

A crítica lukacsiana à categoria da teleologia: a superação do idealismo hegeliano e a alternativa ontológico-marxista

MARIANA ANDRADE
SERGIO GIANNA

Mariana Andrade é professora do curso de graduação e da pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas. ORCID: 0000-0003-2254-4095.

E-mail: mariana.andrade@fssso.ufal.br

Sergio Gianna é professor do curso em Serviço Social da Universidad Nacional de Luján - Argentina.

ORCID: 0000-0003-2856-6199.

E-mail: sdgianna@gmail.com

Introdução

Entre os marxistas contemporâneos, o filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) foi aquele que mais direta e amplamente promoveu o marxismo como ontologia. De 1930 em diante, período que demarca a “virada ontológica” no seu pensamento, Lukács se dedicou de muitas maneiras a construir o edifício conceitual da ontologia histórico-materialista ao procurar estabelecer os princípios mais gerais de uma ontologia do ser social. Para isso, partiu dos lineamentos deixados por Marx e Engels. Sabe-se que Marx e Engels esboçaram tais lineamentos ao superarem, teórica e praticamente, o idealismo lógico-ontológico de Hegel. No campo do saber, tal superação é resultado de um longo processo evolutivo que se expressa na ciência e na filosofia.

Como demonstra Lukács, no plano filosófico, desde o Renascimento passando pelo Iluminismo até culminar na nova forma de ontologia que é o marxismo, se impõe uma tendência que “aspira a construir uma ontologia terrena unitária” (2018a, p. 472). No caminho dessa construção, enquanto a filosofia do Iluminismo se mostrou uma preparação para a Revolução Francesa e a filosofia hegeliana se revelou uma consequência desta porquanto “buscava sua realização intelectual na compreensão adequada do próprio presente histórico” (Lukács, 2018a, p. 474), o marxismo, indo à raiz das coisas, demonstrou ser a única filosofia capaz de promover a crítica profunda da nova sociedade que a Revolução Francesa anunciara: a sociedade burguesa. A filosofia de Hegel é nesse ponto uma filosofia de transição.

Hegel (1770-1836) foi o primeiro pensador moderno a conceber a ontologia como história, contrapondo-a à ontologia religiosa e às outras ontologias que se encontravam fora do âmbito da religião. No entanto, o elemento lógico-dedutivo presente na sua ontologia e a generalização do elemento teleológico além do trabalho fez dela uma ontologia idealista-objetivista. “A ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico” (Lukács, 2007a, p. 226).

Considerando os aspectos até aqui levantados, o objetivo desse texto é recuperar alguns elementos, já apontados por Lukács em diversas obras de sua maturidade tardia, que demonstram a inflexão que Hegel efetuou no entendimento do problema da teleologia e, em seguida, contrapor a tal entendimento a apreensão radicalmente inovadora que o marxismo, como nova forma de cientificidade e de ontologia, trouxe para tal problemática a partir da concepção de Lukács.

170

O problema da teleologia em Hegel segundo a aceção lukacsiana

Lukács salienta que o tratamento filosófico da categoria da teleologia possui uma longa história e que vários pensadores, em diferentes momentos históricos, trataram dessa questão, assim como abordaram a relação entre teleologia e causalidade mediada pelo trabalho. Como parte dessa longa trajetória, ele destaca, em *Para a ontologia do ser social*, duas importantes figuras: Aristóteles e Hegel. Segundo o filósofo húngaro, não é de surpreender que ambos os pensadores “tenham entendido claramente o caráter teleológico do trabalho”, de modo que várias de suas contribuições “preservam sua validade” até os dias de hoje (Lukács, 2018b, p. 13). Tendo reconhecido avanços no tratamento aristotélico e hegeliano de tal categoria, Lukács ressalta, ainda assim, alguns dos principais problemas nos quais ambas as interpretações incorreram:

[...] o problema ontológico verdadeiro emerge em que o tipo de posição teleológica – mesmo em Aristóteles e Hegel – não permanece limitado ao trabalho (ou, em um sentido ampliado, contudo legítimo, à práxis humana em geral), ao contrário, é elevada a uma categoria cosmológica geral, com o que emerge uma relação de concorrência, insolúvelmente antinômica, entre causalidade e teleologia, que atravessa toda a história da filosofia (2018b, p. 13).

Dois observações fundamentais se destacam nessa passagem de *Para a ontologia do ser social*. A primeira delas refere-se ao fato de que se é correto afirmar que em pensadores da envergadura de Aristóteles e Hegel a teleologia recebe um tratamento adequado no que diz respeito ao trabalho, é igualmente correto dizer que em tais pensadores tal categoria acaba se tornando objeto de uma falsa generalização. Tal generalização, resultando na elaboração de uma “cosmologia geral”, tem como centro articulador a categoria da teleologia que aparece manifesta numa força extrassocial que confere uma direcionalidade e uma finalidade ao desenvolvimento histórico.

A segunda observação concerne a como essa falsa generalização levou, no plano do saber, a um tratamento antinômico das categorias da causalidade e da teleologia. Isso se manifesta, na história da filosofia, nas disputas entre as tendências idealistas e materialistas. Enquanto a primeira tendência, por ser “teleologicamente orientada”, precisa “colocar intelectualmente em harmonia seu Deus com o cosmos, com o mundo dos homens” e, dessa forma, estabelecer uma “hierarquia de criador e criatura e, com ela, a prioridade da posição teleológica”, o materialismo, notadamente aquele pré-marxista, ao negar qualquer “qualidade transcendente de ser do mundo”, terminou eliminando da sua estrutura teórica toda referência à teleologia (Lukács, 2018b, p. 17).

A recuperação desses elementos a partir da obra de Lukács nos permite traçar um quadro filosófico geral acerca da teleologia e, a partir desse quadro, compreender as proposições hegelianas. No que concerne à obra do filósofo húngaro, se em *Para a ontologia do ser social* tais proposições foram recuperadas a partir do tratamento que Lukács faz sobre a categoria do trabalho, em *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, a análise proposta dá-se em torno das etapas evolutivas do pensamento hegeliano.

Entendida como parte do humanismo clássico alemão (Lukács, 2021), Lukács encontra na filosofia clássica alemã uma formulação qualitativamente superior acerca da teleologia. “Apenas na filosofia clássica alemã começa a práxis a ser avaliada segundo sua importância”

(Lukács, 2018b, p. 51). A partir disso, o filósofo húngaro introduz um ponto intermediário entre Aristóteles e Hegel: o papel da filosofia de Kant. Como argumenta o pensador magiar:

Na filosofia alemã clássica, o problema da teleologia, a exemplo de uma série de outras questões importantes da filosofia, passa a ser formulado de maneira nova, e um movimento na direção da dialética tem início em um nível relativamente elevado. Esse movimento já começa em Kant. De diversas formas, Kant formula o problema da teleologia de maneira nova. Essas formulações kantianas do problema não têm, contudo, [...] nenhuma relação direta com a inflexão que Hegel efetua no problema da teleologia (Lukács, 2018c, p. 455-456. Grifos nossos).

Deixando de lado as contribuições kantianas à temática em questão, importa aqui salientar que, para Lukács, “já no curso da etapa pré-hegeliana do idealismo clássico alemão” (2018c, p. 460), o problema da teleologia assumiu uma nova formulação que se revelou, com Hegel, uma inflexão. Isso ocorreu mais precisamente no período de Iena, aparecendo nas preleções de 1805-1806, quando o filósofo colocou a teleologia “em conexão com a questão do trabalho”, utilizando o exemplo da ferramenta (Lukács, 2018c, p. 461).

Reproduzindo de forma parcial um dos extratos da obra hegeliana, Lukács destaca que:

[...] a ferramenta, o meio, é mais primoroso do que a finalidade do desejo, que é singular; ela engloba todas aquelas singularidades. A ferramenta, porém, ainda não tem a atividade em si. Ela é uma coisa inerte, não retorna para dentro de si mesma. Ainda preciso trabalhar com ela. Interpus a astúcia entre mim e a coisidade exterior para poupar-me, cobrir com ela minha determinidade e deixar que se desgaste [...] O fazer-de-mim-a-coisa ainda é um momento necessário; a atividade própria do impulso ainda não está na coisa. É preciso que eu ponha na ferramenta também minha própria atividade para torná-la uma ferramenta autônoma (Hegel apud Lukács, 2018c, p. 460-461).

Vários aspectos se destacam dessa passagem. O primeiro deles diz respeito ao papel da ferramenta em relação à “finalidade do desejo”. Ressalte-se que a finalidade é sempre singular, enquanto a ferramenta “engloba todas aquelas singularidades”. Essa “globalidade” dos meios se refere à possibilidade destes os mesmos serem novamente utilizados, ou seja, o meio “não volta-se a si mesmo”. Isso mostra que os meios têm uma durabilidade histórica maior do que os fins.

Ainda para Hegel, em relação à consciência imediata, a dialética entre meio e fim comprova que “o fim está acima do meio”, pois, “o que o homem quer de imediato é satisfazer suas necessidades, e todo trabalho, toda ferramenta etc. aparecem à sua consciência imediata apenas como meio para esse fim” (Lukács, 2018c, p. 464). Mas, além do nível imediato da ação

imediate, a generalização promovida pelo trabalho conduz a relação dialética de meio e fim a efeitos que significam, já para Hegel, em termos sociais, um progresso.

Aqui, vale a pena referenciar ainda outra passagem hegeliana, agora da *Lógica*, na qual o filósofo alemão também se refere à relação entre meio e fim.

[E se] [...] o fim é finito, ele tem um conteúdo finito; por isto, ele não é algo de absoluto ou de racional em e para si. [...] o meio é mais elevado que os fins finitos da finalidade externa; a charrua tem mais dignidade do que as satisfações que ela prepara e que são fins. O instrumento se conserva, ao passo que as satisfações imediatas passam e são esquecidas (Hegel apud Lenin, 2011, p. 163).

Não casualmente, Lukács (2018b) ressalta, em *Para a ontologia do ser social*, no capítulo “O trabalho”, que, do ponto de vista do ato concreto de trabalho, é a finalidade que, na satisfação de uma necessidade humana concreta imediata, ocupa o momento predominante. Mas, historicamente, as forças produtivas desempenham essa função na medida em que os meios e formas de organização do trabalho são transmitidos de geração em geração, tornando possível uma reprodução social ampliada.

O segundo aspecto é que a partir dessa mesma dialética de meio e fim no processo de trabalho surge uma outra relação de primeiríssima ordem para a compreensão das mediações que fazem parte da concretização da atividade humana: a relação entre teoria e práxis. Para Hegel, “o trabalho, a atividade econômica do homem, constitui, de certo modo, a forma originária da práxis humana” (Lukács, 2018c, p. 468).

Ainda segundo Hegel, a própria práxis humana, teoricamente decifrada, pode ser fundamentada filosoficamente. Na *Lógica*, como demonstra Lukács, Hegel expõe essa concepção fazendo uma distinção entre “a ‘ideia’ do prático com o conhecimento meramente teórico”. “Na ideia prática, porém, ele se confronta com o real enquanto real. [...] Essa ideia é superior à ideia do conhecer contemplativo, pois tem a dignidade não só do universal, mas também do pura e simplesmente real” (Hegel apud Lukács, 2018c, p. 468).

De acordo com Hegel, essa “superioridade concreta da ideia prática em relação à meramente teórica” só é possível quando se parte da própria práxis humana como atividade concreta objetiva; quando se considera o conhecimento como algo emanado da própria realidade objetiva, como algo que não depende do opinar subjetivo, portanto, como algo proveniente da realidade exterior que é independente da consciência. Essa concepção hegeliana é um passo largo em direção ao materialismo dialético. Ele só a pôde conceber quando vinculou

o pôr de fins com a atividade econômica humana e, a partir daí, com a práxis humana universal.

Acerca disso, diz Lukács:

Vemos que a nova formulação do problema da teleologia por Hegel, a vinculação do pôr de fins com a atividade econômica do homem em particular e - partindo daí - com a práxis humana universal, reveste-se de importância decisiva para o sistema filosófico de Hegel como um todo. Por essa via, é suprimida a separação mecânica de teoria e práxis, instaurada pelo idealismo subjetivo de Kant e de Fichte, e é estabelecida uma conexão objetiva entre práxis humana e realidade objetiva. Esse retorno à objetividade significa obviamente uma aproximação a pensadores importantes mais antigos, como, por exemplo, Espinosa ou Hobbes. A objetividade de Hegel, contudo, é filosoficamente superior à de seus grandes predecessores, pois ele incluiu a dialética do “lado ativo” do homem em sua concepção da realidade objetiva, podendo-se até dizer que, para a gnosiologia da dialética hegeliana, para o conhecimento da realidade objetiva, exatamente o “lado ativo” desempenha o papel decisivo (2018c, p. 470).

Em Hegel, pois, o conhecimento proveniente da relação dialética de teoria e práxis tem na atividade econômica humana seu fundamento. Essa descoberta é de extrema importância para sua filosofia, de tal modo que, toda vez que Hegel se afasta dessa descoberta fundamental, seu pensamento tende a falsear a apreensão da realidade. Para Lukács, toda vez que os conhecimentos econômicos de Hegel falham, a sua apreensão dialética da realidade incorre numa “mistificação idealista” (Lukács, 2018c, p. 471).

174

Como terceiro aspecto aparece o caráter inerte da ferramenta, todavia, desde que não haja mediação entre ela e a atividade humana. Para Hegel, é a atividade humana que dá um impulso que “não está na coisa”. Por isso, aparece aqui o caráter mediado das respostas humanas. Conforme Hegel, já no trabalho se interpõe uma “astúcia” entre o sujeito e uma “coisidade exterior”, com isso, da natureza surge “algo bem diferente do que queriam fazer, seu fazer cego [da natureza] é convertido em um fazer conforme um propósito, no contrário de si mesmo: comportamento racional da natureza, leis, em seu ser-aí exterior” (Hegel apud Lukács, 2018c, p. 461). Também aqui deve ser enfatizado o termo astúcia. Observe-se que, para Hegel, a astúcia aparece já com o trabalho. Tal termo se tornará ainda mais relevante na obra hegeliana com a definição da chamada “astúcia da razão”.

Por fim, em Para a ontologia do ser social, Lukács se refere a como, na passagem citada acima, Hegel é capaz de captar o “duplo aspecto desse processo” ao destacar que o trabalho utiliza a atividade da natureza de tal forma que se opõe à própria natureza, ou seja, torna-a uma atividade posta. Sobre isso, Lukács acrescenta em outra passagem:

[...] todo homem trabalhador sabe por instinto que não pode fazer com o meio de trabalho, com o objeto de trabalho etc., nada além do que a legalidade objetiva desses objetos ou de uma combinação deles permite e que, portanto, o processo do trabalho jamais poderá transcender os nexos causais das coisas. E toda invenção humana só pode consistir em revelar nexos causais objetivos ocultos e, em seguida, fazer com que estes cooperem com o processo do trabalho (Lukács, 2018c, p. 462).

Como afirma Lukács, Hegel não apenas reconhece o caráter casualmente condicionado do pôr de fins no trabalho como igualmente reconhece o caráter específico do nexo teleológico no trabalho. O nexo teleológico é produto da “unidade dialética de causalidade e princípio da finalidade do trabalho”, no qual, as necessidades concretas, enfrentadas cotidianamente pelos indivíduos, tornam fundamental a apreensão dos nexos causais existentes na natureza, articulando-os à finalidade proposta pelo próprio trabalho (Lukács, 2018c, p. 462). Assim, para Hegel, o fato de que o pôr de fins confere aos objetos naturais novas formas e funções de modo algum implica uma mudança na essência natural desses objetos. Pelo contrário.

O homem só pode empregar a “atividade própria da natureza” para suas finalidades, não podendo acrescentar nada à essência, às legalidades da natureza. Contudo, a intervenção de seu pôr de fins – igualmente legal e causalmente condicionada – extrai dessas legalidades novas possibilidades de ação até ali desconhecidas ou que apareceram apenas casualmente (Lukács, 2018c, p. 462-463).

175

Como se pode ver, já com Hegel, o reconhecimento pelo pôr de fins de novas possibilidades na matéria natural é o que permite a produção dos produtos do trabalho. Com essa descoberta Hegel revelou que a antinomia de causalidade e teleologia é, na realidade, “uma contradição dialética na qual aparece a legalidade de um nexo real da própria realidade objetiva em seu movimento, em sua reprodução constante” (Lukács, 2018c, p. 463). Com isso, ele deu um passo significativo na direção do movimento da dialética, contribuindo para a compreensão filosoficamente correta da relação entre ser humano e natureza e, portanto, também para a compreensão da especificidade da práxis humana.

Esses aspectos permitem-nos elucidar a posição particular que Hegel assume no debate sobre teleologia e causalidade. Longe de torná-las categorias antagônicas, na filosofia hegeliana, teleologia e causalidade existem como unidade. Como o próprio Lukács ressalta:

A análise concreta da dialética do trabalho humano supera, em Hegel, o antagonismo antinômico de causalidade e teleologia, isto é, ela mostra o lugar concreto que o ato humano consciente de pôr uma finalidade assume dentro do nexo causal global, sem romper esse nexo, sem o transcender, sem apelar

para um princípio transcendente nem – o que [...] ocorreu com os pensadores importantes anteriores – perder as determinações específicas da estipulação de fins no trabalho (2018c, p. 461-462).

Pela primeira vez na história da filosofia, portanto, Hegel demonstrou que causalidade e teleologia, sem perder cada uma a sua especificidade própria, atuam, conjuntamente e em processo, no ato unitário de trabalho para tornar posta, objetiva uma finalidade humana. Essa descoberta é de tal ordem que, por sua vez, coloca a ontologia definitivamente no plano terrenal. Com isso, para a explicação do caráter dos atos humanos, não se apela mais a um princípio transcendente seja ele religioso, mágico ou mítico, de modo que, concomitantemente, a especificidade do ato humano no processo global é revelada.

Não obstante, como já ressaltamos no início desse texto, esses avanços hegelianos na compreensão da teleologia no trabalho e sua mediação com a causalidade incorrem numa falsa generalização que assume a forma da astúcia da razão. E se no caso do trabalho a astúcia pressupõe que entre o sujeito e a coisidade exterior opera uma atividade produtiva que transforma a natureza a partir das finalidades humanas, na acepção hegeliana, algo similar aconteceria com a história, na medida em que

[...] essa expressão significa que os homens de fato fazem eles mesmos sua história, que o motor real dos acontecimentos históricos reside nas paixões humanas, em suas aspirações individuais, egoístas, mas que da totalidade dessas paixões individuais resulta, em termos de tendência principal, algo diferente do que desejam e almejamos homens em ação; que esse diferente, todavia, de modo nenhum representa algo casual, mas que exatamente nele aparece a legalidade da história, “a razão na história”, o “espírito” – segundo expressões de Hegel (Lukács, 2018c, p. 473).

Essa passagem é fundamental para elucidar o fato de que, para Hegel, os avanços alcançados na conceituação da teleologia e sua mediação com o trabalho não são negados pela astúcia da razão. No entanto, para o filósofo alemão, a síntese das “paixões individuais” não devém em algo meramente casual, pelo contrário, é aí que a razão opera na história, dirigindo-a e guiando-a. Contrariando a acepção hegeliana da astúcia da razão na história, Lukács declarou, já em 1968, em seu artigo *As bases ontológicas do pensamento e da ação do homem*:

O processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias leis, mas não é jamais dirigido para a realização de finalidades. Mesmo quando alguns homens ou grupos de homens conseguem realizar suas finalidades, os resultados produzem, na maioria dos casos, algo que é inteiramente diverso daquilo que se havia pretendido [...] Essa discrepância interior entre as posições teleológicas e seus efeitos causais aumenta com o

crescimento das sociedades, com a intensificação da participação sócio-humana em tais sociedades (Lukács, 2007b, p. 236).

Aqui fica claro que Hegel reatualiza uma visão teleológica da história com a incorporação da astúcia da razão. Nesse sentido, como argumenta Lukács, a concepção hegeliana de história possui uma limitação insuperável do ponto de vista do seu sistema filosófico. Tal limitação “consiste em que ele mistifica o processo histórico como totalidade e lhe impinge um portador consciente, o ‘espírito’” (2018c, p. 476).

Essa mistificação aparece claramente na relação que Hegel faz entre o “indivíduo-histórico-universal” e o curso da história em geral. Para Hegel, na história, particularmente nos períodos de transição, determinadas personalidades significativas (os gênios) desempenham um papel fundamental no movimento social global porque são capazes de apreender a totalidade e de se depurar de toda limitação que o impede de apreendê-la. Por isso, uma personalidade significativa é, segundo Hegel, um “indivíduo-histórico-universal”. Acerca disso Lukács comenta:

[...] de um lado, [Hegel] subordina o papel da personalidade significativa na história à execução da tarefa objetiva de que foi incumbida a sociedade pelas circunstâncias objetivas de seu próprio desenvolvimento. Por outro lado, é possível ver que Hegel percebe com clareza o papel da casualidade na seleção das pessoas que chegam a dar conta de uma tarefa política, artística etc. importante para a história mundial (Lukács, 2018c, p. 476. Com modificação).

177

Embora desenvolva uma concepção divinizada e romanticamente mistificada do gênio, Hegel concretiza em certa medida a dialética de necessidade e casualidade com relação ao curso do processo histórico global, concebendo um conceito de história que o torna precursor do materialismo histórico. Para Lukács, Hegel não conseguiu ir além na sua concepção de história porque ele desconhecia um conceito fundamental que só despontou filosoficamente, mais tarde, sobretudo, com Marx e Engels: a categoria de luta de classes. Desse modo,

A limitação decisiva do conhecimento hegeliano da história, que impediu Hegel de aplicar concretamente e conforme a verdade ao curso da história suas concepções, corretas em termos filosóficos gerais, da relação entre necessidade e liberdade, entre necessidade e casualidade, foi seu desconhecimento da luta de classes como motor da sociedade e da história. Hegel tinha um saber suficientemente universal e um olhar sóbrio e imparcial o bastante para vislumbrarem casos específicos, os antagonismos de classe na sociedade [...] Contudo, sua concepção geral de sociedade e história ainda é constituída de tal forma que ele não vê o papel de força motriz dos antagonismos de classe no interior da sociedade – muito menos teria sido

capaz de tirar conclusões metodológicas gerais de suas leis dinâmicas (Lukács, 2018c, p. 477-478. Com modificação).

Com isso, estão assentadas as bases para a apreensão das contribuições substantivas de Hegel ao entendimento da categoria da teleologia, bem como estão elencadas as principais limitações de suas elaborações. Isso nos oferece, pois, elementos para avançarmos na análise que Lukács, a partir de Marx, fez da categoria da teleologia, mostrando como, desde as bases hegelianas e realizando uma crítica ontológica profunda de suas deformações, o pensador húngaro conseguiu evidenciar o caráter teleológico do trabalho sem que para isso tivesse que promover uma generalização falseada da teleologia, apreendendo-a como determinação constitutiva dos atos humanos individuais.

O problema da teleologia no marxismo desde o ponto vista de Lukács

Partindo dos avanços promovidos por Hegel na compreensão da categoria da teleologia e, indo além deles, sustentando-se nos ensinamentos de Marx e Engels, em *Para a ontologia do ser social*, Lukács parte da afirmação de que a causalidade e a teleologia são as “categorias básicas da realidade e de seus movimentos” (2018b, p. 17).

178

Como evidencia o filósofo húngaro, causalidade e teleologia operam, conjuntamente, pela primeira vez, no trabalho. Dessa interação vem à existência uma nova forma de ser: o ser social. A dialética mais primitiva de causalidade e teleologia que ocorre no trabalho opera também mediada por um quantum de acaso. Contudo, ainda que constituam uma unidade, causalidade e teleologia são em-si categorias essencialmente opostas, isto é, enquanto “[...] a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência, a teleologia, por sua essência, é uma categoria posta [...]” (Lukács, 2018b, p. 13).

Por possuir no plano do ser prioridade ontológica, a causalidade (que pressupõe, sempre, a casualidade) existe enquanto tal independentemente da teleologia. Todavia, a causalidade (e, portanto, a casualidade) pode também operar ao lado da teleologia. Isto somente é possível em um patamar mais evoluído da matéria, mais especificamente no momento em que surge a mediação da consciência humana através do trabalho.

Para Lukács, por seu turno, a teleologia é, por sua essência, “uma categoria posta” (2018b, p. 13). Ser uma “categoria posta” significa, segundo o filósofo, que a teleologia é um

processo que “implica uma posição de finalidade” e conseqüentemente “uma consciência que põe fins” que é, em última instância, algo material (Lukács, 2018b, p. 13).

O processo teleológico de realização material de uma finalidade ocorre em incindível conexão com a causalidade (e, portanto, também com a casualidade). Entre teleologia e causalidade desdobra-se assim “uma coexistência concreta, real e necessária” (Lukács, 2018b, p. 17).

O que caracteriza essa “coexistência” é o fato de que ela não elimina o caráter essencialmente heterogêneo de nenhuma das categorias, assim que, teleologia e causalidade “permanecem sempre opostas”. Quer dizer, enquanto a causalidade permanece sendo “um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência”, a teleologia continua sendo, “por sua própria essência”, “uma categoria posta” (Lukács, 2018b, p. 13).

Para existir como “categoria posta”, argumenta Lukács, a teleologia deve necessariamente tornar-se parte integrante do ser-precisamente-assim-existente e, por isso, deve, em última instância, adquirir existência material, caso contrário não é uma teleologia. Nesse sentido, a teleologia não é simplesmente nem uma ideia, nem uma finalidade assumida apenas conscientemente, ela é, isto sim, um “momento real da realidade material” e não pode, por isso, ser reduzida a um simples e imediato produto da subjetividade humana (Lukács, 2018b, p. 16).

Para se traduzir em realidade, portanto, a posição teleológica tem de necessariamente tornar-se um “momento real da realidade material”, somente assim a teleologia pode chegar a ser “uma categoria posta”. Para que isso ocorra, diz o filósofo, a teleologia deve entrar em interação com a causalidade, que, lembremos, opera sempre articulada à casualidade. Essa interação quando levada a cabo adequadamente resulta numa objetivação.

Na esfera social, a objetivação tem como consequência o fato ontológico de que não apenas a teleologia, mas, simultaneamente, também a causalidade, tornam-se categorias postas. No seguinte sentido: originariamente, a teleologia se torna posta só quando a objetividade primária do ser adquire uma forma material específica que não é mais a sua forma primária e originária. Essa nova forma material específica, na medida em que ela não é mais apenas resultado do mero operar espontâneo das legalidades, dos processos etc. puramente naturais, mas é, ao invés, no caso do trabalho, uma forma de operar das legalidades, dos processos etc. naturais atribuída socialmente, é uma objetivação.

Com diz Lukács:

[...] a objetivação constitui o real objetivado, por isso, a essência objetiva real do ser social, de toda práxis social, ao mesmo tempo, inseparável disso, mostra uma atividade de sujeitos sociais os quais – precisamente em sua atividade – não apenas operam objetivando sobre o mundo objetivo mas, ao mesmo tempo e disso inseparável, remodelam o seu próprio ser como sujeito que põe objetivações... [...] (Lukács, 2018b, p. 358).

Mediante o processo de trabalho, locus originário da transformação da causalidade puramente natural em causalidade socialmente posta, o que ocorre é, segundo Lukács, uma “subordinação” da causalidade natural, primária à “posição teleológica determinada”: o trabalho (Lukács, 2018b, p. 20). Isto faz com que a causalidade natural, primária, “sem que por isso se modifique a essência” (Lukács, 2018b, p. 17), seja transformada “no contrário de si mesma”: numa causalidade posta socialmente (Lukács, 2018b, p. 20).

Todavia, ainda que seja socialmente posta, a causalidade permanece sendo o que essencialmente é. Portanto, para Lukács, independentemente de ser primária (dada) ou posta socialmente a essência da causalidade não é jamais alterada. Esse fato é da maior importância não apenas para a gênese, mas, também, para a continuidade, em todos os seus aspectos, do ser social no seu processo reprodutivo. Pois, na medida em que a teleologia se torna posta, torna-se conseqüentemente também posta a causalidade, de modo que vem à existência, portanto, uma “forma de objetividade” (Lukács, 2018b, p. 12) “inteiramente nova em relação aos seus elementos primitivos” (Lukács, 2018b, p. 18). Essa nova “forma de objetividade” é uma forma de ser completamente nova com relação aos seus elementos constitutivos: é ser social.

Na acepção lukacsiana, repitamos, o caráter de ser das interações que continuamente se desdobram entre as categorias basais do ser, causalidade e teleologia, só se tornou possível num determinado patamar do desenvolvimento da matéria: no momento em que o trabalho trouxe à existência consigo uma consciência humano-social imprescindível à realização de posições teleológicas.

De acordo com Lukács, a consciência humana e ativa surge no ser social através do trabalho. Sua função geneticamente articulada ao trabalho atribui ao processo reprodutivo social uma qualidade inteiramente nova em relação ao processo de desenvolvimento das outras esferas de ser, as esferas inorgânica e orgânica.

No interior do processo reprodutivo social a consciência exerce um papel fundamental: ela é o “órgão” e o “médium” necessário à constituição daquelas posições teleológicas singulares que vão compor, através das objetivações, as conexões legais que perfazem tal processo. Nesse sentido, a consciência é um complexo imprescindível às novas formas de continuidade do ser social. Sem a consciência, tal continuidade não poderia jamais surgir.

Diz Lukács,

O momento essencial da separação [entre ser orgânico e ser social] é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser um mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que já no início do processo existia “na representação do trabalhador”, isto é, no plano ideal (Lukács, 2007b, p. 229).

E logo em seguida continua,

Talvez surpreenda o fato de que seja atribuído à consciência um papel tão decisivo, precisamente na passagem em que buscamos traçar a diferença entre o ser da natureza orgânica e o ser social. Mas não se deve esquecer que os complexos problemáticos aqui emergentes (cujo tipo mais alto é o da liberdade e o da necessidade) só conseguem adquirir um verdadeiro sentido quando se atribui – e precisamente no plano ontológico – um papel ativo à consciência. Nos casos em que a consciência não se tornou um poder ontológico efetivo [ou seja, nas esferas orgânica e inorgânica], essa oposição jamais pôde ter lugar. Em troca, quando a consciência possui objetivamente esse papel, ela não pode deixar de ter um peso na solução de tais oposições (Lukács, 2007b, p. 229).

181

Não iremos nos ater aqui nos complexos problemáticos da liberdade e da necessidade que emergem no ser social lado a lado com o trabalho e com a consciência. Nossa intenção é, sobretudo, destacar um fato ontológico fundamental para o quê e o como do ser social: o fato de que, como argumenta Lukács, através do trabalho, “a consciência adentra como médium, como portadora e mantenedora da continuidade” (Lukács, 2018b, p. 164).

Na acepção de Lukács, a consciência é “médium” da continuidade na medida em que exerce a função primordial de ser veículo dos elementos ideais (conhecimentos, sentimentos, instintos etc.) que vão constituir as posições teleológicas; é “mantenedora” da continuidade precisamente porque conserva em-si, como parte constitutiva do seu ser, esses elementos ideais; ela é “portadora” da continuidade justamente porque ao conservar esses elementos ideais ela permite que fique sempre em aberto as tendências da continuidade em direção ao futuro. Só pela mediação da consciência a objetivação pode ser portadora – com as devidas mediações – de toda trajetória do gênero humano. Por isso, a consciência humana é, para o processo reprodutivo social, “órgão” e “médium” que atua ativa e decisivamente na ligação direta entre teoria e práxis.

Um aspecto relevante a propósito do ser da consciência, frequentemente enfatizado por Lukács, diz respeito ao fato de que, segundo o filósofo, para que não se façam interpretações

deformantes acerca do ser social e das suas formas de continuidade é preciso ter sempre presente que também a consciência é, no âmbito do processo reprodutivo social, “algo gradual, processual, que emerge continuamente” e, por isso, não deve ser tida já como inteira desde os primeiros momentos da sua gênese mediante o trabalho (Lukács, 2018b, p. 162).

Segundo Lukács, em sentido ontológico, a consciência é sempre “produto e, ao mesmo tempo, a expressão mais consumada” do processo social objetivo. É este que, com continuidade, “conduz e dirige formas e conteúdos da consciência”. À medida que, à consciência, através das diversas formas da práxis, são elevadas as determinações, necessidades etc. do processo objetivo social, não apenas este processo adquire formas e conteúdos novos, mas, também, a própria consciência. Por isso,

Na continuidade [desse] processo [...] a consciência deve se desenvolver continuamente, deve manter em si o já alcançado como base para o que vem, como trampolim para o mais elevado; deve sempre elevar o patamar alcançado à consciência de um modo que, ao mesmo tempo fique aberta – de acordo com a possibilidade –, que não obstrua a continuidade do percurso ao futuro (Lukács, 2018b, p. 162).

Para Lukács, a consciência tem, portanto, no interior do processo objetivo social, uma dupla função: por um lado, conservar aquilo que já foi alcançado e, por outro lado, manter aberta a possibilidade da continuidade em direção ao futuro. Porque exerce essa dupla função no interior do processo reprodutivo social a consciência revela-se, pois, “órgão da continuidade” social (Lukács, 2018b, p. 164).

Enquanto órgão da continuidade social a consciência manifesta sempre em-si, nas suas formas e conteúdos, um determinado estágio de desenvolvimento do ser social. Isso implica, como argumenta Lukács, que a consciência, como “produto e, ao mesmo tempo, a expressão mais consumada” de tal estágio, recebe deste os limites como seus próprios limites. Quer dizer, na medida em que a consciência só pode se objetivar, em última instância, em relação de conformidade com tal estágio, ela carrega também em-si os limites desse estágio. Porém, já ressaltamos que a consciência possui simultaneamente uma dupla função, ou seja, além de conservar em-si o já adquirido, ela, ao mesmo tempo, mantém também aberta a possibilidade de uma continuidade em direção ao futuro e, por isso, já na própria atualidade do presente, essa ligação da consciência com a atualidade, “enlaça passado e futuro”, e nesse enlaçamento se revela o fato de que, também os limites da consciência, “suas barreiras, suas imperfeições, suas limitações são portadoras também dos momentos indispensáveis daquela nova continuidade que emerge no ser social” (Lukács, 2018b, p. 162).

Tudo quanto dissemos até aqui, segundo a acepção lukacsiana, sobre o papel da consciência e suas importantes funções para a continuidade do processo reprodutivo social é de extrema importância para compreendermos como do trabalho, que funda uma nova esfera de ser – a esfera social – surge a consciência humana, ativa, que é “órgão” e “médium” imprescindível para a realização de posições teleológicas.

Conforme Lukács, as posições teleológicas são, em termos gerais, de dois tipos: as posições teleológicas primárias e as posições teleológicas secundárias. As primeiras operam exclusivamente no interior do complexo social do trabalho e têm como finalidade a inserção das legalidades, forças, processos etc. naturais em novas formas concretas, os produtos do trabalho, que são bens úteis à satisfação de necessidades humanas e, por isso, são valores de uso. Já as segundas, as posições teleológicas secundárias, têm como objeto a consciência humana e, por consequência, podem agir de diversas formas, no interior dos mais variados complexos, processos, relações etc., podendo chegar, em certas circunstâncias, a assumir a função de ideologia. Essas posições teleológicas (primárias e secundárias) são os elementos últimos do processo reprodutivo social, porquanto constituem a base das diversas formas de objetivação.

As posições teleológicas, sejam elas primárias ou secundárias, são, como demonstra Lukács, ontologicamente fundadas pelo trabalho. Ao surgir, trazendo à existência tais posições, o trabalho desencadeia um processo particular, o processo reprodutivo social, que parece, à primeira vista, irrefreável. A respeito de tal processo, diz Lukács: “com a mais primordial, mais inábil posição teleológica no trabalho, é aberto um processo no qual a dinâmica de desenvolvimento – se a própria sociedade que o chamou à vida não lhe oferece nenhuma insuperável resistência estrutural – em si é ilimitado” (Lukács, 2018b, p. 159).

Tal dinâmica possui esse caráter porque tem por base o fato ontológico de que toda posição teleológica, independentemente do tipo e da função que desdobra no interior do processo reprodutivo social, constitui sempre a base de ser de outra posição teleológica: “uma posição teleológica sempre produz novas, até delas surgir totalidades complexas que proporcionam a mediação sempre mais abrangente, sempre mais exclusivamente social, entre ser humano e natureza” (Lukács, 2018b, p. 159).

Sendo cada ato teleologicamente posto a base para o surgimento de um novo ato, tais atos estão entre si ontológica e incindivelmente articulados. Isto porque, toda nova posição teleológica que surge conserva em-si, nos seus próprios elementos, em alguma medida, aspectos, caracteres etc. da posição teleológica, ou do conjunto de posições teleológicas, que estava na sua base.

Para Lukács, uma posição teleológica não é jamais idêntica à outra ainda que ambas sejam de mesmo tipo e cumpram funções, no imediato, semelhantes. Na nova posição teleológica surge, nos seus elementos, nas suas características etc. constitutivas particulares, novos aspectos, novos caracteres que a torna uma posição teleológica essencialmente distinta das demais. Já essa sua diferença essencial faz com que tal posição teleológica seja, em relação às demais, relativamente autônoma. Esse novo caractere é o reflexo na consciência do fato de que toda objetivação produz, necessariamente, novas possibilidades e novas necessidades.

Independentemente do fato de que a nova posição teleológica seja, em relação a todas as outras, relativamente autônoma, o fundamental para nós aqui é que essas diferentes posições, ao entrarem em interações, interrelações etc. recíprocas, produzem a cada vez uma síntese social, que, como tal, predomina sobre cada uma das posições teleológicas singulares. Isto é o reflexo na consciência de que as objetivações, sempre e necessariamente, se articulam em uma totalidade objetiva, em última instância, unitária.

De acordo com Lukács, ao cumprirem funções sociais, no imediato, mais ou menos parecidas, determinadas posições teleológicas, em consequência da síntese social que resulta do movimento de suas próprias interações, interrelações etc., (nas quais está implícita, também e sempre, a ação da casualidade e da causalidade) vão se agrupando em distintos complexos parciais. Um complexo social parcial determinado surge, pois, no quadro da totalidade social em decorrência da síntese do movimento dialético, contraditório e desigual, das distintas posições teleológicas. Cada complexo parcial conserva, pois, no seu interior, com distintas subordinações, o conjunto das posições teleológicas do qual ele é a síntese.

Conforme Lukács, essa forma articulada em totalidade que um complexo possui é, portanto, dada pela ligação insuperável que se desdobra entre as posições teleológicas que o constitui enquanto tal, juntamente com a causalidade e a casualidade. Portanto, na medida em que uma posição teleológica faz surgir sempre outra nova posição teleológica, têm-se assim as bases genéticas da formação dos complexos sociais parciais.

O movimento dinâmico das posições teleológicas no interior dos complexos parciais do qual são parte faz com que, essas posições, sem perderem a sua essência, progressivamente se renovem, se sofisticem, se tornem elas mesmas mais complexas etc. O contínuo renovar-se, sofisticar-se, complexificar-se etc. de tais posições, com o tempo, produz a aparência de que o complexo em questão já não é mais o mesmo. E de fato ele não é! Não é, não porque a sua própria essência pereceu, pois quando uma essência perece, e elas perecem, o próprio complexo parcial deixa de existir e, portanto, posições teleológicas deixam de se orientar para a sua base. O que ocorre é justamente o contrário. O contínuo renovar-se das posições teleológicas produz

no complexo parciais em questão mudanças tais que a essência deste, na medida em que muda a síntese que resulta do entrelaçar-se das posições com os momentos de casualidade e causalidade no interior do seu processo específico, mudando a si mesma, conserva-se na continuidade do movimento da totalidade social. Esse efeito da evolução das posições singulares sobre um dado complexo parcial na sua totalidade nada mais é que a autonomia relativa de cada ato humano singular frente à totalidade do complexo parcial em questão, ao qual cabe o momento predominante.

Todavia, como ressalta Lukács, o movimento do contínuo mudar, conservar e proceder das posições teleológicas em interação com a casualidade e a causalidade no interior de cada complexo parcial só pode ser apreendido no seu processo histórico-concreto. É no processo histórico-concreto de cada complexo parcial que podemos averiguar sua capacidade de se reproduzir, no espaço e no tempo, demarcar os limites temporais da sua gênese e apontar sua perspectiva de extinção, além de demonstrar as tendências gerais que caracterizam o seu movimento interno.

Como aponta Lukács, os complexos sociais parciais possuem gênese distintas. Enquanto, por um lado, há complexos parciais que surgem no quadro dinâmico da totalidade social espontaneamente, de modo que, sua “reprodução é efetuada por todos os seres humanos na sua práxis cotidiana, na maior parte sem o desejar ou saber” (Lukács, 2018b, p. 201); por outro lado, certos complexos parciais só podem existir, funcionar e se reproduzir quando a própria divisão social do trabalho atribui a um determinado grupo humano especializado a função de organizar, regular e pôr em funcionamento tais complexos.

Complexos parciais como o trabalho, a divisão do trabalho, a cooperação, a economia, a linguagem, a educação, a alimentação, a sexualidade, a arte, a magia, a ciência, a filosofia, o indivíduo, o gênero humano, a sociedade etc. são formas de ser que surgem no interior do processo reprodutivo social total de modo ontologicamente espontâneo, o que não se contrapõe ao fato de que mesmo os complexos parciais espontâneos surgem no quadro da totalidade social, ainda assim, “como efeito de uma práxis social própria” (Lukács, 2018b, p. 158), ou seja, como resultados de atos humanos teleologicamente orientados, conscientemente postos, ainda que no imediato não-intencionais. Isto, mais uma vez, evidencia o quanto cada ato teleológico é um ato que pressupõe sempre a casualidade e a causalidade como parte constitutiva do seu ser.

Já complexos como o Estado, o Direito, a propriedade privada, a família monogâmica etc., que têm a sua gênese articulada às tarefas especiais postas pela divisão social trabalho em expansão nas sociedades de classe, justamente por causa da função particular que cumprem no

interior do processo reprodutivo social, esses complexos sociais específicos adquirem uma peculiar estrutura interna.

Como ressalta Lukács, em certos estágios do seu desenvolvimento a própria divisão social do trabalho requer a criação de grupos humanos especializados que se desenvolvem vinculados a determinados setores da atividade humana. Tais setores existem, funcionam e se reproduzem na medida em que permitem, e ao mesmo tempo requerem, que certa quantidade de indivíduos pensem e a ajam, com certo grau de consciência, na execução do trabalho necessário que envolve a existência do setor da atividade em questão. Eles são já, no imediato, ao contrário daqueles complexos parciais que surgem espontaneamente, respostas conscientemente elaboradas, mesmo que com graus de consciência bastante variados, às necessidades sociais de uma época.

Para se compreender, ontologicamente, o caráter de ser de um determinado complexo social, sabemos, não basta nos determos nas determinações da sua gênese, se ele é espontâneo ou não, temos de analisá-lo também do ponto de vista da sua autolegalidade. O movimento desta manifesta as propriedades concretas, as qualidades específicas etc. do complexo em questão na medida em que revela as forças e relações diversas que agem em conjunto no seu interior. Ou seja, todo complexo social possui uma autolegalidade própria peculiar.

186

Segundo Lukács, a autolegalidade de um complexo diz respeito ao quê e ao como de sua reprodução específica. Ela corresponde ao conjunto de mediações, relações, categorias, leis, tendências etc. internas que o próprio complexo continuamente cria e desenvolve para poder se tornar cada vez mais capaz de, na medida em que reproduz o seu próprio ser, cumprir sua função no interior da totalidade social da qual é parte, contribuindo assim para fazer desenvolver o processo reprodutivo social global.

Contudo, como argumenta Lukács, os complexos parciais não podem jamais existir de forma absolutamente autônoma. A gênese de cada um tem seu fundamento nas funções sociais que devem atender no contexto da reprodução social. Por isso, a existência particular de cada um implica condições necessárias. É na base destas que cada complexo singular pode desenvolver as suas próprias mediações, relações, categorias, leis, tendências etc., isto é, sua autolegalidade.

Portanto, é condição necessária para a existência e reprodução de cada complexo parcial a sua interação, interrelação etc. contínua com outros complexos singulares e, em última instância, com a totalidade social. É das interações, interrelações etc. contínuas que os diferentes complexos parciais singulares desdobram entre si que surge e tem força a totalidade social.

Como se vê, em Lukács, a dialética de causalidade e teleologia, que nasce com o trabalho, traz à existência um processo de reprodução ampliada que é sempre um movimento de constante totalização das suas bases. Das posições teleológicas (primárias e secundárias) surgem complexos parciais diversos que, na sua dinâmica de reprodução particular, conformam a totalidade social. Esta, no entanto, não é jamais uma soma desses complexos parciais. Ela é uma síntese social que vai além deles porque engloba a reprodução dos indivíduos singulares e, portanto, também do gênero humano, e a reprodução do conjunto de objetos e relações sociais existentes. É a totalidade social que exerce, em última instância, a função de momento predominante frente a cada um dos complexos parciais. Estes, enquanto resultado da práxis humana geral, embora tenham como elementos últimos as posições teleológicas não são jamais, no seu desenvolvimento autolegal, guiados teleologicamente. O resultado seu processo do evolutivo é sempre necessariamente causal.

Considerações finais

Pelo exposto acima, tentamos mostrar como a categoria teleologia ocupa um lugar de destaque na história da filosofia e, em particular, na filosofia hegeliana, que, a partir de sua crítica ontológica, influenciou no desenvolvimento da própria obra de Marx.

Se em Hegel a compreensão da teleologia apresenta avanços substantivos no que concerne à sua concretização através do trabalho, e à sua mediação com a causalidade, é certo que a filosofia hegeliana, ao abordar a totalidade do processo global da sociedade, acabou recaindo nas antigas concepções teleológicas da história: há um espírito que guia e dirige o processo histórico geral, ou seja, um espírito que coloca a finalidade de tal processo e a objetiva através da astúcia da razão, fazendo isso, sem que o saibam, através das posições teleológicas objetivadas pelos indivíduos singulares.

Partindo da crítica ontológica de Hegel que Marx se torna o primeiro pensador capaz de concretizar as principais determinações da categoria teleologia, sobretudo, ao reconhecer que existem esferas do ser, a natureza inorgânica e orgânica, que não são teleológicas, mas, meramente causais e casuais. É Marx quem evidencia a teleologia como categoria própria do ser social. Isto significa que a teleologia (as chamadas posições teleológicas) surge com o ser social, mais precisamente no trabalho.

Não obstante isso, um elemento que Lukács analisa em detalhes, complementarmente a Marx, é a relação entre teleologia, causalidade e casualidade, mostrando como toda ação humana é essencialmente teleológica, mesmo aquelas ações da vida cotidiana que são baseadas

em um reflexo condicionado, e como os diversos complexos sociais parciais surgem a partir delas. No entanto, algo que diferencia radicalmente Marx e Lukács de Hegel é que, para eles, a dinâmica reprodutiva desses complexos sociais parciais, como totalidade em si (complexo de complexos), é essencialmente causal, ou seja, devém em uma síntese social que não tem finalidade alguma e é o que gera períodos de consequências, em outras palavras, “efeitos causais” inesperados e impensáveis para os próprios indivíduos, refletindo em seu destino como genericidade.

À guisa de conclusão, vale ressaltar aqui que este artigo tentou avançar apenas na apresentação de uma análise lukacsiana da categoria teleologia e sua mediação com a totalidade. Devido aos limites deste espaço, tivemos que deixar de lado as reflexões críticas de Lukács à Hegel, especialmente aquelas que se referem à relação entre teoria e práxis e à categoria da luta de classes tal como apresentadas no corpo do texto.

Referências

- ANDRADE, A. (2014) Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social? In: COSTA, G. e ALCANTARA, N. (Orgs.). *Anuário Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács.
- GIANNA, S. D. (2021) *Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e de Mészáros*; tradução Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas.
- LÊNIN, W. I. (2011) *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Tradução de José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LUKÁCS, G. (2021) *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?* Tradução: Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2018a) *Prolegômenos para a ontologia do ser social*. Volume 13; traduzido por Sergio Lessa e revisado por Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2018) *Para a ontologia do ser social*. Volume 14; traduzido por Sergio Lessa e revisado por Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2018c) *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*; tradução Nélio Schneider; revisão técnica e notas da edição José Paulo Netto, Ronaldo Vielmir Fortes. 1ª ed. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2007a) A responsabilidade social do filósofo. In: LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. (2007b) As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- MARX, K. (2010) *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*: introdução; tradução de Lúcia Ehlers. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular.
- OLDRINI, G. (2002) Em busca das raízes da ontologia (Marxista) de Lukács. In: PINASSI, M. O. e LESSA, S. (Org.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. 1. ed. São Paulo: Boitempo.