



PUC-SP

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social**

Camila Cristina dos Santos

**Subjetividade em Marx:
contribuições sobre o caráter ontológico da teoria marxiana**

Mestrado em Serviço Social

**São Paulo
2022**



PUC-SP

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social

Camila Cristina dos Santos

Subjetividade em Marx:
contribuições sobre o caráter ontológico da teoria marxiana

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Serviço Social, sob orientação da Prof.^a Dra. Maria Lucia Silva Barroco.

São Paulo
2022

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação de mestrado por processos de fotocopiadora ou eletrônicos.

Assinatura:

Data: 12 de julho de 2022

E-mail: camilasantos_ss@hotmail.com

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Ficha catalográfica com dados fornecidos pelo autor

dos Santos, Camila Cristina

Subjetividade em Marx: contribuições sobre o caráter ontológico da teoria marxiana. / Camila Cristina dos Santos. – São Paulo: [s.n.], 2022.
128 p. il.

Orientadora: Maria Lucia Silva Barroco.
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social.

1. Subjetividade. 2. Ontologia. 3. Ser social. 4. Método marxista. I. Barroco, Maria Lucia Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social. III. Título.

Camila Cristina dos Santos

**Subjetividade em Marx:
contribuições sobre o caráter ontológico da teoria marxiana**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Serviço Social, sob orientação da Prof.^a Dra. Maria Lucia Silva Barroco.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Maria Lucia Silva Barroco
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Prof.^a Dra. Maria Lucia Martinelli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Prof.^a Dra. Cristina Maria Brites
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Dedico este trabalho a todos aqueles que objetivam e lutam pela construção de uma sociedade mais justa, livre do capitalismo e de todas as opressões que dele advêm.

AGRADECIMENTOS

À orientadora deste trabalho, Prof.^a Dra. Maria Lucia da Silva Barroco, que me emociona, inspira, ensina, instiga, ilumina, acolhe e encoraja. Toda a minha admiração!

Ao meu companheiro, César, que me incentiva ao doutorado, antes mesmo de eu concluir o mestrado. Minha parceria!

À minha mãe e ao meu pai que tornaram possível os meus estudos até a graduação em Serviço Social, parte indispensável dessa trajetória. O meu amor e o meu reconhecimento!

À minha irmã, Gabriela, e ao meu irmão, Glauco, por serem parte, por dividirem e por somarem. Meu apoio!

Às minhas sobrinhas, Valentina e Vitória, e aos meus sobrinhos, Gabriel, Théo e Vinícius, minha alegria. Meu acolhimento!

Às meninas, Aline Leal, Aline Mazutti, Bruna Moretti e Camila Freire, agradeço as tardes de samba no Vila Sá Barbosa. Minha energia e renovação!

Às amigas, Laureane Masi e Melina Miranda, que acolheram minhas angústias. Minha inspiração!

À Prof.^a Dra. Maria Lúcia Martinelli, sua generosidade, acolhida e contribuições a este trabalho. Meu carinho!

Todos nascemos filhos de mil pais e de mil mães, e a solidão é sobretudo a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo, para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa para pessoa, que nunca estaremos sós.

Valter Hugo Mãe

RESUMO

SANTOS, C. C. **Subjetividade em Marx**: contribuições sobre o caráter ontológico da teoria marxiana. 2022. 128 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

Esta dissertação se propõe a pesquisar a categoria subjetividade, fundamentada no método materialista histórico-dialético. Identifica e apresenta elementos das obras marxianas e marxistas que contribuem para o estudo e a compreensão dessa categoria na perspectiva ontológica que concebe o homem como ser social. Contribui para dirimir o equívoco de que Marx apenas se ocupou dos estudos econômicos, desprezando a dimensão subjetiva dos homens, e afasta o entendimento de que a subjetividade seja constituída naturalmente.

Palavras-chave: Subjetividade. Ontologia. Ser social. Método marxista.

ABSTRACT

SANTOS, C. C. **Subjectivity in Marx**: contributions on the ontological character of Marxian theory. 2022. 128 p. Dissertation (Master's in Social Work) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

This dissertation aims to research the category subjectivity, based on the historical-dialectical materialist method. It identifies and presents elements of Marxian and Marxist works that contribute to the study and understanding of this category in the ontological perspective that conceives man as a social being. It contributes to abolish the misconception that Marx only took care of economic studies, disregarding the subjective dimension of men, and removes the understanding that subjectivity is constituted naturally.

Keywords: Subjectivity. Ontology. Social being. Marxist method.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABEPSS	Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social
CFESS	Conselho Federal de Serviço Social
CRESS	Conselho Regional de Serviço Social
ENESSO	Executiva Nacional de Estudantes de Serviço Social
NEPEDH	Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ética e Direitos Humanos
PEPGSS	Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
UFF	Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

1 A SUBJETIVIDADE EM MARX	27
1.1 O SER SOCIAL EM MARX: UMA LEITURA A PARTIR DOS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</i>	27
1.2 HISTÓRIA, TRABALHO E CONSCIÊNCIA: A <i>IDEOLOGIA ALEMÃ</i> E OUTROS ESTUDOS MARXIANOS.....	50
2 LUKÁCS E A ONTOLOGIA SOCIAL	82
2.1 O SER SOCIAL EM LUKÁCS	86
2.2 ONTOLOGIA E SUBJETIVIDADE.....	96
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

“ ”

Ontem um menino que brincava me falou que hoje é semente do amanhã...

*Para não ter medo que esse tempo vai passar...
Não se desespere, não, nem pare de sonhar.*

*Nunca se entregue, nasça sempre com as manhãs...
Deixe a luz do sol brilhar no céu do seu olhar!
Fé na vida, fé no homem, fé no que virá!*

*Nós podemos tudo,
Nós podemos mais.
Vamos lá fazer o que será.*

– Gonzaguinha

Este trabalho é fruto da pesquisa bibliográfica e qualitativa realizada durante o mestrado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Trata-se da objetivação das reflexões propiciadas pelas leituras e estudos desta aluna-autora sobre o processo de conformação das subjetividades do ser social na perspectiva marxista e marxiana.

Marxiana porque, para demonstrar que Marx não ignorou a subjetividade em seus estudos, nos debruçamos diretamente nas obras desse pensador; e marxista porque também recorreremos a outros autores que utilizam a teoria social de Marx para pensar o homem na sociedade e fundamentar suas análises.

O interesse pelo objeto de pesquisa, desenvolvida com base no método materialista dialético, foi deflagrado a partir das discussões realizadas no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ética e Direitos Humanos (NEPEDH) e na disciplina Método em Marx, ambos sob a coordenação da Prof.^a Dra. Maria Lucia Silva Barroco.

Foi observada a inquietação de diversos profissionais e pesquisadores do Serviço Social, incluindo os de orientação marxista, sobre a subjetividade, bem como sua hesitação em admitir que essa categoria ontológica é matéria de estudo e do fazer profissional dos assistentes sociais, seja por desconhecimento de suas determinações, seja por receio de reproduzir o viés conservador da profissão, que tem

como base perspectivas individualizantes e moralizantes, e com o qual, historicamente, temos buscado romper.

Enquanto profissão, o Serviço Social nasce marcado por um viés burguês e religioso, atrelado à necessidade do Estado em oferecer respostas à “questão social”, emergente no final da década de 30, começo de 1940, em decorrência da luta de classes.

Apesar do significativo aparato institucional da Igreja Católica e dos seus agentes leigos na estruturação do perfil emergente da profissão, a profissionalização do Serviço Social decorre da progressiva intervenção do Estado brasileiro frente ao agravamento da “questão social”, como expressão do acirramento das lutas de classes típicas da ordem burguesa, que exigem a mediação estatal, em dupla perspectiva: a) no sentido de garantir condições adequadas ao processo de acumulação em benefício do grande capital monopolista; b) e, simultaneamente, na perspectiva de responder, por vezes antecipar-se, às pressões da mobilização e organização da classe operária nas suas lutas por direitos e cidadania social (RAICHELIS, 2019, p. 64-5).

As tensões e contradições apresentadas à época, que oportunizaram a profissionalização do Serviço Social, também se davam na prática do assistente social que acabava, em algumas circunstâncias, contribuindo para a manutenção da ordem e a desmobilização da classe trabalhadora, uma vez que, nesse período, a “questão social” era admitida como um desajuste do indivíduo, numa concepção moralista, cabendo, muitas vezes, ao Serviço Social ações interventivas para integrar esse indivíduo à sociedade.

As condições propícias à profissionalização do Serviço Social decorrem da sua institucionalização e legitimação como um dos recursos mobilizados pelo Estado e pelo empresariado, com o suporte da igreja Católica, na perspectiva do enfrentamento da *questão social*, a partir dos anos 1930/40. É quando crescem as lutas sociais dos trabalhadores e dos segmentos mais empobrecidos da população, e as ações de caráter assistencial, religioso e filantrópico desenvolvidas pela solidariedade social mostram-se insuficientes para dar conta das necessidades sociais. Tal contexto sociopolítico, de centralização e intervenção do Estado na condução de políticas econômicas e sociais, expõe as expressões da *questão social* como “matéria-prima” a justificar a constituição do espaço profissional do Serviço Social na divisão social e técnica do trabalho (YAZBEK; MARTINELLI; RAICHELIS, 2008, p. 7).

Entre o final da década de 40, após a institucionalização da profissão em 1945, e início dos anos 50, com a ampliação do mercado de trabalho para o assistente social, acompanhando o movimento de modernização e industrialização que se estende até 1960, tem início o processo de sistematização técnica do Serviço Social.

No decorrer da história, a partir de 1960, a profissão começa a questionar os seus valores e referenciais teóricos, sendo o marxismo, apesar de ainda incipiente, uma das vertentes que emergiram desse processo pela interferência do Movimento de Reconceituação Latino-Americano. Esse emergir do marxismo se dá no processo de laicização do Serviço Social, marcante na renovação da profissão (NETTO, 2015).

Ao final da década de 70, o Congresso da Virada (1979) representou um importante marco na direção do rompimento da profissão com o conservadorismo, que vinha sendo construído historicamente, e abriu espaço para outros importantes momentos da história da profissão – organização político-sindical da categoria; revisão curricular (1982); publicação do livro *Relações sociais e Serviço Social no Brasil*, de Iamamoto e Carvalho (1982); reformulação do Código de Ética (1986) – concomitantes ao processo de redemocratização vivido no país.

Na continuidade desse processo histórico, com a maturação intelectual dos profissionais e, conseqüentemente, da própria profissão, além da conjuntura dos anos 90, o Serviço Social busca romper, de forma mais enfática, com o conservadorismo, tendo como marcos normativos a Lei de Regulamentação da Profissão (Lei n. 8.662 de 7 de junho de 1993), o Código de Ética de 1993 e o Projeto Ético-Político, que reafirmam o compromisso com a transformação social, com a classe trabalhadora, a luta intransigente pelos direitos humanos, a busca pela emancipação humana e o fim de toda forma de exploração e preconceito – princípios e valores já, timidamente, indicados no Código de Ética de 1986, que inicia o movimento de ruptura com o conservadorismo –, consolidando a hegemonia da teoria marxiana no Serviço Social, resultado de todo um processo percorrido pela profissão.

A década de 80 é, portanto, um marco fundamental nesse processo de conquistas: as políticas (desencadeadas pela organização político-sindical e pela reorganização das entidades representativas da categoria); as teóricas, marcadas pela obra de Iamamoto e Carvalho, publicada em 1982, que através de uma sólida fundamentação, buscada em Marx, colocou em novos patamares a compreensão dos fundamentos sócio-históricos e do significado do Serviço Social no processo de (re)produção das relações sociais burguesas, forneceu as bases para a crítica à ética tradicional; as éticas, que em 1986, pela primeira vez desde 1947, romperam com os pressupostos neotomistas e com a visão conservadora que orientou historicamente o Código de Ética Profissional, instituindo um novo Código de Ética orientado pelo compromisso com as classes trabalhadoras, seguindo pelos anos 90 com uma série de conquistas (BARROCO, 2010, p. 220-1).

É sobretudo importante frisarmos que falar de hegemonia no projeto ético-político não significa falar de unanimidade entre os assistentes sociais, mas, sim, de uma orientação que resiste nas entidades de representação da profissão (Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social – ABEPSS; Conselho Federal de Serviço Social – CFESS; Conselho Regional de Serviço Social – CRESS; Executiva Nacional de Estudantes de Serviço Social – ENESSO) que dão direcionamento à categoria profissional. Também é necessário registrar que a busca pela ruptura com o conservadorismo e a aproximação marxista, além de não serem unânimes, se constituem em um processo não linear que admite tensões internas e externas à categoria profissional até hoje. Em que pese a nova onda conservadora que assola o país e, não diferentemente, resvala no Serviço Social, a profissão resiste, amparada em seu Projeto Ético-Político.

Considerando o processo contínuo e contraditório de reavaliação crítica vivido pelo Serviço Social e o acúmulo da produção teórica que foram, progressivamente, se aproximando e se apropriando da concepção materialista histórico-dialética, falar, estudar e recorrer a Marx não é uma novidade na profissão. No entanto, observamos que em relação a alguns temas a discussão tem sido incipiente, como é o caso da subjetividade.

Possivelmente, no que tange ao Serviço Social, um dos motivos que contribuem para a ausência de estudo e apropriação do tema é o receio de retomar práticas que remetam ao superado Serviço Social de caso, no qual o conservadorismo e o caráter individualizante e moralizante eram preponderantes.

No Serviço Social, a experiência da hiperpsicologização e individualização normatizadora e moralizadora vivida no período pré-reconceituação da profissão contribuiu para que a temática da subjetividade sofresse um processo de empobrecimento dentro da profissão. Para Vasconcelos (2010, p. 185), o movimento de reconceituação “praticamente a identificou como única opção disponível de abordagem da temática, acabando por reproduzir um processo de recalçamento dos temas da subjetividade, do inconsciente, da emoção e dos processos de subjetivação” (SILVA, 2018, p. 2).

O receio pela retomada do Serviço Social de caso e a individualização da “questão social” pode ser um dos componentes de uma tecitura histórica que envolve múltiplas determinações. Entretanto, a hesitação em se apropriar da subjetividade não é exclusiva ao Serviço Social, mas extensa a outras áreas e profissionais de corrente marxista, pelo equívoco na interpretação das obras do autor. A própria importância de

Lukács, autor a quem vamos dedicar o segundo capítulo desta pesquisa, se concentra no fato de ter resgatado a ontologia em Marx, muitas vezes esquecida, ou até renegada, por muitos teóricos marxistas. Lukács, segundo Vaisman:

Parte da denúncia de que o caráter ontológico do pensamento marxiano ficou obscurecido pela rigidez dogmática em que o marxismo se viu imerso e que rejeitava toda e qualquer discussão acerca da ontologia, qualificando-a de idealista e ou simplesmente metafísica. Na verdade, como o próprio Lukács sugere, esta rigidez nada mais é do que uma vertente específica das reflexões lógico-epistemológicas que passaram a dominar todo o cenário da filosofia desde o séc. XVII, que combatem vigorosamente “toda tentativa de basear sobre o ser o pensamento filosófico em torno do mundo”, afirmando “como não científica toda pergunta em relação ao ser”. Não importa o quão antagônicas possam ser em relação a seus princípios filosóficos, ambas são perspectivas enrijecidas e reduzidas pelas mesmas amarras, uma vez que se fundam no interior das discussões lógico-gnosiológicas e, precisamente por isso, ambas estão incapacitadas de perceber que o cerne estruturador do pensamento marxiano são lineamentos ontológicos acerca do ser social (VAISMAN, 2007, p. 254).

Seja por um ou por outro motivo, o que notamos é que o Serviço Social pouco se apropriou da subjetividade em suas produções teóricas e no debate sobre a prática profissional. Mas será que essa categoria não está presente no fazer profissional do assistente social? Podemos ignorar a subjetividade com receio de psicologizarmos a prática do Serviço Social ou então de cairmos no ecletismo filosófico? Entendemos que não!

É salutar inserimos esse tema nos debates do Serviço Social. O entendimento de que a profissão trabalha com as expressões da questão social é bastante difundido e com ele a ideia de que trabalhamos com a concretude. Isso, apesar de verdadeiro, pode nos suggestionar ao erro de concebermos o mundo objetivo separado do mundo subjetivo, desconsiderando a importância da relação dialética existente entre eles. E ainda, na tentativa de justificar esse posicionamento, argumentarmos que a teoria materialista histórico-dialética não contempla o assunto, realizando uma leitura simplificada de Marx.

Reconhecemos ser fundamental nos debruçarmos na obra marxiana para compreender que os fenômenos¹ dados na sociedade capitalista são advindos da exploração do trabalho pelo capital, fruto das relações econômicas centradas na propriedade privada, assunto amplamente discutido e aprofundado nos estudos marxianos. Para o Serviço Social, enquanto profissão interventiva que busca a

¹ Fenômeno aqui não admitido como algo natural, abstrato, mas como fato, acontecimento.

efetivação de direitos e articula-se a um projeto societário de transformação social, é essencial a leitura da realidade e a compreensão das mediações da materialidade posta que incidem sobre a primeira, mas não é só.

Também é imprescindível para entendermos a questão social – concebida não como um desajuste individual, mas como produto do sistema capitalista que se consolida na produção da desigualdade, no acúmulo de riqueza e na exploração do trabalho – considerarmos a dimensão subjetiva do ser social. Isso porque as condições materiais vivenciadas, como nos propusemos a demonstrar no decorrer dessa pesquisa, estão intrinsecamente relacionadas com o modo de pensar e sentir do ser humano, bem como irão direcionar a intencionalidade da prática interventiva na realidade. Nessa relação, a organização socioeconômica não dita apenas as relações de produção, como também interfere nas relações sociais e na forma de pensar do ser humano.

[...] As relações sociais reproduzem as tendências da estrutura social à qual se vinculam: são relações excludentes, fragmentadas, desiguais, relativas, efêmeras, pontuais, limitadas, fugazes, contingentes, incertas. Não por acaso, elas – no capitalismo contemporâneo – reproduzem valores e comportamentos desse modo de ser e esse é o contexto ideal para o florescimento das formas fundadas no irracionalismo, no niilismo e ideologicamente reatualizadoras do conservadorismo (BARROCO, 2010, p. 225).

Assim, invariavelmente, o sistema capitalista produz determinadas formas de subjetividades que não devem ser ignoradas pelo assistente social. Ao contrário, conhecer o processo de constituição da subjetividade é mister para que o profissional possa fundamentar suas intervenções com direcionamento à transformação social e norteadas pela ética. Afirmamos isso, pois a transformação social, apesar de ter base material, se dá concomitantemente à transformação da consciência, das formas de pensar e sentir que irão direcionar as ações humanas, ao mesmo tempo que as experiências vivenciadas irão conformar a subjetividade.

Pensar as determinações das categorias sociabilidade e subjetividade no fazer profissional cotidiano do assistente social tem-se revelado como um grande desafio, seja nas atividades do seu fazer específico, seja nas equipes multiprofissionais em que participa. Tais dificuldades encontram-se principalmente na falta de consenso sobre a necessidade de consolidar um debate sobre subjetividade na profissão. Apesar de o Serviço Social não ter uma potente tradição nesse tema, isso não significa que ele seja desnecessário (GENTILLI, 2013, p. 322).

Admitindo essa necessidade e aceitando esse desafio, a relevância desta pesquisa está justamente no fato de trazer luz a esse aspecto da obra de Marx, que não deve ser desconsiderado pelo Serviço Social: a subjetividade.

Apesar de não ser o primeiro trabalho sobre subjetividade, o Serviço Social, acentuamos, pouco tem se dedicado a estudar o tema, quando não o ignorado em suas produções intelectuais. Além disso, muitos assistentes sociais, em sua prática profissional, não admitem trabalhar com a subjetividade, seja por receio ou por falta de entendimento, conforme observado ao longo dos anos do exercício profissional. Também não são poucos os autores, inclusive marxistas, que cometem o equívoco de afirmar e registrarem em seus textos que Marx não tratou da subjetividade em seus estudos.

De encontro a essa afirmação, pretendemos, ao longo do desenvolvimento deste estudo, não só demonstrar a presença da subjetividade nas obras marxianas, como também identificarmos as categorias que com ela se relacionam e possibilitam a compreensão dos determinantes que a conformam. Partimos do acima exposto e, com base na leitura bibliográfica, indicamos e desenvolvemos os elementos contidos na obra marxiana que se opõem a essa interpretação equivocada e contribuem para que o Serviço Social, assim como outras profissões que tenham interesse, se apropriem da categoria subjetividade na perspectiva marxiana.

A produção teórica de Marx traz elementos que ultrapassam a simples materialidade, inclusive a denominação da sua teoria em materialismo histórico-dialético já oferece pistas dessa ultrapassagem, indicando nominalmente a importância da história e da dialética em seu método.

Em vista disso, para Marx, a materialidade não é algo simplesmente objetivo, dado em um instante de forma independente, mas, sim, um produto da história que não deve ser entendida de forma linear com um fim pré-determinado. Nessa perspectiva, a história se cria e é criada num movimento de contradições e tensões coexistentes que ora representam avanços, outrora retrocessos.

Esse entendimento sobre a história e a dialética também não representa nenhuma novidade para o Serviço Social. Então, qual seria a contribuição do estudo que apresentamos? Dirimir a polêmica que se instaura na afirmação, por parte de alguns, que o estudo marxiano é incompleto e se restringe à economia.

Ora, me parece que a noção de completude não combina com o próprio método marxiano, mas, sim, o de totalidade. Também não me parece que era a pretensão do

autor em questão contemplar todos os assuntos passíveis de estudo em suas obras. No entanto, é inegável que Marx se aprofundou de forma ímpar nos estudos da economia política, deixando um legado para análise das relações existentes entre capital e trabalho que são, até hoje, atuais apesar das transformações sofridas pelo capitalismo. Indiscutivelmente, a obra mais robusta do autor e que desvela o funcionamento desse sistema é *O capital*.

Diversos autores que recorrem às obras de Marx para entender e embasar o estudo do capitalismo – regime econômico sustentado pela burguesia, fundamentado na exploração do trabalho e produtor das desigualdades sociais – também tendem, além de acreditar que Marx não considerou a subjetividade em suas obras, a cindir o autor entre Marx filósofo e Marx economista: o primeiro na fase da juventude e o segundo na maturidade. Asseveramos que as duas defesas são equivocadas.

Denotamos que não admitir esta cisão entre o Marx filósofo e o economista não significa desprezar a evolução do teórico ao longo dos anos, mas, sim, reafirmar que a sua preocupação sempre foi entender o homem, enquanto ser social. Preocupação que também se fez presente em *O capital*.

Por conseguinte, simplesmente não é verdade que o Marx maduro não tinha tempo para nem interesse pelos problemas da filosofia. Seu interesse pela filosofia *nunca* foi “filosófico”: sempre foi prático-humano. Nem o seu interesse pela economia política foi “científico-econômico”: ele também foi prático-humano. Assim, para ele, tanto a filosofia quanto a economia política estiveram imersas desde o início em uma preocupação prático-humana. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx não estava menos interessado em “economia política” do que em seu *Rohentwurf* ou em *O capital*. Ou, formulando de modo inverso, nestes últimos escritos ele não estava fazendo menos “filosofia” do que nos *Manuscritos de Paris* – claro que fez o *seu* tipo de filosofia, assim como nas obras iniciais. As pessoas que negam isto tendem a ser ou aquelas que grosseiramente identificam “humano” com “econômico”, ou aquelas que, em nome das abstrações psicológicas mistificadoras, tratam com extremo ceticismo a relevância de medidas socioeconômicas para a solução dos problemas humanos. Contudo, afirmar uma ruptura radical no desenvolvimento de Marx, impassível diante da evidência de sua obra como um todo, significa deduzir demais de um mero título que o próprio Marx nunca atribuiu a um manuscrito inacabado (MÉSZÁROS, 2016, p. 215).

Concebemos que a totalidade das obras de Marx oferecem fundamentos para estudarmos e entendermos a categoria subjetividade, inclusive as que discutem o sistema econômico. Isso porque, mesmo quando discute o capitalismo, Marx o faz a partir do trabalho, categoria fundante do ser social. Além disso, em todas as suas obras identificamos a preocupação com a emancipação humana, com as relações

sociais, com o homem na sociedade, buscando entender a formação do ser social, sustentando a perspectiva ontológica.

O desacerto de algumas interpretações não considerarem o caráter ontológico nos estudos marxianos se constitui no fato de não compreenderem que para o autor a relação econômica, pelo fato de ser mediada pelo trabalho, admite as dimensões objetiva e subjetiva. Assim, ao falarmos de trabalho em Marx, também falamos de subjetividade.

Essa incorreção concebe, ao contrário do que demonstra o filósofo, que a relação econômica admite apenas a dimensão objetiva do trabalho. Tal concepção fere, inclusive, o próprio método materialista histórico-dialético, pois neste as categorias estão inter-relacionadas simultaneamente, sendo um erro separá-las dicotomicamente, assim como é um equívoco, como apontamos anteriormente, cindir o teórico entre “Marx economista” e “Marx filósofo”.

O próprio debruçar do autor sobre o estudo do movimento do capital se deu de forma a compreender os modos de ser e de se reproduzir do homem e, em seus escritos, ele demonstra amplamente a preocupação com o mundo (objetivo e subjetivo) do trabalhador. Admitir o contrário, além de uma interpretação, no mínimo, superficial de suas obras, seria entender que Marx concebe o ser humano como objeto ou de forma abstrata, ao contrário do papel ativo que ele implica ao homem em sua teoria.

Mesmo ao desenvolver a teoria sobre a economia política, Marx não a cinde do homem, o faz a partir do trabalho, admitindo este último como categoria fundante do ser social. Desenvolve assim, concomitantemente à teoria política, a teoria do ser social.

Sob essa perspectiva, ousamos dizer que afirmar que Marx, em seus estudos e conseqüentemente em suas obras, não se preocupou com a questão da subjetividade seria conceber, de forma errônea, que ele admite o ser humano de forma estática e mecânica, quase como um objeto, ignorando toda a sua teoria social e seu método.

Nada poderia estar mais distante da verdade do que afirmar – não importa a partir de qual ponto de vista político – que, de 1845 em diante, Marx não estaria mais interessado no ser humano e em sua alienação, porque sua atenção crítica teria sido desviada para outra direção pela introdução dos conceitos de “as classes” e “o proletariado”. Como vimos, esses conceitos adquiriram uma importância crucial para o seu pensamento já em 1843.

Temos de enfatizar que, se por “ser humano” alguém entender, como fizeram os oponentes de Marx, “homem abstrato” ou “Homem em geral”, o qual é “abstraido de todas as determinações sociais”, estará errando completamente a questão. De fato, ele nunca esteve interessado nesse “Homem”, nem mesmo antes de 1843, muito menos no período em que escreveu os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Em contrapartida, o “homem real”, o “ser automegador da natureza”, o “indivíduo social” nunca desapareceu do seu horizonte. Até o fim de sua vida, quando estava trabalhando no terceiro volume de *O Capital*, Marx defendeu para os seres humanos as “condições mais favoráveis e dignas da sua natureza humana” (MÉSZÁROS, 2016, p. 201).

A despeito das interpretações superficiais que vulgarizam o marxismo, interpretando-o como um estudo restrito das relações econômicas, Marx não afirma que a economia determina de forma unilateral e linear o sujeito, mas, sim, que, em uma relação dialética, as formas de produção, o trabalho, vão constituindo o ser social e, ao mesmo tempo, esse mesmo ser social transforma as maneiras de produzir e de objetivar o seu trabalho.

Nesse ponto, importante ressaltar que o trabalho não é para Marx uma simples forma de produção capitalista, mas a atividade pela qual o homem objetiva suas ideias, supre suas necessidades, transforma a sua vida, criando-se e recriando-se. Limitar o trabalho à produção econômica incorre no mesmo erro de vulgarização do marxismo.

Com frequência, Marx é acusado de “determinismo econômico”. Presume-se que ele tenha sustentado a ideia ingênua de que a economia determina mecanicamente cada aspecto do desenvolvimento. Desnecessário dizer que tais imputações não podem ser levadas a sério. Pois – como já foi mencionado –, na visão de Marx, o ato histórico inicial do ser humano foi a *criação* de sua primeira nova necessidade, e não há como conceber uma determinação mecânica que seja responsável por isso. Na concepção dialética de Marx, o conceito-chave é “atividade humana produtiva”, que *jamaiz* significa simplesmente “produção econômica” (MÉSZÁROS, 2016, p. 107-8).

Em suas obras, além das contribuições já brevemente citadas, Marx utilizou o seu próprio método e o desenvolveu ao longo delas para apresentar como se dão as relações humanas na sociedade capitalista. Também demonstrou o modo utilizado para desvelar as inúmeras determinações presentes nesse sistema que se relacionam de forma contraditória, objetiva e no decorrer do tempo, de acordo com as condições dadas à época. A forma como essas determinações se relacionam deu nome ao seu método: materialismo histórico-dialético.

Com coerência ao seu método, Marx considerou a subjetividade, apesar de pouco apreendida pelos marxistas, na relação dialética com a objetividade, admitindo esta última como fator primário na formação da primeira, dada a sua perspectiva materialista. Elucidamos ainda que, em Marx, fator primário não significa, essencialmente, o mais importante, mas, sim, o gerador.

A questão da subjetividade no pensamento de Marx permanece, ainda hoje, amplamente inexplorada, sendo, inclusive, tratada, por determinadas correntes no interior do pensamento marxista, de forma preconceituosa, como uma questão secundária a ser desconsiderada. Alguns autores apontaram-na como uma deficiência, tendo em vista que, para estes, há na obra de Marx um forte traço economicista e determinista, à medida que ele compreende os mecanismos internos, as atividades da consciência, como um fenômeno secundário, mero reflexo das determinações materiais, das relações de produção, inviabilizando, assim, uma reflexão rica e complexa sobre a subjetividade humana (CHAGAS, 2013, p. 2).

Contudo, essa pesquisa, além de apresentar os elementos presentes na teoria marxiana que possibilitam a compreensão da formação da subjetividade, demonstra que, ao tratar das questões econômicas do mundo capitalista, da alienação e da centralidade do trabalho na formação do homem, enquanto ser social, Marx apresenta o caráter ontológico de sua teoria, não se restringindo a uma análise economicista.

Na ontologia social, a subjetividade é uma importante categoria constitutiva do ser social. Nessa perspectiva teórica, a subjetividade é a consciência, as ideias, os sentimentos e a teleologia. Há, em toda a obra de Marx, inclusive nos estudos ditos econômicos, uma preocupação ontológica que culmina na produção – não enquanto “criação”, mas enquanto materialização – de uma teoria social.

O caráter crítico de todas as reflexões formuladas por Marx a partir daquele “fato nacional-econômico, [daquele] fato presente” está hipotecado à sua concepção filosófico-anropológica: é a perspectiva posta por esta que possibilita a ele colocar-se efetivamente “acima” das “leis” e da “linguagem” da economia política. Para sermos diretos: a categoria propriedade privada só pode ser fundada a partir da categoria trabalho alienado, mas esta só pode ser elaborada quando Marx, com base em sua concepção filosófico-anropológica – com a sua compreensão de essência humana – apreendeu como a alienação trava o desenvolvimento dessa essência, como a compromete, fere, lesa, violenta e nulifica. Vê-se que a crítica marxiana da alienação remete, pois, à distinção entre existência humana e essência humana que se inscreve na condição operária (NETTO, 2020, p. 114).

Ou seja, Marx avança em seus estudos, mesmo nos diretamente relacionados à economia política, a partir da sua preocupação com o homem e, apesar de muitos

pesquisadores reconhecerem a centralidade do trabalho nos escritos do autor, ignoram, ou pouco aprofundam, a dimensão subjetiva neles contida. Dessa forma, seja pela indissociabilidade existente entre objetividade e subjetividade, ou pelo movimento processual imbricado, a partir de inúmeras mediações, que conformam a unidade entre as duas categorias, é mister aprofundarmos os estudos sobre a subjetividade, não só para entendermos o homem, mas também para entendermos a realidade e a leitura que o homem faz dela.

Por isso, é essencial recorrermos às obras marxianas para buscarmos elementos que possibilitem o estudo da subjetividade, bem como em obras marxistas, como por exemplo as lukacsianas, que resgatam o caráter ontológico da teoria social de Marx. Consideramos indispensável a um estudo ou uma análise marxista séria considerar a subjetividade como dimensão constitutiva do ser social, bem como a presença dela no modelo de práxis – o trabalho –, tomada pelos estudos marxianos.

Outrossim, apesar de Marx não ter escrito nenhum texto específico sobre a subjetividade, encontramos em diversos escritos do autor elementos que nos remetem ao tema, bem como aporte teórico para tratarmos do assunto dentro de uma perspectiva materialista histórico-dialética.

Não há, todavia, uma obra específica de Marx acerca da subjetividade, ou uma obra em que ele tenha tratado diretamente dela, mas, no conjunto de seus escritos, desde suas primeiras reflexões até as formulações mais amadurecidas, há passagens, elementos básicos, constitutivos, para uma construção teórica da subjetividade em Marx (CHAGAS, 2013, p. 2).

Ante o exposto, consideramos que o estudo da subjetividade na perspectiva marxista, fundamentado nas produções marxianas, contribui não só para desmistificar equívocos na leitura e interpretação das obras de Marx para qualquer marxista como também contribui para que o assistente social se aproprie dessa categoria, tanto em suas produções intelectuais quanto na sua prática profissional.

Almejamos com este trabalho trazer elementos para que, tanto o Serviço Social como outras profissões que queiram se ocupar da subjetividade na perspectiva marxiana possam entender, compreender e admitir a subjetividade enquanto componente do ser social. Apresentaremos esses elementos em suas relações e contradições, buscando demonstrar a presença da dialética, considerando sempre o processo histórico e as mediações necessárias para a compreensão deles, como exige o método marxiano, em que pese as limitações desta pesquisadora.

A presente pesquisa documental foi se compondo a partir da realização de estudo bibliográfico e qualitativo sobre a categoria “subjetividade” na perspectiva materialista histórico-dialética. A pesquisa bibliográfica tem o intuito de instrumentalizar teoricamente e possibilitar a fundamentação do tema proposto, enquanto a pesquisa qualitativa é um tipo de pesquisa que “se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado” (MINAYO, 1994, p. 16).

Percorremos, inicialmente, algumas obras de Marx por cronologia: primeiro o *Manuscritos econômico-filosóficos*, escrito em 1844, seguido de *A ideologia alemã* (1845/1846), *Teses sobre Feuerbach* (1845),² *O manifesto do Partido Comunista* (1847/1848) e o volume I de *O capital* (1867).

O percurso cronológico dos estudos marxianos nos possibilitou acompanhar o desenvolvimento intelectual do autor, bem como apreender o método materialista histórico-dialético que vai sendo por ele apresentado, construído e utilizado durante a elaboração de suas próprias obras.

No decorrer da leitura, fomos nos atentando para as passagens que traziam elementos que possibilitam a compreensão da subjetividade, mas, mais que isso, para a percepção de que cada texto do autor não pode ser entendido de forma fragmentada.

No que se refere ao método, é deslumbrante como Marx consegue explicá-lo sem fazer, especificamente, referência direta a ele, mas, sim, desenvolvendo sua teoria social. É inspirador descobrir a dialética presente em suas obras ao não definir explicitamente as categorias, mas ir e voltar, num bailar intelectual, trazendo as dimensões que compõem cada uma delas.

Da mesma forma, ao longo de todos os seus textos, o autor também vai demonstrando os fatos históricos e o desenvolvimento da sociedade, por meio de avanços e retrocessos, deixando evidente o caráter processual e dinâmico da história e como ela é indissociável do homem³ que é um ser histórico-social. Não diferentemente, o faz com a materialidade, ao partir sempre de um fato concreto para desenvolver sua teoria.

² Aqui fizemos uma inversão cronológica. Apesar das teses sobre Feuerbach terem sido escritas antes de *A ideologia alemã*, a lemos posteriormente à última obra citada.

³ Utilizaremos o termo ‘homem’, independentemente de gênero, para nos referirmos ao ser humano.

Recorremos ainda a György Lukács, autor marxista pelo qual estamos desenvolvendo profunda admiração intelectual e que, em suas obras de maturidade, resgata o caráter ontológico da teoria marxiana, formulando importantes contribuições para o entendimento do ser social e, conseqüentemente, para a dimensão subjetiva do homem. Também estudamos obras de Lessa e de Costa que, na perspectiva lukacsiana, tratam da individuação.

Além de Lukács, porém com outra abordagem, destacam-se os estudos de Lucien Sève e Alexei Leontiev que identificam a presença da categoria da subjetividade nas obras de Marx, mas se apropriam com uma perspectiva psicologizante e não ontológica como faz o primeiro autor, o que não justifica o desprezo dessa categoria por alguns marxistas. Nesse sentido:

É certo que a subjetividade e a questão mais amplas da individualidade foram tratadas, por parte das mais diversas correntes de pensamento, de uma forma geral, sob uma perspectiva hipostasiante. Isso, contudo, está muito longe de justificar o abandono ou, melhor ainda, a supressão dessas questões no interior do pensamento marxista (SILVEIRA *apud* COSTA, 2007, p. 14).

Nessa tecitura, no primeiro capítulo, denominado **1 A SUBJETIVIDADE EM MARX**, nos dedicamos a apontar a presença da categoria subjetividade na teoria marxiana, apresentando os elementos presentes nas obras de Marx que contribuem para o entendimento da formação da subjetividade. Com base, fundamentalmente, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* identificamos a categoria subjetividade como constitutiva do ser social e, nos valendo, especialmente, de *A ideologia alemã*, demonstramos que essa conformação se dá ao longo da história por meio do trabalho, conferindo ao homem esse duplo caráter sócio-histórico. Trata-se de demonstrar os elementos da obra de Marx, mormente os *Manuscritos econômico-filosóficos* – mas não só –, que contribuem para o entendimento da formação da subjetividade do ser social.

Na primeira subseção do capítulo I, intitulada 1.1 O SER SOCIAL EM MARX: UMA LEITURA A PARTIR DOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*, apresentaremos os elementos da referida obra de Marx que fundam a sua teoria social, buscando entender quem é o homem, a diferenciação entre ser natural e ser social, apontando as características essenciais a este último e a centralidade da

categoria trabalho no desenvolvimento dele. No decorrer, demonstraremos onde a categoria subjetividade se insere nesse processo e a sua relação com o trabalho.

Na segunda parte, intitulada 1.2 HISTÓRIA, TRABALHO E CONSCIÊNCIA: A *IDEOLOGIA ALEMÃ* E OUTROS ESTUDOS MARXIANOS, admitindo que já estará compreendido quem é o ser social, apresentaremos a importância da história em sua constituição, demonstrando que o homem é um ser sócio-histórico. Não obstante, apresentaremos a importância da história e do trabalho na formação da ideologia e da subjetividade, enquanto consciência, recorrendo à obra do subtítulo, mas também, em menor escala, a outras obras do autor.

Como veremos ao longo desse primeiro capítulo, o trabalho em Marx é atividade produtiva, exclusiva do ser social, pela qual, por meio da transformação da natureza, o homem supre suas necessidades, desenvolve a sociedade e a si mesmo. No trabalho, o homem objetiva suas intenções, seus sentimentos, sua subjetividade. Por ser uma categoria constitutiva do ser social que se conforma pelo trabalho, a subjetividade está presente nas obras de Marx, inclusive em *O capital*.

Acreditamos que, com isso, contribuiremos para o estudo da subjetividade na perspectiva marxiana, desmistificando a polêmica que o autor não a considerou em seus estudos e apresentando elementos de caráter ontológico presentes em suas obras.

Posteriormente, considerando a compreensão do desenvolvimento do ser sócio-histórico na perspectiva marxiana, no segundo capítulo apresentamos, brevemente, a trajetória intelectual de Lukács, as suas contribuições ontológicas para o entendimento do ser social, principalmente em relação à sua complexidade, e a socialidade como mediadora do processo que o conforma, relacionando, de forma indissociável, a subjetividade à ontologia.

No capítulo II, **2 LUKÁCS E A ONTOLOGIA SOCIAL**, primeira subseção – 2.1 O SER SOCIAL EM LUKÁCS –, apresentaremos a importância do trabalho, assim como de outras formas de práxis, para a conformação do ser social na perspectiva lukacsiana, bem como a do salto ontológico, no qual o ser social supera a *generidade-muda* para uma *generidade-não-mais-muda*,⁴ incluindo a socialidade e a linguagem como mediadoras desse processo.

⁴ Optamos por usar este e outros termos exatamente como cunhados pelos autores estudados nesta pesquisa, por entender que – a despeito do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que

Na segunda subseção, 2.2 ONTOLOGIA E SUBJETIVIDADE, relacionaremos de forma mais específica a subjetividade com a perspectiva ontológica, apresentando a diferença entre as categorias singularidade, generidade, individualidade e personalidade, bem como o processo de conformação das mesmas, recorrendo à Lessa e Costa, além de Lukács.

Para finalizar, teceremos algumas **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS** sobre a importância da subjetividade na perspectiva marxiana e lukacsiana, não só para os assistentes sociais, mas também para todos os marxistas que buscam compreender as diferentes determinações do ser social, de suas relações e do seu modo de ser no mundo.

não prevê hífen em algumas dessas construções – dessa maneira eles ficam semanticamente mais completos.

1 A SUBJETIVIDADE EM MARX

“ ”

Não existe história muda. Por mais que a queimem, por mais que a quebrem, por mais que mintam, a história humana se recusa a fechar a boca.

– Eduardo Galeano

1.1 O SER SOCIAL EM MARX: UMA LEITURA A PARTIR DOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*

O conceito de trabalho como atividade humana produtiva, bem como os primeiros apontamentos para o estudo da subjetividade em Marx podem ser encontrados nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Utilizamos a expressão ‘primeiros apontamentos’ porque, apesar de os pensamentos de Marx sobre o tema não estarem completamente desenvolvidos na referida obra, já estão colocados nela os elementos que fundamentam a sua teoria social. Nela, Marx desenvolve a noção de trabalho como atividade prática criativa transformadora da realidade (natureza). Como poderia o homem transformar a natureza sem a presença da subjetividade?

Uma leitura atenta dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra escrita por Marx em 1844, quando ainda era jovem e morava em Paris, contribui para a desmistificação da ideia de que ele não se preocupou com a questão da subjetividade e apenas se dedicou a estudar as relações econômicas. Como dissemos, também é possível identificar na obra citada as categorias fundamentais para o estudo ontológico desenvolvido pelo autor, do qual não é possível suprimir a subjetividade.

Em Paris, Marx se sentiu impelido a entender as relações econômicas e, em função do estudo da economia política, deu um salto em direção a apreender, de maneira mais ampla, os vários tipos de atividade humana, os diversos determinantes nela presentes e as relações entre ela e a sociedade.

Antes dos referidos *Manuscritos*, não aparecia o conceito de trabalho como atividade produtiva nos escritos do autor, a esfera política surgia de forma dissociada da esfera social e o fator econômico como aspecto vago das relações sociopolíticas. Então, o trabalho nos *Manuscritos econômico-filosóficos* aparece como atividade

produtiva e não só com a concepção particular, na forma de divisão do trabalho (MÉSZÁROS, 2016).

Diante dessa concepção de trabalho, foi preciso desvelar de que forma se dava a atividade humana produtiva para que Marx pudesse entender o homem e suas relações. Da mesma forma, para compreendermos a subjetividade na perspectiva marxiana e o conceito-chave de “atividade humana produtiva”, precisamos entender quem é o homem para Marx, tarefa que nos propomos a fazer a seguir.

O homem, na perspectiva materialista histórico-dialética, é um ser social. Isso, de forma imediata, significa dizer que a sua constituição não é apenas natural.

É do nosso conhecimento que existem três níveis de ser – inorgânico, orgânico e social – que constituem certa unidade, por fazerem parte da natureza, mas que não se identificam um com outro por possuírem determinadas especificidades e características próprias. Ainda não há na ciência explicação sobre o salto de um nível de *ser* para o *outro*, no entanto se sabe que eles possuem complexidades e estruturas diferentes, não sendo possível explicar o funcionamento de um por meio do processo de funcionamento e estrutura do outro.

Preliminarmente, a diferença básica entre os três tipos de ser consiste no fato de que o ser inorgânico, apesar de complexo, não se reproduz, como por exemplo os minerais. O ser orgânico, como as plantas e os animais, é mais complexo que o primeiro e possui a capacidade de reprodução, ou seja, tem a propriedade da vida. E o terceiro nível, o ser social, o mais complexo de todos, pressupõe e depende dos outros níveis, mas não se encerra neles. Ele ultrapassa a natureza do ser orgânico, sem, no entanto, excluí-la, fazendo com que o homem seja um ser natural e social.

Enquanto *ser-orgânico*, o homem se relaciona com a natureza, como parte dela, sendo que essa relação se dá de forma mediada. A mais primitiva forma dessa relação ocorre, principalmente, no aspecto da sobrevivência. Ou seja, como ser orgânico constitutivo e constituído da natureza, o homem, enquanto parte dela, apresenta necessidades vitais e fases do desenvolvimento físico como qualquer outro ser de natureza orgânica: nasce, cresce, se alimenta, se reproduz e morre.

Entretanto, mesmo sendo um ser orgânico que é parte da natureza, o homem se diferencia de um animal qualquer que se relaciona de forma imediata. Ou seja, essa diferenciação se dá por meio de uma característica fundamental e exclusiva do homem que é a mediação. Uma das formas dessa mediação é a sociabilidade, por isso, como dissemos, o homem, além de ser um ser natural, é também um ser social.

Ora, a sociabilidade, que é a maneira como o homem se põe no mundo e se relaciona com ele, não se dá apenas no aspecto objetivo da vida, mas também no interior de cada ser social, no âmbito subjetivo. E, considerando que cada nível de ser tem suas categorias constitutivas específicas, que não podem ser transferidas de um para outro, principalmente na explicação e na compreensão de seu funcionamento e estrutura, não é possível explicar e justificar comportamentos sociais com questões genéticas ou fisiológicas, admitindo-as como naturais. Não obstante, a sociabilidade, que diferencia o ser social dos demais níveis de ser, é forjada pelas relações sociais e pela subjetividade humana, sendo esta última também uma categoria exclusiva do ser social.

Além da sociabilidade, a forma do homem se relacionar com a natureza também o diferencia do ser orgânico. Pois, enquanto ser social, o homem não se relaciona com a natureza apenas como parte, mas também retira dela os meios de vida e a transforma de forma consciente, apresentando o seu aspecto humano.

[...] Na visão de Marx, o ser humano não é só 'humano' nem só 'natural', mas ambos: isto é, 'humanamente natural' e 'naturalmente humano' concomitantemente. Ou então, em um nível mais elevado de abstração, 'específico' e 'universal' não são opostos um ao outro, mas constituem uma unidade dialética. Isto quer dizer: o ser humano é o 'ser universal da natureza' apenas porque ele é o 'ser específico da natureza', cuja especificidade única consiste precisamente em sua universalidade única enquanto oposta à parcialidade limitada de todos os demais seres da natureza (MÉSZÁROS, 2016, p. 19).

Dessa forma, numa relação dialética, o homem é um ser natural e social, bem como o ser universal e específico da natureza. O caráter social do homem, na sua relação com a natureza, está na maneira como ele desenvolve as atividades vitais e os meios que utiliza para realizá-las, num constante processo de desenvolvimento que vai o distanciando do ser natural e o tornando cada vez mais um ser social, diferentemente dos demais seres da natureza. Por exemplo, a forma de se alimentar, não apenas para matar a fome, e a sua sexualidade, não apenas para se reproduzir, vão constituindo este ser social, o distanciando da forma primitiva natural e o aproximando da vida em sociedade.

A fome e a compulsão reprodutiva sexual, do ponto de vista fisiológico, são as mesmas nos seres orgânico e social. A necessidade é a mesma, mas a forma de realizá-la, de saciá-la é completamente diferente. As diferentes maneiras de realizar essas atividades são construídas, aprendidas, objetivadas por meio de mediações.

São mediadas pela cultura, por relações de confiança, afeto, respeito e submetidas a um conjunto de ritos sociais que não se dão de forma natural.

Em todos os aspectos citados, pelos quais as atividades humanas são mediadas, está presente a subjetividade, fazendo com que esta seja, ao mesmo tempo, mediadora das atividades do homem e mediada por elas. Assim, a atividade humana constrói a subjetividade do homem e a subjetividade se expressa nas objetivações realizadas pelo homem.

Ainda segundo Marx, em relação às características específicas do ser social, o homem é o único ser capaz de transformar a natureza não só na medida da sua espécie, mas na medida de todas as outras. Afirma isto ao exemplificar que há animais na natureza que também a transformam, como por exemplo a abelha. No entanto, essa transformação realizada pelos animais está diretamente ligada ao suprimento de uma necessidade exclusiva e imediata, enquanto o homem, por ser um ser social, transforma a natureza para si, para outros seres orgânicos e para outros homens, ou seja, a transforma para além de sua espécie.

Decerto, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como abelhas, castores, formigas, etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para si ou para a sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade da mesma; produz-se apenas a si próprio, enquanto o homem reproduz a Natureza toda; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem enfrenta livremente o seu produto. O animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da *species* a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada *species* e sabe aplicar em toda a parte a medida inerente ao objeto: por isso, o homem dá forma também segundo as leis da beleza (MARX, 1994, p. 100).

Os seres orgânicos, por mais evoluídos que sejam, inclusive desenvolvendo atividades de complexas interações e relações com a natureza, não são capazes de desenvolver nenhuma atividade que já não esteja constituída na sua natureza física, em sua genética, diferentemente do ser social. Destarte, também é exclusiva ao homem a capacidade de realizar essa transformação de diferentes formas, utilizando diferentes meios. Nesse sentido, o processo de constituição do ser social se dá na medida em que o homem não exerce as atividades apenas para a sua sobrevivência de forma orgânica e imediata, mas, sim, com intencionalidade e consciência, que também são categorias exclusivas do ser social, como abordaremos posteriormente.

No processo de transformação da natureza, o ser social responde às necessidades e cria novas outras, se relaciona de diferentes formas com ela e com os outros homens, desenvolvendo concomitantemente a si mesmo e a sociedade. Assim, para apreendermos o ser social, com toda a complexidade que lhe é inerente, é necessário ultrapassarmos a visão dualista na qual consideramos as categorias como opostas, fragmentadas e dissociadas, e pensarmos o ser social em sua totalidade: modo de ser, de produzir e reproduzir do homem numa relação mútua e em movimento.

Portanto, o processo de formação do ser social e da subjetividade ocorre de forma simultânea, dialética e histórica. Assim como não é possível separar o homem de sua subjetividade, também não é possível separar o desenvolvimento do homem do desenvolvimento da sociedade, bem como a construção da subjetividade da transformação da realidade. E qualquer um desses fatos não está para outro em um sentido único, linear, mas todos estão relacionados e são transformados concomitantemente.

Com isso, pretendemos evidenciar que pensar o homem em seu modo de ser, produzir e reproduzir inclui pensarmos a subjetividade enquanto categoria constitutiva e exclusiva do ser social. Ela está presente em todos os instantes e em toda ação da vida do homem, pois não há como este se separar dela, eliminá-la ou até mesmo suspendê-la. No entanto, os componentes que forjam a subjetividade não são elementos abstratos, que existem e encerram-se em si mesmos, pois a todo o momento a subjetividade do homem interage e se relaciona com o mundo objetivo, no curso da história.

Assim, a subjetividade é construída e alimentada pela sociedade, pela realidade posta historicamente, e não se restringe apenas ao mundo interior do homem. Ela retorna para o mundo material por meio das objetivações, transformando a realidade, bem como a sociedade. Ou seja, a subjetividade é expressa no mundo material pela práxis que é o conjunto das objetivações humanas.

Nessa construção dialética da realidade e da subjetividade, o trabalho é o modelo da práxis e a categoria fundante do ser social, pois é por meio dele, enquanto atividade produtiva livre, que o homem se relaciona com os outros homens, transformando a si mesmo e a natureza. Também é através do trabalho que o homem se realiza, se autoafirma e se reconhece enquanto sujeito no objeto produzido.

O trabalho tanto é ação humana criadora de um produto como cria o sujeito que a realiza. É tanto transformação da natureza quanto transformação do sujeito que realiza essa transformação. O trabalho, enquanto atividade produtiva, realizadora e criativa, contribui para a socialização do homem e para o desenvolvimento de sua consciência de ser genérico.

A atividade produtiva é, por conseguinte, *mediadora* na relação sujeito-objeto entre o ser humano e a natureza. Uma mediadora que capacita o ser humano para levar um modo de existência *humano*, assegurando que ele não retroceda para a natureza, que ele não se dissolva dentro do “objeto” (MÉSZÁROS, 2016, p. 80).

No trabalho, tomado como modelo da práxis, o homem realiza diversas mediações. Assim, quanto mais mediatizada é a nossa vida, mais socializada ela é, e mais nos afastamos do ser natural para nos tornarmos cada vez mais social. Antes de executar uma atividade, o homem a intui, a projeta em seu pensamento, ou seja, idealiza sua atividade de forma subjetiva, para então, posteriormente, objetivá-la.

Nessa mediação, o trabalho possui então um duplo movimento: o de objetivação, que é a transformação material, e o de subjetivação, que é a apropriação do conhecimento proporcionado pelo objeto criado e do próprio trabalho durante a criação, bem como a transformação (criação) do próprio homem que realizou a atividade. Então, no objeto produzido pelo trabalho do homem está também objetivada a sua subjetividade, pois contém nesse objeto os seus conhecimentos, os seus sentimentos e os seus desejos.

No entanto, isso não significa dizer que a realidade se dá no mundo das ideias e não na materialidade. No trabalho ocorre uma síntese da materialidade e idealidade. A própria idealização da atividade pelo homem também é influenciada por objetivações anteriores que foram realizadas por ele próprio ou por outros homens. Ou seja, a ideia do objeto a ser produzido não é concebida do nada, de forma abstrata, mas, sim, é idealizada a partir de um conhecimento prévio, de uma objetivação anterior.

É nesse sentido que dizemos que há uma relação intrínseca e dialética entre subjetividade e objetividade, bem como uma relação transformadora simultânea, na qual a realidade modifica a subjetividade e vice-versa. Assim, a subjetividade, tanto quanto a realidade, está em constante movimento.

Além de projetar em sua mente a atividade antes de executá-la, o homem, ao desenvolver a atividade planejada, também tem uma intencionalidade, que é uma das categorias que o diferencia de outros animais, como apontamos anteriormente. O homem não apenas executa, de maneira despretensiosa, o planejado, mas também imprime na sua atividade um objetivo, uma finalidade. A capacidade de projetar conscientemente, de antecipar o objeto produzido com finalidade, chamamos teleologia.

Essa idealidade, depositada pelo homem na objetivação do seu trabalho, também é constitutiva e constituída da subjetividade do ser social. Pois, é no campo da subjetividade que, além de idealizar a sua atividade, o homem a planeja e define a sua intenção. Assim, ao objetivar o que estava no plano das ideias, o homem imprime no seu trabalho a sua intencionalidade, o seu pensamento, o seu conhecimento, a sua racionalidade, os seus sentimentos, as suas emoções, e os seus desejos, reconhecendo-se no objeto produzido. Dessa forma, para objetivar é necessário subjetivar.

Além da intencionalidade, no processo de trabalho, para objetivar o idealizado no campo subjetivo, o homem precisa fazer escolhas. Precisa escolher, por exemplo, de que forma executará a sua atividade, quais materiais e ferramentas serão mais apropriados para que o objeto produzido chegue o mais próximo possível do idealizado. Na escolha, o trabalho nos apresenta outra categoria exclusiva do ser social: a liberdade. Esta, segundo a perspectiva marxista, se constitui na capacidade de escolher entre alternativas concretas. As escolhas que o homem faz, durante o processo de trabalho, também são direcionadas por sua subjetividade, pois para escolher o homem usa os seus valores, a sua racionalidade, a sua intencionalidade, que são elementos constitutivos do mundo interior do ser social, do mundo subjetivo.

É certo que as escolhas, muitas vezes, são motivadas por experiências de objetivações anteriores, caracterizando, inclusive, o desenvolvimento do trabalho humano, mas também é inegável que nem todos os homens escolhem as mesmas alternativas. Isso ocorre pelo fato de que estas últimas são postas por diferentes momentos da história e da realidade. E, também, porque os homens fazem as escolhas entre as alternativas direcionadas, como dissemos, pelos seus valores, pelos seus sentimentos, pelos seus desejos e pela sua intencionalidade. Nesse movimento de diferentes escolhas entre os homens, a subjetividade não só é constitutiva de todo ser social como também diferencia um homem do outro.

Enunciamos que no trabalho, para suprir as suas necessidades vitais, o homem precisa escolher entre as alternativas a que melhor irá fornecer condições para objetivar o seu intento. E, ao satisfazer a sua necessidade, o homem cria novas outras, sempre desenvolvendo suas habilidades de forma histórica, contribuindo não só para o desenvolvimento da atividade que realiza, mas também para o seu próprio desenvolvimento e para o de outros homens. Mas de que forma são feitas as escolhas?

Para poder escolher, além da liberdade, o homem faz uso de uma outra capacidade fundamental que também o diferencia dos seres que são apenas orgânicos: a consciência. Importante dizer que essa categoria, assim como a subjetividade, não é algo naturalmente dado, mas, sim, um processo de desenvolvimento que se dá de forma histórica e numa relação dialética entre o mundo objetivo e o subjetivo.

A consciência permite que o homem faça escolhas e as aperfeiçoe, não realizando a sua atividade de forma mecânica, mas inserindo nela a sua intencionalidade, através de inúmeras mediações. Nesse sentido, a diferenciação entre o ser social e o orgânico pela consciência se dá, segundo Marx, porque o animal “trabalha” de forma imediata, enquanto o homem supera essa determinidade e se reconhece enquanto ser social (MARX, 1994).

Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, não só aponta a importância da consciência na constituição do ser social como evidencia de forma extremamente didática a diferença entre o trabalho consciente, realizado pelo homem, e a produção do animal, um ser apenas de natureza orgânica. Demonstra que toda a produção do animal é isenta de intencionalidade e atende apenas à sua necessidade imediata, física.

Em contraponto, a produção do homem, enquanto ser social, ultrapassa a imediatividade da necessidade biológica, contribuindo não só para a satisfação de suas necessidades em diferentes âmbitos (física, intelectual, cultural e emocional), como para a necessidade de outros homens. No trabalho do homem há uma contribuição social, o caracterizando como um ser genérico.

Diz Marx:

O animal faz imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É ela. O homem torna a sua própria atividade vital objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma

determinidade com a qual ele se confunde imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. Precisamente apenas por isso ele é um ser genérico (MARX, 1994, p. 100).

Ou seja, a consciência do homem o torna homem. É por meio dela que a atividade do homem deixa de ser apenas uma atividade mecânica de sobrevivência, tornando-se práxis.

No excerto acima, Marx também aponta a intrínseca relação entre consciência e vida genérica. Afirma que a consciência faz do homem um ser genérico, ou seja, que o homem se reconhece enquanto indivíduo e enquanto gênero, o diferenciando dos animais. É na vida genérica que o homem produz a sua consciência e intui um mundo criado por ele próprio. “O gerar prático de um mundo objetivo, a elaboração da Natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i.e., um ser que se comporta para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico” (MARX, 1994, p. 100).

Em consonância com o exposto acima e ao falar sobre os *Manuscritos*, Mézáros também demonstra a importante relação entre a consciência de gênero e o ser social presente na perspectiva marxiana:

O homem é o único ser capaz de tal “consciência de gênero” – tanto subjetivamente, em seu estado consciente do gênero a que pertence, quanto nas formas objetivadas dessa “consciência do gênero”, da indústria às instituições e às obras de arte – e, conseqüentemente, ele é o único “ser genérico” (MÉSZÁROS, 2016, p. 80).

Depreendemos da citação acima que Marx não só identifica que a consciência de gênero é capacidade exclusiva do ser social como aponta a importância da subjetividade no desenvolvimento dessa consciência. Podemos dizer, então, que o homem constrói sua subjetividade no processo de desenvolvimento de sua consciência na objetivação da vida genérica.

Ao desenvolver uma atividade produtiva, o homem concretiza a sua ideia, objetiva o seu pensamento, se reconhece enquanto homem no objeto produzido e desenvolve a sua consciência. O trabalho é, conseqüentemente, a atividade humana que proporciona a relação simultânea entre objetividade e subjetividade, desenvolvendo ambas. “O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente como

na consciência, mas também operativamente, realmente, e intui-se por isso num mundo criado por ele” (MARX, 1994, p. 101).

Nessa perspectiva, admitimos que a consciência é decisiva na distinção entre os seres orgânicos e social, pois este último tem consciência e trabalha. E que, para além das necessidades de sobrevivência, o ser social cria outras necessidades e para supri-las se baseia em experiências anteriores, aperfeiçoando as respostas dadas às necessidades e gerando novas descobertas.

Como podemos observar, a formação e o desenvolvimento da consciência são processos que se constroem a partir da relação entre o homem e o mundo objetivo. Porém, não é algo que se constitui fora do âmbito subjetivo, apenas no mundo exterior, pois também não existe consciência que seja construída sem a relação do mundo interior do homem com o mundo objetivo.

Entender a formação da consciência apenas como um processo do mundo interior, do mundo das ideias, seria admiti-la como algo dado, abstrato, e não como um processo construído historicamente na relação dialética entre o mundo interior e exterior, assim como se dá o processo de constituição da própria subjetividade. Por esse motivo, afirmamos que não há consciência sem ser.

No âmbito da relação da subjetividade com a consciência é que podemos explicar o que faz um homem conceber a leitura da realidade, que é um fato concreto, objetivo e material que está posto, de forma diferente de outro homem. Isso ocorre porque a leitura e o entendimento da realidade também é algo subjetivo que se dá no pensamento, no mundo interior dos homens, no campo cognitivo e intelectual. Necessita de conhecimento prévio, de racionalidade e de consciência, ou seja, de capacidades que se desenvolvem na interação do mundo objetivo com o subjetivo, de forma coletiva e individual, sendo possível apenas ser realizada pelo homem.

Todo esse processo de constituição do ser social, bem como as categorias que o compõem – consciência, liberdade, teleologia, subjetividade, necessidades, sociabilidade, sentimentos – são apresentados por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Os *Manuscritos* abarcam todos os problemas filosóficos básicos e os relacionam com o fato da autoalienação do trabalho, da questão da liberdade à do significado a vida [...], da gênese da sociedade moderna à relação entre individualidade e “existência comunal” do ser humano, da produção de “apetites artificiais” à “alienação dos sentidos”, e da abordagem da natureza e função da filosofia, da arte, da religião e do direito aos problemas de uma

possível “reintegração da vida humana” no mundo real, por meio de uma “transcendência positiva”, em lugar da “*Aufhebung*” meramente conceitual da alienação (MÉSZÁROS, 2016, p. 78).

Dessa forma, ao falar da liberdade, da alienação, da vida genérica, da sociedade, do ser humano, dos seus sentidos e dos seus desejos, Marx apresenta nos *Manuscritos econômico-filosóficos* importantes categorias de caráter ontológico, as quais propiciam fundamentos para o estudo da subjetividade com base na teoria materialista histórico-dialética.

Nesse diapasão, ressaltamos, o mundo objetivo e o subjetivo estão em constante relação, se conformam mutuamente e dialeticamente. A subjetividade não é admitida como um fenômeno abstrato ou divino, mas, sim, como parte constitutiva do ser social, forjada na interação do homem com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo. Ou seja, a subjetividade do ser social é conformada pela interação do mundo interior do homem com a realidade.

No entanto, mesmo sendo a realidade um fato concreto e objetivo, ela interfere na vida dos sujeitos de diferentes formas contribuindo para que cada sujeito também se constitua em um ser único, particular, que se diferencia dos outros sujeitos, mas ao mesmo tempo faz parte da universalidade de todos os homens.

O homem – por muito que seja portanto um indivíduo particular e, precisamente, a sua particularidade faz dele um indivíduo e uma comunidade [*Gemeinwesen*] individual real – é tanto a totalidade, a totalidade ideal, a existência subjetiva para si da sociedade sentida e pensada como também existe na realidade, quer como intuição e fruição real da existência social, quer como uma totalidade de exteriorização humana de vida (MARX, 1994, p. 113).

Assim, Marx afirma que o homem, além de existir objetivamente, na realidade, também existe em sua própria subjetividade, da forma que ele pensa e sente a si mesmo e a sociedade. O homem é para si mesmo, subjetivamente, a sociedade como ele a entende. Mas, o próprio pensar e sentir a si mesmo contém o caráter social, ou seja, está contida na ideia que o homem faz de si mesmo, a própria sociedade. Consequentemente, por mais sozinho que esteja um indivíduo, ele não deixa de ser um ser social, pois constitui e é constituído pelas relações sociais e a sua própria subjetividade, seu mundo interior, é forjada/o por essas relações.

Mas mesmo quando estou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que eu raramente posso executar em comunidade imediata com os outros, estou

socialmente ativo, porque [ativo] como *homem*. Não só o material da minha atividade –, como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social; a minha *existência própria* é atividade social; por isso, o que eu faço de mim, faço de mim para a sociedade e com a consciência de mim como um ser social (MARX, 1994, p. 112).

Ao afirmar que o homem, mesmo quando está sozinho executando uma atividade individual, sempre está socialmente ativo, Marx nos possibilita compreender que todo indivíduo nunca é apenas subjetivo, mas sempre um ser social, no qual o mundo objetivo e subjetivo o compõe não como simples soma, mas numa interação dialética e histórica. Por isso, ao transformar a natureza, o homem também transforma a si mesmo e a outros homens. E, ao suprir uma necessidade previamente individual, contribui para a transformação da sociedade, modificando a realidade e a sua subjetividade.

Então, conforme o exposto acima, nenhum indivíduo – mesmo ao estar sozinho desenvolvendo uma atividade que, de forma imediata, aparenta ser uma atividade individual – está apartado do seu ser social, pois, para executar qualquer atividade, desde as mais simples até as mais complexas, o homem necessita de conhecimentos prévios que foram desenvolvidos socialmente.

Um desses conhecimentos prévios, conforme exemplificado na última citação de Marx, é a linguagem. Ao lermos, ou até mesmo pensarmos, que é uma atividade que pode ser executada individualmente, necessitamos da compreensão de um determinado idioma, necessitamos de uma linguagem, que é uma produção social.

Além da língua, na qual “o pensador é ativo”, o próprio ato de sentir que, de forma imediata, também aparenta ser uma atividade individual, expressa valores construídos socialmente. Os sentidos, tal como a consciência, se desenvolvem por meio da interação do mundo interior do homem com o mundo externo e contribuem para a constituição do homem em ser social. Quanto mais desenvolvidos os sentidos, mais social se torna o homem. “Não só no pensar, mas com todos os sentidos se afirma portanto homem no mundo objetivo” (MARX, 1994, p. 95).

Asseveramos anteriormente que a forma do homem se alimentar, não apenas para matar a fome, e a sua sexualidade, não apenas para se reproduzir, vão conformando o ser social, o distanciando da forma primitiva natural e o aproximando da vida em sociedade. Esta transformação ocorre em um processo de desenvolvimento histórico, dinâmico e não linear.

À medida que o homem desenvolve os seus sentidos e realiza suas atividades não apenas para suprir suas necessidades individuais imediatas, ele se torna cada vez mais um ser social. Ou seja, para além das necessidades de sobrevivência, o ser social desenvolve sua atividade para que ela provoque nele sensações. Com o desenvolvimento do homem em ser social há uma superação da função simplesmente física dos sentidos para os homens, relacionando aqueles com a subjetividade.

Por outro lado, apreendido subjetivamente: tal como só a música desperta o sentido musical do homem, tal como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, não é nenhum objeto porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim assim como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido correspondente a ele) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido, pelo que os *sentidos* do homem social são *outros* sentidos que não os do não social; somente pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana é em parte produzida, em parte desenvolvida a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva – um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, somente em suma *sentidos* capazes de fruição humana, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas* (MARX, 1994, p. 115).

Os sentidos, então, também se formam na relação entre o mundo objetivo e o subjetivo. Assim como, cada vez mais, o homem se torna social se afastando do ser simplesmente orgânico, os sentidos se afastam da sua função simplesmente física e admitem uma função social. Eu me construo como indivíduo social na medida em que eu me aproprio, em que eu internalizo, em que eu subjetivo a riqueza que a sociedade me oferece.

Porém, é necessário ter condições materiais para que eu possa me apropriar dessa riqueza humana e desenvolver meus sentidos para além de suas funções fisiológicas. E não só as condições sociais dadas interferem nessa construção social dos sentidos como o seu desenvolvimento também é dado na história.

A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje. O *sentido* preso na necessidade prática rude tem também somente um sentido *tacanho*. Para o homem esfomeado não existe a forma humana da comida, mas apenas a sua existência abstrata como comida; ela também, podia estar aí na forma mais rude – não se pode dizer e que é que esta atividade de nutrição se distingue da atividade de nutrição *animal*. O homem necessitado, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o espetáculo mais belo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, não a beleza nem a natureza peculiar do mineral; ele não tem qualquer sentido mineralógico; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico como do prático, é precisa tanto para fazer *humanos*

os *sentidos* do homem como para criar *sentido humano* correspondente a toda riqueza do ser humano e natural (MARX, 1994, p. 116).

Ou seja, o desenvolvimento dos sentidos também se dá no âmbito subjetivo, pensado esses para além das funções orgânicas. Por exemplo, ao nos emocionarmos por ouvirmos uma música, ao nos remetermos à infância ao sentirmos determinado gosto, ao lembrarmos de alguém ao sentirmos um cheiro. Os sentidos ganham, no homem, dimensão social, subjetiva, para além de suas funções orgânicas. Essa dimensão subjetiva dos sentidos, assim como as dimensões presentes na consciência, na intencionalidade, na vontade e no desejo, não é um dom natural, mas igualmente construído pelo constante movimento da interação ente objetividade e subjetividade.

Também é no campo da subjetividade que se formam os desejos do homem e talvez seja mais habitual pensarmos no desejo, assim como nos sentimentos, como algo íntimo e subjetivo. Mormente, admitimos com mais compreensibilidade que os desejos não são algo externo, que não se constituem alheios ao mundo interior de cada homem, mas, sim, formados por elementos que se constituem no âmbito íntimo de cada ser.

No entanto, isso não significa dizer que esses desejos e essas vontades, bem como a intencionalidade, não são influenciados pela materialidade e pela historicidade. Da mesma forma como todas as outras categorias constitutivas da subjetividade apresentadas até aqui, o desejo não é algo que se forma de maneira abstrata, como se fosse depositado em cada homem ao nascer diferentes desejos que o acompanham pela vida toda. Há também nos desejos de cada homem um caráter social e histórico.

Por esse motivo, dizemos que, por mais particular e individual que seja um homem, ele é produto da sociedade. Todo indivíduo, por mais isolado que viva, por mais sozinho que esteja, é um ser social, constituído objetiva e subjetivamente. E, tudo que é social diz respeito, exclusivamente, ao gênero humano. Nunca é dado de forma natural, mas apreendido, historicizado, construído.

É sobretudo de evitar fixar de novo a sociedade como abstração face ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A sua exteriorização de vida – mesmo que ele não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida comunitária, levada ao cabo simultaneamente com outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas. Por muito que – e isso necessariamente – o

modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica ou por mais que a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou mais universal (MARX, 1994, p. 113).

Até o momento, para entendermos a constituição do ser social e, conseqüentemente da sua subjetividade, admitimos o trabalho enquanto atividade produtiva livre. Ou seja, enquanto atividade realizadora, na qual o homem transforma a natureza para suprir necessidades individuais e coletivas, objetiva as suas ideias, sentimentos e desejos, reconhecendo o objeto produzido e a si mesmo, num processo de autodesenvolvimento e desenvolvimento social. O trabalho é uma forma de práxis, mas a práxis não se resume ao trabalho. Existem práxis nas quais a transformação não é na matéria, mas dos homens entre si, ou seja, na consciência dos homens, como a educação, a cultura e arte, por exemplo.

Marx também não se limita a falar da atividade produtiva apenas em seu aspecto “positivo”. Se o fizesse, estaria deixando de contribuir significativamente para a compreensão do ser social na perspectiva de totalidade, bem como estaria contrariando seu próprio método, desconsiderando a historicidade e a conjuntura da época. Dessa forma, Marx também analisa o trabalho dentro das condições materiais postas e consegue captar a crítica à economia política na “conexão do movimento”.

Segundo o referido autor, a economia política parte de suposições, tomando-as como fatos, sem explicá-las, e concebendo-as como algo dado, natural e não como algo construído, como conseqüências, ou seja, não olha para a economia como relação entre coisas.

Ademais, o pensador percebe que o trabalho é o fundamento da ontologia e que a partir dele é possível compreender todas as formas de alienação. Assim, a questão do movimento é imprescindível em seu método e, dessa forma, para pensarmos a subjetividade na perspectiva marxista, temos que necessariamente pensá-la também em movimento e em relação com outras categorias.

[...] Marx percebe que o fundamento não alienado daquilo que se reflete em uma forma alienada na economia política como uma esfera *particular* é a *esfera ontológica fundamental* da existência humana e, por conseguinte, constitui o fundamento último de todos os tipos e formas de atividade. Assim, o *trabalho*, em sua “forma sensível”, assume importância universal na filosofia de Marx. Ele se torna não só a chave para compreender as determinações inerentes a todas as formas de alienação, mas também o centro de referência de sua estratégia prática, visando à suplantação real da alienação capitalista (MÉSZÁROS, 2016, p. 86).

Na sociedade capitalista, o trabalho não se dá de forma produtiva e criativa, mas, sim, na forma de exploração, de atividade alienada e alienante. Tudo o que é produzido pelo trabalhador, na atividade alienada, não pertence a ele.

Assim, o homem não produz para si próprio, mas para outrem. A sua produção enriquece o mundo objetivo do qual ele não se apropriará e conseqüentemente não enriquecerá seu mundo subjetivo. Pelo contrário, no capitalismo quanto mais ele produzir objetivamente, mais pobre ficará subjetivamente.

Nesse trabalho, o homem não se realiza e estabelece com o objeto produzido uma relação de estranhamento. Apesar disso, o homem não deixa de transformar e de ser transformado neste processo.

Todas estas conseqüências repousam na determinação de que o operário se relaciona com o produto do seu trabalho como com um objeto estranho. Pois segundo este pressuposto é claro: quanto mais o operário se esmera tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, estranho, que ele cria perante si próprio, tanto mais pobre ele próprio, o seu mundo interior, se tornam, tanto menos lhe pertence de seu (MARX, 1994, p. 95).

Marx, então, nos apresenta nesse trecho os prejuízos que o trabalho alienado oferece para a formação do mundo interior dos homens, ou seja, para a sua subjetividade. E ainda, sobre as conseqüências do trabalho alienado, complementa: “Ele alienado o homem o seu corpo próprio, bem como a Natureza fora dele, bem como a essência espiritual, a sua essência humana” (MARX, 1994, p. 101).

No trabalho alienado, portanto, o homem deixa de produzir algo para si e produz para outro homem, estando alienado não só do objeto produzido como também das ferramentas utilizadas, de todo o processo no qual a atividade é realizada e de si mesmo. Tal alienação e estranhamento é matéria de amplo estudo para Marx, com ponto de partida estruturante nos *Manuscrito econômico-filosóficos*.

Com isso, evidenciamos que a preocupação de Marx com os aspectos econômicos não se encerra em si mesma, mas pretende compreender como a estrutura política e a econômica interferem na vida do homem, enquanto ser social, e nas relações desse com a natureza, com ele mesmo e com os outros homens. Por conseguinte, o estudo de Marx não se configura, simplesmente, uma análise econômica, mas, sim, o desenvolvimento de uma teoria social, conforme asseguramos inicialmente.

Não obstante, reafirmamos que acreditar que Marx não se preocupou com a questão da subjetividade seria entender que ele concebe o ser humano como objeto. Porém, ao contrário, em toda a sua obra está demonstrada a preocupação com o mundo do trabalhador, com a emancipação e a relação deste com o mundo das coisas. Diz o autor em uma passagem dos *Manuscritos de Paris*:

Com a valorização do mundo das coisas cresce a desvalorização do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o operário como uma mercadoria, e com efeito na mesma proporção em que produz mercadoria em geral (MARX, 1994, p. 95).

Marx não faz só menção ao mundo das coisas, mas também ao mundo dos homens, bem como também afirma que o trabalho é quem produz o operário. É claro que não estamos falando aqui de uma produção orgânica, física, mas de uma produção subjetiva e de relações concretas.

Ou seja, o homem, enquanto ser social, é autocriado por meio do trabalho. E, no trabalho alienado, o homem é produzido como uma mercadoria. Por isto, para entender o homem, Marx começa a se aprofundar na forma como o trabalho, categoria ontológica fundante, se constitui na sociedade capitalista, partindo da crítica à economia política.

Marx parte do trabalho, que é um fato presente, objetivo e real, para fazer a crítica à economia política. Identifica, bem como explica, que, na sociedade capitalista, o trabalhador se torna uma mercadoria e o produto do seu trabalho é estranho a ele. O operário dá vida ao objeto, mas no trabalho alienado esse objeto que ele deu vida se torna estranho a ele e ainda o “enfrenta de modo estranho e hostil” (MARX, 1994, p. 96).

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se coisificou, ele é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho é sua objetivação. Esta realização do trabalho aparece na situação nacional-econômica como *desrealização* do operário, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como alienação [*Entfremdung*], como desapossamento [*Entäusserung*] (MARX, 1994, p. 95).

Se o produto do trabalho é a objetivação dessa atividade, num trabalho alienado produzimos também um objeto alienado, estranho. No entanto, a alienação na sociedade capitalista não se faz presente só na relação do trabalhador com o objeto produzido, mas também durante a realização do trabalho, “no interior da própria

atividade produtiva”. Assim, o produto do trabalho nessa sociedade é a síntese da alienação. Agora, se a atividade realizada é alienada e, no desenvolvimento do seu trabalho, o homem produz algo estranho a ele, desapossado, devemos nos perguntar que tipo de subjetividade ele está conformando durante esse trabalho.

De certo, o trabalho alienado não possibilita a formação de uma subjetividade plena e emancipada. O fato de o capitalismo alienar a vida genérica do homem e a colocar em função da vida particular não significa a inexistência da primeira nessa organização social, mas significa que a vida genérica não se dá em seu sentido pleno e realizador, sendo necessário desvelarmos de que forma se dão as relações nessa sociedade, entendermos como os homens formam a sua consciência no desenvolvimento desse trabalho e quais subjetividades estamos forjando nessas relações.

Como vimos, a natureza oferece ao homem tanto os meios de trabalho como os meios de vida, os meios de subsistência. Enquanto corpo físico, o homem é parte da natureza e vive dela, ao passo que retira da natureza os materiais e os meios para se manter vivo, ou seja, o homem retira da natureza as suas condições de sobrevivência.

Na medida em que o capitalismo aliena a natureza do homem também aliena a sua vida genérica e a vida individual, fazendo com que a vida individual se torne objetivo da vida genérica.⁵ Assim, são construídas no capitalismo subjetividades egoístas, competitivas e dissociadas da coletividade. “Em geral, a proposição de que ao homem está alienado o seu ser genérico significa que um homem está alienado do outro, tal como cada um está alienado da sua essência humana” (MARX, 1994, p. 102).

Ao estar alienado do outro homem e da sua própria essência, o homem está também alienado da sua própria subjetividade. Tomando essa última como construção em movimento e na relação do mundo interior com o exterior, fica evidente que se o homem se relaciona de forma alienada com o outro homem, com o objeto produzido e com a sua própria essência a consequência é a produção de uma subjetividade também cindida, desconexa e alienada, pois, enquanto ser social, a subjetividade do homem, assim como a realização desse, só se efetiva, verdadeiramente, na relação com o outro homem, na vida genérica.

⁵ Abordaremos de forma mais próxima a questão da individualidade e genericidade no segundo capítulo.

Pois em primeiro lugar, o trabalho, a *atividade vital*, a própria *vida produtiva* aparecem ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma necessidade, da necessidade da manutenção da existência física. Mas a vida produtiva é a vida genérica. É a vida que gera vida. No modo de atividade vital reside todo o caráter de uma *species*, o seu caráter genérico do homem. A própria vida aparece apenas como *meio de vida* (MARX, 1994, p. 100).

Dessa forma, para que o homem possa desenvolver de forma ampla e emancipada a sua subjetividade, é preciso, no mínimo, que as suas necessidades básicas sejam supridas. Como podemos exigir o desenvolvimento da sensibilidade para arte, do desenvolvimento dos sentidos para além das funções físicas, do paladar para além da saciedade, se há fome, sede e miséria? Inevitavelmente, as necessidades físicas de sobrevivência irão se sobrepor às necessidades de socialidade, às necessidades subjetivas da vida genérica.

Nessa dinâmica, o trabalhador tanto é cooptado por essa realidade, pela necessidade real de subsistência, pela necessidade do ter em detrimento do ser, pela necessidade criada pela sociedade capitalista de adquirir bens materiais e acumular riquezas, quanto relegado ao exército de reserva do capitalismo, construindo sua subjetividade nas relações dadas por esse mundo. Do mesmo modo, a subjetividade do capitalista não será constituída da subjetividade da vida genérica, mas de uma subjetividade competitiva, possessiva, forjada nos valores da propriedade privada, na acumulação de riqueza e na exploração.

No entanto, a tensão entre as forças dominantes e a não subserviência cega dos trabalhadores contribuem para a formação de uma subjetividade de resistência, construída com conhecimento teórico, com racionalidade, com valores que priorizam a vida e a liberdade, com sentimento de coletividade que vão, de forma histórica, transformando a realidade e ao mesmo tempo transformando e formando novas subjetividades.

Nesse movimento dialético de contradição e tensão entre as classes na sociedade capitalista, o trabalho deixa de ser atividade produtiva livre para se tornar mercadoria, algo externo ao homem que o realiza. O produto do trabalho deixa de ser, conseqüentemente, a objetivação da efetiva subjetividade de quem o realiza para ser a objetivação da necessidade de outrem.

A apropriação, tanto do trabalho como do trabalhador, pelo capitalista faz com que o homem deixe de se reconhecer em sua atividade, caracterizando esta última

como alienada e alienante. O seu trabalho não é facultativo, mas trabalho forçado. Ele não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer necessidades exteriores a ele.

Primeiro, em que o trabalho é exterior ao operário, i.e., não pertence à sua essência, em que por isso ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve qualquer energia livre física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o seu espírito. Por isso, o operário só se sente em si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Ele sente-se como em sua casa quando não trabalha e quando trabalha não se sente como em sua casa (MARX, 1994, p. 98).

Assim, é tolhido ao homem a construção de sua subjetividade própria e, como consequência, ela é forjada a partir de necessidades exteriores a ele. É construída no mundo interior do homem uma subjetividade do outro – não enquanto generidade, mas enquanto alienação –, uma subjetividade também alienada e estranhada, assim como é formada uma consciência alienada.

Pois, da mesma forma como a consciência é desenvolvida por meio do trabalho, enquanto atividade produtiva e *mediadora na relação sujeito-objeto* (MÉSZÁROS, 2016), o trabalho alienado irá desenvolver uma consciência também alienada. “Daí que a atividade produtiva constitui a fonte da consciência, e a “consciência alienada” é o reflexo da atividade alienada ou da alienação da atividade, isto é, da autoalienação do trabalho” (MÉSZÁROS, 2016, p. 80).

Para Marx, dessa relação de trabalho alienado, em que um homem (o capitalista) se apropria do trabalho de outro homem (o operário), bem como de tudo o que este último produz, ou seja, além de alienado é também desapossado, nasce a propriedade privada, como produto, e não causa, dessa alienação. “De acordo com ele (Marx), a propriedade privada ganha existência por meio da atividade alienada e, por sua vez, é claro que passa a afetar profundamente as aspirações humanas” (MÉSZÁROS, 2016, p. 136).

Unicamente no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada se evidencia de novo o seu segredo, a saber: por um lado, que ela é o *produto* do trabalho desapossado e, em segundo lugar, que ela é o *meio* através do qual o trabalho se desapossa, a *realização deste desapossamento* (MARX, 1994, p. 104).

Ao se perguntar a quem, então, pertence o trabalho e o produto do trabalho desapossado, alienado, que não pertence ao trabalhador, Marx responde

enfaticamente que só pode pertencer a outro homem, qual seja, o capitalista. Afirma ainda que é consequência dessa relação a propriedade privada e critica a economia nacional que admite esta última como um fato e não como um resultado da vida alienada, do trabalho desapossado. Com isso, Marx evidencia não só o equívoco na análise da economia nacional, mas também o lugar prioritário dado à propriedade privada pelo capitalismo.

Se então, no capitalismo, a propriedade privada é central, é o “ente” supremo de maior importância, não diferentemente, nessa sociedade, a propriedade privada e a relação do homem com ela também forjará a subjetividade. Esta será constituída na valorização do ter em detrimento do ser. A moral será construída com base nos valores da propriedade, na qual a posse é mais relevante, muitas vezes, que a própria vida.

Dessa forma, o surgimento da propriedade privada também interferirá na socialidade e na formação do ser social, assim como o trabalho alienado, considerando que, como vimos anteriormente, o mundo objetivo e o subjetivo estão em constante relação e conformam o ser social. Assim, com a propriedade privada, as relações na sociedade capitalista são mediadas pela posse, pelo consumo.

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e consumo – é a revelação *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, i.e., realização ou realidade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc. são apenas modos *particulares* da produção e caem sob a sua lei universal. A supressão positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é, por isso, a supressão positiva de toda a alienação, portanto o regresso do homem, a partir da religião, da família, do Estado etc., à sua existência *humana*, i.e., *social* (MARX, 1994, p. 111).

Além de compreender e demonstrar que a propriedade privada é causa da alienação,⁶ Marx entende que esta faz parte do processo histórico, o qual não se dá de forma linear. Se podemos, então, aprender alguma coisa na história com a alienação é como superá-la.

Na contradição e tensão de termos nossos sentidos, nossa subjetividade, o nosso ser genérico “roubado” pela necessidade da propriedade, cria-se a necessidade de nos voltarmos à nossa essência humana. “Para o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais entrou portanto a simples alienação de todos estes sentidos, o sentido do

⁶ Em *Capitalismo e reificação* (1981), Netto afirma que em 1844 Marx não compreende todas as determinações fundantes da alienação.

ter. A essência humana tinha de ser reduzida a esta absoluta pobreza para com isso dar à luz a sua riqueza interior” (MARX, 1994, p. 114).

E assim, ao superarmos a alienação e suprimirmos a propriedade privada, também será possível a constituição de novas formas de subjetividade que serão construídas historicamente na relação com as novas formas de vida e com as novas formas de relação entre os homens. Pois, ao transformar a realidade e a sociedade, o homem transforma a si mesmo.

Nesse sentido, para Marx, ao superarmos a propriedade privada estaremos superando a alienação, pois quando suprimirmos a primeira o homem desenvolverá sua atividade em liberdade, não condicionado à posse, e se realizará enquanto ser genérico, enquanto humano.

A supressão da propriedade privada é por isso a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente pelo fato destes sentidos e qualidades se terem tornado *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente (MARX, 1994, p. 114).

Além de apontar de forma fundamentada que a superação da alienação se dará com a supressão da propriedade privada, Marx também afirma que com a supressão desta última se dará a emancipação completa dos sentidos e qualidades humanas, tanto objetiva quanto subjetivamente. Ou seja, reafirma o fato que nos propusermos revelar: que para algo ser humano, social, como neste caso os sentidos e as qualidades, é preciso sê-lo subjetiva e objetivamente.

Demonstramos que entender o desenvolvimento do trabalho, da consciência e da subjetividade são fundamentais para a compreensão do ser social, bem como para a formação dele dentro de um processo histórico. Também apresentamos os sentidos, para além das funções orgânicas que realizam, como uma diferenciação do ser social, e que o processo de desenvolvimento de todas essas categorias também se dá na historicidade.

A importância de concebermos todas as categorias abordadas enquanto históricas se dá pelo fato de que só assim é possível negar, de fato, o relativismo e as explicações divinas, bem como o determinismo da natureza, em relação à formação do ser social.

A superioridade radical de Marx em relação a tudo que o precedeu fica evidente na historicidade dialética coerente de sua teoria, em contraste com

a debilidade dos seus predecessores, que, em um ponto ou outro, foram todos forçados a abandonar o chão real da história em prol de alguma solução imaginária para as contradições que talvez tenham percebido, mas não puderam dominar nem ideológica nem intelectualmente. Nesse contexto, a percepção profunda de Marx teve da verdadeira *antropologia* e *ontologia* reveste-se de suma importância. Com efeito, há uma só maneira de produzir uma teoria histórica oníabrangente e consistente em todos os seus aspectos, a saber, situando positivamente a antropologia dentro de um quadro de referência ontológico geral adequado. Contudo, se a ontologia for subsumida na antropologia – como tantas vezes aconteceu não só no passado distante, mas igualmente em nosso tempo –, nesse caso, princípios antropológicos apreendidos de modo unilateral que deveriam ser explicados historicamente tornam-se axiomas autônomos do sistema em questão e solapam a historicidade (MÉSZÁROS, 2016, p. 46).

É na história que se constitui toda a processualidade dialética da conformação do ser social e onde está posta toda a riqueza social produzida objetiva e subjetivamente. Mesmo não sendo linear, e ela não é, na história se dá o desenvolvimento do homem e a possibilidade dele se tornar, cada vez mais, um ser social.

Com isso, pretendemos demonstrar que o homem é, desde o seu nascimento, um ser social que quanto mais se afasta do ser natural mais social se torna. Quanto mais o campo subjetivo do homem se desenvolve, mais social ele se torna e mais ele se distancia do ser natural, do ser apenas orgânico. No entanto, nunca deixará de se constituir em um ser natural.

Todo esse processo de constituição do homem em ser social se dá por meio do trabalho, da relação dialética entre o mundo objetivo e o subjetivo, de forma histórica, sendo a consciência e a liberdade categorias exclusivas do ser social. O trabalho, atividade exclusivamente realizada pelo homem, enquanto atividade produtiva, criativa e realizadora, é a síntese entre objetividade e subjetividade.

Dessa forma, entende-se por subjetividade em Marx a capacidade projetiva, teleológica, consciente, constitutiva do ser social. Trata-se da dimensão das ideias, dos sentimentos, das intenções e dos valores que precedem a ação e que se busca objetivar na realidade. Concluindo, buscamos afirmar o papel ativo da consciência na vida dos homens e que a subjetividade, ou seja, as ideias, a teleologia, a consciência, se expressam por meio do trabalho que é a síntese entre a materialidade e a subjetividade.

1.2 HISTÓRIA, TRABALHO E CONSCIÊNCIA: A *IDEOLOGIA ALEMÃ* E OUTROS ESTUDOS MARXIANOS

Se nos *Manuscritos econômico-filosóficos* encontramos as categorias fundantes do caráter ontológico da teoria marxiana, mesmo que ainda de forma incipiente, em *A ideologia alemã* podemos dizer que Marx e Engels consagram o nascimento do materialismo histórico-dialético.

Nela, por meio da crítica ao pensamento de Feuerbach – que, apesar de materialista, não admite o homem enquanto ser ativo, mas contemplativo, como um modelo ideal –, os autores desenvolvem a importância da historicidade, brevemente apresentada nos *Manuscritos*, e demonstram a relação intrínseca entre história e atualidade – e de ambas com a materialidade –, bem como o seu caráter processual, dinâmico e contraditório. Com isso, Marx e Engels delineiam a concepção de história que embasará o método de estudo da dupla ao longo de suas vidas.

Para Marx, como apresentado logo na primeira das 11 teses sobre Feuerbach,

O principal defeito de todo o materialismo até aqui (o de Feuerbach incluído) consiste no fato de que a coisa (*Gegenstand*) – a realidade, a sensibilidade – apenas é compreendida sob a forma de objeto (*objekt*) ou da contemplação (*Anschauung*); mas não na condição de atividade humana sensível, de práxis, não subjetivamente. Daí porque, em oposição ao materialismo, o lado ativo foi desenvolvido de modo abstrato pelo idealismo, que, naturalmente, não conhece a atividade real e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensar; mas ele não compreende a atividade humana em si como atividade objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*) (MARX; ENGELS, 2007a, p. 163).

Apontam, principalmente em *A ideologia alemã*, que Feuerbach, apesar de materialista, não considera a história e por isso fica na abstração do homem e, conseqüentemente, ignora este como ser ativo. Fica na idealização (enquanto modelo) do homem e não admite o homem real, em suas relações, em suas condições materiais de vida.

Em contradição, Marx e Engels não partem da abstração do homem, de um modelo ideal, mas, sim, do homem em sua existência, na vida, que implica suas relações e contradições, incluindo sua subjetividade, seu desenvolvimento e condições históricas do momento.

Ou seja, partem do homem ativo. Reconhecem a importância da crítica de Feuerbach à religião e ao idealismo hegeliano, pois consideram que não é possível

compreender o mundo fora dele, pela abstração, mas constatam que é necessário avançar na compreensão do homem enquanto ser histórico.

Ademais, a concepção teórica presente na referida obra, além de se consolidar em uma das bases do desenvolvimento intelectual dos autores, nos permite apreender a importância da história no desenvolvimento do ser social e, por conseguinte, também a sua relação com a subjetividade que, como vimos anteriormente, não é algo naturalmente dado, mas conformado historicamente.

É também nesse sentido que divergem os materialistas, pois, para a teoria marxiana, a essência humana não é uma coisa fixa, estática, e a história não é uma simples coleção de fatos e está em permanente mudança, ao contrário do que admite o materialismo de Feuerbach, que se limita ao campo da contemplação, ignorando a práxis, o caráter ativo do homem e, por conseguinte, a possibilidade de transformação.

Para avançarmos na concepção marxiana da história e na relação dela com a subjetividade, esperamos que, com as reflexões propostas até aqui, já esteja evidenciado e compreendido que ao falarmos da essência humana, da consciência, do mundo sensível, do mundo interior, estamos nos referindo também à dimensão subjetiva do homem e que esta é algo em movimento, conformada na produção e reprodução da vida.

Ademais, entendemos que a subjetividade é constitutiva da essência humana, pois admitimos esta última não como algo natural, que nasce espontaneamente e de forma abstrata, mas como capacidades inerentes e exclusivas do ser social, forjadas historicamente.

Segundo a teoria marxiana, são capacidades exclusivas do ser social: o trabalho, enquanto atividade de transformação da natureza que contém intencionalidade; a liberdade, enquanto capacidade de criar alternativas e escolher entre elas; a sociabilidade, enquanto capacidade de se relacionar; a consciência, enquanto processo de construção a partir das experiências objetivas; e a universalidade, enquanto capacidade humano-genérica e não se constituir apenas em um exemplar singular. Como bem apontou Heller:

As componentes da essência humana são, para Marx, o trabalho (a objetivação), a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. A essência humana, portanto, não é o que 'esteve sempre presente na humanidade' (para não falar mesmo de cada indivíduo), mas a realização gradual e contínua das possibilidades imanentes à humanidade, ao gênero humano (HELLER, 2016, p. 17).

Ou seja, as componentes da essência humana, incluindo a subjetividade, não são naturais e se desenvolvem socialmente, de acordo com as condições materiais objetivas de uma dada época. Assim, não se pode suprimir a subjetividade do trabalho, da socialidade e da consciência que também são componentes da essência humana. É por meio do trabalho e da socialidade que o homem conforma a sua subjetividade, bem como esta última, na interação dialética com o mundo objetivo, se conforma como consciência.

Então, não é só no trabalho, na produção da vida, que a subjetividade é conformada e se faz presente, mas também na reprodução, ou seja, em todos os aspectos da vida que se busca a formação e transformação da consciência. Nesse sentido, a subjetividade se faz presente na ética, na cultura, na política, na estética e se conforma e se transforma nos diferentes níveis das relações humanas no decorrer da história.

À medida que a subjetividade se conforma historicamente na produção e reprodução da vida, por meio das relações humanas, na relação entre o mundo objetivo e o mundo interior dos homens, asseveramos que ela também é constitutiva da essência humana. Nota-se que todos esses componentes da essência humana, incluindo a subjetividade, não são naturais, mas construídos histórica e exclusivamente pelo ser humano.

Está claro: a essência humana, assim tomada e assim posta em 1844 na concepção filosófico-antropológica de Marx, nada tem em comum com concepções essencialistas, supra-históricas ou a-históricas, que a pensam como algo dado, fixo e eterno. Trata-se de uma estrutura antropológica dinâmica, que dispõe de possibilidades produzidas pelos homens no processo de constituição do ser social deflagrado pelo trabalho, possibilidades mutáveis, portanto; possibilidades que se constituem, se explicitam e se transformam no curso da história (NETTO, 2020, p. 112).

Essa passagem de Netto nos apresenta elementos importantes da essência humana na concepção marxiana. Elementos que, inclusive, estão continuamente presentes no método de análise marxiano: a relação da subjetividade com a objetividade e com a historicidade; a possibilidade de transformação, o dinamismo; e a própria dialética que permite compreender que a relação entre a essência humana, a subjetividade e a objetividade não é uma simples relação linear ou sobreposta, mas uma relação imbricada, contraditória e de formação e conformação simultânea. Netto

reafirma o caráter processual da essência humana na constituição do ser social, caráter antropológico dela, assim como o do trabalho, os relacionando dialeticamente, sendo este último deflagrador da primeira.

A concepção da essência humana, do mesmo modo que a história, também foi motivo de divergência declarada entre Marx – conjuntamente com Engels – e Feuerbach, justamente por este último a considerar de forma abstrata, singularizada, ignorando as relações sociais que a constituem, admitindo-a como algo natural, conforme apontado na sexta das 11 teses sobre Feuerbach, a saber:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não chega à crítica dessa essência real, é obrigado, por isso:

1. a abstrair do processo histórico e fixar para si mesmo a índole religiosa, e pressupor um indivíduo humano abstrato, *isolado*;
2. a essência pode, por isso, ser compreendida apenas na condição de “gênero”, de coletividade interna, muda, que une muitos indivíduos de *maneira natural* (MARX; ENGELS, 2007a, p. 165).

Ao contrário de Feuerbach, Marx e Engels evidenciam que não se pode isolar o homem e partir de um modelo ideal, desconsiderando a história e as relações sociais, nem mesmo para compreender a essência humana, pois ela não é uma abstração nem algo naturalmente dado, deixando claro mais uma vez o caráter antropológico dessa categoria. Igualmente, é mister admitirmos o caráter social da subjetividade.

Retomando alguns dos aspectos principais já apresentados, vimos que a subjetividade, entendida como atividade humana sensível, não se constitui de forma abstrata, mas, sim, na relação do homem com a natureza, com ele mesmo e com os outros homens por meio do trabalho. Assim, concebemos a subjetividade não como algo natural, inerente ao homem, mas como parte da essência humana que é constituída de acordo com as bases materiais vivenciadas.

Na socialidade, o homem não só desenvolve suas habilidades materiais, como também desenvolve sua subjetividade, a depender das condições encontradas em dado momento histórico. Da mesma forma, a subjetividade desenvolvida também influencia nas objetivações desse homem, em um movimento constante que possibilita a transformação da realidade. Ou seja:

No seu processo de amadurecimento, e conforme as condições sociais que lhe são oferecidas, cada homem vai se apropriando das objetivações existentes na sua sociedade; nessa apropriação reside o processo de construção da sua subjetividade. A subjetividade de cada homem não se elabora nem a partir do nada, nem num quadro de isolamento: elabora-se a partir das objetivações existentes e no conjunto de interações em que o ser singular se insere. A riqueza subjetiva de cada homem resulta da riqueza das objetivações de que ele pode se apropriar. E é a modalidade peculiar pela qual cada homem se apropria das objetivações sociais que responde pela configuração da sua personalidade (BRAZ; NETTO, 2012, p. 59).

Também afirmamos que, simultaneamente ao processo de formação da subjetividade do ser social, a realidade também é modificada pelo homem e que o processo de modificação tanto o objetivo quanto o subjetivo, se dá por meio do trabalho, que é a atividade produtiva, realizadora e criadora do homem.

Para Marx, o trabalho, tanto o intelectual quanto o manual, contém subjetividade humana. Ele é a extensão dos sentimentos, dos desejos e das ideias do homem. O homem objetiva suas ideias, sentimentos e idealizações no objeto/coisa produzido, fruto do seu trabalho que contém intencionalidade. A intencionalidade, a consciência, ou seja, a subjetividade, diferencia o homem, ser sócio-histórico, do animal que é apenas um ser natural.

Essa concepção de homem e de trabalho acompanha Marx até a sua considerada principal obra de maturidade. Em uma clássica passagem de *O capital*, entre outras, Marx evidencia a diferença entre o ser social e o animal, quando diz:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente (MARX, 2017, p. 255-6).

Além de distinguir o ser natural do social pela intencionalidade, pela capacidade de projetar em sua mente o objeto a ser produzido, a passagem acima também demonstra a importância dada por Marx à subjetividade no processo de trabalho. Pois, antes de objetivar uma ação, o homem a detém em sua mente. Mas não a tem de forma abstrata, como uma iluminação divina, mas por meio de experiências concretas vividas anteriormente, seja por ele próprio, seja por outros homens, o que difere da concepção idealista.

Outrossim, o processo de trabalho, que admite a capacidade teleológica do homem, ocorre de forma não linear, contraditória e por meio de transformações; é a síntese entre a objetividade e a subjetividade e possibilita o desenvolvimento do ser social. É por meio do trabalho, na interação com a natureza para obter os meios de subsistência, que o homem, ser ativo, se desenvolve e cria a história, bem como as representações de si mesmo.

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde [...]. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real [...] (MARX *apud* NETTO, 2020, p. 163).

Vejam que, para Marx, os homens não só têm a representação do objeto a ser produzido em sua mente, como também não é possível a existência da consciência de forma isolada. A consciência existe pelo ser e o ser do homem se constitui por meio do trabalho, pelas objetivações, pela materialização da vida.

Nesse sentido, a questão da consciência também é motivo de debate com outros filósofos em *A ideologia alemã*. Marx e Engels formulam a crítica a Hegel por ele admitir a existência de uma “autoconsciência” independente e autônoma que cria a si mesmo.

Segundo o idealista, o desenvolvimento da história seria uma projeção da consciência dos homens e esta última se produz por ela mesma. Apesar da conformação da consciência pela prática material, a apreensão da realidade não é, especificamente, a realidade pura, mas a compreensão que aquele homem tem do que materialmente se apresenta, pois, além da objetividade dada, o processo de consciência inclui a subjetividade. Considerando que a subjetividade interfere na apreensão da realidade, a consciência não é uma razão pura, mas, sim, conformada pela objetividade, pelas condições materiais e pelas relações sociais.

Os autores materialista-históricos em questão também criticam Bruno Bauer – a quem ironicamente chamam de São Bruno – por ele desprezar a materialidade e admitir a consciência como autodeterminada, como razão pura. Dizem sobre Bauer:

Ele traz em torno de sua cabeça a auréola da “crítica pura” e, desprezando o mundo, envolve-se no manto de sua “autoconsciência”. Ele *esmagou* a religião na sua totalidade e o Estado em suas manifestações, ao violentar o

conceito de “substância” em nome da suprema autoconsciência. [...] Tal como Deus, ele não tem pai nem mãe, é sua própria criatura, sua própria obra (MARX; ENGELS, 2007c, p. 97).

Diferentemente de Bauer, a dupla – que se ocupa em desenvolver a ontologia social por meio da crítica fundamentada a outros pensadores – compreende e demonstra ao longo de seus escritos que a história, a materialidade, o concreto, proporcionam as condições para o desenvolvimento da consciência. Admitem que para entender o homem e a sua subjetividade, é preciso entender as suas relações reais.

À vista disso, ao desenvolver a sua crítica à economia política em *O capital*, Marx não despreza a subjetividade, pois a realiza por meio do trabalho, que como vimos é a atividade humana produtiva e criativa, síntese entre objetividade e subjetividade.

Assim, sempre que Marx se refere ao trabalho está também considerando a dimensão subjetiva do homem. Ao tratar do trabalho alienado, estranhado, que é a forma de atividade vivenciada no sistema capitalista, o autor não fala apenas da apropriação material do capitalista em relação ao trabalhador, mas também da apropriação da subjetividade.

Considera que ao tomar o tempo do trabalhador para a produção de um objeto estranho a ele o capitalista também está, de certa forma, tolhendo o processo de desenvolvimento da subjetividade daquele trabalhador, pois não há tempo para que ele possa desenvolvê-la livremente. Não há tempo e nem condições para que o trabalhador produza objetos que materializem as suas ideias, os seus sentimentos, os seus desejos e as suas necessidades. Sua produção é realizada mediante ordem e necessidade do capitalista.

[...] No interior do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a força produtiva social do trabalho aplicam-se à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho, ao despotismo mais mesquinho e odioso, transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho, arrastam sua mulher e seu filho sob a roda do carro de Jagrená do capital (MARX, 2017, p. 720, grifo nosso).

É também na obra acima citada que Marx, ao criticar a economia política, apresenta diferentes categorias que compõem o sistema capitalista, todas elas sempre relacionadas à categoria central: o trabalho.

Como já exaustivamente enunciamos, o trabalho é uma atividade ontológica, exclusiva do ser social e, por ser ontológica, admite as concepções objetivas e subjetivas do homem. Dessa forma, seria contraditório dizer que em *O capital* Marx se ocupou de pensar e entender o capitalismo de forma científico-econômica, pois ele o fez de forma ontológica, ou seja, sem desconsiderar a subjetividade, por mais que essa categoria não esteja, em muitos momentos, explícita nominalmente.

No primeiro capítulo de *O capital*, Marx se ocupa da mercadoria. Mercadoria que não existe por si só, mas por meio da relação de troca de um produto que é resultado da objetivação do trabalho do homem. Também na relação de troca está presente a subjetividade, seja no momento anterior a ela, na materialização do objeto, no qual para produzir o homem objetiva sua ideia, como no ato da troca, no qual está presente o desejo, a vontade, a necessidade de obter o objeto.

Além disso, logo no segundo parágrafo, diz Marx:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de sua propriedade, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão (MARX, 2017, p. 113).

Além de Marx afirmar nessa passagem que para analisar a mercadoria não importa qual necessidade ela satisfaz, o que mais nos interessa nesse excerto é demonstrar que, ao falar da necessidade da imaginação, o autor reconhece, como em muitos outros momentos de suas obras, as necessidades subjetivas do homem e não apenas as materiais.

Evidencia que a mercadoria também satisfaz as necessidades da imaginação. Ainda, por meio de nota de rodapé, ressalta, se utilizando de outro autor, que o valor das coisas é medido por satisfazer também as necessidades subjetivas: “O desejo faz parte das necessidades; ele é o apetite do espírito, e tão naturalmente como a fome para o corpo, a maioria (das coisas) tem seu valor, porque satisfaz as necessidades do espírito” (BARBON *apud* MARX, 2017 p. 113), considerando o aspecto social da mercadoria e do valor. E segue:

Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico. E o mesmo pode ser dito do ato de encontrar as medidas sociais para a quantidade das coisas úteis. A diversidade das medidas das mercadorias resulta, em parte da natureza diversa dos objetos a serem medidos e, em parte, da convenção (MARX, 2017, p. 114).

Com isso, e repisado na passagem abaixo ao explicar o fetiche, Marx assume e destaca o aspecto social da mercadoria em determinado tempo histórico. Aspecto esse que deriva das relações sociais e, portanto, do movimento dialético entre objetividade e subjetividade que se processa ao longo da história.

Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não guardam, ao contrário, absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais que derivam desta última. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2017, p. 147).

Nesse diapasão, faz também a crítica à economia clássica que concebe a mercadoria como algo natural. De encontro a essa vertente, Marx demonstra que a mercadoria nasce de forma histórica e em um determinado modo de produção, mediada pelas relações sociais. Mas não só a coisa produzida vira mercadoria no sistema capitalista como também a força de trabalho. E a relação de compra e venda da força de trabalho também interfere na formação da subjetividade humana, tanto de quem a compra (o capitalista) como de quem a vende (o trabalhador), produzindo uma subjetividade distinta de um modo de produção anterior. Essa relação também é apontada em *O capital*, conforme segue:

Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre cambista *vulgaris* [vulgar] extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece na fisionomia de nossas *dramatis personae* [personagens teatrais]. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... esfolia (MARX, 2017, p. 251).

O sistema capitalista não produz, então, apenas um modo de produção, mas também classes sociais – capitalista e trabalhador – e formas de relações. É certo que as condições objetivas vivenciadas pelo capitalista são diferentes das vivenciadas

pelo trabalhador, conseqüentemente são também distintas as suas respectivas subjetividades.

Também é certo que essas condições objetivas, dadas historicamente e condicionadas pela forma de produção em curso, produzem formas de relação dentro de uma sociedade. Relação esta que supõe subjetividade.

Assim, o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto como processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado (MARX, 2017, p. 653).

Adiante, ao se aprofundar sobre fetichismo, Marx deixa clara a relação social existente na mercadoria, criticando a economia clássica por avaliar a mercadoria como algo independente dessa.

Para entender e explicar a mercadoria, Marx demonstra a relação dela com o trabalho, com a objetividade, com a história, com a sociedade. E, como vimos, ao fazê-lo está também considerando a relação da mercadoria com a subjetividade, mas não só. Marx também apresenta como as relações de produção interferem e sofrem influência na e da história e nas formas de se relacionar da sociedade em uma dada época.

[...] De fato, cada modo de produção particular na história tem suas leis de população particulares, historicamente válidas. Uma lei abstrata de população só é válida para as plantas e os animais e, ainda assim, apenas enquanto o ser humano não interfere historicamente nesses domínios (MARX, 2017, p. 707).

Então, ao longo de *O capital*, o autor desvela como as relações de produção interferem nas relações sociais, destarte na subjetividade, bem como na relação do trabalho – que na sociedade capitalista se torna uma relação privada –, e o quanto o capitalista se apropria do tempo do trabalhador, tempo este que poderia ser dedicado à satisfação de suas reais necessidades objetivas e subjetivas.

Identifica como a forma de produção (manufatura, artesanato, cooperação, maquinaria, fábrica, indústria) modifica a relação do trabalhador com o capitalista, as formas de exploração, as legislações e a própria organização familiar do trabalhador, estendendo a exploração às mulheres e às crianças.

Ao estudar o sistema capitalista, Marx parte da mercadoria – não como algo espontâneo, mas como produto de uma relação social na qual a produção não tem

como finalidade a própria subsistência do produtor, mas a troca, adicionando ao objeto produzido, além do valor de uso, o valor de troca – para desvelar o modo de produção e como este está intrinsecamente relacionado às relações de trabalho e, por conseguinte, às relações sociais. Afirma o autor sobre sua própria obra:

Nas seções sobre a jornada de trabalho e maquinaria foram desvendadas as circunstâncias sob as quais a classe trabalhadora britânica criou um “aumento inebriante de riqueza e poder” para as classes possuidoras. Naquele momento, no entanto, nosso interesse principal era o trabalhador no exercício de sua função social. Para o pleno esclarecimento das leis de acumulação, é preciso atentar também para a sua situação fora da oficina, para suas condições de alimentação e moradia (MARX, 2017, p. 728, grifo nosso).

Nota-se que Marx admite que não é possível dissociar as relações de produção das condições de vida dos trabalhadores e da função social do trabalho, bem como reafirma o seu interesse pelo trabalhador. Demonstra em sua análise que o capital expropria do homem não só o objeto produzido, mas também sua própria subjetividade. Nesse sistema, o homem é reduzido a um animal ao ser obrigado a produzir riqueza para outrem em troca da sua subsistência e tem aniquilada a sua subjetividade no processo de trabalho, no qual poderia objetivar sua criatividade, seus desejos, suas ideias e as suas próprias necessidades, materiais ou não.

Ainda na obra em questão, ao falar de mais-valia, apresenta como o capitalista se apropria do excedente da força de trabalho do trabalhador, fato que consome o tempo de vida deste último, e dos meios de produção. Explicita como a produção capitalista transforma a força de trabalho em mercadoria e como o sistema se sustenta alienando do trabalhador os meios de produção e o objeto produzido por seu próprio trabalho.

A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados (MARX, 2017, p. 786).

Assim, repisamos que mesmo em *O capital*, ao estudar o sistema capitalista e as suas formas de produção, Marx está preocupado não só em demonstrar como o

sistema funciona e como o capitalista enriquece, mas a consequência dessa composição na vida dos trabalhadores e, conseqüentemente na sua subjetividade.

Não obstante, com a superação dessa organização econômica, o trabalho proporcionará condição para a liberdade, para o desenvolvimento da consciência, pois o trabalho livre, enquanto atividade criativa, possibilita o enriquecimento da subjetividade humana.

Almejando progredir na compreensão da subjetividade, admitida e apresentada na teoria marxiana por meio do estudo da formação do ser social, também nos propomos demonstrar neste capítulo de que forma a história, categoria também constitutiva do ser social – pois o homem é um ser sócio-histórico – interfere na formação da subjetividade e como esta última contribui para a transformação da realidade, alterando assim a direção da história que nunca é pré-determinada.

A possibilidade de alterar o curso da história se realiza por meio da capacidade dos homens em transformar o que está dado. O que aponta para o fato de a realidade não ser estática, e não ser apenas o que está posto naquele momento ao alcance dos nossos olhos, de forma imediata, mas, sim, um produto da processualidade, um produto da história. Com efeito, é a produção dos homens que cria a história e, ao mesmo tempo, dialeticamente, a história conforma o ser social e, por conseguinte, a subjetividade.

É por esse motivo, pelo momento atual ser um produto da história, que não devemos analisar um fato presente isoladamente sem o relacionar ao processo histórico que o criou, sem admitir o curso do seu desenvolvimento, sem entender as condições que o forjaram.

Ao tomarmos como objeto de estudo, ou mesmo de uma breve observação, um acontecimento sem considerarmos o processo que o constituiu não o compreendemos por inteiro, em sua totalidade e múltiplas determinações. Ou seja, ao percorrermos esse caminho, não compreendemos o objeto como o que de fato é, mas apenas em sua aparência naquele dado momento.

Do mesmo modo, não se pode desconsiderar o peso da história na organização social que vivemos hoje, na nossa cultura, na política, na produção e reprodução da vida material e subjetiva. A historicidade, o modo de produção e as condições materiais dadas em um determinado momento histórico marcam as relações sociais daquele tempo, interferindo na forma de produzir e de se relacionar dos seres sociais.

Ou seja, a historicidade se expressa nas relações sociais e, na produção e reprodução da vida social. Reproduzimos nossas ideias, pensamentos e sentimentos, de forma histórica. Assim, na história e nas relações sociais estão, então, contidas as reproduções material e da vida sensível, da subjetividade e da consciência. Nesse sentido, questionam Marx e Engels:

Será necessária uma inteligência excepcional para compreender que, ao mudarem as condições de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as representações, as suas concepções, os seus conceitos – numa palavra, a sua consciência?
 O que prova a história das ideias, senão que a produção espiritual se transforma com a transformação da produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante.
 Fala-se de ideias que revolucionam uma sociedade inteira; com isto, exprime-se apenas o fato de que no seio da sociedade velha formaram-se os elementos de uma sociedade nova, de que a dissolução das velhas ideias acompanha a dissolução das velhas condições de vida (MARX; ENGELS, 1998, p. 203).

Esse trecho, extraído de *O manifesto do Partido Comunista*, mais uma das obras conjuntas de Marx e Engels, apresenta elementos importantes para o nosso estudo, a saber: que a modificação das condições da vida material interfere na mudança da consciência; que a consciência é a representação, a concepção, o conceito, a ideia e a produção espiritual, ou seja, a própria subjetividade humana; que as ideias (produto da subjetividade) dominantes de uma época são as ideias da classe dominante; que o novo contém o velho, isto é, no processo histórico há conservação e transformação ao mesmo tempo; e que, à medida que as velhas condições de vida vão se extinguindo, se extinguem também velhas subjetividades.

Ante o exposto, afirmamos que as condições materiais dadas em determinado momento histórico (indústria, comércio, produção, agricultura, política, necessidades vitais) condicionam a estrutura das classes sociais que, com suas ideias, pensamentos e cultura, interferem e transformam as condições materiais, num movimento dialético da realidade. No entanto, apesar de o movimento histórico prever transformações, as ideias da classe dominante acabam disseminadas e incorporadas, inclusive, pela classe explorada.

Portanto, na sociedade capitalista, a cultura disseminada – assim como as ideias, considerando que estas são, em parte, a dimensão subjetiva da cultura – é a cultura da classe que detém o poder. Nessa sociedade, a construção da cultura está baseada na propriedade privada, que é um dos fundamentos das relações sociais no

modo de produção capitalista. Assim, além da cultura revelar o tempo histórico, ela também assume um caráter de classe.

Voltaremos a falar da cultura quando tratarmos da ideologia. Por ora, o que queremos salientar é que a realidade produzida é dinâmica, como também é a história da humanidade, pois o posicionamento atual dos homens, a sua cultura, as suas escolhas e as suas ações são orientadas pela história e objetivadas de acordo com cada conjuntura. Por estar sempre em movimento, o curso da história, em outras palavras, a realidade, pode se alterar, dependendo das condições vivenciadas.

Para Marx e Engels, é nesse ponto que se encontra outro equívoco de Feuerbach. Apesar deste último autor, diferentemente dos idealistas como Hegel, considerar a materialidade, ele não a relaciona com a história. Ele admite a realidade, bem como os homens, como objeto, de forma estática, como “contemplação” e despreza o caráter dialético e a dimensão subjetiva de ambos. Segundo Marx e Engels, Feuerbach:

Não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’ e não vai além de reconhecer no plano sentimental o ‘homem real, individual, corporal’, isto é, não conhece quaisquer outras ‘relações humanas’ do ‘homem com o homem’ que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 138).

Feuerbach admite o homem como “objeto sensível”, se detém no campo da abstração e não o relaciona com a história, com os fatos, com a realidade, deixando assim de considerar o homem, segundo Marx e Engels, como “atividade sensível”. Observamos, então, que a crítica a esse filósofo está no fato de ele não considerar o homem enquanto ser social, enquanto ser que se conforma e se modifica por meio de sua relação com a natureza, com a história e com os outros homens e em não admitir o movimento da formação da subjetividade humana.

Dessa forma, ao desprezar a história, Feuerbach incorre no erro da estagnação onde, na verdade, há possibilidade de transformação. Ainda, de forma divergente dos autores do materialismo histórico dialético, Feuerbach, ao limitar o mundo sensível à mera contemplação, mera sensação, não chega ao homem enquanto ser ativo, enquanto produtor e transformador de si e da realidade. Ele individualiza o homem,

no sentido abstrato, como se a formação deste fosse estática e se constituísse por meio de abstrações, e não a relaciona com a realidade.

Marx e Engels afirmam que “A concepção feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz ‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos’ reais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 136). E complementam:

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX; ENGELS, 2007, p. 136-7).

Com essa passagem de *A ideologia alemã*, os autores admitem a existência do mundo sensível, mas como resultado da relação da subjetividade com a materialidade e com a história. Afirmam que a subjetividade não é sempre igual, estática, constituída sempre da mesma forma, pois ela é produto das condições materiais dadas, da realidade vivenciada, das relações sociais que se dão de forma histórica, por meio de gerações que desenvolvem e suprem novas necessidades através dos desenvolvimentos das gerações anteriores.

É considerando o movimento e a transformação, tanto objetiva quanto subjetiva, mediante as condições materiais postas, que os autores asseveram que é possível a revolução comunista, pois, para o comunista, chamado em *A ideologia alemã* de materialista prático, há uma necessidade de transformar o mundo, enfrentar e mudar a realidade que está posta. Essa transformação é possível porque a realidade e a história são dinâmicas, passíveis de mudança, e porque o homem é um ser ativo que promove historicamente tais transformações.

No entanto, para Feuerbach, que é um materialista mecanicista, essa transformação não passa de intenções isoladas e o mundo sensível é apenas sentido pelo homem, se constituindo apenas em uma sensação, desconsiderando a realidade histórica e os outros homens.

Feuerbach, apesar de considerar a realidade, despreza a história e a dialética na formação da subjetividade humana. Desconsidera as contradições e a relação intrínseca e dialética entre a subjetividade e a objetividade. Ele as considera

separadamente e, na separação, ao contemplar o mundo sensível, ele se “choça com tudo que perturba a harmonia” pressuposta (MARX; ENGELS, 2007).

Ao explicar o erro de Feuerbach em não considerar a história e o movimento dela em seu materialismo, observamos que Marx, também em *A ideologia alemã*, assim como nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e ao contrário de inúmeras interpretações equivocadas feitas, até mesmo, por pensadores marxistas, considera a subjetividade e a admite como constitutiva do ser social.

Ao criticarem a concepção de história dos filósofos alemães, Marx e Engels indicam importantes elementos não só do materialismo histórico, mas também, como demonstramos, da formação dos homens e da subjetividade como construção dialética, na relação entre mundo exterior e interior. Inclusive, desenvolvem a crítica à concepção feuerbachiana a partir do fato de Feuerbach conceber o mundo sensível de forma estática, imutável e a-histórica, sem considerar a relação dialética do mundo sensível com a realidade.

Por esse motivo, Marx e Engels entendem que o oponente, então, não conhece o homem, pois não o admite nas suas relações, seja com a natureza, seja com a sociedade ou com os outros homens e tem, assim, uma visão idealizada de homem. Sendo que ainda, para os autores materialistas históricos, a natureza e história não são “coisas” separadas e “[...] a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (MARX; ENGELS, 2007, p. 137).

A dupla materialista-histórico-dialética não só não despreza a subjetividade, como a forma de apropriação dessa categoria no desenvolvimento do método constitui importante diferenciação da teoria clássica, da hegeliana e do próprio materialismo mecanicista. Apesar de Hegel, diferentemente dos teóricos clássicos, já apontar a inexistência da dicotomia entre sujeito e objeto e inserir o trabalho em sua discussão, ele a faz a partir da ideia, do ideal de ser humano, enquanto Marx parte da realidade para entender como ela condiciona o pensamento humano.

A apreensão do significado que as formas de reprodução da vida têm para a existência humana representa a primeira grande formulação do materialismo dialético para a compreensão da história e da consciência humana. A cada estado de desenvolvimento das formas de produção material da sua existência correspondem formas específicas da estruturação social, além de valores e formas da apreensão da realidade (SADER *in* MARX; ENGELS, 2007b, p. 15).

Para Marx e Engels, é o trabalho a base do mundo sensível. É ao transformar, ao criar, na atividade concreta, que o homem desenvolve a sua subjetividade e, não diferentemente, a sua consciência. Esta é produto do que se vive, das relações humanas, da apreensão da materialidade pelo homem, e não algo superior que se forma em uma dimensão isolada e se constitui espontaneamente no interior dos homens. Assim, os autores admitem que não há consciência sem relação social. No entanto, a apreensão da objetividade pelo homem depende de muitas mediações e, considerando a complexidade e contraditoriedade da realidade, essa apreensão nem sempre é a apreensão do que está realmente posto, o que não significa que não foi a forma real de apreensão do homem.

Melhor dizendo, a apreensão do material pela ideia nem sempre significa a realidade, mas, sim, de que forma ela é compreendida pelo homem. Isso ocorre porque as relações sociais se dão na tensão das forças produtivas num dado tempo histórico, determinadas, também, por uma ideologia.

Marx e Engels consideram a ideologia uma construção social, cultural. A ideologia seria, então, a forma como a realidade é compreendida socialmente num determinado tempo histórico, uma consciência social, na qual nem sempre os homens conhecem todos os determinantes postos objetivamente e, assim, esses não são reconhecidos pela consciência. Ou seja, na perspectiva marxiana, a ideologia não se constitui em uma mentira, mas numa forma de falsa consciência produzida socialmente e alicerçada pelas condições objetivas de um determinado momento histórico.

No entanto, “sem se reconhecer a determinação das ideologias pela época como consciência social prática das sociedades de classe, a estrutura íntima permanece completamente ininteligível” (MÉSZÁROS, 2014, p. 67). Assim, a ideologia de uma época influencia a formação da consciência dos homens, bem como é influenciada pelas condições objetivas, ou seja, tanto a consciência dita “individual” como a ideologia, enquanto consciência social, não são autônomas.

Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX; ENGELS, 2007b, p. 94).

Note-se que, na passagem acima, Marx e Engels relacionam a subjetividade à vida material. Para eles, “os homens desenvolvem a consciência no interior do desenvolvimento histórico real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Também admitem a religião, a moral e a metafísica como ideologia e que esta última tem correspondência nas formas de consciência.

Com isso, negam o idealismo de Hegel que concebe a consciência como autônoma e ainda, diferentemente dele, entendem que a solução para o “problema” da ideologia – para que o homem reconheça os determinantes e as contradições existentes na objetividade – não está na consciência, pois essa é produto e não gênese da realidade. Assim, não se pode transformar a consciência sem transformar a realidade.

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência. Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras. Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação. [...] Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente (MARX; ENGELS, 2007b, p. 84).

A cultura, que também é uma forma de ideologia, por exemplo, não está disponível na natureza e, diferentemente do trabalho, ela não supre as condições de subsistência do homem, apesar de ser um produto sócio-histórico. Ela, enquanto produção do ser social, que se dá ao longo da história, está relacionada às relações de produções existentes e não é só uma criação humana como também é aprendida pelos homens.

A cultura é produto, mas também formadora do gênero humano que contém dimensões objetivas e subjetivas, pois produz ideias e comportamentos. Essas ideias e comportamentos não se restringem ao indivíduo que a criou, pois como já dissemos, o homem não é um ser isolado e, por isso, toda a sociedade se “beneficia” da produção cultural.

No entanto, há um caráter contraditório na cultura, imprimido pela sociedade capitalista, pois, nessa sociedade, ao mesmo tempo que a cultura pode ser emancipadora pode também ser excludente e opressiva. Quem tem acesso à cultura e à arte na sociedade capitalista? Como é possível ao homem dar importância à cultura e à arte, se lhe falta o básico para sobreviver? Nessa sociedade, o homem também é alienado de sua própria cultura. Destarte, para a mudança da consciência, é necessário a mudança das relações; e, para a mudança dessas, a transformação das formas de produção.

Também nesse sentido, Marx e Engels diferem de Feuerbach, que acreditava que a questão da alienação poderia ser tratada com a supressão da religião e o advertiram: “A dissolução real, prática dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 45).

As referidas mudanças só podem ser realizadas pela atividade prática do homem, revelando a importância do trabalho para o materialismo histórico, ao contrário de Feuerbach que ao criticar a religião não alcança essa categoria, central no método marxista, e recai no idealismo hegeliano. Marx e Engels buscam compreender de que forma as condições objetivas, a realidade, propiciam a existência de determinadas ideias, colocando o debate da consciência no campo da materialidade e não das ideias puras.

Assim, a centralidade do trabalho e a compreensão do homem como ser ativo, produtor da história, das condições de vida e da consciência configuram o caráter ontológico da teoria marxiana. Para Marx, não é possível a superação das ilusões sem o trabalho e, ao apenas desmistificá-las no âmbito da consciência, Feuerbach admite a primazia da consciência sobre as condições objetivas, sobre a realidade, assemelhando-se a Hegel.

Entende-se assim que as formas de produção de uma sociedade em uma época da história proporcionam determinadas condições para o estabelecimento de diferentes relações sociais que produzem uma ideologia que influenciará a maneira do homem apreender a realidade, ou seja, a vida concreta, material, influencia a consciência e, portanto, a subjetividade.

Uma chamada “crise ideológica” não é jamais apenas ideológica – no sentido de que poderia ser resolvida com discussões e esclarecimentos ideológicos-teóricos [...]. Uma vez que a ideologia é a consciência prática das sociedades de classe, a solução dos problemas gerados nos confrontos ideológicos não é inteligível sem a identificação de sua dimensão prática, material e culturalmente eficaz (MÉSZÁROS, 2014, p. 115).

Contudo, para os materialistas histórico-dialéticos, a mudança ideológica e da consciência se dá por meio da transformação material e esta por meio do trabalho. É por meio do trabalho que o homem, ao suprir as suas necessidades, utilizando dos meios e condições oferecidas historicamente, se desenvolve enquanto ser social. A relação entre a história e a forma do homem suprir as suas necessidades também está presente em *O capital*. Diz Marx na referida obra:

Por outro lado, a extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende em grande medida do grau de cultura de um país, mas também entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida constituiu-se a classe dos trabalhadores livres num determinado local (MARX, 2017, p. 246).

A intrínseca relação do homem com a natureza, para a satisfação das necessidades, se dá por meio do trabalho e não ocorre sempre da mesma forma, pois depende também das condições materiais de um determinado tempo. Assim, ao satisfazer as suas necessidades, a produção e reprodução do homem ocorre e se modifica historicamente.

O primeiro ato histórico do homem, como admitem Marx e Engels em *A ideologia alemã*, é a produção dos meios de subsistência; o segundo é a satisfação da necessidade; e o terceiro é o fato de o homem criar outros homens, por meio da procriação. No entanto, o homem não para ao satisfazer a primeira necessidade, mas sim cria outra, num processo histórico de desenvolvimento humano (MARX; ENGELS, 2007).

Importante ressaltar que esses três atos históricos não ocorrem isoladamente, mas simultaneamente, coexistindo. E que o homem cria outro homem, tanto naturalmente (procriação) quanto socialmente, nas relações sociais, por meio do trabalho. Assim, a produção e reprodução da vida apresentam diferentes aspectos: objetivo e subjetivo, natural e social.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como

relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ele se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade (MARX; ENGELS, 2007, p. 140).

“A cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade”, não significa que ela seja independente das condições, modo e finalidade, pois a história do homem não pode ser dissociada da história da produção, das condições políticas, sociais e econômicas. Porém, as formas de conexão do homem com suas necessidades e com o modo de produção se transformam e não ocorrem sempre da mesma forma e com o mesmo objetivo, constituindo a história e a própria transformação da realidade. Ao mesmo tempo, essas diferentes formas de produzir, de interagir e de se relacionar possibilitam a mudança do curso da história e, conseqüentemente, possibilitam a superação da alienação e do capitalismo. Retomaremos a questão da superação da ordem vigente, posteriormente.

Nesse momento, nos vale salientar que é por meio da história que o homem desenvolve a sua atividade produtiva e, por conseguinte, desenvolve a si mesmo. Aperfeiçoa as suas atividades, cria novas necessidades e modifica a realidade. A história é o legado das gerações anteriores para a geração atual e, assim, sucessivamente. Cada geração explora o que é dado para si no momento, explora as condições materiais existentes em sua época. E, importante frisarmos, não se pode separar, como muito é feito, a história da natureza.

[...] A ontologia marxiana é dinamicamente histórica e objetivamente dinâmica. Marx não “deduz” a sociedade humana das “categorias”, mas, pelo contrário, vê estas como modos específicos de existência do ser social. Ele não “adiciona” historicidade a uma visão originalmente *estática*; porque se a historicidade for meramente adicionada em certo ponto, ela também poderá ser retirada em outro. Em vez disso, ele define a substância ontológica de sua concepção como “o ser *automediador da natureza*”, isto é, como um ser *objetivo* que só pode ser *intrinsecamente histórico* (MÉSZÁROS, 2016, p. 231).

Na perspectiva marxiana, a história é uma continuidade em transformação na qual os homens de um determinado tempo se apropriam e utilizam do conhecimento e da produção da geração anterior para desenvolver e aperfeiçoar o trabalho e a si mesmos, de acordo com as condições que têm disponíveis em seu próprio tempo. Por exemplo, ao homem só foi possível cozinhar porque seus antepassados descobriram o fogo.

No entanto, para ser possível o desenvolvimento da história e sua transformação, bem como a emancipação humana, as necessidades básicas, de sobrevivência dos homens precisam ser supridas, pois a libertação do homem não se dá no campo das ideias, mas no campo material. Isso significa que: “[...] Os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 139), pois:

[...] Não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A ‘libertação’ é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 135).

Não obstante a importância da satisfação de necessidades básicas e o entendimento de que a libertação do homem é um ato histórico, a reprodução das relações sociais não contempla apenas a reprodução material da vida, mas também a reprodução da subjetividade, que é a reprodução da consciência, das formas de pensar e sentir, das ideias socialmente incorporadas. Podemos, então, dizer que o modo subjetivo da vida se expressa no comportamento, nas escolhas e em diferentes esferas – sociais, políticas, culturais – e que a subjetividade é a forma como o ser social incorpora em sua consciência a materialidade.

A subjetividade de cada homem, obviamente, pertence a ele, mas o fato de pertencer a ele não significa que a subjetividade é fruto, isoladamente, dele mesmo ou que foi constituída de forma autônoma. A subjetividade de um indivíduo é resultado da interação dele com os outros homens, das suas vivências, que são históricas e possibilitadas dentro de determinadas condições sociais. Ela se conforma historicamente, por meio das relações sociais, no modo de produção da vida. A subjetividade tem base na realidade e é fruto da prática social que se vive.

Não diferentemente, afirmam Marx e Engels que a consciência é a manifestação do espírito⁷ e é formada pela interferência das relações sociais, das

⁷ Entendemos que ao usar o termo ‘espírito’ Marx se refere também à dimensão subjetiva do homem, considerando que o autor relaciona espírito à consciência. Em nota de rodapé de *A ideologia alemã* (MARX, 2007), diz Marx: “O homem tem também, entre outras coisas, ‘espírito’, e [...] esse ‘espírito’ ‘se exterioriza’ como consciência. Importante ressaltarmos que a consciência para Marx, conseqüentemente o ‘espírito’, se forma historicamente a partir das experiências reais. Dessa forma, diferentemente de Hegel, para Marx o ‘espírito’ não é uma abstração, mas, sim, a representação do material para o homem.

condições materiais postas, da conjuntura do momento, das vivências (MARX; ENGELS, 2007). Dizem ainda os referidos autores:

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma da linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início portanto a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (MARX; ENGELS, 2007, p. 141).

A consciência é, além de condicionada pela forma de organização da sociedade, um produto social que necessita da linguagem para se expressar. Portanto, a linguagem nasce para possibilitar a comunicação entre os homens, ou seja, o homem a produz a partir de sua necessidade.

Observamos, então, que, assim como nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, também em *A ideologia alemã* Marx aponta a importância da linguagem, não só como criação social, mas como produção histórica do homem, a partir da necessidade de se comunicar com outro homem. A linguagem supõe o coletivo, o intercâmbio e a comunicação e, dessa forma, contribui para o desenvolvimento do trabalho que desenvolve a sociabilidade. A linguagem é, então, uma das mediações do trabalho e uma das formas de manifestação da consciência.

Com o desenvolvimento da linguagem, da sociabilidade, da humanidade como um todo, são criadas outras necessidades e, a partir dessas, o homem desenvolve novas formas e novos meios de produção. Da mesma maneira que o desenvolvimento da linguagem se deu a partir da necessidade de comunicação, a divisão do trabalho também se deu, e se dá, historicamente, a partir do desenvolvimento das relações sociais e da criação de novas necessidades. Com a satisfação dessas, nasce não só a divisão qualitativa do trabalho, por desempenho de tarefas, mas também a quantitativa, ou seja, a divisão do que é produzido.

Isso quer dizer que a divisão do trabalho não é só admitida a partir da concepção econômico-política, enquanto produtividade do trabalho, mas também na sua relação com o desenvolvimento do homem, na sua relação sociocultural. No entanto, com a divisão quantitativa do produto do trabalho nasce a propriedade privada, inclusive dentro da organização familiar.

Em relação à propriedade privada na organização familiar e à divisão do trabalho, Marx e Engels demonstram como a escravidão na família representa uma forma primitiva de propriedade, sem negar a definição moderna que considera esta como “poder dispor da força de trabalho alheia”.

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição *desigual*, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade privada, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde mulher e filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade privada é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão de trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade (MARX; ENGELS, 2007, p. 143-4).

Ao mudar a forma de organização de trabalho e, inclusive, a organização familiar, a divisão do trabalho, histórica e materialmente, também contribui para a transformação da subjetividade do homem, a qual a conformação é condicionada às experiências vividas, às relações familiares e sociais, à produção e à reprodução da vida.

No caso da mulher – admitida, da mesma forma que os filhos, como embrião da propriedade privada, como escrava na organização familiar –, é inegável as transformações na cultura patriarcal na história da sociedade, principalmente em relação aos papéis sociais e familiares desempenhados, e no mundo do trabalho, apesar do muito que ainda se tem para avançar.

Sem desconsiderar a importância da temática gênero na sociedade, o que queremos aqui demonstrar ao trazermos a discussão apresentada por Marx e Engels sobre a divisão do trabalho e a mulher é o fato de, concomitantemente a essas alterações, tanto nas relações familiares quanto no mundo do trabalho, observarmos e participarmos da mudança do entendimento dessas mulheres sobre as suas possibilidades, sobre suas forças, suas formas de estar no mundo, sobre seus pensamentos em relação a si mesmas, sobre seus desejos, sobre as formas de expressarem e materializarem os desejos, de objetivarem suas ideias, bem como os seus sentimentos.

Isso significa que, com a mudança dos meios de vida, das relações de produção, da divisão do trabalho, das condições materiais de sobrevivência, das relações familiares e sociais, foram se transformando também as subjetividades das mulheres ao longo da história. E, com essas mulheres possuídas e possuidoras de novas subjetividades, vimos também a transformação do que está posto, com mulheres ocupando novos espaços, desenvolvendo novas atividades, criando novas divisões de trabalho, transformando historicamente a realidade. Tudo isso não sem contradição e não de forma linear, pois as relações sociais estão em contradição com as forças de produção existentes, mas dentro das condições possíveis. Ressaltamos que força de produção, estado social e consciência são sempre passíveis de entrar em contradição entre si. É nessa tensão que, historicamente, a sociedade se desenvolve.

Além disso, é na história que é possível apreender como se dá a reprodução do ser social. É nela que as necessidades se recriam incessantemente. No entanto, ela não é predeterminada, mas um processo que supõe contradição, rupturas e superações.

Com a ruptura, a história coloca em outro patamar o que vinha sendo processado, ou seja, ela admite a possibilidade de transformação, se constituindo em um processo em movimento, contraditório (afirmação e negação), dinâmico, no qual os opostos coexistem. A história é, simultaneamente, tensão, conservação e mudança, ao longo da existência dos homens.

Nessa perspectiva, “a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 147). Pressupõe continuidade e transformação por meio da apropriação e uso das condições materiais disponíveis, da força de trabalho e do conhecimento transmitido pelas gerações anteriores. No curso da história, quanto mais as relações, o trabalho e a divisão do trabalho se complexificam, gerando maior interação entre os homens e rompendo barreiras como as da linguagem e as geográficas, mais a história torna-se uma história do mundo. Isso se dá pelo fato de que a criação, a produção, de uma nação, o seu desenvolvimento interfere em outras nações.

Ora, quanto mais no curso desse desenvolvimento se expandem os círculos singulares que atuam uns sobre os outros, quanto mais o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações, tanto mais a história torna-se história

mundial, de modo que, por exemplo, se na Inglaterra é inventada uma máquina que na Índia e na China tira o pão a inúmeros trabalhadores e subverte toda a forma de existência desses impérios, tal invenção torna-se um fato histórico-mundial [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 147-8).

Para Marx, ao superar as barreiras geográficas, da mesma maneira que a história vai se constituindo em história mundial, a conformação da subjetividade dos homens também ganha influência mundial.

Importante ressaltar que essa influência mundial na conformação da subjetividade não ocorre de forma telepática, pois o fato histórico que provoca uma transformação mundial não possibilita uma mudança pelo sentimento que se transfere de forma abstrata entre as nações, ou apenas pelo conhecimento intelectual, pela consciência, mas, sim, de forma concreta, material.

Uma descoberta que ocorre em uma parte do mundo irá interferir na forma de produção dos outros países e, conseqüentemente, na divisão do trabalho, interferindo não só na organização prática e objetiva da vida dos homens, mas também na formação da subjetividade deles, à medida que modifica as relações sociais por meio do trabalho. Ou seja, ao interferir na mudança da realidade, uma descoberta, concomitantemente, interfere na mudança subjetiva devido à relação intrínseca e dialética existente entre objetividade e subjetividade que viemos demonstrando nesse estudo.

De forma didática, o que queremos dizer é que a mudança da subjetividade numa dimensão mundial não se dá num processo similar à osmose, mas por meio das transformações materiais da vida.

Segue-se daí que essa transformação da história em história mundial não é um mero ato abstrato da “autoconsciência”, do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e para, come, bebe e se veste (MARX; ENGELS, 2007, p. 148).

Na passagem acima, mais uma vez os autores afirmam a relação entre o mundo objetivo e subjetivo, bem como a relação histórica do desenvolvimento do ser social por meio do trabalho. Mas, a despeito da riqueza espiritual de um indivíduo estar diretamente ligada à riqueza de suas relações sociais, na história da humanidade, que é a “atividade histórico-mundial”, os indivíduos quanto mais

trabalham, menos se reconhecem, pois são cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho.

A história vivenciada até os dias de hoje é a história da exploração, da propriedade privada, do estranhamento e da dominação. É a história de um poder que decorre da organização social vigente, das condições materiais postas, da realidade vivenciada, que se consolida na propriedade privada, mas é passível de transformação. Assim, asseveram Marx e Engels:

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um artilho do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial* (MARX; ENGELS, 2007, p. 148).

A história mundial é a história da indústria mundial, do capitalismo, que é, em suma, a história da propriedade privada e das relações de exploração do trabalho. E é com base na propriedade privada que é conformada a cultura mundial, reservadas irrisórias particularidades regionais, na qual, mormente, é suprimida a singularidade das diferentes nações.

Apesar de a história mundial, até o momento, ser a história da exploração do trabalho, não a entendemos e a admitimos como fatalismo, mas como construção, passível de transformação. É então, da mesma forma que materialmente mudamos as relações sociais em nível mundial por fatos concretos que, superando a propriedade privada e emancipando as relações de trabalho, transformaremos a história mundial e, conseqüentemente, atingiremos a emancipação humana.

Neste mundo, que não é utópico, mas transformado pelas condições sociais e históricas, será possível ao homem forjar outras subjetividades. Assim, o homem se reconhecerá não só no seu trabalho, mas também na sua subjetividade que será tão livre quanto ele. Dessa forma, é necessária a libertação do trabalho para a libertação da subjetividade.

Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criação dos homens) (MARX; ENGELS, 2007, p. 148).

Entretanto, a história não se dá por si mesma, mas, sim, pelas ações dos homens. E essas ações têm um objetivo, uma finalidade. Mas, no decorrer da história, não necessariamente os fins visados nas ações humanas irão se objetivar, considerando que a história não depende apenas das intenções do homem, mas também das condições materiais postas, do intercâmbio das forças produtivas, das relações de forças existentes na sociedade.

[...] Os homens aspiram certos fins, mas estes estão determinados pelas circunstâncias, as quais, de resto, modificam tais esforços e aspirações, produzindo deste modo resultados que divergem dos fins inicialmente colocados etc. Mas esta distinção seria verdadeira tão somente se “circunstância” e “homem” fossem entidades separadas. Todavia, essas “circunstâncias” determinadas, nas quais os homens formulam finalidades, são as relações e situações sócio-humanas, as próprias relações e situações humanas mediatizadas pelas coisas (HELLER, 2016, p. 13).

Com efeito, o desenvolvimento, tanto da história quanto da subjetividade, não é linear e nem sempre avança de forma positiva. Nesse sentido, como afirmamos anteriormente, a história é feita de tensões, de avanços e retrocessos.

Por exemplo, no Brasil, país colonizado e que foi submetido a anos de escravidão, ainda hoje observamos expressões dessa lamentável herança histórica na reprodução das relações sociais. Nos últimos anos, reforçado por um (des)governo notadamente racista, essas expressões estão cada vez mais evidentes.

Após mais de 130 anos da “abolição” da escravatura, que não se deu com uma simples assinatura de uma princesa branca, mas num processo histórico de um povo, a sociedade brasileira vivencia cotidianamente as manifestações do racismo, seja em suas expressões objetivas, como no sistemático assassinato da juventude negra, ou subjetiva, como na equivocada e preconceituosa crença de superioridade branca. Nesse sentido, o racismo não é algo que se dá numa esfera abstrata, mas um elemento histórico que se reproduz objetiva e subjetivamente e que é passível (e imprescindível) de eliminação.⁸

Contudo, em consonância à intrínseca relação entre objetividade e subjetividade, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels fazem o exercício entre o universo ideal e a base real, processo no qual podemos dizer que nasce o materialismo histórico-dialético. Demonstram a importância de entender as determinações e como

⁸ Apesar da importância e urgência do tema, não o aprofundaremos para não nos desviarmos do objeto proposto nesse trabalho.

essas se dão na realidade – abstração e síntese em contínuo movimento, partindo da realidade, da existência –, mas não negando a subjetividade, pois objetividade e subjetividade estão interconectadas.

Todavia, também o materialismo, na concepção marxiana, não é a simples oposição ao idealismo, mas a concepção da interação dialética do pensamento e da matéria. O ser humano é criador dos seus sentidos e emoções, não apenas individualmente, mas também social e historicamente. Dessa forma, Marx e Engels não fazem só a crítica ao idealismo, mas também ao materialismo de Feuerbach, como temos demonstrado, por este último, entre outros aspectos, não considerar a história como dimensão do ser social.

Na concepção marxiana, o ser humano não é uma “dimensão da história”, mas, pelo contrário, a *história* humana é uma dimensão do ser humano como ser objetivo automediador da natureza. Apenas um ser objetivo pode ser histórico, e um ser objetivo só pode ser histórico. A história é uma abstração sem sentido, a menos que esteja relacionada com um ser objetivo. Nesse sentido dual, a história é, por conseguinte, uma dimensão do ser humano enquanto ser objetivo, automediador da natureza (MÉSZÁROS, 2016, p. 231).

Além do racismo, do patriarcado, e de outros determinantes históricos sociais – considerando a relação histórica da produção dos homens e que, conforme essa produção se expande entre as gerações e para além das fronteiras geográficas, cada vez mais a história se torna universal –, o capitalismo e tudo o mais que decorre dele também se universalizou.

O capitalismo se universalizou e é a ordem econômica e social vigente que, há anos, forja historicamente a subjetividade dos homens nas diferentes nações. Pois, assim como em *O manifesto do Partido Comunista*, também em *A ideologia alemã*, Marx e Engels apontam que as ideias dominantes são as ideias da classe dominante em uma época.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem a sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal (ideológica) das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe, a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas,

também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX; ENGELS, 2007, p. 152).

Dessa forma, com e pelo capitalismo se dá não só a exploração de uma classe que produz e não usufrui de sua produção, mas a exploração de uma classe que por meio do seu trabalho enriquece outra classe, a dominante, gerando desigualdades, mas também a disseminação de ideias que permitem a sua manutenção e a formação de subjetividades que reforçam os seus valores. Isso não significa dizer que no capitalismo forjamos uma falsa subjetividade, mas que a subjetividade do trabalhador é conformada pela ideologia dominante.

Ou seja, no capitalismo, a subjetividade, assim como o trabalho, é estranhada, é uma subjetividade do outro. É conformada uma subjetividade consumista para que seja possível o consumo do objeto produzido. O capital não só produz coisas, mas também desejos e vontades, produz o sujeito produzido para o objeto. Se você possui você é, se não possui não é.

Então no capital não importa mais a subjetividade, mas o objeto. É uma objetividade que inverte a prioridade e desconsidera as inquietações espirituais, a subjetividade. Conforma uma subjetividade assujeitada à lógica do capital e não uma subjetividade emancipadora.

Serve ao capitalismo separar a subjetividade da historicidade e do mundo objetivo para culpabilizar individualmente os sujeitos pelas questões por eles vivenciadas, ou seja, pelos seus sentimentos e por suas relações. No modo de produção capitalista, quando dizemos que o “ter” vale mais que o “ser”, enfatizamos que a propriedade privada é central nesse modo de produção, ficando o ser social para planos inferiores na escala de importância.

A mudança dessas ideias e a superação das desigualdades produzidas pelo funcionamento capitalista só serão possíveis historicamente por meio da Revolução Socialista. Isso significa que reformas dentro desse mesmo sistema não serão suficientes para que o homem alcance a sua emancipação e que para haver, de fato, a revolução é preciso, necessariamente, mudar a forma de produção.

Assim, na perspectiva marxiana, com a Revolução Socialista transforma-se não só a forma de produção, mas também os homens, possibilitando a transformação

social. Com a transformação social, também será possível a mudança das ideias e dos pensamentos, considerando que estas mudanças ocorrem por meio da práxis e não de forma abstrata, no curso da história.

Ela (a história) não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasmas”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (MARX; ENGELS, 2007, p. 151).

Importante salientar, ao encontro da citação acima, que, ainda considerando a processualidade da história, seu movimento e seu curso dentro das condições reais, a Revolução Socialista não se dará apenas por meio da consciência, mas, sim, na prática. E ela só será possível no tempo em que houver condições materiais para que ocorra.

Essas condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações decidem, também, se as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente, e se os elementos materiais de uma subversão total, que são sobretudo, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria “produção da vida” que ainda vigora – a “atividade total” na qual a sociedade se baseia –, se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a ideia dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes – como o demonstra a história do comunismo (MARX; ENGELS, 2007, p. 152).

Consideramos que com o socialismo também será possível a formação de outras subjetividades para o homem, nas quais a competitividade dará lugar a cooperação e o ter lugar ao ser, possibilitando que o homem se enriqueça, enquanto ser social, à medida que enriquece a sua produção, à medida que produz para satisfazer as suas necessidades e se reconheça no objeto produzido. Pois:

Das pesquisas de Marx resultou que a sociedade burguesa não é uma organização social “natural”, destinada a construir o ponto-final da evolução humana; resultou, antes, que é uma forma de organização social histórica, transitória, que contém no seu próprio interior contradições e tendências que possibilitam a sua superação, dando lugar a outro tipo de sociedade –

precisamente a sociedade comunista, que também não marca o “fim da história” mas apenas o ponto inicial de uma nova história, aquela a ser construída pela humanidade emancipada (NETTO; BRAZ, 2012, p. 36).

Dessa forma, por meio da transformação das forças produtivas e, conseqüentemente da produção da vida, será possível também ao homem a formação de uma nova subjetividade, pois admitimos esta última como um dos componentes da essência humana na concepção marxiana, conforme exposto por Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, em que a essência humana “em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”, e não na concepção feuerbachiana que acredita que “a essência é uma abstração inerente ao indivíduo singular” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 165).

Com isso, somado ao exposto em toda esta subseção e na anterior, podemos apreender que a subjetividade, na perspectiva marxiana, não é uma essência singular que se dá naturalmente, mas é: 1) histórica; 2) forjada nas relações sociais; e 3) produto das transformações e objetivações do homem.

Além disso, ao analisar os estudos marxianos, é possível assegurar que Marx, em sua teoria social, admite a subjetividade enquanto categoria constitutiva do homem, do ser social.

Nesse processo contraditório que conforma o ser social e produz a história, reafirmamos que subjetividade e materialidade são indissociáveis e inter-relacionadas. Que a subjetividade é, então, dotada de materialidade e uma das dimensões sociais do homem e, como todas as outras dimensões, complexa. Que o homem é produto e expressão de suas relações sociais; é produto e produtor da sociedade; e se autocria como homem por meio do trabalho, bem como cria e recria, socialmente, seus sentidos, emoções e consciência, ou seja, sua subjetividade. Que o desenvolvimento do ser social é um processo histórico objetivo e subjetivo e em constante movimento, e que esse desenvolvimento histórico se dá por meio de interações, experimentações e descobertas.

Da mesma forma como a história se modifica – mas também preserva os acontecimentos, os conhecimentos anteriores –, a construção da subjetividade humana também acompanha esse processo de preservação, continuidade e transformação.

2 LUKÁCS E A ONTOLOGIA SOCIAL

“ ”

Não aguento ser apenas um sujeito que abre portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora, que aponta lápis, que vê a uva etc. etc.

Perdoai.

Mas eu preciso ser Outros.

– Manoel de Barros

György Lukács nasceu na Hungria e viveu entre os anos de 1885 e 1971. O segundo de quatro filhos de um casal que ascendeu socialmente, foi professor de Agnes Heller e amigo de Max Weber, com quem rompeu relações após 1919, pouco depois de ingressar no Partido Comunista de Budapeste. Esse período histórico vivenciado por Lukács compreende a Primeira Guerra (1914-1918) e a Revolução Russa (1917), que proporcionaram condições objetivas para que o autor repensasse suas ideias e fizesse uma revisão teórica (PINASSI, 2002).

A vida intelectual do filósofo foi permeada por inúmeras polêmicas, principalmente em relação à mudança da sua concepção teórica, que transitou pela influência da filosofia neokantiana a filosofia de Hegel – “A identidade entre sujeito e objeto e a identificação entre alienação e objetivação são teses hegelianas que acompanham Lukács até o final dos anos 1920” (FREDERICO, 2013, p. 10) –, até chegar em Marx.

Nesse ponto, já na maturidade, o intento de Lukács foi resgatar a ontologia, superando tanto o marxismo vulgar quanto o idealismo hegeliano. “Lukács voltou-se para um tema que o marxismo havia deixado de lado: a subjetividade humana” (FREDERICO, 2013, p. 148).

Todo esse processo de mudança de concepção teórica, que identificamos como desenvolvimento e maturação, foi submetido a duras críticas, inclusive do próprio autor.

Para muitos pensadores, essa mudança foi, e ainda é, considerada um problema. Para nós, além de maturidade e modéstia para rever suas próprias produções intelectuais, a autocrítica e a revisão de suas reflexões significam

conceber, como todo marxista deveria, a trajetória intelectual enquanto processo dialético.

Admitimos o quanto as experiências materiais, as vivências objetivas, contribuem para a formação intelectual, assim como esta influencia nossas escolhas, demonstrando a relação intrínseca entre teoria e prática, entre a subjetividade e a objetividade. Nesse sentido, o campo do desenvolvimento intelectual não está fora da dinâmica ontológica.

Como toda transição e mudança, principalmente as realizadas pelo homem, ser social que contempla inúmeras e complexas determinações e relações, o rompimento de Lukács com a visão idealista não se deu de forma instantânea, mas processual. No caminho por ele percorrido, em que pese possíveis conflitos, importantes contribuições foram sinalizadas até que chegasse à *Ontologia do ser social*. É o caso da sua conhecida obra *História e consciência de classe* que:

Apesar de seu hiper-hegelianismo, reconhecido pelo próprio autor no prefácio à edição de 1967 – ou seja, mais de quatro décadas após a primeira publicação do livro –, representou uma reação importante às desventuras do marxismo oficial que não valorizava o papel da subjetividade no interior dos processos históricos (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 13-4).

Também é importante destacarmos no processo de maturação intelectual de Lukács, como apontado por diferentes autores,⁹ a importância do contato com a obra *Manuscritos econômico-filosóficos* para a sua chamada “guinada marxista”.

Se em Marx, precipuamente nos *Manuscritos*, encontramos elementos para o estudo da subjetividade, mesmo que o autor, na maioria das vezes em que dela trata, não a cite explicitamente, em Lukács, mais precisamente nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, a subjetividade é nominalmente referenciada.

É evidente que não recorremos a esse segundo autor apenas porque sua obra aborda a categoria subjetividade explicitamente, mas porque o faz de forma ontológica, com rigor ao método marxista, sem se apropriar dela de forma abstrata, fenomênica ou recorrendo ao solipsismo.

Desses pressupostos ontológicos mais gerais, Lukács desenvolve considerações que são valiosas para as discussões que se travam no interior do marxismo hoje. Demonstra que a especificidade ontológica do mundo dos

⁹ Entre os autores contemporâneos que compartilham dessa concepção, citamos: Ester Vaisman, Guido Oldrini, Ronaldo Vielmi Fortes, Nicolas Tertulian e Celso Frederico.

homens frente à natureza é que, no ser social, a substancialidade é o *subjetivo objetivado*, a *causalidade posta* (LESSA, 2016, p. 150).

Ademais, Lukács apreende dos estudos de Marx a importância da subjetividade na constituição do ser social, bem como resgata e denuncia, esmiuçadamente, a preocupação com o ser social nos escritos do autor alemão, dirimindo, para qualquer leitor interessado, o equívoco, se ainda restar dúvida, de que Marx não se ocupou da subjetividade humana e teria se dedicado apenas aos estudos da economia e da materialidade.

Nota-se na apresentação dos *Prolegômenos* que a busca de Lukács é consoante com o que vimos demonstrando ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, no sentido de que Marx, mesmo quando se ocupou da economia política, tinha uma preocupação com o homem, com o ser social, ao contrário do que dizem algumas interpretações equivocadas sobre o filósofo.

Esse enfrentamento – teórico e prático – forma a base do argumento que adverte para a necessidade de retorno a Marx, sem as peias erguidas pelo marxismo em geral. Trata-se de varrer das páginas da obra marxiana uma discussão totalmente estranha à sua letra: afirmações que acusam a existência em Marx de um determinismo unívoco, proveniente da esfera da economia, que absolutiza a potência do fator econômico, colocando em segundo plano a eficácia dos outros complexos da vida social. Ao contrário de um determinismo unívoco da esfera econômica sobre as outras instâncias da sociabilidade, como lhe atribui grande parte dos seus adversários, o cerne estruturador do pensamento econômico de Marx se funda na concepção da determinação recíproca das categorias que compõem o complexo do ser social (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 17-8).

Lukács não só afasta esse desacerto, como também desenvolve a complexa relação entre as categorias que compõem o ser social – a partir da cotidianidade, mas para além dela – e aponta a importante relação do modo de produção da sociedade para conhecer o processo de conformação do ser social ao afirmar que, para uma ontologia séria, o estudo da economia, entre outros determinantes, é indispensável.

Uma ontologia do ser social deve, portanto, se não quiser falsear os nexos ontológicos, tentar apreender exatamente seus traços específicos em seu originário ser-propriadamente-assim. E para o ser social é profunda e decisivamente característico que todos os processos dinâmicos dos complexos da práxis humana, só nele constituídos e só nele possíveis, sejam quanto à sua gênese fundados no respectivo modo de desenvolvimento da sociedade, em sua economia, e que sejam por ela determinados até em suas características específicas [...] (LUKÁCS, 2010, p. 100).

Para, então, entender o processo de constituição do modo de ser do homem, Lukács retoma as dimensões essenciais da obra de Marx, resgatando o caráter ontológico do marxismo, ou seja, busca, principalmente nas obras *Ontologia do ser social I e II* e *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, retomar e fundar os seus estudos na conformação do ser social.

Vale ressaltar que, além dessas não serem as primeiras obras do autor, a aproximação e apropriação do marxismo por Lukács foi se constituindo ao longo de sua vida, pois o autor não chegou à ontologia, após seu interesse inicial pela estética, de forma linear, numa imediata ruptura ao idealismo, mas de forma processual. Esse é um dos motivos pelo qual não encontramos referência à Marx na obra de juventude do autor agora em questão. No entanto, mesmo antes de conseguir identificar e nomear a ontologia, aos poucos eram inseridas em suas obras categorias que remetiam ao tema.

Da provável existência de um fio condutor, principalmente entre a estética e a ontologia, não resulta de imediato a conclusão que Lukács tenha aderido, sem mais, à expressão ontologia, ainda que, como afirma Oldrini: “mesmo lá onde a coisa, o nexó conceitual já existia em germe, falta a palavra para exprimi-lo (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 17-8).

Com a sucessiva aproximação aos escritos de Marx, já nas obras da maturidade, ao resgatar a ontologia marxiana, Lukács recupera a complexidade e evita o dualismo. Consegue apreender a complexidade do ser social e demonstrar que a conformação dele não é um simples produto da materialidade, assim como a consciência não é um reflexo dessa. Com isso, “rompe com o marxismo estruturalista ao integrar a subjetividade humana enquanto elemento ontologicamente fundamental ao mundo dos homens” (LESSA, 2016, p. 151).

Em síntese, Lukács busca superar a visão mecanicista de certos autores marxistas que entendem a economia, de certa forma, como ciência natural ao desprezar a subjetividade humana, ao mesmo tempo que contrapõe às teorias modernas, como por exemplo o neokantismo, que possui uma visão idealista da subjetividade humana.

Assim, a retomada da ontologia por Lukács se constitui em um exercício de recuperar a profundidade da obra marxiana, examinando cuidadosamente e aprofundando cada categoria presente na teoria social de Marx, incluindo a subjetividade.

2.1 O SER SOCIAL EM LUKÁCS

Como vimos no primeiro capítulo, um importante marco do desenvolvimento do ser social é o seu afastamento das barreiras naturais. No processo de constituição do ser social, ele ultrapassa a reprodução simplesmente biológica, sem deixar de ainda se constituir um ser natural, e se torna, segundo Lukács, um “complexo de complexo”, uma “síntese complexa da materialidade e idealidade” (LUKÁCS, 2010).

Ao pensar o ser social, o autor húngaro parte da existente diferenciação e, ao mesmo tempo, conexão entre os três tipos de ser (inorgânico, orgânico e social), sem desconsiderar que o homem também contempla a esfera orgânica (biológica) e que, de forma ontológica, também se relaciona com os seres inorgânicos. Admite que o ser social, por meio de mediações, se afasta, cada vez mais, das atividades estritamente naturais, sem subsumi-las.

Aduz que antes do ser social há uma vida orgânica e que o trabalho, elemento fundante do ser social e no qual o homem se relaciona com a natureza orgânica e inorgânica, nasce em meio à luta pela sobrevivência. Em outros termos, o trabalho transforma o ser meramente biológico em ser social, que está em constante transformação e sempre vinculado à sua natureza orgânica, sua origem.

Para além do ser orgânico, o que já contempla uma complexidade enquanto parte da natureza – um ser que nasce, cresce e morre –, o homem é também um ser social. Nessa constituição, na conformação em ser social, que se dá por meio da práxis, também está presente a dimensão subjetiva. Nesse sentido, o homem se constitui uma “síntese complexa da materialidade e idealidade”.

No trabalho, modelo da práxis, estão contidas todas as determinações que constituem a essência do novo ser social. Na perspectiva ontológica, a subjetividade se constitui em uma categoria fundamental do gênero humano e se desenvolve por meio do trabalho – categoria central ao ser social –, imprimindo a esse uma importância para além do aspecto de sobrevivência dado no seu surgimento. Pelo trabalho e no trabalho surgem as “bases ontológicas objetivas e subjetivas do gênero humano” (LUKÁCS, 2010, p. 76).

O trabalho transforma o mundo material e subjetivo dos sujeitos. No processo de trabalho a subjetividade participa tanto do momento anterior à objetivação, ao compor o momento de idealização, ao direcionar a intencionalidade e influenciar as escolhas realizadas, quanto no objeto produzido que contém subjetividade objetivada.

As novas criações e a complexificação do processo de trabalho exigem novas formas de se relacionar que irão conformar outros tipos de subjetividades que irão por sua vez produzir novas coisas. É um processo mútuo e contínuo.

Podemos ressaltar as afirmações de Tertulian sobre a tese de Marx de que o trabalho seria fundamental ainda na constituição da subjetividade, mediante a tensão dialética entre sujeito e objeto gerada no processo, responsável por transformações tanto no objeto quanto no sujeito (COSTA, 2007, p. 20).

Não só o trabalho, mas também a linguagem, a cooperação e a própria divisão do trabalho são categorias imbricadas e decisivas na constituição do homem em ser social. Com elas, também surgem novas conformações da subjetividade, das relações sociais, e formas de apreensão da realidade pela consciência, afastando o homem das barreiras naturais, sem, no entanto, ele deixar de ser também um ser biológico.

Na medida em que a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho se desenvolvem, as relações sociais se complexificam e, conseqüentemente o homem também se torna cada vez mais complexo.

O processo de complexificação do trabalho, por meio da aprendizagem e intencionalidade, é possibilitado pela capacidade teleológica, exclusiva ao ser social, assunto que retomaremos adiante. Nesse momento, o que queremos destacar é o papel ativo do homem e seu caráter biológico e social, incluindo neste último a dimensão subjetiva.

O homem certamente permanece irrevogavelmente um ser vivo biologicamente determinado, compartilhando o ciclo necessário de tal ser (nascimento, crescimento, morte), mas modifica radicalmente o caráter de sua inter-relação com o meio ambiente, pelo fato de surgir, através do pôr teleológico no trabalho, uma interferência ativa no meio ambiente, pelo fato de, através desse pôr, o meio ambiente ser submetido a transformações de modo consciente e intencional (LUKÁCS, 2013, p. 203, grifos nossos).

Como dissemos, posteriormente nos deteremos à relevância do pôr teleológico. Agora é importante ressaltar que a mudança do homem na sua relação com a natureza não é apenas uma mudança biológica para adaptação, mas uma mudança ativa, intencional, que é resultado da sua práxis, do movimento dialético entre objetividade e subjetividade. E que a intencionalidade, assim como a própria práxis, é mediada pela socialidade.

O conhecimento, a cultura, o modo de produção são produtos sociais que interferem no modo de pensar e agir do homem, conseqüentemente, interferem na

intencionalidade da práxis. Assim, mesmo que a intencionalidade aparente seja algo individual porque parte, de forma imediata, de um sujeito singular, ela é mediatizada pela sociedade. Quanto mais rica a sociabilidade de um homem, mais rica são suas mediações e, conseqüentemente, mais rica a sua subjetividade.

Retomando, a medida em que o homem complexifica as suas relações e utiliza, cada vez mais, de mediações complexas em diferentes práxis, para além da imediata necessidade de sobrevivência satisfeita por meio do trabalho, ele vai se afastando de sua constituição natural sem deixá-la em absoluto, e se tornando, cada vez mais, um ser social.

Nesse afastamento, sua adaptação ao meio se faz de forma ativa e não passiva, como ocorre com os seres apenas orgânicos, ultrapassando o aspecto estritamente natural. Desse modo, reforçamos a tese de que o homem, ao modificar a natureza, modifica a si mesmo e a própria sociedade, assim como é por ela também modificado, numa relação dialética e indissociável. Destarte, a constituição do ser social não é individualmente construída, mas socialmente mediada, num processo complexo, contraditório e não linear. Ao encontro do exposto, diz Lukács:

Em tudo isso, torna-se manifesto um dado ontológico fundamental do ser social: o homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo *medium* sociedade; mais exatamente, como a socialidade do homem representa seu comportamento ativo e prático em relação ao seu meio ambiente como um todo, essa mediação ocorre de modo tal que ele não aceita simplesmente o meio ambiente e suas transformações nem se adapta, mas reage ativamente a eles, contrapondo às mudanças do mundo exterior um mundo de sua própria práxis, no qual a adaptação à irrevogabilidade da realidade objetiva e seus novos pores do fim que lhe correspondem formam uma unidade indissociável. É óbvio que o próprio homem também se modifica ao modificar sua relação com a natureza que o cerca. Mas faz uma diferença gigantesca se esse tornar-se outro é um processo biológico espontâneo e involuntário de adaptação às novas fatalidades naturais ou se é decorrência de uma práxis social própria, mesmo que, nesse caso, só os atos imediatos singulares são intencionais e voluntários e o conjunto da transformação se origina disso com necessidade socialmente espontânea (LUKÁCS, 2013, p. 204).

Com essa citação, Lukács não só demonstra a diferença entre o ser orgânico e o ser social no modo de sua reprodução como também aponta a importância do comportamento social como mediador desse processo. Explica que não significa que os seres orgânicos não se modificam, mas o fazem de forma espontânea, como mera adaptação às condições naturais, enquanto o ser social tem sua transformação de

forma ativa, intencional e mediada pela sua própria práxis que contém no seu processo, mesmo que seja uma ação individual, contribuições do desenvolvimento da sociedade.

A socialidade, mediadora do ser social, tem sua origem no trabalho e, a partir do momento que este evolui – gerando a divisão do trabalho e novas necessidades – a sociedade se complexifica, complexificando também o ser social. Assim, o homem, a sociedade e o trabalho estão intimamente relacionados. “Só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de *pores* teleológicos”¹⁰ (LUKÁCS, 2013, p. 52).

Para iniciarmos as reflexões sobre a importância do *pôr* teleológico no trabalho, é salutar demarcarmos que, diferentemente da reprodução biológica, a reprodução social da vida é mediada pela consciência, uma capacidade exclusiva do ser social. É a partir da consciência que analisamos as situações vivenciadas, aprendemos, escolhemos entre alternativas e depositamos intenção em nossos atos.

No entanto, nem sempre os intentos serão atingidos como previamente idealizados, pois a processualidade do trabalho também é composta de causalidades. Assim, no trabalho há o ato individual (*pôr* teleológico), a causalidade, e as condições materiais postas. Nesse processo, diferentemente dos seres inorgânicos e da reprodução dos seres exclusivamente naturais, o ser social acumula conhecimento, idealiza diferentes possibilidades e cria coisas novas, se reconhecendo enquanto homem (*ser-em-si*).

Apesar desta já marcada diferenciação entre os tipos de seres:

Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, através da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta (LESSA, 2016, p. 19-20).

O autor húngaro reconhece mais um ponto indispensável à ontologia, além da intrínseca relação entre as três esferas, ressaltando que é na articulação com a

¹⁰ Para Lukács, o trabalho é a objetivação do *pores* teleológicos. Aqui utilizado no plural, por entender que o processo de trabalho compreende a idealização e a intencionalidade de forma contínua. Para além da capacidade de idealizar e planejar que é a teleologia, no processo do trabalho o homem deposita, objetiva, a sua intencionalidade (*pôr* teleológico).

natureza que o homem vive, sobrevive, se produz e reproduz: o movimento entre a generidade, singularidade e individualidade.

Assim como as espécies da natureza, o ser humano também possui uma singularidade, mas a singularidade humana possui uma importante diferenciação da singularidade dos outros seres exclusivamente naturais, como as plantas e os animais.

A singularidade humana contempla uma *generidade-não-muda*, uma individualidade ímpar, para além da singularidade, pois nenhum ser humano pode ser analisado, estudado, isoladamente, como exemplar ideal para se compreender todos os seres humanos. O homem, enquanto ser social, só pode ser entendido na sua relação com outros homens e com a natureza. O contrário também se verifica: não é possível justapor conceitos gerais a um único ser humano, mas há uma relação indissociável entre gênero e exemplar, entre social e singular.

Nesse sentido, Lukács admite que “Marx considerava a unidade inseparável entre gênero e exemplar como um fato fundamental do ser que deve incondicionalmente ser reconhecido e aplicado prática e teoricamente. Sendo desnecessária a comprovação de seu ser” (LUKÁCS, 2010, p. 76). Lembra ainda que, para Marx, considerando o ser social, não há oposição entre universalidade e singularidade. “Portanto, que o universal e o singular não sejam contraposições lógicas no sentido da lógica hegeliana, mas expressões, no pensamento, de determinações do ser obrigadas a coexistir, parece já uma convicção inicial de Marx” (LUKÁCS, 2010, p. 77).

Lukács afirma que o ser humano não é uma *genericidade-muda*, pois essa concepção o afastaria da sua dimensão social e o limitaria, apenas, à sua dimensão natural. É o afastamento das barreiras naturais que possibilita a realização da sociabilidade, característica fundamental do homem, mas o que, de fato, diferencia a *generidade-muda* dos seres naturais da *generidade-não-mais-muda* do ser social é a consciência, isto é, a subjetividade.

O passar de uma *generidade-muda* para outra não mais muda possibilitado pela consciência – “salto ontológico” – caracteriza a transformação ativa, em que pese o ser social manter uma continuidade biológica.

Sabemos que a base ontológica do salto foi a transformação da adaptação passiva do organismo ao ambiente em uma adaptação ativa, com o que a sociabilidade surge como nova maneira de generidade e aos poucos supera,

processualmente, seu caráter imediato puramente biológico (LUKÁCS, 2010, p. 79).

Dessa forma a *generidade-não-mais-muda* do ser social se dá historicamente e contempla, ao mesmo tempo, continuidade, processualidade e mudança. Ela se dá, então, nas relações sociais que admitem os aspectos objetivos e subjetivos do homem. Por isso, é preciso também conceber a *generidade-não-mais-muda* como um produto do trabalho, da práxis.

Assim, muitas vezes, de acordo com as condições objetivas postas, a individualidade da *generalidade-não-mais-muda* pode se tornar um problema, dificultando a consciência do homem enquanto gênero (*consciência-para-si*) e “favorecendo” a consciência individual (*consciência-em-si*).

Nesse aspecto, adverte Lukács:

Estamos falando do fato básico pelo qual, enquanto os organismos singulares na natureza orgânica são imediatamente exemplares de seus respectivos gêneros, o gênero humano tomado social se diferencia em unidades menores, aparentemente fechadas em si, de modo que o homem, mesmo atuando, em sua práxis, para além do gênero natural-mudo, mesmo obtendo enquanto ser genérico certa consciência desta determinação do seu ser, é ao mesmo tempo forçado a aparecer como elo consciente de uma forma parcial menor do seu gênero. A generidade-não-mais-muda do homem ancora, pois, a sua consciência de si não diretamente no gênero real, total, da humanidade – que deveria ter se tornado ser sob forma de sociedade –, mas nessas formas fenomênicas parciais primariamente imediatas. A separação que ocorre na consciência vai tão longe que os membros dessas primeiras formas parciais de generidade – ainda que, mesmo na sua parcialidade, formas não mais mudas – tratam os outros grupos análogos como se não fossem seus semelhantes, como se não pertencessem ao mesmo gênero (canibalismo etc.) (LUKÁCS, 2010, p. 86-7).

Na sociedade atual, podemos citar como exemplos desse não reconhecimento de si no outro, que Lukács chamou de “desagregação”, o racismo, a homofobia, a xenofobia e a misoginia.

Em todas essas situações, observamos que o homem não se reconhece enquanto ser social, despreza a sua generidade e acredita ser um ser constituído individualmente, assim como os naturais. Em complemento, segue Lukács: “[...] As condições de desenvolvimento aqui aludidas já indicam que, no gênero humano, a generidade tem de expressar a sua universalidade em oposição aos exemplares de maneira totalmente diversa do reino onde domina a biologia” (LUKÁCS, 2010, p. 89).

Considerando que é característica da *generidade-não-mais-muda* a consciência e que a individualidade, para além da singularidade, é possibilitada por

esta generidade, concluímos que subjetividade é elemento importante e diferenciador entre os seres naturais e sociais. Assim, a individualidade, tal-qualmente a subjetividade, não é uma essência, no sentido de ser inata, mas, sim, produto, síntese complexa, das relações sociais e das condições materiais.

[...] A individualidade do ser humano em circunstância alguma pode ser uma qualidade originária, inata a ele, mas resultado de um longo processo de sociabilização da vida social do ser humano, um momento do seu desenvolvimento social, que só conseguimos tornar compreensível tanto na qualidade do ser como nas possibilidades em perspectiva, partindo da história de sua verdadeira essência. A gênese sócio-historicamente determinada da individualidade humana deve por isso ser energeticamente colocada no centro de tais análises, porque tanto a ciência social como a filosofia da sociedade burguesa tendem a ver, na individualidade, uma categoria central do ser do homem como um fundamento de tudo, que não necessita de nenhuma dedução (LUKÁCS, 2010, p. 102).

A individualidade, bem como a subjetividade, é capturada pelo sistema capitalista que as coloca como algo natural, dissociadas do seu caráter histórico e social. Isso contribui para que o ser humano admita como inatas características construídas sócio-historicamente por influência da ideologia dominante. Lembramos que, como asseverou Marx, as ideias dominantes são as ideias da classe dominante (MARX, 2007).

Frisamos, então, que o equívoco não é considerar a importância da subjetividade na reprodução da vida, mas admitir a construção dela de forma dissociada da objetividade e como condutora autônoma da vida dos homens. Da mesma maneira que a subjetividade e, conseqüentemente, a individualidade não são autônomas, mas socialmente constituídas, a história também não é pré-determinada, mas construída pelos homens.

Desse modo, todo ser social comporta em si generidade e singularidade, pois todo ser é um exemplar do seu gênero e, ao mesmo tempo, único e individual. Esses modos de ser (gênero e singular/particular) estão intrinsecamente relacionados e se dão concomitantemente.

Segundo Lukács, é por meio da *generidade-não-mais-muda* que se reconhece a unidade entre gênero e singularidade, que o homem, ser ativo, pode construir a verdadeira história da humanidade, fazendo alusão ao, chamado por Marx, “reino da liberdade”.

Apenas os seres humanos cuja necessidade da personalidade é conscientemente orientada para uma tal unidade de gênero e exemplar podem superar completamente e de modo efetivo os últimos resquícios de mutismo, podem, como personalidades plenamente desenvolvidas, tornar-se sujeitos ativos de uma autêntica história da humanidade (LUKÁCS, 2010, p. 111).

Em consonância, assim como é possível a construção de novas formas de subjetividades que reconheça o caráter social do homem, também é possível, por meio da *generidade-não-mais-muda*, que é ativa e reconhece a relação entre singularidade e gênero, construirmos, historicamente, uma sociedade socialista e alcançarmos a emancipação humana.

Nesse sentido, ao falar da generidade humana, Lukács não suprime a luta de classes, pelo contrário. Para ele, a luta de classes é a forma existente na historicidade pela qual, por meio da tensão existente entre ambas, se alcançará o humano genérico.

De fato, como fundamento da doutrina marxista de Lukács permanece até os últimos trabalhos, incluídas a estética e a antologia, o pressuposto – irrenunciável para o marxismo – de que a “configuração da conformidade com a espécie” é “determinada em cada caso pelas circunstâncias histórico-sociais”; que a consciência de que o indivíduo pertence à espécie humana não suprime as relações sociais com a classe”; que a espécie, o “gênero”, é, por sua natureza ontológica, um resultado de forças em luta recíproca postas em movimento socialmente: um processo de lutas de classe na história do ser social”; e por outro lado, reciprocamente, esse processo somente ganha significado à luz da teoria do seu desenvolvimento em direção ao “gênero” (OLDRINI, 2013, p. 36-7).

Nesse processo complexo, dialético e contraditório, no qual se relacionam gênero e individualidade, bem como se dá o papel ativo dos homens na construção da história, ao compreender o ser e o modo de ser, o método marxista – que considera a história enquanto processualidade e o homem enquanto ser da práxis – possibilita entender a vida espiritual, ou seja, a subjetividade, que é exclusividade do ser social, como produto de inúmeros e complexos imbricamentos e não como um dom divino ou um epifenômeno como é admitida, equivocadamente, por outras teorias.

Toda a vida espiritual, introduzida no mundo apenas pelo ser social – que parecia um milagre inexplicável de Deus caso não fosse desenvolvida a partir da práxis –, com o lugar central da generidade-não-mais-muda adquire a base que desencadeia no homem interações de tais tipos, que o colocam em condições de, e deste modo até mesmo o obrigam a, estender esse pensamento sobre o mundo para toda a amplitude do círculo objetivo e subjetivo de seu ser [*Dasein*], e a transformar seus resultados em componentes orgânicos de sua própria existência [*Existenz*] (isto é, de seu próprio desenvolvimento, que apenas nessa permanente interação com o

“conjunto de relações sociais” pode chegar a um desdobramento real) (LUKÁCS, 2010, p. 74).

Com isso, Lukács situa a vida espiritual, exclusividade do ser social, na intrínseca e inseparável relação com a práxis, com o desenvolvimento das relações sociais que contemplam as dimensões objetivas e subjetivas. Evidencia, portanto, a importância da subjetividade para o ser social e a conformação dela no processo de desenvolvimento sócio-histórico do homem, não desconsiderando a relação com a materialidade.

Apointa para o fato de a subjetividade não ser dada naturalmente, de forma abstrata como, nas palavras dele, “um milagre inexplicável de Deus”, mas se conformar por meio da práxis, seja na atividade humana de transformar a natureza, a si mesmo, ou a outros homens.

Em outras palavras, a subjetividade humana não é extrínseca ao homem, não é espontânea, mas construída socialmente.

Ora, as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma de suas ações e reações ao mundo externo. Os homens dependem sempre, de algum modo, destas formas para a defesa e a construção de sua existência (LUKÁCS, 2014, p. 24).

Em suma, não há uma subjetividade interiorizada a partir de um epifenômeno, mas uma subjetividade construída a partir das relações sociais, das interações do homem no processo de trabalho, com o outro homem e com ele mesmo.

Nesse processo de transformação da natureza por meio do trabalho, o homem, repisamos, modifica a si mesmo e a outros homens, conformando também a sua própria subjetividade e criando condições sociais para a conformação da subjetividade de outros homens, mesmo que ainda não seja uma subjetividade que possibilite a *consciência-para-si*; a produção da *consciência-em-si* já contempla a dimensão da sociabilidade, mesmo que aparente, de forma imediata, ser um produto singular.

Tomamos a subjetividade enquanto interioridade dos sujeitos. A subjetividade é a consciência, compõe a individualidade do homem. Porém, essa individualidade não se constitui de forma natural e isolada, mas de forma histórica e social.

Toda subjetividade é uma construção coletiva, contém a história humana, e é por meio dela que o homem sente e lê o mundo. A subjetividade é a “marca”, o que

distingue cada ser, mas ela não é, de nenhuma forma, algo estritamente individualizado em sua conformação. A subjetividade, mesmo que seja singular, contém a genericidade humana. A subjetividade do ser que caracteriza a sua individuação é indissociável da sociabilidade.

Portanto, a subjetividade é exclusiva ao ser humano e uma categoria ontológica, ao passo que se constitui a partir do desenvolvimento do trabalho, modelo da práxis, que é categoria fundante do ser social.

Vimos em Marx, conforme abordado no capítulo precedente, que o trabalho, por mais que em alguns casos pareça uma atividade solitária, nunca é uma atividade individual, mas social porque contempla um conhecimento histórico construído socialmente por diferentes homens.

Assim, sendo a subjetividade consubstanciada pelo desenvolvimento do trabalho, ela também não é uma construção individual, mas contempla o gênero humano, o desenvolvimento social. No processo dialético de reprodução social, o homem desenvolve, por meio do trabalho e objetivações, a sociabilidade, bem como a subjetividade de cada ser.

É preciso reforçar este aspecto de que o processo de objetivação do ser social é um movimento bipolar e inter-relacionado: “por um lado, a totalidade da sociedade no seu processo histórico de reprodução e, por outro lado, o homem, desenvolvendo-se da mera singularidade à individualidade”. Essa inter-relação caracteriza o ser social porque na dinâmica do seu desenvolvimento “torna-se visível a essência não mais muda do gênero humano”. Está evidenciado, portanto, como nosso autor leva em conta que o homem evolui sempre em duplo sentido, o da reprodução histórica e o de sua transformação de pura singularidade em individualidade, movimento no qual constitui a sua essência humano-genérica (COSTA, 2007, p. 38).

É nessa esteira que afirmamos que, ao estudar o ser social, Lukács recupera a complexidade, evita o dualismo e retoma a profundidade e a relação dialética existentes na constituição do homem, enquanto ser social, e na reprodução da vida.

A centralidade dos estudos de Lukács está no ser social: no seu ir sendo e no vir a ser. Admite o trabalho como modelo da práxis humana, e considera que não há trabalho sem reprodução da vida social, pois trabalho e reprodução são inter-relacionais. É na ação, no trabalho, na objetivação que o homem produz e se reproduz, transforma a realidade e conforma a sua subjetividade.

Vimos, por um lado, que a continuidade, característica do processo de evolução do homem no âmbito do ser social, não pode surgir e se manter sem consciência.

Mas, ao mesmo tempo, vimos que equivaleria a violentar conceitualmente o caráter processual do desenvolvimento do ser social – e, desse modo, tanto a continuidade quanto a transformação – se concebêssemos essa consciência, fundamental e imprescindível à práxis humana, não como algo que surge gradativa, processual e continuamente, mas como algo natural, já pronto desde o princípio.

Isso posto, considerando que a subjetividade compõe a consciência e as determinações do ser social desenvolvidas até o momento, podemos tratar, de forma um pouco mais aprofundada, da categoria subjetividade na perspectiva ontológica.

2.2 ONTOLOGIA E SUBJETIVIDADE

A importância da retomada da ontologia por Lukács, que “tem como objetivo demonstrar a possibilidade ontológica da emancipação humana” (LESSA, 2016, p. 11), se situa, também, como não poderia deixar de ser, no campo histórico.

É realizada no momento em que teorias liberais querem atribuir a uma certa “essência”¹¹ humana o egoísmo, a necessidade da propriedade privada, bem como ao fracasso da revolução e à incapacidade de o homem fazer sua história de forma consciente (LESSA, 1996).

Como vimos brevemente na subseção anterior, trata-se da captura da subjetividade pelo sistema capitalista e/ou de apropriações equivocadas da subjetividade, mormente, por teorias idealistas, gnosiológicas ou até mesmo pelo materialismo mecanicista.

A essa concepção, contrapõe-se a ontologia.

A contraposição teórica a esta falsa concepção apenas é possível, hoje, através da mais profunda investigação acerca do que é o ser humano. Há que se demonstrar que não há nada semelhante a uma natureza humana dada de uma vez para sempre, a-histórica; é imprescindível argumentar com o horizonte histórico de possibilidades é limitado única e exclusivamente pela reprodução social, isto é, pela síntese dos atos humanos singulares em formações sociais. Para se contrapor à concepção conservadora segundo a qual aos homens corresponde uma essência a-histórica de proprietários, e que, por isso, não há como ser superada a sociedade capitalista deve-se comprovar que não há limites para o desenvolvimento humano, a não ser aqueles construídos pelos próprios homens. E esta demonstração apenas pode se dar de forma cabal no terreno da ontologia (LESSA, 2016, p. 11).

¹¹ Aqui utilizamos o termo “essência” entre aspas para nos referirmos à concepção hegeliana, como um epifenômeno, e não como constituição subjetiva a partir das relações sociais.

Para resgatar o caráter histórico, processual e complexo da conformação do ser social e fundamentar seu método de análise, Lukács faz a crítica à ontologia de Kant. Parte de Husserl e chega até Hartmann, passando por Heidegger. Combate a visão gnosiológica, positivista, enfatizando que a ontologia não se trata de uma teoria do conhecimento do ser. Para o autor, não é possível conhecer o ser de forma lógica, binária e externa (LUKÁCS, 2010).

A ontologia concebe que o ser só pode ser conhecido, reconhecido e compreendido nas múltiplas determinações que o conformam e na relação multilateral que ele estabelece com tudo o mais que o rodeia – sejam outros homens, a natureza ou a materialidade posta –, admitindo, assim, a concepção dialética.

Essa compreensão da inter-relação entre as categorias ontológicas, como veremos em seguida, também contradiz as visões e teorias que assumam o homem como autônomo, ou como um simples produto de uma subjetividade dada naturalmente.

Lukács considera ainda que uma importante característica ontológica do ser social é a capacidade teleológica do homem. Quer dizer, a capacidade do homem em projetar e escolher os meios para objetivar o que foi projetado, com intencionalidade.

Diferencia o *pôr* teleológico em primário e secundário, no qual o primeiro tem o intento de se projetar sobre a natureza para modificá-la e o segundo se dá de uma forma mais mediatizada e se relaciona com a transformação do homem pelo próprio homem, como por exemplo nas formas de ideologia,¹² como a ética, a arte, a cultura e a política. Dessa forma, o *pôr* teleológico secundário se dá na reprodução da vida, na sociabilidade humana, na práxis.

Em consonância com o acima exposto, o autor húngaro nega a concepção idealista do ser humano, como se este fosse produto do pensamento, um modelo ideal, e admite a história como categoria fundamental.

Também, na mesma esteira, denuncia a impossibilidade de conciliar existencialismo e marxismo. Mesmo admitindo a importância de Kant, no que se refere ao reconhecimento da relação entre causalidade e teleologia, imputando à natureza a

¹² Para Lukács, a ideologia não se trata de uma falsa consciência e se caracteriza por influenciar, positiva ou negativamente, a prática social. Assim, para se tornar ideologia, independentemente do valor gnosiológico de falso e verdadeiro, é preciso cumprir uma função social: “[...] Em primeiro lugar, há muitas realizações da falsa consciência que jamais se converteram em ideologias e, em segundo lugar, aquilo que se converteu em ideologia de modo algum é necessário e simplesmente idêntico à falsa consciência. Por essa razão, só é possível compreender o que realmente é ideologia a partir da sua atuação social, a partir de suas funções sociais” (LUKÁCS, 2013, p. 480).

“finalidade sem escopo” – o que nos termos de Lukács seria a *generidade-muda* –, o critica pela ausência de avanço em relação ao conhecimento do ser e credita a isso o fato de Kant não partir da realidade, mas, sim, partir do conhecimento para buscar entender o ser social, remetendo-se à forma abstrata do idealismo.

Na análise do ser orgânico, Kant chegou muito perto de sua verdadeira constituição. Porém sua teoria do conhecimento, que não partiu da verdadeira constituição da natureza inorgânica e não examinava as determinações do ser, pretendeu, em vez disso, ser uma teoria geral abstrata de suas determinações do conhecimento (julgamentos sintéticos *a priori*; incognoscibilidade da coisa em si etc.), impedindo Kant, depois de descobrir importantes determinações ontológicas do ser orgânico, de continuar elaborando-as em legítimos princípios de conhecimento do ser, pois não cabiam em seu sistema gnosiológico abstrato (LUKÁCS, 2010, p. 55).

A partir da realidade, das relações sociais e de todo o complexo de determinantes que as compõem, Lukács afirma ainda a importância de analisarmos criticamente os problemas da práxis, que se apresentam de forma imediata na vida cotidiana, para não cairmos em distorções, e que, para tal, é indispensável considerarmos o processo histórico, em acordo com a teoria marxista. Dessa forma, reafirma a importância do método marxiano para a compreensão do homem e do modo de ser deste.

O legítimo retorno ao próprio ser só pode acontecer quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e são colocadas no centro da consideração crítica – conforme o caráter específico da historicidade e precisamente em conformidade com o seu respectivo modo de ser (LUKÁCS, 2010, p. 69).

Afasta assim qualquer análise do homem por meio exclusivamente da abstração que não o considere como ser ativo, remetendo sua análise ao método marxista, resgatando o caráter ontológico desse.

Nessa perspectiva, além de o trabalho ser a categoria ontológica central, é por meio dele que se realiza – mesmo que não fidedignamente, considerando a existência de causalidades – o *pôr* teleológico que não é, de forma alguma, uma categoria “cosmológica universal”. Também não há uma relação oposta entre causalidade e teleologia, mas, como é para Marx, uma coexistência entre ambas.

Além da causalidade e da teleologia, que compõem o processo de trabalho, outra categoria importante para a análise ontológica é, como vimos acima, a

generidade, a qual vamos retomar a seguir para melhor estabelecer a relação dela com a singularidade e a individualidade, e ainda diferenciar as duas últimas que, muitas vezes, são utilizadas como sinônimos.

O ser social não se limita a uma mera singularidade, enquanto exemplar único biologicamente dado, característica também dos seres exclusivamente naturais, mas se desenvolve enquanto individualidade (conjunto de características subjetivas) e generidade. “O polo ontológico da individualidade no qual se explicita a base subjetiva do ser social é um componente necessário do desenvolvimento humano genérico na interação com o desenvolvimento social objetivo” (COSTA, 2007, p. 136).

Nesse sentido, a individualidade e a generidade do ser social se desenvolvem no processo de sociabilidade, no qual ele se afasta das barreiras naturais e desenvolve sua subjetividade, numa relação intrínseca entre singular e universal.

Esse ir além da mera singularidade está relacionado à individuação pela qual os homens constroem sua essência como pessoa humana, num processo de afastamento das barreiras naturais, tendendo à superação do gênero mudo típico do indivíduo simplesmente natural (COSTA, 2007, p. 53).

Na ontologia, a generidade não parte do individual sensível, da exclusividade de sucessivas abstrações, e até mesmo deduções, que não interajam de forma dialética com a objetividade, enquanto prática humana, e com as relações sociais, como nas teorias do conhecimento que, mormente, partem do homem como ser individualizado. Isso não significa dizer que para a ontologia a abstração não é parte do processo de consciência, mas que ela é realizada na inter-relação subjetivo e objetivo, sendo este último o fator gerador.

A ontologia admite que todo ser é, ao mesmo tempo, universal e singular. Universal à medida que pertence ao gênero, espécie, e singular por não existir outro naturalmente idêntico nas características biológicas. Um animal ou uma planta pode ser singular por não ter outro exemplar idêntico, mas nunca individual, por não conter consciência, ser ausente de subjetividade. A presença da consciência e da subjetividade diferencia, assim, a *generidade-não-mais-muda*, específica dos seres sociais, da *generidade-muda*, característica dos seres exclusivamente naturais.

A ontologia também observa que é possível conhecermos todas as características de uma espécie de planta ao analisarmos um único exemplar dessa

espécie, o que não é possível ao ser social. Só nos é possível conhecer o ser social em relação, na sociabilidade.

Nesse diapasão, o que difere o ser social do exclusivamente natural, então, não é a singularidade, enquanto único exemplar, mas a individualidade, pois esta compreende a dimensão subjetiva, exclusiva ao ser social. No entanto, reafirmamos que a dimensão subjetiva do homem se conforma na relação social e não individualmente.

O desenvolvimento real da individualidade sempre socialmente fundada, nunca simplesmente na natureza, que brota da singularidade meramente natural, é um processo muito complexo, cujo fundamento ontológico é formado pelos pores teleológicos da práxis com todas as suas circunstâncias, mas que não tem ele próprio, em absoluto, caráter teleológico (LUKÁCS, 2010, p. 81).

Dessa forma, por meio da práxis, ou seja, também pela ação, pela materialidade e não apenas de modo exclusivamente teleológico, no campo das ideias, o homem se desenvolve e precisa lidar com inúmeros fatores, cada vez mais complexos e diversos, tanto na sua relação com a natureza, quanto com os outros homens ou com ele mesmo. É nessa relação dialética entre objetividade e subjetividade, entre *pôr* teleológico e causalidade, na práxis, na sociabilidade, que se conforma a individualidade.

Assim, devido à práxis, o homem que continua a se desenvolver a uma multilateralidade cada vez mais variada se encontra defronte à sociedade, ao seu metabolismo com a natureza, à sua formação de órgãos para desenvolvimento próprio etc., com o que não apenas cresce a corporificação objetiva da generidade, tornando-se cada vez mais variadas em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo coloca múltiplas e diferenciadas exigências ao indivíduo humano nela praticamente ativo. Esse processo, que se desenrola objetiva e subjetivamente, em constante interação entre objetividade e subjetividade, faz surgir as bases ontológicas, das quais a singularidade do ser humano, ainda em muitos aspectos meramente natural, pode adquirir aos poucos caráter de individualidade (social, possível apenas na sociabilidade) (LUKÁCS, 2010, p. 82).

Nesse processo socialmente ativo, o homem, além da sua individualidade, altera também a generidade, por isto os autores (Marx e Lukács) afirmam que o homem não possui uma *generidade-muda*. Usam para exemplificar o processo de alteração da generidade o desenvolvimento da linguagem que se processou a partir de uma necessidade do trabalho e se constitui há anos uma generidade do homem,

uma apropriação social. Importante salientar que a linguagem, além da comunicação entre os homens, supõe também consciência, conhecimento.

Ademais, Lukács retoma a crítica que Marx faz a *generidade-muda*, e explicita que este último autor, ao contrário de Hegel, não admite o universal e o singular como opostos dissociados. Lukács afirma que é pela práxis que o homem supera a *generidade-muda*, “fundante geral do *ser-natural-orgânico*” e se desenvolve enquanto ser social, diferenciado também pela consciência (LUKÁCS, 2013).

Antes de apontarmos a discussão do desenvolvimento da consciência em Lukács, consideramos relevante indicar de forma mais objetiva e sucinta a diferenciação das categorias até aqui apresentadas: singularidade, subjetividade e individualidade.

Depreende-se dos estudos de Costa (2007) que a singularidade está relacionada a exemplar, a ser um. Cada homem é um ser, uma planta é uma unidade singular, um animal é um ser singular. Assim, a singularidade remete a um exemplar da espécie.

Já a individualidade admite consciência. O ser social passa então de mera singularidade a uma individualidade. Nesse sentido, o indivíduo passa a ser um com sua própria consciência, consciência apenas possível ao homem, ser social. Essa individualidade é composta pela subjetividade, também específica de cada ser social, mas construída socialmente.

A subjetividade é a forma íntima dos pensamentos, dos sentimentos, a interioridade do sujeito. Os estudos da referida autora, a partir de Lukács, também nos permitem admitir a categoria personalidade enquanto subjetividade objetivada. Para ela, “Lukács articula assim a personalidade à exteriorização em seu processo de objetivar-se” (COSTA, 2007, p. 48). Admite, então, a personalidade como a continuidade do modo de agir do ser social, enquanto manifestações da subjetividade, da interioridade.

A sociedade age inevitavelmente sobre os indivíduos em sua interioridade, até nas formas mais íntimas do pensamento, de sentimento, de ações e reações e nesse permanente processo de interação entre indivíduos e sociedade se constitui a substância da individualidade humana, a personalidade como manifestação da interioridade do sujeito humano (COSTA, 2007, p. 54).

Dessa forma, subjetividade, individualidade, personalidade e generidade estão intrinsecamente relacionadas. Com o desenvolvimento da sociedade é possível ao indivíduo desenvolver a sua subjetividade, transpondo o homem de simples singularidade (*generidade-muda*) à individualidade (*generidade-não-mais-muda*). No entanto, as ofertas das condições materiais para o desenvolvimento das individualidades na sociedade capitalista se dão de forma desigual, gerando não só personalidades distintas – o que não poderia deixar de ser –, mas desiguais, de acordo com o acesso às condições de desenvolvimento.

Apenas numa sociedade que forneça condições iguais para todos os sujeitos será possível a constituição de personalidades direcionadas à *consciência-para-si*, pois é o retroalimentar do trabalho e da práxis que conforma a individualidade que compõe a personalidade.

O trabalho em seu histórico processo de objetivação inegavelmente desenvolve as capacidades humanas e efetivamente esse desenvolvimento atua favorável ou desfavoravelmente sobre a personalidade [...]. Os efeitos retroativos da exteriorização sobre o sujeito atuam como momento fundamental ao desenvolvimento da individualidade no sentido da diversidade dos comportamentos singulares. Desse modo, exerce um considerável peso no surgimento e explicitação da personalidade em termos de heterogeneidade de comportamentos que os diversos indivíduos podem apresentar (COSTA, 2007, p. 43).

Portanto, aludimos que a personalidade é o caráter, o modo de agir, como se reponde às questões postas no cotidiano. A subjetividade é como o indivíduo sente, como enxerga o mundo, o que ele pensa. A personalidade seria formada pela dimensão objetiva e subjetiva do indivíduo. “A formação objetiva e subjetiva da personalidade é realizada pelas sínteses das heterogêneas capacidades em transformação, reforçadas com a divisão do trabalho” (COSTA, 2007, p. 91).

Assim, “nessa perspectiva, se vê reafirmado que a personalidade compreende a unificação, uma síntese de todas as decisões singulares do indivíduo, formando o conteúdo de sua essência pessoal em meio à realidade de suas relações” (COSTA, 2007, p. 86).

Com isso, além do aspecto de síntese contido na personalidade, Costa nos apresenta a dimensão objetiva dessa categoria, uma vez que a personalidade só se constitui a partir das objetivações da subjetividade, reforçando o seu caráter social.

Dessa declaração deriva que a personalidade só pode ser concreta e, como tal, socialmente posta, do ponto de vista que ela se revela nas decisões tomadas pelos indivíduos. [...] De modo que nas escolhas entre alternativas existentes se revela a personalidade de alguém; sua realização se traduz precisamente em momento de exteriorização do sujeito como pessoa e aí adquire realmente o caráter de ser social (COSTA, 2007, p. 59).

Também não podemos deixar de destacar os ensinamentos de Netto (2012) sobre o processo de transição do homem de simples singularidade para individualidade, no qual o autor ressalta a importância da subjetividade na conformação da individualidade, por meio da socialização, e situa a personalidade no modo do homem se apropriar das objetivações sociais, sem, evidentemente, desprezar o momento histórico e as condições objetivas.

Com efeito, o homem não nasce *indivíduo social*: ao nascer, os homens são puras singularidades; somente no seu processo formativo-social, no seu *amadurecimento humano*, os homens podem tornar-se *indivíduos sociais* – isto é, homens singulares que se humanizam e, à base da socialização que lhes torna acessíveis as objetivações já constituídas do ser social, constroem-se como *personalidades inconfundíveis*. No seu processo de amadurecimento, e *conforme as condições sociais que lhes são oferecidas*, cada homem vai se apropriando das objetivações existentes na sua sociedade; nessa apropriação reside o processo de construção da sua *subjetividade*. A subjetividade de cada homem não se elabora a partir do nada, nem num quadro de isolamento: elabora-se a partir das objetivações existentes e no conjunto de interações em que o singular se insere. A riqueza subjetiva de cada homem resulta da riqueza das objetivações de que ele pode se apropriar. E é a modalidade peculiar pela qual cada homem se apropria das objetivações sociais que responde pela configuração da sua personalidade (NETTO, 2012, p. 59, grifos do autor).

Na mesma esteira, Costa (2007) ainda chama a atenção para o aspecto processual da personalidade, assim como é o da construção da subjetividade, como também para a relação intrínseca e dialética da interioridade do indivíduo com a realidade e com as relações sociais dadas historicamente. Diz a autora:

Então, em diversos sentidos, tornar-se personalidade é um processo em contínuo movimento que, traduzido em qualquer práxis, nasce a partir das ocorrências cotidianas de uma dada sociedade e deságua também na própria sociedade em que cada indivíduo vive e age sempre sob o impulso imediato dos fatores dinâmicos subjetivos. Sem essa relação fundamental, individualidade e personalidade poderiam ser reduzidas a simples produtos mecânicos do desenvolvimento social (COSTA, 2007, p. 148).

Os aspectos objetivo, social e de escolhas entre alternativas, presentes na construção da subjetividade – conforme já apresentado e acreditamos que até aqui o entendimento sobre o processo de construção da subjetividade já esteja consolidado

– se relacionam também com a personalidade, enquanto síntese de subjetividades objetivadas, e com a consciência, ao passo que:

[...] A personalidade do homem exprime-se em cada um dos seus atos pela capacidade que este apresenta de avaliar criticamente cada passo dado; essa avaliação é determinante para as escolhas que ele faz ao longo da sua vida. Isso se realiza nas suas múltiplas atividades e nas suas relações (COSTA, 2007, p. 60).

Para escolher entre alternativas, o homem recorre ao seu acúmulo de conhecimento adquirido socialmente e processado pela consciência. No desenvolvimento da consciência e na apreensão da realidade – que Lukács chama de espelhamento, pois a partir do momento que a realidade é apreendida pelo ser social, ela já não é mais aquela realidade, mas a realidade apreendida por aquele ser social –, fica evidente a relação dialética entre os âmbitos objetivo e subjetivo, principalmente pelas diferentes formas que os homens compreendem, sentem e exprimem o seu entendimento do real. “No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa ‘realidade’ própria na consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 66).

No processo de espelhamento estão contidas a materialidade da realidade e a subjetividade do indivíduo. Nunca como uma soma de duas coisas distintas, mas sempre numa relação dialética de modificação mútua.

Importante destacar que, para Lukács, o processo de espelhamento não é o reflexo da realidade, uma cópia fotográfica estática, mas uma interação da realidade objetiva, dada materialmente, com os aspectos subjetivos do ser social, seus pensamentos, seus sentimentos, sua consciência.

Dessa forma, o ser social é sempre um ser em processo que, ao compreender a realidade e se relacionar com ela, modifica não só a realidade, como também a si próprio. Isso posto, vale ressaltar a importância do pensamento materialista histórico-dialético, que nega o idealismo filosófico e o materialismo mecanicista, na compreensão da subjetividade.

Ele [Marx] apenas rejeita, também neste ponto, como igualmente errôneas para o ser social, as alternativas abstratamente falsas do materialismo mecanicista (a realidade cumpre o seu trajeto prescrito por lei, de modo totalmente independente daquilo que se dá na consciência dos homens) e do idealismo filosófico (é o pensamento humano que determina, modifica, etc. o ser) e investiga sempre de modo concreto a posição ontológica do

pensamento nas conexões do ser, das relações do ser, das mutações do ser etc. que ocorrem no âmbito do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 66).

Lukács demonstra com essa passagem a crítica de Marx ao idealismo, que considera as ideias como determinantes do mundo real, bem como ao materialismo mecanicista que concebe o mundo objetivo como linear, sem interferência da consciência dos homens, ressaltando novamente a importante relação dialética entre o mundo interior (subjetividade) e o exterior (objetividade), citando a posição ontológica do pensamento.

A concepção de que o ser social é a subjetividade objetivada é central em Lukács, da mesma maneira como o objeto, resultado do trabalho humano, é a ideia objetivada. Assim, ao resgatar o caráter ontológico da teoria social de Marx, Lukács também resgata a importância da subjetividade na obra do autor. “O filósofo húngaro afirma, após Marx, que o objeto socialmente posto é subjetividade objetivada” (LESSA, 1996, p. 27).

Ainda, ao se debruçar sobre o trabalho como categoria ontológica fundamental, Lukács aponta a importância de distinguirmos sujeito e objeto (alienação¹³) e que o sujeito se constitui na objetivação. “Ser humano, para Lukács, significa uma crescente capacidade de objetivar/alienar – isto é, transformar o mundo segundo finalidades socialmente postas” (LESSA, 2016, p. 31).

Nesse ponto é importante salientarmos que a diferenciação entre sujeito e objeto não impõe ausência de relação entre eles, pois isso constituiria uma ideia equivocada de que a subjetividade, a ideia, ou, nas palavras de Lukács, a *prévia-ideação* seria um epifenômeno. Nesse sentido, nos alerta Lessa:

[...] A separação insuperável, absoluta, entre consciência e objeto, a ponto de a prévia-ideação perder toda e qualquer importância na constituição do objeto, é a postura típica do que, no prefácio, denominamos materialismo estruturalista. Para este, a consciência é um mero epifenômeno, um mero resultado passivo, do mundo material (LESSA, 2016, p. 32).

A *prévia-ideação* e a intencionalidade não garantem que todas as consequências do processo de objetivação – devido à complexidade dos nexos causais que nele se inserem –, possam ser previstas, somando-se a ele resultados inesperados. Desses resultados, advêm novas necessidades, novas *prévias-*

¹³ Lukács entende como alienação o produto objetivado no sentido deste se diferenciar do homem (ser social) que o criou. Criador e criatura se distinguem, portanto, ao objetivar o homem se aliena.

ideações, novas objetivações, numa constante processualidade. É dessa forma que o homem transforma o mundo e é ativo na construção da história.

As necessidades geradas pelo próprio trabalho direcionam o homem a outros complexos sociais que não só o trabalho. Assim, por meio das necessidades, da busca pelo atendimento delas, o homem não só desenvolve ainda mais o trabalho, mas também se socializa em diferentes âmbitos da vida cotidiana, como por exemplo na ética, na religião, na arte, na política etc.

Assim, é impossível ao homem não só na cotidianidade, mas também no desenvolvimento do trabalho e outras formas da práxis, conhecer todos os determinantes presentes na realidade. Há sempre o conhecido e o desconhecido a ser descoberto. É, então, a aproximação ao desconhecido que proporciona o desenvolvimento.

Além da exteriorização da subjetividade no processo de produção material, Lessa (1996) nos alerta para a relação dessa categoria na leitura da realidade, também apontando para a relação intrínseca dela com a consciência.

Mas estar intrínseca e dialeticamente relacionado não significa que a objetivação de uma ideia previamente imaginada se confunda, ou seja ela mesma, o objeto produzido. É neste aspecto que Lessa assevera que não há identidade sujeito-objeto.

Entre o conhecido e a totalidade do ser se interpõe uma distinção ontológica (novamente, não há identidade sujeito-objeto) e um processo de captura das determinações do ser pela subjetividade que exhibe um ineliminável caráter de aproximação (LESSA, 2016, p. 50-1).

Até aqui, então, foi possível demonstrar, inclusive recorrendo a outros autores, que para Lukács o ser social se distingue do ser inorgânico e do ser natural. Esta distinção se dá, primordialmente, pela teleologia que é a capacidade do homem de premeditar, de idealizar previamente, o objeto a ser produzido.

No processo de objetivação é necessário ao homem fazer escolhas dentro do que lhe é conhecido, mas é impossível conhecer todo o complexo do seu próprio trabalho, motivo pelo qual o produto objetivado não se confunde com a sua própria consciência.

Assim, é possível objetivar algo novo, desconhecido até então, possibilitando o desenvolvimento do homem e de sua subjetividade, por meio das novas necessidades geradas na criação do novo.

Ao criar o novo o homem não só cria novas realidades objetivas, mas constitui e recria a própria subjetividade, e seus traços de exteriorização irão refletir-se nos produtos de sua criação no trabalho, na linguagem, na arte etc. Neles aparece “a mão do sujeito”, os traços peculiares a cada indivíduo criador, como expressão da personalidade que o projetou e realizou. Portanto, a personalidade é momento essencial do sujeito que se forja e se manifesta objetivamente nos produtos da vida social, e assim não pode ser reduzida ao puro subjetivismo. Compõe o momento da interação entre subjetividade e objetividade como processo real no qual o homem imprime nas objetivações sociais sua marca pessoal (COSTA, 2007, p. 140).

Ao criar o novo por meio do trabalho, o homem introduz no processo de transformação a teleologia, ao contrário da natureza que só se constitui de processos causais. A teleologia é a capacidade do homem de planejar em sua mente uma atividade com um fim, antes de executá-la. Lembramos do clássico exemplo de Marx, citado no primeiro capítulo deste trabalho, que se refere à abelha, diferenciando o trabalho dos homens da atividade animal. Retomemos:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente (MARX, 2017, p. 255-6).

Trata-se de diferenciá-los (homem e animal) por meio da capacidade teleológica. O homem coloca na sua atividade uma finalidade e a tem na ideia, previamente à sua execução. Este *pôr* teleológico do homem, segundo Lukács, desencadeia nexos causais. E é nesse movimento do *pôr* teleológico que também se encontra a liberdade, pois esta não se trata de uma independência ideal e abstrata, de uma desconexão com a natureza e com a causalidade, mas, sim, como também evidenciado por Marx e Engels, de uma escolha entre alternativas.

Liberdade que, aqui, designa apenas a decisão entre alternativas no *pôr* teleológico, significa, pois, um uso social, baseado em conhecimentos praticamente corretos das causalidades naturais (leis da natureza) para a realização de determinados objetivos sociais (LUKÁCS, 2010, p. 53).

No processo de escolha entre alternativas – que para Lukács é um ato de consciência –, a subjetividade está presente ao influenciar a decisão do ser social. Dessa forma, a escolha é uma expressão da individualidade.

O pensar as alternativas, a escolha entre elas, e a consciência ocorrem na interioridade do indivíduo, ou seja, no âmbito subjetivo. E, a partir do momento que essa escolha se objetiva na materialidade – possibilitando a transformação, a criação do novo –, a exteriorização dessa subjetividade expressa a personalidade do indivíduo.

A alternativa é momento portador da substância da individualidade e, assim, uma mediação pela qual se manifesta a personalidade. Dado que em seu concreto ser a alternativa pode manifestar-se como permanência na mudança, influi igualmente no desenvolvimento a subjetividade, resultando que a personalidade é o ser-precisamente-assim das decisões alternativas de um sujeito (COSTA, 2007, p. 142).

Lembramos que o objetivado não se constitui cópia fiel ao idealizado. Um dos motivos para que o objetivado não seja exatamente o idealizado é que, além da teleologia, o processo de objetivação contempla a causalidade.

Mesmo o ser social sendo o único ser com a capacidade teleológica, as suas objetivações não compreendem apenas a essa categoria. Não é possível ao homem se eximir da causalidade, nem excluir o seu caráter de ser natural, por mais que consiga se distanciar e dominar a esfera natural.

O *pôr* teleológico, ou seja, a intencionalidade depositada na objetivação, só é possível ao homem pela consciência. É pelo trabalho e no trabalho que surgem as bases ontológicas objetivas e subjetivas do gênero humano (LUKÁCS, 2010, p. 76), sendo a subjetividade pertencente ao ser social e não ao ser biológico.

Nesse sentido, são características ontológicas do ser social o *pôr* teleológico a socialidade, a mudança e a continuidade. Para esta última, a consciência, enquanto processo, tem papel fundamental por interligar passado, presente e futuro.

Ao buscar entender a relação da consciência com a leitura da realidade, Lukács nega que a ideologia seja uma falsa consciência. Ele salienta que, apesar da ideologia poder assumir o papel de obscurecer a realidade, contrapô-la, radicalmente, à ciência – numa analogia de que ideologia *versus* ciência seria falso *versus* verdadeiro – ignora que a ciência também não é neutra e não alcança, como o trabalho, todas as determinações da realidade, além de também ser mediada socialmente.

Assim, como bem nos lembra Lessa, “Lukács rompe frontalmente com esta concepção. Partindo do famoso prefácio de 1857, de Marx, argumenta que a ideologia é uma função social” (LESSA, 2016, p. 51).

Importante distinguirmos a concepção de ideologia para Lukács, pois ao concebê-la não como uma falsa realidade, mas como uma função social a tomamos como um conjunto de ideias que não só transformam a realidade, mas também influenciam os indivíduos nas escolhas entre alternativas. Ou seja, a ideologia, enquanto função social, conforma a subjetividade dos indivíduos e esta última interfere não só na leitura da realidade como também nas escolhas individuais e sociais dos homens.

Nesse sentido, Lukács divide, como apresentamos de forma breve anteriormente, os *pores* teleológicos em primário e secundário: o primário busca transformar a natureza por meio do trabalho; e o secundário influencia o modo de pensar e agir dos indivíduos.

Por conseguinte, para Lukács, a ideologia é um *pôr* teleológico secundário pois influencia o modo de pensar e agir do homem, regulando, de certa forma, os comportamentos sociais. Ao influenciar a consciência social, sistematizar valores sociais e ter a função social de regular comportamentos, a ideologia interfere nos momentos decisivos do homem, muitas vezes de forma autonomizada.

Ao afirmar que a ideologia não se trata de uma falsa consciência, Lukács não exclui a importância e as consequências negativas para o indivíduo e para a sociedade de uma ideologia que não impulse para a emancipação. Considera ainda que a ideologia é fundamental na luta de classes e no desenvolvimento da *consciência-para-si*.

Lessa (2016) também aponta essa preocupação de Lukács, a importância da ideologia na construção da subjetividade e ao conferir sentido para o fazer do indivíduo, bem como a relação existente entre elas.

Em suma, o fenômeno da ideologia corresponde a uma necessidade social concreta: a cada momento as sociedades necessitam ordenar a práxis coletiva dentro de parâmetros compatíveis com a sua reprodução. Para tanto, é preciso uma visão de mundo que confira sentido à ação de cada indivíduo a todo momento. É pelo fato de corresponder a essa necessidade, de cumprir essa função social, que uma ideia se transforma em ideologia (LESSA, 1996, p. 58).

Lessa também afirma que, na análise de Lukács, a subjetividade não só interfere nas escolhas entre alternativas e na ideação prévia à objetivação (*pôr teleológico*) como se origina na própria processualidade do trabalho. Corroborando para a afirmação que vimos apresentando da relação intrínseca e dialética entre subjetividade e objetividade.

[...] Nos detivemos nos momentos mais significativos da análise que Lukács fez dos nexos internos à categoria do trabalho. Vimos como esses nexos articulam, dando origem a uma nova esfera do ser, a subjetividade que opera teleologias e as determinações causais do ser-precisamente-assim existente (LESSA, 2016, p. 61).

Dessa forma, a subjetividade incorpora dimensões particulares, ao se dar na consciência de cada indivíduo, e genérica, ao se conformar influenciada pelas relações sociais dadas, por não se constituir do nada, mas baseada no conhecimento acumulado ao longo da história e das condições materiais postas.

Assim como todo trabalho, por mais solitário que aparente ser, tem sua dimensão coletiva por acumular conhecimentos construídos sócio-historicamente, a subjetividade, apesar de se apresentar no interior de cada indivíduo, se desenvolve mediada pelas relações sociais. Ou seja, além de se constituir na relação com a objetividade, a subjetividade admite o caráter particular e genérico.

Dessa forma, a *generalidade-não-mais-muda*, que também distingue o ser social do ser natural, não está presente apenas na objetivação, mas também na subjetividade.

O impulso à generalização inerente ao trabalho (tanto à generalização na subjetividade, como à generalização por todo o ser social dos resultados objetivos da práxis) funda o traço mais característico da história humana: o devir-humano dos homens (LESSA, 2016, p. 65).

Na medida em que o mundo se desenvolve e as relações sociais se complexificam e se tornam cada vez mais heterogêneas, a subjetividade humana também acompanha o processo de heterogeneização, se apresentando cada vez mais distintas e complexas. “O nexo ontológico entre essas distintas processualidades (a complexificação das relações sociais e a complexificação das individualidades) é a consciência” (LESSA, 2016, p. 89).

Dessa forma, não só as relações sociais se complexificam, como a consciência (subjetividade) e o próprio homem. É nesse sentido que, para Lukács, o ser social é

um complexo de complexos. É uma universalidade que se reconhece enquanto ser social, que possui consciência de si própria.

[...] Segundo Lukács, o que distingue ontologicamente a reprodução social da reprodução apenas biológica é que, ao contrário da natureza, o ser social, por ser síntese de atos teleologicamente postos, tem por *médium* e órgão da sua continuidade a consciência, podendo por isso se reconhecer em sua própria história e se elevar ao seu ser-para-si (LESSA, 2016, p. 87).

Considerando a capacidade do ser social em elevar o seu *ser-para-si*, a questão ontológica que se põe a Lukács é como os indivíduos se colocam no mundo enquanto individualidades e concomitantemente conformam a história, a realidade, a totalidade social. E ela está direta e ontologicamente relacionada com a nossa proposição de entender como se dá a conformação da subjetividade, uma vez que a individualidade e a subjetividade têm expressões do singular e do genérico e influenciam na transformação da realidade, construindo a história e a sociedade, ao mesmo tempo que a totalidade social, a objetividade, vai direcionando o modo de ser do indivíduo e a construção da sua subjetividade.

Se a sociedade, a totalidade social, é construída, primeiramente, pelo trabalho, direcionado pelo *pôr* teleológico, no qual os indivíduos não constroem apenas a sociedade, mas também a si mesmos, e, posteriormente, de forma mais complexa, pela influência das ideias socialmente disseminadas que direcionam as escolhas entre alternativas dos homens, a forma deste indivíduo pensar a si mesmo e o mundo não podem estar apartadas nesse processo. Assim, a subjetividade dos indivíduos é construída pelo trabalho, pelo processo de objetivações para além dele, e pela ideologia social do momento histórico que esse indivíduo vivencia.

Da mesma maneira que o trabalho necessita de um conhecimento prévio para ser realizado, mas ao objetivar uma ideia produz algo novo, a ser incorporada socialmente, possibilitando o desenvolvimento social, a subjetividade também admite modificação, também é passível de transformação. Ademais, esses processos de *pores* teleológicos e conformação da subjetividade compreendem a particularidade e a genericidade do ser social com todas as suas complexidades e contradições.

Compreendem ainda o passado, quando necessitam de conhecimentos prévios historicamente adquiridos; o presente, quando precisam escolher entre alternativas disponíveis de acordo com a materialidade posta; e o futuro, com a transformação e o impacto, mesmo que ínfimos, gerados pela objetivação. “Em outras palavras, para

Lukács, a contradição entre o genérico e o particular é um elemento fundamental na elevação à consciência, em escala social, do ser genérico dos homens” (LESSA, 2016, p. 93).

Então, o grande desafio do ser social é conseguir estabelecer relações e mediações que ultrapassem os interesses particulares (subjetividade egoísta, não natural, conformada, sobretudo, na sociedade capitalista) e expressem, objetivamente, os interesses genéricos (subjetividade coletiva, *consciência-para-si*).

Ao permitir ao gênero humano se reconhecer como demiurgo de sua própria história, ao possibilitar a consciência, sempre em escala social, de que indivíduos e sociedade são polos de um mesmo ser e que, por isso, compartilham da mesma história –, essa nova sociabilidade funda uma nova necessidade. Qual seja, a superação da cisão, tipicamente burguesa, do ser humano em *citoyen* e *bourgeois*. Tal superação requer, por um lado, que a práxis construa complexos sociais mediadores que permitam a explicitação e o reconhecimento coletivo das necessidades postas pelo desenvolvimento humano-genérico. E, por outro lado, que, nos atos teleologicamente postos pelos indivíduos, predominem valores que encarnem as necessidades do desenvolvimento da generalidade humana (LESSA, 2016, p. 95).

Somente quando o indivíduo tiver consciência de que seu trabalho, por mais solitário que seja, não é exclusivamente individual, que sua particularidade inclui uma generalidade e que existem mediações, dentro da complexidade das relações sociais, que possibilitam a ultrapassagem do particular para o genérico, estaremos no caminho da emancipação humana e na construção de uma subjetividade não egoísta. Mas todo esse processo não se dá apenas no campo das ideias, mas, imprescindivelmente, também no da ação.

Ao encontro de nossas explicitações, Lessa (2016) perfaz sobre o estudo lukacsiano:

Longe de considerá-las simples decorrência das relações materiais, Lukács, na esteira de Marx, delinea com precisão o papel ativo da consciência na construção do mundo dos homens. A consciência não é apenas imprescindível ao trabalho enquanto categoria fundante dos homens, mas ainda efetua a mediação entre a individuação e a sociabilidade. Vale dizer que, sem a ativa participação da consciência, não “apenas” a prévia-ideação, mas mesmo a reprodução social não seriam possíveis. Tanto a individuação como a sociabilidade, quanto a absolutamente necessária articulação reflexivamente determinante entre essas duas processualidades, requerem a ativa participação da subjetividade. Desprezar o papel da individualidade e da consciência na construção do mundo dos homens não está, estamos convencidos, entre os possíveis equívocos de Lukács (LESSA, 2016, p. 99).

Nesse diapasão, Lessa apresenta a importância do resgate ontológico da teoria marxiana realizado por Lukács e reafirma o que vimos demonstrando ao longo deste trabalho: Marx não tergiversou à subjetividade e o método marxiano, apesar de se basear nos fatos concretos, não coloca a materialidade como primordial, no sentido de mais importante, mas como categoria que compõe a conformação da subjetividade para demonstrar que esta não se dá de forma epifenomênica e divina, ou simplesmente teleológica, mas na relação com o mundo material.

O desenvolvimento real da individualidade sempre socialmente fundada, nunca simplesmente na natureza, que brota da singularidade meramente natural, é um processo muito complexo, cujo fundamento ontológico é formado pelos pores teleológicos da práxis com todas as suas circunstâncias, mas que não tem ele próprio, em absoluto, caráter teleológico (LUKÁCS, 2010, p. 81).

Além de afirmar que a construção da individualidade, que como vimos contempla a subjetividade, não tem apenas caráter teleológico, Lukács nos traz ainda uma importante reflexão para analisarmos a construção da subjetividade na sociedade burguesa, a categoria do “estranhamento”.

Para o autor húngaro, o estranhamento seria o momento no qual as objetivações negariam o *devir-humano* dos homens, ou seja, aquele no qual o homem nega seu caráter social, “uma negação social do ser humano” (LESSA, 2016).

Nesse sentido, além de a sociedade burguesa produzir subjetividades individuais, egoístas, que dificultam ao homem reconhecer sua generalidade, ela faz com que esse fato socialmente construído seja admitido, muitas vezes e equivocadamente, como natural, da mesma forma que, como aponta Lessa (2016), a sociedade feudal fazia parecer natural o pertencimento do homem a uma determinada casta, apenas pela sua origem.

Essa dita “mobilidade social”, que tem sua gênese no capitalismo, consideradas as condições históricas e materiais, contribui para a ideia de que depende apenas do indivíduo, de suas qualidades e do seu esforço o lugar social no qual ele se encontra (LESSA, 2016).

A gênese e o desenvolvimento dessa consciência assumiu a forma historicamente concreta de uma oposição entre indivíduo e sociedade. Corresponde, em larga medida, à gênese e ao desenvolvimento do individualismo burguês. Para o pensamento moderno, os indivíduos se constroem em permanente *confronto* com a estrutura social global e com os outros indivíduos, numa dinâmica de disputas pelas quais cada

individualidade, ao se construir enquanto egoísta e competitiva, constrói também uma sociedade desumana, concorrencial. Nessa forma de sociabilidade cada indivíduo tem na sociedade e nos outros indivíduos uma oportunidade ou obstáculo para acumular capital, e não uma expressão da generalidade humana. Temos aqui, em sua essência, o individualismo burguês, de um lado, e a sociedade civil burguesa, de outro (LESSA, 2016, p. 105).

Lessa (2016) também aponta que apesar de o capitalismo ter evidenciado que a história é a história da humanidade, seu funcionamento produziu uma nova sociabilidade. E, conforme vimos demonstrando neste trabalho, as diversas formas de sociabilidade produzem diferentes subjetividades.

Em que pese o capitalismo ter evidenciado a intrínseca relação das atividades do homem com a história, ele naturalizou subjetividades socialmente produzidas, pois “relações sociais baseadas na exploração do homem pelo homem reduzem sentimentos e aspirações ao plano do ter e cerceiam a expansão da personalidade no sentido do *para-si* do gênero humano” (COSTA, 2007, p. 99).

Nos cabe, enquanto seres sociais ativos na história, superar o modo de produção capitalista e, concomitantemente, produzir novas formas de nos relacionarmos, de nos reconhecermos enquanto gênero e conformarmos novas subjetividades. Para Lukács, a generalidade humana em sua plenitude só pode ser alcançada com a superação do capital, em que pese esse modo de produção ter “desnaturalizado” as castas e considerado o papel ativo do homem na história.

Como aponta Netto:

Só uma sociedade onde todos os homens disponham das mesmas condições de socialização (uma sociedade sem exploração e sem alienação) pode oferecer a todos e a cada um as condições para que se desenvolvam diferencialmente a sua personalidade. Só esse tipo de sociedade – “em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 1988, p. 31) – pode garantir tanto a superação do individualismo quanto a oportunidade de todos os homens e mulheres singulares se construírem como indivíduos sociais (NETTO, 2012, p. 59-60).

Porém, não há, obviamente, “receita” para a emancipação humana, pois se assim acreditássemos estaríamos desprezando as causalidades no processo de construção da história. O que há, de fato, é a capacidade de transformação do homem, tanto a transformação da realidade quanto de si mesmo e de sua subjetividade.

Assim, mesmo que no curso da história as objetivações não representem fielmente as *prévias-ideações*, saber que a competitividade, o egoísmo e a avareza

não são características humanas naturais – mas subjetividades produzidas pela sociabilidade capitalista – representa a esperança da mudança. Não a esperança inatingível, mas a esperança ativa, aquela na qual é preciso idealizar e realizar.

Cabe ao homem transformar a si mesmo, aos outros homens e a história, de acordo com as condições materiais postas. Nesse sentido, Lukács relaciona o desenvolvimento da personalidade, a qual entendemos ser composta pela subjetividade, às relações sociais e à base econômica, corroborando o que até aqui temos expressado.

A complicação e – frequentemente usada com reprovação – aparente contradição do marxismo mostra-se aqui em sua legítima clareza ontológica: de um lado, nada no ser social pode tornar-se uma categoria determinante da práxis se não tiver efetivas raízes na economia, e por isso também na generidade de seu período; de outro lado, e ao mesmo tempo, essa determinidade econômica não pode, de modo algum, tornar-se uma determinação linear, univocamente “necessária” (LUKÁCS, 2010, p. 125).

Nota-se que a constituição do ser social, possibilitada pelo processo de desenvolvimento, não se dá de forma que a individualidade seja um produto direto das condições materiais, da economia, das objetivações, mas, sim, conformada numa relação dialética, retroalimentada, que implica o homem como ser ativo.

As múltiplas determinações que envolvem a práxis e a formação da subjetividade não são lineares e não podem ser consideradas de forma binária, ou como produto direto uma da outra.

E ainda, baseados nos estudos de Costa (2007) sobre a ontologia de Lukács, inferimos que a subjetividade compõe a personalidade, na qual esta última seria a síntese do modo de agir dos homens.

Costa admite a personalidade como síntese das decisões singulares do indivíduo, sem desconsiderar a realidade, e como objetivação da subjetividade. Ao encontro, nosso trabalho concebe que a subjetividade é conformada nas relações sociais, numa relação dialética com a objetividade e compõe a personalidade dos indivíduos.

Na mesma direção, admitimos que as decisões individuais são baseadas nas alternativas postas, nos valores individuais, nas normas coletivas, produzindo diferentes subjetividades e proporcionando diferentes leituras da realidade, diferentes formas de consciência e, assim, diferentes individualidades, num movimento contraditório e dialético.

Um dos aspectos centrais no efeito de retorno da exteriorização sobre a interioridade do sujeito reside em criar nele múltiplas percepções da realidade, promovendo a diversidade de atitudes dos indivíduos ante o mundo que o cerca e os outros indivíduos. Nisto se constitui neste plano subjetivo a raiz das divergências dos comportamentos individuais. Os indivíduos podem apresentar não só distintos, mas conflitantes comportamentos no trabalho e na vida privada que refletem um diversificado modo de expressar-se da consciência individual. À medida que o indivíduo se exterioriza ante a realidade, sua individualidade tende a manifestar-se em seus atos, revelando diferentes modos de expressão das individualidades e seus modos de exteriorização até no âmbito dos antagonismos sociais relevantes (COSTA, 2007, p. 44).

Ou seja, as decisões e a personalidade são conformadas também pela subjetividade humana, que é a consciência, a ideia, o sentir, o pensar, tudo que acontece no interior do indivíduo. No entanto, ser uma categoria que ocorre no interior, na essência do indivíduo, não significa que ela é exclusivamente forjada na interioridade do indivíduo. Sua constituição é forjada na práxis. Nela, o ser social desenvolve a si mesmo e as suas habilidades, tornando a ambos cada vez mais complexos.

A execução de múltiplas atividades desenvolve nele (indivíduo) uma síntese de capacidades heterogêneas, exercendo ao mesmo tempo sobre sua subjetividade um impulso unificador à constituição de uma personalidade complexa em sua unidade e síntese de múltiplas capacidades (COSTA, 2007, p. 91).

Dessa forma, a mudança da subjetividade (consciência, pensamento, sentimento) favorece a mudança da personalidade que, em condições materiais, influenciará o *pôr* teleológico e a escolha das alternativas, direcionando as ações humanas para a generidade.

Assim, Lukács enfatiza a relação intrínseca e dialética entre objetividade e subjetividade, entre as condições materiais postas e o desenvolvimento do ser social e de sua própria práxis, ressaltando que uma não é produto direto da outra, mas se conformam mutuamente, ao encontro do que vimos demonstrando e do que está fundamentado já nas obras iniciais de Marx: “Por sua vez, o retroagir da exteriorização sobre a subjetividade promove a diversificação dos comportamentos dos indivíduos, acentuando as diferenças individuais e a manifestação de distintas personalidades” (COSTA, 2007, p. 48).

Ao apreendermos o exposto por Lukács em relação ao caráter ontológico do *pôr* teleológico, seja no trabalho, seja na sociabilidade ou em qualquer outra práxis, e o fundamental papel desta última na superação do que Marx chamou de barreiras naturais, evidenciamos a importante contribuição da subjetividade na constituição do ser social.

A partir do momento que toda práxis tem um *pôr* teleológico, admitimos que todo processo de objetivação inclui também a dimensão subjetiva do ser social, pois: “No contínuo predomínio das categorias sociais sobre as naturais, a individualidade se afirma como processo de desenvolvimento individual pelo qual a personalidade tende a apresentar-se como traço interior de todos os homens” (COSTA, 2007, p. 64).

Assim sendo, o trabalho é um processo de objetivação de *pores* teleológicos e da própria subjetividade, que diferencia o homem, ser social, dos seres exclusivamente orgânicos. “Só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de *pores* teleológicos” (LUKÁCS, 2013, p. 52).

Nesse sentido, ressaltamos a importância da subjetividade para a ontologia e compreendemos que a dimensão subjetiva do homem não se faz presente apenas no trabalho, enquanto atividade transformadora da natureza, mas também em toda práxis humana.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS



Fonte: Beck (2019)

Como vimos, ao buscarmos compreender a conformação da subjetividade na perspectiva marxiana, identificamos que muitos são os elementos presentes nas obras de Marx, tanto nas de juventude quanto nas de maturidade, que contribuem para a apropriação teórica dessa categoria.

Não obstante, também é possível apreender dos escritos do autor que ele não desprezou essa dimensão do homem, se ocupando apenas do modo de produção capitalista. Ao contrário, Marx busca, em todos os seus estudos, entender o homem no mundo enquanto totalidade, o ser social em seu processo de reprodução, na sua complexidade e nas suas relações, seja com ele mesmo, com a natureza ou com a sociedade.

É na busca por esse entendimento que o autor em questão se depara com o modo de produção capitalista que, à época, apresentava características diferentes das observadas atualmente, mas evidenciava a sua fundamentação na exploração da força de trabalho e na produção das desigualdades. Disso resulta o interesse do autor pelos estudos ditos econômicos, mas sem perder o foco no homem, sujeito ativo que não só desenvolve historicamente o sistema econômico, mas também sofre as consequências dele de diferentes formas, a depender, primordialmente, da classe social a qual pertence.

O que é comum a todos os homens é o fato de que as condições materiais vivenciadas irão conformar a sua subjetividade, não de forma direta e linear, mas numa relação contraditória e dialética. Dessa forma, mesmo vivendo em uma mesma época, a mesma realidade, os homens conformam diferentes subjetividades.

Como o debruçar de Marx sobre o modo de produção capitalista foi intenso e, de certa forma, minucioso – incitado pelas transformações sociais vivenciadas à época, resultando em uma produção textual robusta –, muitos estudiosos, inclusive

marxistas, se equivocam ao considerar que o pensador não contemplou a subjetividade em seus estudos, se limitando apenas aos estudos econômicos.

De encontro a esse entendimento, outros autores marxistas, como Lucien Sève e Lukács, retomam as obras marxianas para indicar os elementos nelas contidos que trazem à baila a dimensão subjetiva do homem. No entanto, há divergências na maneira que esses autores se apropriaram do tema, o analisando por diferentes perspectivas.

Sève, por exemplo, realiza uma abordagem psicologizante do tema, por isso não o abordamos neste trabalho. Diferentemente, Lukács resgata o caráter ontológico da obra marxiana, possibilitando a apropriação da categoria subjetividade de forma não idealista, negando uma leitura do mundo apenas e exclusivamente pelas sensações e sentimentos. Ao fazê-lo, o autor húngaro retoma a complexidade do método marxiano e contribui significativamente para o desenvolvimento da teoria do ser social.

Nesse diapasão, evidenciamos que a subjetividade não é um produto direto das vivências materiais, muito menos um fenômeno natural. Ela é conformada historicamente, ao longo das relações sociais. Em outras palavras, a subjetividade é forjada na produção e reprodução da vida. Constitui-se em uma categoria histórica, exclusiva ao ser social que se configura no âmbito da consciência.

Segundo Chagas (2013), são quatro os elementos constitutivos da subjetividade que podem ser encontrados na obra de Marx:

- a) subjetividade não como autônoma, abstrata;
- b) subjetividade não como naturalmente dada;
- c) subjetividade como construída historicamente;
- d) subjetividade como componente na construção, na transformação, na apreensão e na interpretação cognitiva do real, da realidade (CHAGAS, 2013).

Da compreensão que o homem, para além de um ser natural, é também um ser social, que a consciência, assim como a capacidade teleológica, diferencia esses dois tipos de seres, inferimos que a subjetividade, por sua relação direta com a consciência, não só é uma categoria exclusiva ao ser social, como o diferencia dos outros seres. É impossível pensarmos e compreendermos o ser social sem considerar a dimensão subjetiva.

Ao entendermos que o salto ontológico do homem se dá na passagem da *generidade-muda* para a *generidade-não-mais-muda*, conforme apresentado por Lukács, admitimos a importância da subjetividade, pois o que diferencia a *generidade-não-mais-muda* da *generidade-muda* é a consciência. E, como vimos ao longo desse trabalho, a subjetividade constitui a consciência. Assim, está demonstrada a importância da subjetividade na ontologia e, por conseguinte, a importância da subjetividade para Marx.

A subjetividade é o desejo, os sentimentos, as ideias, o modo de pensar, a consciência. É o conjunto de fatores que se dá no interior de cada ser. Fatores que não se constituem de forma natural, mas historicamente, na relação do homem com todo o seu entorno, seja com ele mesmo, seja com a sociedade, seja ainda com as condições materiais postas e com a natureza.

Importante salientar que a constituição da subjetividade também não é uma simples soma dessas relações ou um produto direto delas. Todas essas relações que constituem a conformação da subjetividade se dão de forma contraditória, dialética, mediatizada e não linear.

O homem, além de singular é um indivíduo social e sua individualidade é constituída a partir de sua subjetividade. No trabalho, assim como em outras formas de práxis, ao objetivar a sua subjetividade o ser social, na síntese do seu modo de agir, constitui a sua personalidade. Essa individualidade, apesar de diferenciá-lo de outros homens, é conformada socialmente.

Dessa forma, na medida em que as relações sociais se complexificam e se tornam mais mediatizadas, também se complexificam as subjetividades do ser social e, conseqüentemente sua individualidade e personalidade.

Em uma sociedade livre e que forneça condições iguais de desenvolvimento a todos os homens, será possível que essas subjetividades, conformadas socialmente, sejam cada vez menos direcionadas para as vantagens pessoais, mas, sim, para a sociedade como um todo, produzindo uma consciência enquanto gênero – *consciência-para-si* –, superando a *consciência-em-si*.

No processo de desenvolvimento do ser social, o homem, ser ativo, também contribui para a conformação da sua própria subjetividade. No entanto, essa construção não é possível apenas no plano ideal, mas no trabalho, na objetivação, na práxis humana.

Melhor dizendo, a subjetividade não se constitui de forma natural, divina ou epifenomênica, e sim numa relação retroativa na qual a subjetividade humana ao ser objetivada influencia a realidade social, ao mesmo tempo que a realidade influencia a conformação da subjetividade.

Na perspectiva marxiana, além da subjetividade ser uma categoria exclusiva ao ser social, ela é responsável pela passagem do homem de simples singularidade (enquanto unidade, exemplar de uma espécie) para a individualidade (uma unidade com características subjetivas próprias, síntese da processualidade histórica).

Nesse sentido, a subjetividade é responsável por diferenciar o modo de ser, pensar e agir de cada indivíduo, considerando as condições materiais. É ela que nos diferencia um dos outros enquanto seres sociais. E, por não ser um produto direto, numa relação linear e de simples soma dos fatos históricos, a subjetividade se constitui de forma diferenciada em cada ser social, fazendo com que cada indivíduo apreenda a realidade e se coloque no mundo de formas distintas.

O homem, ser social, se diferencia dos demais seres, principalmente pela capacidade teleológica, pela sociabilidade e pela consciência, que são capacidades desenvolvidas pela realização de mediações no trabalho e em outros tipos de práxis, por exemplo a arte.

Em todas as mediações e objetivações realizadas pelo homem está presente o caráter subjetivo, pois a subjetividade do homem é sua forma de pensar e de sentir que, invariavelmente, se expressa na sua fala, na sua relação com os outros homens, na escolha entre alternativas, na leitura que faz do mundo, na apreensão dos fatos. Consideramos, então, que a subjetividade é uma categoria ontológica que não pode ser desprezada pelos marxistas.

Ao passo que a subjetividade do homem, conforme exposto acima, interfere na realidade, mas também é constituída pela materialidade posta, essa categoria não está dissociada da economia. Assim, ao estudarmos e compreendermos as relações econômicas de uma determinada época, se não fizermos uma leitura que naturalize essas relações, o que seria um equívoco, estaremos compreendendo também de que forma são constituídas tais subjetividades.

Dessa forma, para entender o homem e as condições de vida dele, Marx chegou aos estudos econômicos e demonstrou que o modo de produção é a base das relações sociais e que o trabalho, enquanto práxis humana, é central no

desenvolvimento do homem, enquanto ser social, por nele estarem expressas as inúmeras capacidades exclusivas do ser social, incluindo a subjetividade.

Em consonância, Lukács partiu da teoria marxiana para resgatar o caráter ontológico nela presente e avançar na compreensão do homem, enquanto ser social, com toda a sua complexidade. Para isso, partiu da cotidianidade, mas foi além dela.

Lukács destacou e desenvolveu os elementos da teoria marxiana que possibilitam a compreensão do ser nas suas diferentes relações e inúmeras determinações, afastando qualquer entendimento de que suas faculdades – incluindo a subjetividade – e múltiplas possibilidades de existência, sejam atributos divinos, naturalmente dados ou simples produtos diretos da materialidade.

Apesar do caráter particular da subjetividade, no sentido de que cada homem tem a sua subjetividade específica, constituindo a individualidade do ser social, de forma alguma essa constituição é apartada das relações sociais, fazendo com que a subjetividade também tenha, assim como o ser social, o seu aspecto universal, a sua generalidade.

Outrossim, subjetividade e trabalho são indissociáveis pois, conforme demonstramos nessa pesquisa, para Marx a subjetividade é a idealidade do homem que mantém relação intrínseca com o mundo objetivo. A leitura que o homem faz do mundo, a compreensão que tem deste e de si mesmo, é mediada pela materialidade e depende da forma que ele apreende a realidade em sua consciência.

A reconstrução ideal dessa objetividade pela consciência dos homens é um árduo e laborioso trabalho, segundo o qual eles podem conhecer, mediatamente, o mundo que são parte constitutiva – logo, entre a consciência e o mundo objetivo não há fratura ontológica. A implicação é uma unidade entre uma racionalidade objetiva (reconstrução, na consciência, daquele princípio). Mas esta unidade é processual, e em dois sentidos: o mundo é pensado enquanto movimento dinamizado contraditoriamente, o ser tem sua efetividade no processo de colisões que é o seu modo específico de ser; e a consciência que reconstrói esse movimento (um automovimento) procede, ela mesma, por aproximações (NETTO, 1994, p. 28).

Isso posto, consideramos ser imprescindível ao Serviço Social – profissão que trabalha com as expressões da questão social e vincula-se a um projeto societário de construção de uma nova ordem, livre de exploração com vistas a emancipação humana – se apropriar da categoria subjetividade na perspectiva ontológica, pois, a construção dessa sociedade só será possível na medida em que possibilitarmos, cada

vez mais, a conformação de subjetividades que reconheçam o caráter social da existência de cada indivíduo para a construção de um projeto emancipatório.

Com isso não queremos dizer que a Revolução acontecerá no plano ideal, mas que é preciso nos reconhecermos enquanto gênero – enquanto seres sociais, para além de singulares –, desenvolver a *consciência-para-si*, para que, com as condições históricas e materiais favoráveis, possamos construir novas relações sociais que, concomitantemente, forjarão outros tipos de subjetividades.

Esperamos com este trabalho ter evidenciado que a teoria marxiana apresenta importantes elementos para o estudo e a compreensão da subjetividade e que há importantes teóricos marxistas, como Lukács, que se apropriaram e desenvolveram essa dimensão presente nas obras de Marx, tanto nas de juventude como nas de maturidade.

Ansiamos ainda ter demonstrado que a subjetividade é o modo de sentir e pensar do ser humano, portanto, constitutiva da consciência, e que ela está intrínseca e dialeticamente relacionada com a materialidade, numa interferência mútua, conformada sócio-historicamente, e não dada naturalmente.

Assim, sendo a subjetividade uma categoria ontológica, determinante e determinada pelas relações sociais, conformada e objetivada no trabalho, não deve o Serviço Social, nem a teoria marxista, renegá-la.

REFERÊNCIAS

BARROCO, M. L. S. **Ética: fundamentos sócio-históricos**. 3. ed. São Paulo: Cortez: 2010. (Biblioteca básica de Serviço Social, v. 4.)

BECK, A. [Sem título] 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/tirasarmandinho/posts/2789455311099757>. Acesso em: 30 maio 2022.

CHAGAS, E. F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Revista Transformação**, v. 36. n. 2, Marília, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732013000200005>. Acesso em: 5 out. 2020.

COSTA, G.M. **Indivíduo e sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács**. Maceió: Edufal, 2007.

FREDERICO, C. **A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

FREDERICO, C. **Lukács: um clássico do século XX**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção Logos.)

FREDERICO, C. **O jovem Marx (1843-1844): as origens da ontologia do ser social**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

GENTILLI, R. M. L. Sociabilidade e subjetividade: aproximações para o Serviço Social. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, jul./dez. 2013, p. 312-24. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/view/14272>. Acesso em: 5 out. 2020.

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. 11. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Conder.

IASI, M. L. **Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais**. In: Marx e o marxismo 2015: insurreições, passado e presente, 2015. Niterói – Rio de Janeiro: UFF, 2015a. Disponível em: <https://www.niepmarx.blog.br/MManteriores/MM2015/anais2015/mc47/Tc472.pdf>. Acesso em: 19 set. 2021.

IASI, M. L. **As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015b.

LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4. ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LESSA, S. **Sociabilidade e individuação**. Maceió: Edufal, 1995.

LUKÁCS, G. **Conversando com Lukács**: entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. 2014. Tradução: Giseh Vianna. Revisão: Sérgio Lessa e Talvanes Eugênio. Disponível em: <https://www.institutolukacs.com.br/single-post/2015-4-2-conversando-com-luk%C3%A1cs>. Acesso em: 21 out. 2021.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. Tradução: Nélío Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento; supervisão editorial de Ester Vaisman.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I – O processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. Lisboa: Avante!, 1994. p. 60-74 e 89-104. Tradução de Maria Antônia Pacheco. *In*: NETTO, J. P. (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 91-121.

MARX, K.; ENGELS, F. A ideologia alemã. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a. p. 27-29. Tradução de Marcelo Backes. *In*: NETTO, J. P. (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 161-6.

MARX, K.; ENGELS, F. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007b. p. 29-50. Tradução: Rubens Enderle. *In*: NETTO, J. P. (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 183-216.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução: Rubens Enderle, Nélío Schineder, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007c.

MARX, K.; ENGELS, F. O manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Cortez, 1998. p. 3-46. Tradução: Álvaro Pina. *In*: NETTO, J. P. (org.). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 183-216.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Tradução: Magda Lopes e Paulo Cezar Castanheira. 5. reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2014.

MINAYO, M. C. de S (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

NETTO, J. P. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

NETTO, J. P. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. 17. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

NETTO, J. P. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano X, n. 44, abr.1994.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia política**: uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012. (Biblioteca básica de Serviço Social, v. 1.)

OLDRINI, G. Prefácio. *In*: LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

PINASSI, M. O. Georg Lukács: uma breve biografia. *In*: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. Disponível em: <https://www.institutolukacs.com.br/quem>. Acesso em: 21 out. 2021.

RAICHELIS, R. O Serviço Social no Brasil: trabalho, formação profissional e projeto ético-político. *In*: IAMAMOTO, M. V.; YAZBEK, M. C. (org.). **Serviço Social na história**: América Latina, África e Europa. São Paulo: Cortez, 2019.

SILVA, A. F. L. Objetividade/subjetividade em Marx: uma análise a partir dos primeiros manuscritos. **1ª Conferência Gramsci, Marx e Marxismo**, ago. 2018. Disponível em: <http://www.gserms.ufma.br/conferencia/anais/PDF/objetividadesubjetividadeemmarxumaanaliseapartirdosprimeirosmanuscritos.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2022.

TEIXEIRA, D. R.; DIAS, F. B. M. Marxismo e cultura: contraponto às perspectivas pós-modernas. **Filosofia & Educação** (*on-line*), v. 2, n. 2, out. 2010/mar. 2011, p. 120-40. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/rfe.v2i2.8635495> Acesso em: 7 jun. 2021.

TERTULIAN, N. Marx: uma filosofia da subjetividade. **Revista Outubro**, ed. 10, 2004, p. 7-16. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-10-Artigo-01.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2022.

TERTULIAN, N. **Uma apresentação à ontologia do ser social, de Lukács**. Milão: Guerini e Associati, 1990. Tradução de Ivo Tonet. Revisão de Maria Orlanda Pinassi. Disponível em: <http://afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Tertulian,%20Nicolas/Tertulian%20-%20uma%20apresentacao%20a%20ontologia%20de%20lukacs.pdf>. Acesso em: 21 out. 2021.

VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. **Revista Verinotio**, Rio de Janeiro, n. 12, v. 6, out. 2010. Disponível em: <http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/100/90>. Acesso em: 3 jul. 2022.

VAISMAN, E. A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário intelectual. **Revista Transformação**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 247-59, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000200016>. Acesso em: 20 out. 2021.

VAISMAN, E. Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações. **Revista Perspectiva**, São Carlos, v. 27, n. 2, p. 441-59, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-795X.2009v27n2p441>. Acesso em: 3 jul. 2022.

VAISMAN, J.; FORTES, R. V. Apresentação. *In*: LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

YAZBEK, M. C.; MARTINELLI, M. L.; RAICHELIS, R. O Serviço Social brasileiro em movimento: fortalecendo a profissão na defesa dos direitos. **Serviço Social & Sociedade**, v. XXIX, n. 95, set. 2008.