

Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais? ¹

João Leonardo Medeiros

Professor do Departamento de Economia
da Universidade Federal Fluminense (UFF)

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no I Seminário De Crítica da Economia Política – Questões Contemporâneas, organizado pela FACSAB/UFVJM (Teófilo Otoni/MG), entre 28, 29 e 30 de Março de 2012.

Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais?

Resumo: Embora inspirados por motivações muito diferentes, György Lukács (na sua Ontologia do Ser Social) e Roy Bhaskar (em The Possibility of Naturalism) explicitaram os contornos mais relevantes da ontologia subjacente à teoria social de Marx. O artigo propõe-se a apresentar alguns dos elementos definidores de tal ontologia, destacando particularmente as seguintes determinações: a teleologia, que distingue a atividade humana; o conhecimento e o valor como determinações objetivas da sociedade; o caráter estruturado do mundo social; a categoria da totalidade; e a historicidade, caracterizada a partir da noção de lei como tendência, da categoria do desenvolvimento e do desenvolvimento desigual.

Palavras-chave: 1. György Lukács; 2. Marxismo; 3. Ontologia.

Had Marx written an ontology of society, which would be their fundamental elements?

Abstract: Although inspired by very different motivations, György Lukács (in his Ontology of Social Being) and Roy Bhaskar (mainly in The Possibility of Naturalism) attempted to unveil the key elements of the ontology underlying in Marx's social theory. This article aims to present some of the defining elements of such an ontology, highlighting the following determinations: teleology, which is unique to human activity; knowledge and value taken as objective determinations of society; the structured character of the social world; the categories of totality; and historicity, characterized by the notions of law (understood as a tendency), development and unequal development.

Keywords: 1. György Lukács; 2. Marxismo; 3. Ontology.

Para a maior parte dos seres humanos, incluindo alguns dos mais ilustrados representantes do gênero, a palavra ontologia soa como um enunciado esotérico, para não dizer como um palavrão. Seu significado, entretanto, está longe de ser inacessível, mesmo ao leitor mais desacostumado ao seu emprego, e pode ser encontrado em qualquer dicionário de razoável qualidade: trata-se de considerações gerais sobre a existência, a realidade. No caso da ontologia do ser social, portanto, o termo ontologia refere-se às determinações que distinguem a sociedade com forma de ser, naturalmente marcando sua diferença com relação às formas de ser antecedentes.

Quem pretende tratar da ontologia do ser social no interior da tradição marxista deve, contudo, levar em conta, desde o início, um problema adicional: *nenhuma* das obras de Marx tem como tema central a especificação das determinações gerais (ontologia) do ser social. O que, de certa forma, não torna esse projeto um empreendimento impossível é o fato de que, nos momentos mais importantes da produção marxiana, e são muitos esses momentos, a análise não apenas tem implicações para a caracterização das propriedades gerais da sociedade, como muitas das vezes procura tornar explícitas essas implicações.

Pelo menos dois pensadores propuseram-se aproveitar a obra de Marx como fundamento da construção de uma ontologia do ser social: o renomado filósofo húngaro György Lukács, em sua obra editada postumamente, e o

filósofo inglês Roy Bhaskar, em seus primeiros livros.² É com base nessas duas contribuições, sobretudo a de Lukács, que se tentará extrair, de argumentos bastante conhecidos de Marx, elementos que não podem deixar de ser considerados em qualquer esforço teórico sério orientado no sentido da demarcação daquilo que pode ser denominado, num plano universal, historicamente transcendente, como social.

O argumento deste artigo está distribuído em cinco seções. A primeira delas tem o propósito de preparar o terreno para a análise subsequente. Isso é feito em dois passos: primeiro, demonstrando que a teleologia é a categoria central da teoria social de Marx; segundo, esclarecendo a relação exata entre teleologia e a atividade de reprodução material da espécie humana, o trabalho. A segunda seção examina mais de perto a categoria do trabalho com o objetivo de reconhecer os pressupostos gerais que possibilitam a existência de uma atividade com a sua configuração imanente. Dentre esses pressupostos destacam-se o valor e o conhecimento. A terceira seção ocupa-se da relação entre a atividade humana e as estruturas sociais que as condiciona, que se constituem como os domínios mais amplos da existência social. Em seguida, na quarta seção, o interesse recai sobre um tema obviamente importante para o estudo da sociedade: a historicidade. Além de delimitar exatamente o significado da alegação de historicidade, a seção procura associar essa categoria àquela do desenvolvimento. Essa categoria, por sua vez, abre o caminho para tratar do tema da liberdade. Tema esse que é brevemente considerado na conclusão do artigo.

² Lamentavelmente, depois de produzir quase uma dezena de livros sobre o tema, Bhaskar conduziu sua produção filosófica para um terreno pouco familiar ao marxismo. Na verdade, Bhaskar conduziu sua obra para um terreno inconciliável com o marxismo, por sua proximidade com o pensamento místico e religioso. A obra de Bhaskar até 1998, no entanto, é inegavelmente uma contribuição valiosíssima para a tradição marxista. Desse material, o seu segundo livro, *The Possibility of Naturalism* (BHASKAR, 1979), é tomado aqui como referência direta. No caso de Lukács, a obra póstuma mencionada no corpo do texto é a sua *Ontologia do Ser Social*. Da extensa *Ontologia* de Lukács, os capítulos sobre Marx (LUKÁCS, 2012, Capítulo IV) e sobre a categoria do trabalho (Id., 2013, Capítulo I) são aqui fartamente aproveitados, principalmente o primeiro, empregado como fonte direta de referências.

Teleologia, trabalho e ser social: desfazendo equívocos e preparando o terreno da análise

A construção de uma ontologia da sociedade pode e deve ser organizada como resposta a duas questões fáceis de enunciar, mas obviamente difíceis de responder: (1) O que distingue a sociedade das formas de ser antecedentes (a natureza inorgânica e orgânica)? (2) Quais são as propriedades gerais, universais, que, como propriedades gerais, universais, permitem caracterizar o ser social em qualquer condição histórica concreta? As respostas às duas questões são tão intimamente relacionadas que se poderia escolher qualquer uma delas como ponto de partida do argumento. Optou-se aqui por partir da primeira indagação, fazendo da resposta a ela a ponte para aproximar-se do esclarecimento da segunda.

As duas tentativas de explicitar os princípios ontológicos contidos na obra de Marx em que se baseia este texto (a de Lukács e a de Bhaskar) consideram que o autor distingue a sociedade pela dependência com relação ao agir humano, cuja marca distintiva é a presença da teleologia.³ São necessários ainda alguns passos para compreender o sentido exato dessa asserção, mas por ora é preciso assinalar que, pondo em primeiro plano a teleologia, o ser social é caracterizado pelo que há de realmente específico na reprodução material da espécie que o constitui. Isso porque o atributo peculiar da reprodução material da espécie humana é precisamente a teleologia.

É claro que o ser social tem por detrás de si o ser natural e, como referente imediatamente anterior, a existência orgânica, o “mundo da vida” e seu modo particular de reprodução (biológica). Em nenhuma das formas de ser antecedentes ao ser social há, contudo, um laço necessário entre a reprodução do ser e a teleologia, pelo simples fato de inexistir na natureza algo como um agir intencional (LUKÁCS, 2012, p. 343). Alguém poderia recordar que a consciência já desempenha um papel relevante na reprodução dos animais superiores. Isso não é suficiente, no entanto, para conferir à prática desses animais um caráter teleológico, posto que a consciência comparece ali como

³ Cf.: Bhaskar (1979, p. 44); Lukács (2012, p. 287).

uma ferramenta adicional a serviço de uma reprodução fixada biologicamente.⁴ É só na atividade da espécie humana que, como veremos, a consciência torna-se o momento diretivo, central, de um processo realmente teleológico, no qual o resultado do agir é antecipado mentalmente e executado na prática (LUKÁCS, 2013, p. 62).

A caracterização da especificidade do ser social pela teleologia, por conseguinte, faz da esfera da produção e reprodução da vida material dos seres humanos, a economia, e da prática concernente a essa esfera da vida social, o trabalho, o centro da ontologia da sociedade (LUKÁCS, 2012, p. 285). Quem quiser descobrir as implicações ontológicas da obra de Marx, portanto, deve partir de suas considerações sobre o trabalho. Isso, à primeira vista, parece simplificar o problema, pois Marx é reconhecidamente um pensador que estudou o trabalho. Mas há, pelo menos, dois complicadores aqui.

Primeiro, as considerações que contribuem para o reconhecimento das implicações *ontológicas* de sua análise do trabalho são aquelas que procuram distinguir propriedades *gerais* dessa forma de atividade, e não aquelas que se referem às propriedades *particulares* das formas de trabalho concretas, históricas (trabalho assalariado, escravo, servil). Isso diminui sensivelmente a base de textos disponíveis à investigação, mas não chega a impedi-la porque o material sobre o tema não é escasso, além de ser muitíssimo esclarecedor.

Mais grave, todavia, é o segundo problema: se há algo como um mal-entendido a respeito da obra de Marx, esse mal-entendido refere-se justamente ao caráter central que o autor atribui à categoria do trabalho. São muitos, talvez a maioria, dos intérpretes de Marx que consideram que sua obra, sobretudo sua obra econômica, confere ao trabalho um caráter *hierarquicamente* superior no complexo da atividade humana. Em muitos casos, talvez na maioria, a intervenção crítica de Marx é compreendida como a base teórica da defesa de uma sociedade (pós-capitalista) na qual os sujeitos *se reconhecem primordialmente como trabalhadores e se realizam primordialmente como trabalhadores*, aproveitando para si as possibilidades de ampliar sua liberdade (efetivamente) contidas no trabalho.⁵

⁴ Em lugar da consciência, poderíamos pensar numa quinta pata ou segunda boca, por exemplo.

⁵ Uma crítica rigorosa dessa perspectiva pode ser encontrada em Postone (1993).

Neste particular, tanto Lukács (IBID., p. 307) quanto Bhaskar (1979, p. 43) são muito explícitos (e bem-sucedidos) ao defenderem que o caráter central do trabalho na ontologia do ser social implícita à obra de Marx não tem, não poderia, nem deveria ter por base um juízo de valor ou a alegação de uma posição hierárquica superior do trabalho na esfera de ser correspondente (a esfera da prática humana). Para expressá-lo nos termos de Lukács, a centralidade do trabalho, em seu sentido ontológico (geral), deve ser compreendida como prioridade ontológica, assim definida:

“Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência” (LUKÁCS, 2012, p. 307).

No que se refere à prática humana, é evidente que a prioridade ontológica da atividade de reprodução material da espécie (o trabalho) deve-se única e exclusivamente ao fato de não ser possível nenhuma atividade humana sem... seres humanos providos com condições materiais que assegurem sua atividade.⁶ Não se segue daí, entretanto, que o trabalho seja, em quaisquer condições sociais, a única, mais valiosa, mais libertária etc. modalidade da práxis. Há, é bom que se diga, contextos históricos nos quais o trabalho realmente adquire essa proeminência, como nas formações sociais em que o desenvolvimento das forças produtivas é tão limitado que a atividade de reprodução material da espécie ocupa a maior parte do tempo de vida dos indivíduos. Esse é o caso

⁶ Para fazer uso de uma famosa passagem da Ideologia Alemã de Marx e Engels: “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e 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’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. 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, como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

também do capitalismo, embora nesta formação social, a proeminência do trabalho devesse de causas completamente distintas, associadas ao caráter mercantil da própria atividade produtiva.⁷

Em outros termos, o trabalho deve ser reconhecido como o centro da ontologia do ser social porque todas as demais formas de atividade humana dependem fundamentalmente da capacidade de nossa espécie de prover sua subsistência em menos de 24 horas por dia, o que, por sua vez, tem como determinantes o grau de desenvolvimento das forças produtivas, por um lado, e a complexidade das necessidades sociais a serem atendidas com o trabalho, por outro. É, portanto, esse, e apenas esse, o sentido da conhecida afirmação marxiana de que o trabalho é a base (ou o determinante em última instância) do desenvolvimento social.

É preciso reconhecer que essa colocação do problema não diminui a importância do trabalho na ontologia do ser social. Ao contrário, como atividade de reprodução material da espécie, o trabalho não apenas se fez presente na (longa) gênese da espécie humana a partir da natureza orgânica, como, exatamente por sua anterioridade histórica, constituiu-se objetivamente como um “modelo” ontológico do desenvolvimento de todas as demais formas de prática humana, que só poderiam ter emergido à imagem e semelhança da forma de prática originária da espécie. É por essa razão que a tentativa de desvelar a ontologia da sociedade contida na obra de Marx tem um ponto de partida promissor na caracterização geral da atividade humana que o autor, em diversos textos, desenvolve a partir da análise do trabalho.

A análise do trabalho e o reconhecimento de determinações centrais da existência social

Um dos textos nos quais Marx (2013) examina o trabalho, procurando revelar suas propriedades universais, é o próprio *O Capital*, em particular na famosíssima primeira seção do Capítulo V. Antes de recolher, desta análise, os argumentos necessários para sustentar o raciocínio deste artigo, é preciso

⁷ Sobre a relação entre a base mercantil do trabalho sob comando do capital e a proeminência que essa atividade vem a adquirir no capitalismo, ver (DUAYER; MEDEIROS, 2008).

advertir que, naquela seção, Marx procura revelar as propriedades universais de qualquer atividade humana merecedora do qualificativo “trabalho” mediante o exame de uma sua forma específica (no caso, o trabalho assalariado, predominante na era capitalista).

Em outros termos, naquele trecho do livro, Marx não toma o trabalho sob comando do capital com o propósito de apontar propriedades que marcam sua especificidade (acima de tudo, a orientação prioritária à produção de mais-valor),⁸ mas sim com o intuito de reconhecer e enunciar (em abstrato) propriedade gerais da atividade produtiva dos seres humanos. Naturalmente, essas propriedades universais do trabalho devem fazer-se presentes em todas as épocas históricas, de maneira que poderiam ser encontradas no exame de qualquer uma de suas formas particulares – não sendo, entretanto, suficientes para caracterizar a atividade produtiva de nenhuma delas.⁹

Pelo que foi dito anteriormente, mesmo quem não conhece o famoso capítulo de *O Capital* poderia supor que o caráter intencional do trabalho é posto em primeiro plano na análise empreendida por Marx. Isso ocorre, para repetir e enfatizar, porque é justamente a intencionalidade contida no trabalho que distingue esta que é a atividade de reprodução material exclusiva da espécie humana com relação à reprodução material das demais formas de vida, inclusive daquelas espécies que já se reproduzem por intermédio de algo que se possa chamar de atividade (por exemplo, todos os animais). Não é por outra razão, aliás, que Marx se vale do famoso contraste com a reprodução biológica (a atividade das abelhas e aranhas) para destacar o caráter teológico do agir humano (MARX, 2013, p. 255-256).

⁸ Esse traço peculiar do trabalho no capitalismo, diga-se de passagem, é o objeto da segunda seção do Capítulo V, que prepara o terreno para a argumentação restante do Livro I (que trata, como se sabe, da produção de valor e mais-valor).

⁹ É incrível que, a despeito da clareza do próprio texto de *O Capital* e da explícita advertência contida na *Introdução à crítica da Economia Política*, de 1857, publicada também como uma espécie de introdução ao *Grundrisse* (MARX, 2011, p. 39), ainda haja quem interprete aquele trecho de *O Capital* como uma descrição do trabalho emancipado, do trabalho tal como *deveria* ser encontrado no socialismo, por exemplo. É claro que aquela descrição aplica-se ao trabalho no socialismo, mas também ao trabalho no capitalismo, no feudalismo etc. Certo é que, em nenhuma dessas formações históricas, o trabalho é exclusivamente constituído por suas propriedades gerais, assim como nenhum indivíduo pode ter sua individualidade caracterizada pelas propriedades que fazem dele não exatamente um indivíduo determinado, mas um ser humano como outro qualquer: cérebro “avantajado”, polegar opositor, etc.

Agora, tão importante quanto reconhecer o caráter teleológico de nossa atividade produtiva é perceber que, em tal atividade, a teleologia não opera em abstrato, “no nada”, mas sobre “causas materiais”: objetos colhidos do mundo, tenham eles sofrido intervenção humana prévia (matérias-primas e meios de trabalho) ou não (objetos de trabalho diretamente extraídos da natureza). Fundamentalmente, o que os seres humanos fazem em sua atividade produtiva é executar um plano mentalmente construído que consiste da combinação de propriedades causais de objetos materialmente desconectados entre si. Este plano tem o propósito deliberado de pôr no mundo uma forma material que o mundo não poderia criar por si próprio, uma forma material que seja adequada à satisfação de um carecimento humano e por isso estimada como valor (no caso, como *valor-de-uso*) (IBID., p. 255-256).

Baseando-se na descrição marxiana, Lukács empregou as expressões *posição de finalidade* e *posição de causalidade* para caracterizar a configuração geral da práxis humana desde a definição do projeto, na mente, até o resultado, materialmente posto (LUKÁCS, 2013, p. 72). A atividade inicia-se com a posição (ideal) de finalidade e chega ao fim (se bem sucedida) com a objetivação concreta não apenas da finalidade já materializada como produto, *mas também da cadeia causal que a produziu*. Com o par de categorias, portanto, Lukács pretendia salientar não apenas a determinação teleológica da práxis humana em geral, mas também o fato de que o seu produto resulte de uma combinação de causas *criada (a combinação, não as causas) pelo sujeito da atividade* que, realmente e não apenas idealmente, é responsável por pôr algo no mundo. Pode-se concluir, com esse raciocínio, que é a combinação de teleologia (liberdade) com causalidade (necessidade) que realmente caracteriza a atividade humana do trabalho e, a partir dela, a própria existência social.

Para delimitar com maior precisão o terreno da sociabilidade e reconhecer algumas de suas propriedades mais relevantes, é necessário explorar (ao menos) duas implicações do reconhecimento da atividade humana como combinação de causas e intenções. Em primeiro lugar, é fundamental perceber que um dos pressupostos de uma atividade intencional que opera sobre causas materiais objetivas é o *conhecimento* das cadeias causais contidas nas “coisas do mundo” (IBID., p. 53-54). Para que um ser humano, por exemplo, possa converter determinados objetos (madeira, metais, cordas) em cadeira, é preciso não

apenas conhecer, de algum modo, quais, dentre os materiais imediatamente disponíveis, servem ao propósito e que tipos de meios materiais (instrumentos) podem combinar suas propriedades causais imantes com as propriedades dos objetos de trabalho para, numa intervenção bem-definida, trazer ao mundo a forma útil da cadeira.

Essa descoberta do conhecimento como pressuposto da atividade produtiva dos seres humanos pode e deve ser empregada como ponto de partida de uma análise que procure encontrar a origem do desenvolvimento de formas complexas de consciência, como as teorias científicas. A mesma descoberta, por outro lado, serve para esclarecer que determinadas formas de consciência podem conquistar um espaço relevante na reprodução social a despeito de serem generalizadas em colocações falsas sobre a existência social ou natural, bastando para isso que sejam adequadas (“verdadeiras”) o suficiente para dar assistência à realização bem-sucedida da forma de prática à qual estão imediatamente referidas. Por exemplo, mesmo que a combustão seja atribuída a um processo mágico, seu domínio como ato de trabalho reproduzível pressupõe o reconhecimento de que determinados materiais são *objetivamente* mais apropriados para produzi-la (madeira, palha, folhas secas) do que outros (gelo, lama, metais).

Não haveria espaço para transformar aqui, com o rigor necessário, a colocação ontológica acima numa gnosiologia (teoria do conhecimento) que esclarecesse questões tão complexas como a origem das formas refinadas de conhecimento e a utilidade social de formas falsas de consciência.¹⁰ É, de todo modo, indispensável apontar o conhecimento como pressuposto da atividade produtiva dos seres humanos seja por sua evidente importância em si, seja porque, a partir daí, pode-se pôr ênfase numa proposição já defendida: que a consciência exigida pelo agir humano intencional não pode ser mais subordinada a uma reprodução fixada biologicamente, i.e. por atividades reprodutivas do passado. Ao contrário, a consciência necessária para a teleologia tem de conter o grau de desenvolvimento (inclusive no que diz respeito ao seu suporte biológico – cérebro “avantajado”) necessário para

¹⁰ Além da própria *Ontologia* de Lukács, inúmeros artigos de Mario Duayer abordam esses temas. Ver Duayer (2001; 2010).

ocupar a posição de momento diretivo de uma atividade que aponta para um futuro ainda não objetivado, mas já posto idealmente (IBID., p. 98-99).

A segunda implicação da análise do trabalho de Marx tem íntima conexão com esse papel crucial que a consciência adquire na atividade humana: trata-se do fato de que a consciência seja o “local” de *escolhas* que, além das propriedades já apontadas acima, distinguem a atividade reprodutiva dos seres humanos. Para chegar a essa colocação, basta retomar o enunciado, na verdade pouco rigoroso, de que os seres humanos *retiram* do mundo os objetos que serão submetidos à transformação pelo trabalho. Muito mais correto é afirmar que os seres humanos *escolhem* determinados objetos em detrimentos de outros e que a escolha incide sobre *alternativas concretas*, que são subjetivamente apropriadas pelos sujeitos como *alternativas disponíveis ao agir* (LUKÁCS, 2012, p. 343). O agir humano, por conseguinte, é marcado pelo caráter alternativo, que, no caso do trabalho, incide não apenas sobre as formas materiais que são recolhidas como objetos e meios de trabalho, mas também sobre o próprio *curso da ação* (i.e., sobre o “como fazer”), sobre o próprio agir (IBID., p. 343).

É um mérito inestimável de Lukács ter conseguido apontar para o nexo existente entre a peculiaridade ontológica (da reprodução) do ser social e a ética, precisamente a partir da demonstração do caráter alternativo do agir humano.¹¹ O elemento que estabelece esse nexo é a categoria fundamental de qualquer ética: o valor, compreendido no sentido geral de finalidade da prática humana estimada e, portanto, perseguida pelos indivíduos (ou, ao contrário, ajuizada negativamente e, portanto, evitada). Lukács consegue sustentar que o valor é, como o conhecimento, um pressuposto geral da prática humana, justamente porque esta prática tem um caráter alternativo (ou seja, envolve escolhas) (IBID., p. 348). O ponto aqui é que a escolha de δ , seja lá o que for δ (objeto ou meio de trabalho, um modo de agir, a cor numa pintura etc.), em detrimento de α implica uma *valoração positiva de δ* (que é tido como útil, adequado, perfeito, belo etc.) e uma *valoração negativa de α* (inútil, inadequado, imperfeito etc.).

¹¹ Neste particular, é preciso ter em conta que a *Ontologia* de Lukács foi construída como uma introdução a uma Ética, projetada, mas jamais elaborada. Os capítulos da *Ontologia* aqui examinados são aqueles nos quais esse nexo entre ontologia e ética é estabelecido de modo mais direto.

Essa demonstração do valor como pressuposto do agir humano é imensamente importante tanto para a construção de uma ontologia do ser social, quanto para a produção de uma ética materialista. No que se refere à ontologia, que é o foco exclusivo deste texto, a relevância da demonstração reside em que, com ela, Lukács consegue distinguir a existência social por mais uma determinação peculiar: o fato de que as emergências de novas formas sociais objetivas adquiram o caráter de valor. Na natureza, mesmo na natureza orgânica, as formas de existência emergem umas de outras, mas somente de uma perspectiva externa (humana) pode-se ajuizar aquilo que “veio a ser” como um valor (útil, eficiente, bom etc.) para a reprodução geral da existência a que se refere (IBID., p. 344-345). Na sociedade, ao contrário, as novas formas de existência são paridas pelo agir humano já como objetivações de escolhas, como valores que se realizam.

Ademais, considerando-se que os seres humanos escolhem a maneira (correta, adequada, eficiente etc.) de agir para que, por exemplo, o produto emerja da combinação entre meios e objetos de trabalho, pode-se agora assinalar que não apenas aquilo que é realizado pela atividade (no caso, um produto) é objeto de um juízo de valor, *mas também o próprio modo de agir*. Segue-se daí que a atividade humana é, desde sua forma primordial, *autoavaliada*, ou seja, é uma atividade na qual o sujeito julga cursos de ação alternativos e escolhe entre eles. Não parece ser ilegítimo concluir que aqui se encontra a base genética da moral, cujos fundamentos são, portanto, tão longínquos quanto a atividade que fez, de um “mero” primata superior, ser humano (ID., 2013, p. 81-82).

Alguém poderia recordar, com toda razão, que o próprio Marx aproxima-se da temática da ética em sua análise do trabalho quando observa que o ser humano, atuando “sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2013, p. 255). Essa complexa sentença pode ser agora tomada como a base do reconhecimento de que aos seres humanos abre-se uma possibilidade não alcançável por outras espécies vivas: a possibilidade de julgar e escolher entre formas de prática e, por consequência, modos de vida. Essa possibilidade confere à reprodução de nossa espécie a peculiaridade que foi agora mesmo apontada, mas que pode ser expressa alternativamente da seguinte maneira:

dentre os seres vivos, somente nós, os humanos, podemos julgar o que é a boa vida.¹²

Levando às últimas consequências essa interpretação da famosa sentença de Marx, torna-se possível explorar mais uma determinação ontológica da existência social: o seu caráter estruturado. A chave para conduzir o argumento a esse novo plano encontra-se na expressão “modifica sua própria natureza” e, em particular, na palavra “natureza”. Há, pelo menos, dois sentidos que podem ser atribuídos à palavra natureza naquela sentença. O primeiro deles, mais restrito, mas não menos importante, está relacionado ao próprio ser humano, o sujeito do agir. Trata-se, neste caso, do seguinte: para que determinadas formas de prática possam transitar desde a posição ideal de finalidade à materialização de seu resultado, o sujeito da atividade tem de “modificar sua própria natureza” num sentido determinado. Para a realização de certos atos de trabalho, é nitidamente necessário conter os instintos, desenvolver o controle motor e outras habilidades físicas e/ou intelectuais (LUKÁCS, 2013, p. 81). Um artesão, por exemplo, desenvolve-se em seu ofício quando aproveita ao máximo sua criatividade e sua capacidade motora natural, sendo que a produção de determinados objetos exige, de fato, um grau de desenvolvimento bastante expressivo.

Por outro lado, a palavra “natureza” da proposição marxiana pode ser compreendida como sinônimo de “ambiente”, isto é, em termos das modificações do mundo natural produzidas por nossa atividade intencional. Isso porque, a “natureza” para o humano não é constituída apenas por pressupostos inorgânicos (pedras, água, átomos, gravidade etc.) e orgânicos (animais, plantas, bactérias etc.) da atividade humana, mas também pelo conjunto de objetos que os seres humanos produzem a partir desses pressupostos (cidades, edifícios, casas, cadeiras etc.) – objetos que o mundo natural não produziria por si mesmo. Isso significa dizer que, por um lado, nós modificamos materialmente o mundo ao introduzir nele o nosso “mobiliário” e,

¹² “Por causa da linguagem e do trabalho, e das possibilidades culturais que trazem em seu rastro, podemos transformar o que somos de maneiras que os animais não-lingüísticos não podem. Por descobrir o que somos, conhecer nossas próprias naturezas, temos que pensar muito a respeito; e o resultado é que, ao longo dos séculos, produzimos uma série espantosa de versões do que é ser humano” (EAGLETON, 2005, p. 156).

por outro, que ao fazê-lo alteramos as condições para as novas atividades transformadoras.¹³

Para chegar, a partir deste raciocínio, ao caráter estruturado do mundo social, é suficiente apontar que, se atividade humana opera sobre condições externas aos sujeitos da atividade, algumas das quais criadas pelos próprios sujeitos ou por outros (gerações anteriores) em momentos passados (que podem ser séculos), então há uma diferença ontológica entre a prática humana e as condições *sociais* (as estruturas sociais) a partir das quais ela se desenvolve. Conclui-se daí, sem a necessidade de qualquer argumento adicional, que a existência social é fraturada em, pelo menos, dois domínios: o do domínio da atividade humana e o domínio das estruturas sociais que restringem, mas também habilitam essa atividade. A seção seguinte examina mais de perto o caráter estruturado da existência social.

Agir humano e estruturas sociais: os dois complexos centrais da existência social

O leitor certamente se recorda que o argumento aqui desenvolvido partiu da teleologia, a categoria fundamental da ontologia do ser social implícita à teoria marxiana. Algumas linhas acima, foi finalmente possível sustentar que a prática teleológica dos sujeitos modifica a configuração estrutural do mundo e, a partir daí, as próprias condições do agir teleológico em momentos futuros. Sendo esses os termos do problema, poder-se-ia chegar à conclusão de que os seres humanos produzem *deliberadamente* as condições estruturais de sua atividade, de maneira que a sociedade poderia ser tomada como o resultado de uma construção teleológica geral. A teleologia marcaria, em suma, não apenas o agir humano, mas a totalidade do edifício social construído a partir dele.

Um exame mais atento da relação entre o agir humano e as estruturas sociais (que o tornam possível) conduz, entretanto, a uma conclusão bem distinta, uma conclusão compatível com o sentido da teoria social de Marx. Isso porque, em muitos momentos e em diversas obras, Marx oferece argumentos

¹³ Já aqui se poderia sustentar que a reprodução típica da nossa espécie possui “caráter ampliado”, pois cria novas determinações sobre e a partir de criações do passado.

que, se corretamente interpretados, circunscrevem a teologia ao único âmbito em que sua existência pode ser efetivamente demonstrada: a atividade humana. Esse é, diga-se de passagem, um elemento distintivo da teoria social marxiana, que se revela pelo contraste com construções ontológicas que extrapolam a teleologia para o conjunto da vida social e mesmo para a existência natural, como a ontologia religiosa e, sob registros variados, o idealismo.

Para compreender adequadamente a relação entre agir humano e estruturas sociais desde um prisma marxiano, faz-se necessário enriquecer a construção da seção anterior com duas considerações.¹⁴ Primeiro, é preciso ter em conta que a atividade de cada indivíduo nunca opera num vácuo de relações sociais: ao contrário, os indivíduos sempre realizam suas intenções em meio às realizações de outros indivíduos. Em tais arranjos, a orientação teleológica de determinadas práticas pode ser contida, favorecida ou modificada pela imbricação com outras práticas (ou seja, outros “rumos teleológicos”). De toda a forma, é certo que o efeito da atividade intencional de um determinado indivíduo pode e não raramente supera em muito a realização imediata da própria teleologia.

Em segundo lugar, é preciso reconhecer que as condições estruturais da atividade dos indivíduos não são exatamente *criadas* pelos indivíduos, embora sejam afetadas (preservadas ou modificadas) pela síntese objetiva dos efeitos dos inúmeros atos individuais que operam num determinado contexto. Em outras palavras, os seres humanos não criam as condições de sua prática, mas apenas reproduzem ou transformam condições que herdam da atividade humana em momentos anteriores. É impossível resistir aqui à tentação de generalizar o sentido da batida, mas corretíssima sentença com a qual Marx procurava dar conta das condições históricas das escolhas políticas: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.” (MARX, 1997, p. 21).

Há, por conseguinte, não apenas uma diferença de *quantidade* entre indivíduos (agir humano) e sociedade (estrutura social), mas uma diferença *qualitativa*, uma diferença categorial: de fato, como dissemos, a sociedade é

¹⁴ A organização do argumento desta seção baseia-se no texto de Bhaskar (1979, p. 39). Lukács oferece um argumento muito semelhante em (LUKÁCS, 2012, p. 343-349).

bipartida em condições estruturais e práticas humanas.¹⁵ Enquanto a teleologia é a marca indelével das práticas humanas, seria um equívoco reconhecê-la como uma propriedade das estruturas sociais, pois tais estruturas não são jamais o resultado bem ou mal-sucedido da operação de uma teleologia universal. São, ao contrário, o resultado não planejado da articulação de inúmeros, infinitamente diversificados e muitas vezes contraditórios, atos humanos (LUKÁCS, 2012, p. 345-346).

Essa colocação ontológica é nitidamente incompatível com a descrição atomista da sociedade como simples agrupamento (quantitativo) das práticas de indivíduos que, levando o raciocínio ao extremo, tornam-se indivíduos antes de qualquer contato com a sociedade que criam em sua atividade. Em lugar dessa imagem de uma sociedade produzida diretamente pela atividade de sujeitos sociais, a imagem da sociedade construída a partir do trabalho de Marx põe em destaque a *imbricação* entre as práticas de sujeitos que “encontram a sociedade pronta ao nascer”, de modo que sempre operam sobre condições sociais postas (BHASKAR, 1979, p. 42-43). Para dizê-lo em pouquíssimas palavras, a ênfase aqui recai sobre as *relações sociais* – relações dos sujeitos entre si e com as próprias estruturas sociais.

Não é por outra razão, de fato, que Marx explicitamente advoga em favor daquilo que Bhaskar (Ibid., p. 52) viria a chamar de *concepção relacional da sociedade*: uma concepção da sociedade como um conjunto das relações entre indivíduos e das relações entre essas relações (e não, para repetir, como um grupo de indivíduos ou, mais precisamente, práticas individuais). Os indivíduos, aliás, existem sempre como sujeitos dessas relações, nas quais ocupam posições sociais que imbuem de sentido a sua própria atividade. Em outros termos, os indivíduos nunca se relacionam como indivíduos abstratos, sociais, e sim como ocupantes de posições sociais concretas (general / soldado, pai / filho, professor / aluno, por exemplo). Não há, de fato, indivíduos

¹⁵ Essa é uma caracterização que exige cuidado e desenvolvimento ulterior. Tanto Lukács quanto Bhaskar advertem para a necessidade de levar em consideração as mediações entre a esfera da práxis humana e a das estruturas sociais. Enquanto Bhaskar (1979, p. 51) aponta, como elemento mediador, as posições ocupadas pelos indivíduos quando participam da vida social, Lukács (2012, p. 357) indica, ainda que pontualmente, a necessidade de considerar a prática de grupos sociais, constituídos, por exemplo, como classes.

fora dessas relações, nem relações que tenham sentido sem os indivíduos que ocupam as posições que só fazem sentido quando relacionadas.

Há, em síntese, uma relação dialética entre a prática humana e as estruturas sociais: as estruturas sociais são dependentes da atividade humana, no sentido de que não podem reproduzir-se em sua ausência, embora não sejam o resultado deliberado dessa atividade; a atividade humana, por seu turno, é facultada ou restringida pelas condições estruturais da atividade, embora não seja um desdobramento mecânico de tais condições, posto que preserva seu caráter teleológico (e, portanto, as alternativas, os valores, o papel da subjetividade).

Até o presente momento, o raciocínio concentrou-se na atividade humana, que é o lócus exclusivo da teleologia (e não só no ser social, mas no ser em geral), procurando, por um exame de seus pressupostos, delinear as condições gerais mais relevantes da existência social. Agora que a análise já chegou ao ponto de estabelecer a relação entre a esfera da práxis e a esfera das estruturas sociais, torna-se possível explorar um tema do qual nenhuma ontologia do ser social pode escapar: a historicidade.

Historicidade, desenvolvimento e... liberdade

É preciso, contudo, preencher uma lacuna do argumento pela introdução de uma categoria indispensável para dar conta do sentido histórico da existência social: a categoria da totalidade. Não é com certo receio que um marxista procura, ainda hoje, lidar com a categoria da totalidade. Isso porque, em inúmeras e usualmente mal-intencionadas críticas conservadoras, a categoria filosófica da *totalidade* foi confundida com a noção política do *totalitarismo* e seu uso apontado como prova definitiva da conexão necessária entre o comunismo e a autocracia.¹⁶ Os próprios termos que definem a categoria (hegeliana) da totalidade são, no entanto, suficientes para afastar a confusão inescrupulosamente acalentada pelos críticos mais desqualificados de Marx. No

¹⁶ Um comentário muito interessante sobre a confusão, deliberadamente perpetrada pela ideologia conservadora, entre as categorias da totalidade e do totalitarismo pode ser encontrado em Žižek (2001).

sentido propriamente marxiano, tal como expresso por Lukács, a totalidade é um *complexo de complexos*, ou seja, uma forma de existência constituída pela articulação estrutural entre diversas estruturas (LUKÁCS, 2012, p. 345-346).

Para ilustrar, pode-se considerar a sociedade como uma articulação entre dois grandes complexos: o agir humano e as condições estruturais do agir (objetos, formas de consciência, valores, estruturas linguísticas etc.). Além dessa bipartição entre atividade humana e condições da atividade, no interior de cada um desses “complexos” podem ser encontrados outros complexos. Por exemplo, as práticas humanas são constituídas por domínios inteiros de atividades que se realizam com relativo grau de autonomia, ao menos numa formação social já minimamente desenvolvida: a atividade de reprodução material, as práticas artísticas, a atividade política, a produção teórica etc. De forma análoga, o próprio complexo da economia pode ser considerado em sua relação com os complexos da política, da ciência, das artes, da religião etc. e/ou com a totalidade constituída por todos esses domínios.

Agora, parece ser suficientemente claro que, admitida a complexidade imanente ao ser social (ou a qualquer outra totalidade), a alegação de historicidade tem de referir-se não apenas à totalidade das relações, mas à possível diversidade de situações entre os complexos. Esse é o fundamento mínimo do exame do caráter histórico da sociedade, um fundamento que demonstrará toda a sua importância quando for o momento de lidar (ainda que brevemente) com a desigualdade do desenvolvimento. Antes disso, entretanto, é preciso formar uma ideia do que venha a ser um processo histórico. Neste caso, mais uma vez, a *Ontologia* de Lukács (2012, cap. IV, sec. 3) pode e deve ser tomada como guia do argumento.

É muito importante que Lukács tenha enunciado a sua noção de historicidade em termos da categoria filosófica da *substância*. Um objeto é dotado de historicidade se sua própria constituição determina um trânsito irreversível pelo tempo no qual o objeto *preserva-se como objeto* por intermédio de suas próprias transformações. O processo histórico, em outras palavras, é um processo marcado pela “permanência na mudança”, sendo essa permanência dinâmica apreendida exatamente pela categoria da substância. Com isso, Lukács resgata a categoria da substância, livrando-a da posição equivocada que a

concebe estaticamente com um substrato fixo do ser.¹⁷ Ademais, e muito mais importante, o autor emprega essa categoria como abrigo da ideia imprescindível de que movimento e permanência não são determinações excludentes, mas, justo ao contrário, momentos antitéticos sem os quais nenhum dos polos poderia ser sequer definido (pois, obviamente, não há como definir a mudança sem a permanência ou vice-versa).

A alegação da historicidade, contudo, não se limita ao reconhecimento da unidade dialética entre permanência e mudança expressa pela categoria da substância ou, ainda, pela observação de que um processo histórico é marcado pela irreversibilidade temporal. É igualmente indispensável, para caracterizar a historicidade, a noção de *sentido* do movimento pelo tempo, ou seja, a afirmação de que um objeto só pode ser considerado realmente histórico se for dotado de uma configuração estrutural que *impõe um movimento em determinada direção*. Isso significa dizer que a história não é um trânsito aleatório e puramente casual pelo tempo, mas um processo que, embora seja sujeito ao acaso, tem natureza causal (IBID., p. 339-341).

Quando se fala em causalidade, é inevitável lidar com um problema ocasionado pela notável influência da interpretação positivista sobre a reflexão das ciências e sobre a reflexão a respeito das ciências. O positivismo é a matriz que difunde, pela filosofia, pela ciência e pelo senso comum a noção de que as relações de causa e efeito registradas como *leis* têm a forma proposta por Hume, isto é, que são conjunções constantes entre eventos do tipo “sempre que um evento *A* ocorre, segue-se um evento *B*”. Não haveria espaço suficiente aqui para tecer um comentário crítico sobre essa compreensão dos processos causais,¹⁸ de modo que não resta alternativa senão alertar o leitor para o fato de que nem Marx nem qualquer teoria marxista merecedora do rótulo lida com a causalidade como uma relação constante entre eventos, mas sim como *tendência*. A palavra tendência refere-se ao poder de uma forma de existência de produzir um fluxo de eventos determinado, quer esse fluxo de eventos

¹⁷ É de certo modo surpreende que um marxista tão gabaritado como Postone tenha incorrido num equívoco tão elementar. Equívoco esse, diga-se de passagem, que abala desnecessariamente o prestígio da sua polêmica e muito interessante reconsideração da obra de Marx. Ver Postone (1993).

¹⁸ Ver Bhaskar (1997) e Lawson (1997).

materialize-se efetivamente ou não (por causa da ação de condições particulares adversas).

O reconhecimento do caráter tendencial dos processos causais registrados como leis científicas tem implicações epistemológicas da maior importância. Por exemplo, a noção de lei como tendência é suficiente para afastar qualquer tentativa de produzir, a partir da análise da sociedade, uma espécie qualquer de futurologia profética (astrológica ou econométrica). É preciso, contudo, concentrar uma vez mais o argumento no plano propriamente ontológico. Neste particular, o que se deve ter em conta, antes de tudo, é que a noção de lei como tendência permite conciliar duas categorias geralmente tomadas como inconciliáveis em muitas filosofias (inclusive em versões diversas do marxismo): causalidade e teleologia (IBID., p. 416-419).

Sendo as relações de causalidade (leis) compreendidas como tendências, não há qualquer razão para alegar, na análise da existência social, uma incompatibilidade com a teleologia. Seria, na verdade, preciso renunciar a própria ideia de causalidade se ela não pudesse ser de algum modo relacionada ao único elemento capaz de mover a existência social: o agir humano intencional. A obra de Marx, todavia, é rica em análises que apontam para a solução do problema ao estabelecer, de modo muito plástico, a conexão entre relações de causa e agir humano intencional. Uma dessas análises pode ser encontrada no Capítulo X do Livro I de *O Capital* (MARX, 2013), no qual o autor demonstra de que modo a tendência ao rebaixamento do valor unitário das mercadorias forma-se não-teleologicamente como uma síntese de atos cujo sentido intencional reside na obtenção de mais-valia extraordinária. A essa tendência da economia capitalista aplica-se o que disse Lukács de todas as tendências econômicas reconhecidas por Marx:

“as legalidades são decerto sínteses que a própria realidade elabora a partir dos atos práticos econômicos singulares, realizados de modo consciente enquanto tais, mas cujos resultados últimos, que são fixados pela teoria, ultrapassam em muito a capacidade de compreensão teórica e as possibilidades de decisão prática dos indivíduos que realizam efetivamente esses atos práticos” (LUKÁCS, 2012, p. 317).

A falsa oposição entre legalidade e teleologia está intimamente relacionada à falsa oposição entre historicidade e contingência (IBID., p. 360). Para

compreender a questão sem muitas mediações, é preciso retomar a noção da sociedade como totalidade, como *complexo de complexos*. Cada um dos complexos que constituem a totalidade da vida social é marcado por tendências próprias, particulares, não necessariamente conciliáveis entre si. A história propriamente dita (a sequência de acontecimentos objetivada) é o resultado da articulação entre as tendências mais gerais do ser (porque arraigadas nas suas configurações estruturalmente mais decisivas) com tendências particulares, que são determinações de complexos associados a condições históricas específicas. Segue-se daí não apenas que o movimento total do ser social pode caminhar em diversas direções, mas também que nele está contida a possibilidade de arranjos puramente contingentes, casuais.¹⁹

A mesma complexidade que abre espaço para a contingência como categoria fundamental do ser social também é decisiva para compreender que o movimento histórico dos complexos que compõem a totalidade do ser social comporta, em seu interior, uma diversidade de situações: por exemplo, alguns complexos podem desenvolver-se mais rapidamente do que outros. Isso já seria suficiente para enunciar a categoria do *desenvolvimento desigual*, não fosse a necessidade de elucidar antes o que quer dizer exatamente a palavra desenvolvimento neste contexto.

Para ir direto ao ponto, desenvolvimento significa aumento do conteúdo específico da forma de ser a que o termo se aplica (IBID., p. 319). Por exemplo, o complexo da vida desenvolve-se quando a reprodução das formas de vida passa a depender de um conjunto maior de categorias não encontradas na natureza inorgânica. Da mesma forma, as sociedades ou qualquer âmbito da existência social podem ser ditos mais desenvolvidos quando a sua configuração existencial e sua lógica reprodutiva dependem de um conjunto mais amplo de categorias com conteúdo especificamente social. Pode-se pensar, por exemplo, nas formas de dinheiro, que se desenvolvem na medida em que se afastam na materialidade indispensável a uma mercadoria. Nesse sentido, o papel-moeda lastreado em mercadoria (ouro) é um desenvolvimento da mercadoria-dinheiro

¹⁹ Recorde-se que a presente análise não alude às leis da natureza, que aumentam ainda mais a complexidade do próprio ser social.

(moedas de ouro) e o mesmo se pode dizer do dinheiro sem lastro com relação ao lastreado.

Desenvolvimento social, em resumo, para empregar a expressão de Marx repetida inúmeras vezes por Lukács, quer dizer “apenas” recuo dos limites naturais. Num espaço mais amplo, seria importante demonstrar como essa tendência geral do desenvolvimento do ser social pode servir de base para uma especificação causal mais precisa. O próprio Lukács chega a apontar nesta direção quando sugere que o recuo dos limites naturais envolve, antes de tudo, um aumento da produtividade social, isto é, um fazer mais amplo, mais extenso, de coisas propriamente sociais. Infelizmente e, por que não dizer, surpreendentemente, a análise lukácsiana é decepcionante justo neste ponto tão importante, pois o autor insiste em associar essa lei “ultrageral” do desenvolvimento social à lei do valor especificada por Marx, que é uma determinação exclusiva da sociedade comandada pelo capital (IBID., p. 421).²⁰

Ao presente argumento, entretanto, o que realmente importa aqui destacar é que o movimento geral no sentido da socialidade mais explicitada não ocorre como um movimento contínuo e linear de todos os complexos, mas sim de modo complexo e contraditório, sujeito, inclusive, a períodos de reversão. A categoria do desenvolvimento desigual, enunciada por Marx, mas insuficientemente especificada em sua obra, pode ser aproveitada para capturar a possibilidade de disparidades no grau de desenvolvimento entre complexos específicos: por exemplo, entre os complexos da arte e da economia. É exatamente isso que faz Lukács (IBID., p. 390-391), quando afasta a categoria desenvolvimento desigual do sentido meramente econômico (desigualdade entre ritmos do desenvolvimento econômico de países capitalistas) que marcou e ainda marca o emprego do termo na própria literatura marxista.

Entretanto, por mais complexa, contraditória e desigualmente distribuída entre complexos particulares que seja a linha geral de desenvolvimento do ser social – o recuo dos limites naturais –, certo é que ela expressa, no plano universal, o que há de mais relevante em nossa forma de ser: a transformação da existência natural que torna a vida humana cada vez mais livre da coerção imposta pelas determinações naturais. Não é por acaso que a palavra livre, a

²⁰ Ver Postone (1993), Duayer; Medeiros (2008).

liberdade, apareceu na frase anterior. Essa palavra é tão importante para compreender a imagem geral da existência social formada a partir da obra de Marx que deve ser considerada à parte, numa seção de destaque do texto: a conclusão.

Conclusão

Convidado a escrever o volume sobre Marx de uma série de livros de bolso destinados a apresentar, em linhas gerais, o pensamento de filósofos reconhecidamente importantes, Terry Eagleton (1999) corretamente salientou o nexos entre o pensamento marxiano e a liberdade. Ao contrário do que se poderia supor, entretanto, essa escolha não é justificada apenas ou principalmente por causa da associação entre o comunismo, identificado imediatamente com Marx, e ausência de liberdade, uma associação incorporada ao senso comum com o patrocínio da ideologia dominante. A escolha de Eagleton justifica-se, primeiro e acima de tudo, porque, de fato, a obra de Marx contém incontáveis indícios de que, para o autor, o desenvolvimento da sociedade tem como linha geral o aumento da liberdade do gênero humano e (não necessariamente de modo harmônico) dos indivíduos que o constituem concretamente.

A expressão empregada, na seção anterior, para dar conta da linha geral de desenvolvimento, o “reco do limites naturais”, contém, no seu próprio enunciado, essa ligação entre liberdade e desenvolvimento social (LUKÁCS, 2013, p. 77). Isso porque, para Marx, a liberdade não é algo que se defina meramente no plano subjetivo, como uma espécie de pensamento catártico, reativo em condições de opressão explícita ou velada. A liberdade, em sua opinião, é nada mais nada menos do que o grau em que a humanidade já se afastou da coerção imposta seja por determinações naturais, inclusive aquelas inscritas no corpo humano, seja por legalidades que emanam espontaneamente do próprio arranjo social. Coerção essa que se manifesta, acima de tudo, no plano da produção material, como bem expressou Eagleton, no seguinte trecho do livrinho há pouco mencionado:

“[Para Marx] somos mais humanos e menos como os outros animais quando produzimos livre, gratuita e independentemente de qualquer necessidade material imediata. A liberdade para Marx é uma espécie de superabundância criativa acima do que é materialmente essencial, aquilo que ultrapassa a medida e se torna seu próprio padrão” (EAGLETON, 1999, p. 10).

Numa apreciação mais detida da temática da noção de liberdade contida na obra de Marx, seria preciso deixar claro que, para o autor, muitas das vezes, o aumento da liberdade do gênero é conquistada com o sacrifício da liberdade da maior parte dos indivíduos que vive numa determinada época histórica. Também seria importante demonstrar que, na opinião de Marx e Engels, comunismo nada mais é do que a formação social em que a humanidade consegue conciliar “o livre desenvolvimento de cada um” com o “livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 2001, p. 74). Nessas considerações finais, no entanto, o espaço é limitado para um argumento desse porte.

Em seu lugar, felizmente, há o que se dizer como uma espécie de palavra final. Trata-se aqui do seguinte: que se, nas linhas acima, conseguiu-se reconhecer a conquista da liberdade como a determinação mais relevante do desenvolvimento social, isso não foi produzido em oposição à totalidade do argumento. A liberdade não apareceu no texto nem como um desfecho *ad hoc* de um raciocínio inclusivo, nem como premissa, guardada a sete chaves para ser revelada ao final. Muito ao contrário, só se pôde chegar à questão da liberdade porque antes se reconheceu algumas das determinações gerais da existência social: o caráter teleológico da práxis, a presença do valor como categoria social, a relação entre estruturas sociais e atividade humana e o conjunto de categorias necessárias para dar conta da historicidade dessa forma de ser.

O fato de que toda a argumentação tenha se inspirado, direta ou indiretamente, na obra de Marx já seria prova suficiente do caráter ontológico de sua intervenção crítica. Caráter ontológico esse que se manifesta mesmo naqueles momentos de sua produção nos quais o autor lida com condições muito particulares de formações históricas determinadas. É certamente por isso que tanto Lukács, quanto Bhaskar, desconhecendo um ao outro, puderam produzir uma consideração sobre a ontologia do ser social tão semelhante em muitos aspectos. É pena que ainda seja relativamente diminuto o conjunto de marxistas interessados por esse material. Se o público deste material for

estendido em um leitor que seja, motivado pela contribuição singela deste artigo, seu autor já se sentirá vitorioso.

Referências bibliográficas

- BHASKAR, R. *A realist theory of science*. London: Verso, 1997.
- _____. *The possibility of naturalism*. Brighton: Harvest, 1979.
- DUAYER, M. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 27, p. 58-83, 2010.
- DUAYER, M.; Medeiros, J. L. Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital. *Revista de Economia*, v. 34, p. 151-161, 2008.
- DUAYER, M. Marx, verdade e discurso. *Perspectiva*, n. 35, 2001.
- EAGLETON, T. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *Marx e a liberdade*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- LAWSON, T. *Economics and reality*. London: Routledge, 1997.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social* São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. v. II
- _____. *Para uma ontologia do ser social* São Paulo: Boitempo Editorial, 2012. v. I
- MARX, K. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelman*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *O capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. l. I, v. 1.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- _____. *Manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- POSTONE, M. *Time, labor, and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ŽIŽEK, S. *Did somebody say totalitarianism? Five interventions in the mis(ue) of a notion*. London: Verso, 2001.