



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

JÚLIO IVO CELESTINO FERREIRA

**PARA A CRÍTICA ONTOLÓGICA AO DIREITO: A gênese do complexo
jurídico no Lukács tardio.**

**João Pessoa/PB
2018**

JÚLIO IVO CELESTINO FERREIRA

**PARA A CRÍTICA ONTOLÓGICA AO DIREITO: A gênese do complexo
jurídico no Lukács tardio.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas.

Orientadora: Professora Dr.^a Renata Ribeiro Rolim

**João Pessoa/PB
2018**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F383p Ferreira, Julio Ivo Celestino.

Para a crítica ontológica ao direito : o complexo
jurídico no Lukács tardio / Julio Ivo Celestino
Ferreira. - João Pessoa, 2018.
140 f.

Orientação: Renata Ribeiro Rolim.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Direito. 2. Crítica ontológica. 3. Lukács. 4.
Ontologia do ser social. 5. Reprodução Social. I.
Rolim, Renata Ribeiro. II. Título.

UFPB/CCJ

JÚLIO IVO CELESTINO FERREIRA

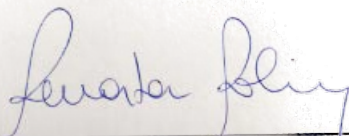
**PARA A CRÍTICA ONTOLÓGICA AO DIREITO: A gênese do complexo jurídico
no Lukács tardio.**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da
Universidade Federal da Paraíba como
parte dos requisitos exigidos para
obtenção do título de Mestre em
Ciências Jurídicas.

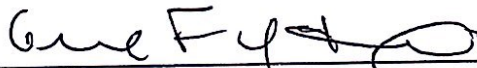
Área de Concentração: Direitos
Humanos.

Orientadora: Professora Dr.^a Renata
Ribeiro Rolim

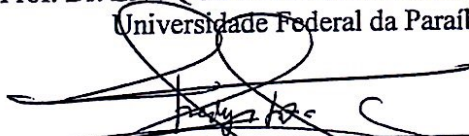
Data da defesa: 19 de abril de 2018



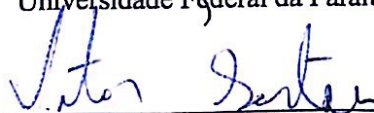
Prof.^a Dr.^a RENATA RIBEIRO ROLIM
Orientadora
Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO
Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. FREDYS ORLANDO SORTO
Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. VITOR BARTOLETTI SARTORI
Universidade Federal de Minas Gerais

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família. À minha mãe, Cláudia, pela dedicação e amor com os quais criou os/as filhos/as e que permitiu que chegássemos onde chegamos, exemplo de mulher lutadora. Ao meu irmão, Ivo Júnior, pelas conversas produtivas, pelo companheirismo de uma vida inteira e por compartilharmos juntos o sonho pela emancipação humana. À minha irmã, Jéssica, pelo carinho e por ser a irmã mais velha exemplo e modelo de força e perseverança a ser seguido. Ao meu pai, Ivo, pelas renúncias e sacrifícios desde jovem para auxiliar a nossa formação, e pelo livro *Os miseráveis*, que me fez ler na infância e que me abriu a porta não só para a literatura como para a luta ao lado dos desvalidos.

Agradeço enormemente à minha companheira, Emylli, por compartilharmos a vida e os sonhos com esse amor, à la Drummond, que "chegou de manso e me envolveu em doçura celeste e amavios. Não queimava, não siderava, sorria". Pelos anos juntos, entrelaçando vida e sonhos, caminhando ao lado do nosso povo pela emancipação humana. À minha sogra, Dona Zinha e a toda as mulheres da família Tavares, em especial a Dona Maria das Mercês (*in memorian*) - com quem muito aprendi sobre plantas e, assim, também aprendi sobre textos, na medida em que o cuidado no cultivo, a poda do excesso, para o ver florescer das plantas me mostrou a importância do mesmo processo para ver “florescer” o texto.

Agradeço à Renata Rolim, pela orientação deste trabalho, pela dedicação e rigor com a qual corrigiu e deu sugestões para melhorar este texto, por todas as conversas produtivas de orientação. Renata se tornou para mim um exemplo de intelectual engajada com a transformação social e uma das maiores figuras humanas que tive a felicidade de conhecer. Obrigado.

Também cabe o agradecimento a todos os professores e professoras que passaram pela minha formação educacional, do ensino básico ao superior e a pós-graduação. Em especial ao amigo, camarada e eterno “senhor orientador” Roberto Efrem Filho, que com as aulas de sociologia jurídica e, sobretudo a apresentação dos textos *A ideologia alemã* e *Sobre a questão judaica*, me colocaram no caminho incontornável do marxismo, da militância social e política. Não poderia deixar de agradecer a Ana Lia Almeida, que, junto com Beto, apresentou o caminho para além do "estrito horizonte do direito burguês". Na mesma esteira, também cabe o agradecimento a todos os companheiros e todas as companheiras do NEP-Flor de

Mandacaru e do Movimento Estudantil da UFPB, em especial do Levante Popular da Juventude.

Agradeço também aos professores Vítor Sartori, Enoque Feitosa e Fredys Sorto, pelos elogios, críticas e sugestões na banca de defesa deste trabalho. Meu crescimento intelectual e pessoal também deve muito aos cuidados que vocês tiveram e aos debates suscitados.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos e às camaradas do meu partido, Consulta Popular, por manterem viva a luta pela Revolução Brasileira. Em especial aos camaradas Lucas Bezerra e Victor Figueiredo, cuja correria da vida cotidiana burguesa impediu as cervejas diárias.

“O direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (Karl Marx)

“A filosofia marxista pode ter uma utilidade de primordial importância para o esclarecimento sistemático desses problemas políticos. Ela deve [...] afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica” (György Lukács)

Resumo

Este trabalho tem por objeto apresentar a concepção da gênese do direito a partir da obra madura do filósofo húngaro György Lukács. Nesse sentido, seu núcleo central permeia uma das questões fundamentais da dialética materialista, qual seja, a relação entre a totalidade concreta e suas partes constitutivas. Dessa maneira, ao expor a gênese do complexo jurídico, procuramos contribuir para a apreensão do desenvolvimento e da função social do direito no interior da totalidade social, bem como suas relações de reflexão e de heterogeneidade em relação aos outros complexos sociais, especialmente a política, a economia, a moral e a ética. Para isso, realizamos uma análise imanente de Para uma Ontologia do Ser Social, sobretudo o seu volume II, obra derradeira de Lukács. Os diálogos com o texto lukacsiano serão aqui mediados pelas próprias interlocuções do filósofo húngaro: de um lado, com as obras de Marx, Engels, Lenin e uma grande parcela da tradição marxista; e, por outro lado, com autores filiados a tradições diversas do pensamento, como Aristóteles, Nicolai Hartmann, Gordon Childe, Werner Jaeger etc. Além disso, também foram úteis as contribuições dos principais comentadores da obra lukacsiana no Brasil e no exterior, como István Mészáros, Nicolas Tertulian, Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto, Leandro Konder, Sérgio Lessa, Ester Vaisman, Vítor Sartori, etc. Desse modo, esse trabalho, seguindo os passos de Lukács, propõe refutar a um só tempo as concepções idealistas acerca do fenômeno jurídico, bem como aquelas oriundas de um materialismo vulgar. Na medida em que rejeita, de um lado, que o direito seja fruto de uma transcendência a-histórica qualquer, de outro, que seja mecanicamente determinado pela economia. Nessa esteira, o *tertium datur* lukacsiano se configura como uma crítica ontológica ao direito, demonstrando a sua gênese vinculada ao desenvolvimento imanente da totalidade social e da complexificação da divisão do trabalho, que cria a necessidade de um novo complexo social particular, o complexo jurídico, para atender a novas funções geradas no interior da divisão da sociedade em classes sociais. E, ao mesmo tempo, a crítica lukacsiana também revela os pressupostos para a superação do "estrito horizonte jurídico", com a dissolução da própria sociedade de classes e, com ela, a supressão da necessidade de qualquer tipo de regulação jurídica.

Palavras-chave: Direito, crítica ontológica, Lukács, Ontologia do ser social, Reprodução Social

Abstract

This present work has as its main objective to present the conception of the origins of Law from the Hungarian philosopher's late work, György Lukács. Accordingly, its core pervades one of the key foundations of the materialism dialectic, which is the relationship between the concrete totality and its constitutive segments. Therefore, by exposing the origins the juridical organization, we aim to contribute to the apprehension of the development and the social function of Law within social totality as well as its reflection and heterogeneity relations to other social complexities, specially politics, economy, morality, and ethics. To this purpose, we carried out an immanent analysis of the second volume of the *Ontology of Social Being*, Lukács' last work. The dialogue with the Lukascian texts will be mediated by the very Hungarian philosopher's interlocutions: on the one hand with Marx's, Engels', and Lenin's works and a large section of the marxist tradition; on the other hand with authors connected to different traditions of thought such as Aristotle, Nicolai Hartman, Gordon Childe, Werner Jaeger, etc. On top of that, we made use of contributions by the main Brazilian and foreign commentators of the Lukascian work, like István Mészáros, Nicolas Tertulian, Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto, Leandro Konder, Sérgio Lessa, Ester Vaisman, Vítor Sartori, etc. Thus, alike Lukács, this work proposes to refute not only the idealistic conceptions on the juridical phenomenon but also those derived from a vulgar materialism. To the extent that it rejects, on the one hand, that the law is the fruit of an ahistorical transcendence, on the other that it is mechanically determined by the economy. Having said that, the Lukácsian *tertium datur* qualifies itself as an ontological criticism to Law, testifying its genesis associated to the immanent development of the social totality and the complexification of the division of labor, which creates the need for a new particular social complex, the juridical complex, to attend to new functions generated within the division of society into social classes. Then, at the same time, the Lukácsian critique also reveals the presuppositions for overcoming the "narrow legal right" with the dissolution of class society itself, and with it, the suppression of the need for any kind of juridical regulation.

Keywords: Law, ontological critique, Lukács, ontology of social being, social reproduction.

Sumário

1. Introdução.....	10
2. O desenvolvimento do ser: as esferas ontológicas do inorgânico e do orgânico .	17
2.1 O Ser Inorgânico	17
2.2 O Ser Orgânico	22
3. O Ser Social	39
3.1 O trabalho	40
3.2 A Reprodução Social	62
3.3 Aspectos ontológico-genéticos para o surgimento do direito: a divisão do trabalho, as classes sociais e o complexo jurídico.	72
4. O Complexo Jurídico	92
4.1 Da necessidade de controle social à necessidade do complexo jurídico	92
4.2 Direito e Violência.....	99
4.3 Direito antigo: o portador espiritual da atividade humana.....	102
4.4 Direito e classes sociais	109
4.5 O fato e o seu reconhecimento: o reflexo jurídico.....	115
4.6 Direito Positivo e Direito Natural: relações entre direito, moral e ética.....	122
5. Considerações finais	131
6. Referências	135

1. Introdução

Este trabalho, intitulado Para uma Crítica Ontológica ao Direito: o complexo jurídico no Lukács tardio, tem como núcleo uma das problemáticas centrais da dialética materialista, qual seja, a relação entre a totalidade e a parte, com a prioridade ontológica da primeira. Aqui isso se concretiza na análise da gênese do complexo jurídico no interior da totalidade social da qual é parte movente e movida.

Em uma dialética materialista, como também na idealista hegeliana, a totalidade se constitui sempre como uma totalidade concreta. Para que isso ocorra, a totalidade, em seu desenvolvimento imanente produz constantemente novas mediações, em forma de complexos parciais, que auxiliem o seu progressivo processo de explicitação. Temos, nesse sentido, uma identidade da identidade e da não identidade, também chamado de unidade de contrários.

O desenvolvimento da totalidade impõe a generalização de partes moventes e movidas que adquirem uma cada vez maior heterogeneidade em relação à totalidade e em relação às outras partes com as quais se relacionam reciprocamente. No entanto, nesse desenvolvimento, a prioridade ontológica pertence à totalidade, na medida em que não obstante a heterogeneidade e a autonomia relativa que cada parte adquire diante da totalidade, em última instância a unidade do desenvolvimento total é que impõe as direções do processo. É assim que se explica, como veremos, o surgimento de três esferas ontológicas a partir do ser total. E, do mesmo modo, também se explica a gênese do direito, do Estado etc., a partir do desenvolvimento da totalidade social.

A totalidade social se concretiza criando novas formas de mediação com funções específicas surgidas das necessidades e possibilidades postas pelo seu desenvolvimento imanente. Essas funções, desempenhadas pelos complexos parciais, como o direito, exigem que tais complexos se tornem cada vez mais heterogêneos, cada vez mais autônomos, sem jamais romperem com a unidade da totalidade. É desse modo que procuraremos analisar a gênese do complexo jurídico. Este surge como uma forma de mediação necessária colocada pelas necessidades e possibilidades postas pelo complexo econômico, a saber: o desenvolvimento das forças produtivas, a divisão do trabalho em trabalho manual e intelectual, divisão entre interesses individuais e coletivos, a cisão da sociedade em classes, o desenvolvimento da circulação de mercadorias e, com ela, de novos antagonismos sociais como aqueles entre credores e

devedores. Os antagonismos de classe aliados a esses novos antagonismos exigem o surgimento de uma mediação que permita a continuidade da reprodução social, sob o risco de dissolução da sociedade pela violência explícita.

A pesquisa que segue cumpre, a nosso juízo, um importante papel teórico em uma pós-graduação em direito. A ontologia materialista de Lukács nos permite combater duas tendências no interior das pesquisas jurídicas: por um lado, as tendências idealistas que concebem o direito como fruto de uma transcendência qualquer, para as quais o fenômeno jurídico aparece sem bases materiais reais. Além disso, tal transcendência provoca uma absolutização da esfera jurídica. Perde-se de vista, nesse sentido, as relações concretas entre a totalidade e as partes: a heterogeneidade e autonomia relativa crescente do complexo jurídico e, ao mesmo tempo, a prioridade ontológica da totalidade no seu desenvolvimento imanente.

Por outro lado, nos possibilita também rejeitar um materialismo mecanicista que concebe o direito como sendo mecanicamente determinado pela esfera econômica - como ocorre com o stalinismo. Nessa relação, a prioridade ontológica pertence à economia, na medida em o direito, em seu devir, pressupõe a existência dos fatos econômicos, políticos e sociais aos quais deve realizar uma atividade de reflexão. Ao mesmo tempo, essa relação não se dá mecanicamente, já que o direito introduz na realidade normas reguladoras de caráter obrigatório que não poderiam existir no mundo material espontaneamente, sem a atividade jurídica. Desse modo, Lukács nos oferece um *tertium datur*, uma terceira via entre o idealismo abstrato e o materialismo mecanicista na análise do direito.

Para esse objetivo, utilizaremos como metodologia a revisão bibliográfica da obra *Para Uma Ontologia do Ser Social* do filósofo húngaro György Lukács. Principalmente, mas não exclusivamente, o seu volume II. Utilizaremos para os fins propostos duas versões da obra, a italiana – versão publicada em 1981 – e a brasileira, publicada em 2013. A utilização das duas versões consiste na tentativa de escapar de possíveis equívocos de tradução ao fazer uma análise comparativa. No entanto, evidentemente, continuamos sujeitos a elas devido a língua original da publicação, o alemão, não ser do nosso domínio.

Aliado a essa revisão bibliográfica de *Para Uma Ontologia do Ser Social*, de Lukács, também nos basearemos nas obras de seus principais intérpretes estrangeiros e brasileiros: István Mészáros, Nicolas Tertulian, Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto, Leandro Konder, Sérgio Lessa, Vitor Sartori. Também foram fecundos os

diálogos com outros importantes, notadamente Marx, Engels e Lenin. Além disso, procuramos dialogar com alguns autores com os quais o próprio Lukács fez interlocuções em sua obra, como Gordon Childe, Charles Darwin, Werner Jaeger.

A presente dissertação segue a estrutura exposta a seguir. O primeiro capítulo deste trabalho cumpre a importante função metodológica de apresentar a teoria ontológica do ser, isto é, a existência da realidade em três esferas ontológicas: o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser social. As questões apresentadas nesse capítulo terão importância fundamental para a compreensão do direito, pois constituem categorias do desenvolvimento ontológico: trata-se da prioridade ontológica, da dependência ontológica e da autonomia relativa das esferas ontológicas em suas relações recíprocas e com o ser total. A primeira parte do capítulo trará essas questões referentes ao ser inorgânico, a primeira esfera ontológica e, nesse sentido, aquela que tem prioridade sobre as outras. Procuraremos especificar sua gênese, suas principais características e o seu desenvolvimento. Na segunda parte, exporemos a segunda esfera ontológica, surgida por meio de um salto ontológico a partir da esfera anterior, trata-se do ser orgânico. Também discutiremos sua gênese, principais características e desenvolvimento imanente. A importância desse capítulo é de preparação para a compreensão dos seguintes, na medida em que é da análise dessas esferas da natureza que podemos compreender a especificidade do ser social e, posteriormente, da esfera jurídica: ambas pressupõe a existência objetiva da natureza e, por conseguinte a relação metabólica entre o ser humano e o ser natural.

No segundo capítulo discutimos basicamente duas questões: primeiro, a categoria do trabalho como aquela fundante do ser social e, em segundo lugar, a própria reprodução social.

Na parte referente ao trabalho, a questão mais importante é caracterizar o trabalho como o modelo de toda práxis, isto é, uma categoria que funda a articulação teleologia e causalidade. Nisso se fundamenta toda a práxis social. Todas as atividades humanas, desde o trabalho até aquelas atividades superiores, como o direito, se constituem como posições teleológicas. E, neste capítulo a captação da estrutura das posições teleológicas se faz fundamental para o estudo do que vem depois, a própria esfera jurídica. Toda atividade humana tem como pressuposto a causalidade do mundo objetivo (natural ou social) no qual os indivíduos vão inserir um télos, uma finalidade conscientemente posta, dando lugar a causalidade posta. Nesse processo, os seres

humanos respondem ao ambiente por meio de decisões alternativas, na qual se funda todas as posições do sujeito. É importante destacar as decisões alternativas como constitutivas da práxis humanas porque elas são fundamentais para a compreensão do direito, na medida em que a esfera jurídica tem como objetivo restringir as alternativas dos indivíduos para que estes atuem da melhor maneira para garantir a reprodução social.

Na segunda parte desse capítulo, discutimos a reprodução social. O ser social tem como pressuposto a constituição biológica dos seres humanos, sendo esta um fator ineliminável da vida social. Desse modo, para que os homens e as mulheres possam realizar as atividades superiores da práxis (como as teleologias jurídicas) é necessário, antes, satisfazerem suas necessidades biológicas. É nesse sentido que, para Lukács, o trabalho constitui sempre o fundamento do ser social e o complexo da economia detém prioridade ontológica frente às outras formas de práxis. Diante disso, podemos concluir que o desenvolvimento do ser social consiste em um afastamento das barreiras naturais, que tem como resultado a crescente socialização da sociedade. Nesse sentido, as categorias, relações sociais se tornam cada vez mais sociais.

Objetivamente, o desenvolvimento das forças produtivas, e a consequente intensificação da divisão do trabalho, entre trabalho manual e intelectual, por exemplo, resultou na cisão entre interesses individuais e coletivos, o que deu origem às classes sociais. Isto é, em um primeiro momento o desenvolvimento social ocorria de modo espontâneo, tendo como objetivo a efetivação das potências e possibilidades humanas. No entanto, em um segundo momento, notadamente com a cisão entre as classes, o desenvolvimento da propriedade privada e os diversos antagonismos sociais que passam a surgir (da circulação mercantil, por exemplo, surge o antagonismo entre credores e devedores), também emergem complexos sociais como o direito e o Estado. Tais complexos surgem como uma potência social estranha que se coloca acima da sociedade. Desse modo, o controle social que antes era espontâneo e exercido pela sociedade, baseado em tradições e costumes, passa a ser um controle que tem como portador um grupo particular (notadamente os juristas).

É sob essa discussão que inicia o terceiro e último capítulo. Neste temos como objetivo primeiro a correta compreensão do direito não como a única forma de controle social existente, mas como uma forma de controle alienado surgido com a sociedade de classes. Nesse sentido, rejeitamos a compreensão, comum nas ciências jurídicas, de que o direito é um fenômeno universal que existiu em todas as sociedades humanas. Essa

posição realiza uma identificação, a nosso ver inaceitável e ausente de bases reais, entre o direito e o controle social. Procuramos, portanto, concretizar a noção de que o controle social é um fenômeno pré-jurídico. O controle social surge espontaneamente da própria divisão do trabalho – em sua forma primeira, não alienada. Nesse sentido, existe uma necessidade social de organizar o trabalho para a simples sobrevivência da sociedade. Esta é a gênese de todo controle social: a organização do trabalho humano para a produção dos meios de subsistência e tem como objetivo último uma cada vez maior emancipação dos homens e mulheres dos arbítrios naturais. Podemos concluir, dessa forma, que o controle social surgido espontaneamente da divisão do trabalho potencializa as possibilidades humanas rumo ao desenvolvimento do gênero humano. Em verdade, isso nada tem a ver com o direito, que acaba por se constituir como um entrave às potências e possibilidades humanas.

É com isso em mente que discutimos, por todo o terceiro capítulo, o desenvolvimento do complexo jurídico. Seu surgimento na sociedade de classes, substituindo as formas de controle social espontâneos baseado na tradição e nos costumes. Desse modo, analisamos as primeiras formas de direito, na Grécia e em Roma. Naquele momento o direito ainda não havia adquirido sua especificidade, se configurando como o portador espiritual da atividade humana. Significa dizer que ali, o direito, a moral, a religião e a política se encontravam identificadas. Mesmo assim não podemos ignorar que a gênese não se confunde com a especificidade. Em verdade, a primeira é sempre anterior à segunda. A especificidade dos complexos se dá em seu desenvolvimento imanente em relação com a totalidade social. Só com esse desenvolvimento a legalidade própria de cada complexo se tornam cada vez mais evidentes, em um processo de continuidade e descontinuidade dialética.

O objetivo desse último capítulo passa a ser discutir o desenvolvimento da esfera jurídica à medida que explicita suas relações de reciprocidade e heterogeneidade com outros complexos parciais como a política (o Estado), a linguagem e a economia. Concluindo pela especificidade do direito na sociedade de classes, na qual ele se torna o regulador normal e prosaico da vida cotidiana.

A importância de toda essa discussão da gênese do direito tem implicações diretas para as últimas páginas do terceiro capítulo, que constitui na possibilidade concreta de fenecimento do direito. Se argumentamos ao longo deste trabalho que o direito surge com a necessidade de regular, por meio de força explícita e disfarçada, os conflitos originados nos antagonismos de classes, a extinção da sociedade de classes

implica, necessariamente a extinção do direito. Um complexo social nasce quando a totalidade social coloca as necessidades de atender a determinada função. Da mesma forma, o complexo define à medida que sua função se torna supérflua no desenvolvimento da mesma totalidade. É nesse sentido que o fim das classes, dos seus antagonismos e dos interesses irreconciliáveis coloca para o direito a possibilidade de seu fenecimento. Tal possibilidade, por certo, também marca uma diferença decisiva entre as posições de Lukács e aquelas das ciências jurídicas convencionais, para as quais o direito é um fenômeno universal e eterno da sociedade humana.

Por fim, estamos convencidos da importância de Lukács para o estudo e a compreensão do direito. Em que pese não haver uma teoria do direito em Lukács, nem em Marx, o tratamento do direito como uma forma de práxis superior inserida em uma totalidade social e todo o sistemático de categorias que refletem o ser-precisamente- assim da realidade compõe um conjunto inafastável para a correta compreensão do complexo jurídico.

Além disso, se é verdade que não há uma teoria do direito em Lukács, não se pode dizer que o filósofo húngaro seja um leigo nessa área. Lukács doutora-se primeiro em ciências jurídicas e só depois em filosofia, pela Universidade de Budapeste. Durante toda a obra do pensador húngaro, podemos observar menções acerca do fenômeno jurídico. Em *Tática e Ética* existem dois ensaios de Lukács acerca da esfera jurídica; em *História e Consciência de Classe*, o pensador húngaro trata do direito nos ensaios sobre a reificação e sobre legalidade e ilegalidade da ação política revolucionária; em *Existencialismo e Marxismo*, encontramos uma citação a Kelsen - que ele repetirá em sua última obra; e, por fim, na sua *Para Uma Ontologia do Ser Social*, objeto deste trabalho. Ainda é possível encontrar alguns comentários sobre o direito em outras obras lukacsianas, como nas suas entrevistas: *Conversando com Lukács* e *Testamento Político*. Desse modo, não é casual que na Ontologia ele tenha dedicado algumas importantes páginas à gênese e ao desenvolvimento do direito.

Se compararmos com Pachukanis, aquele pensador marxista que mais sistematicamente tratou de uma crítica marxista ao direito, as contribuições de Lukács ao estudo da esfera jurídica é realmente curto. No entanto, estamos convencidos que, apesar de ocupar lugar secundário nas pesquisas lukacsianas, tratar o direito do ponto de vista de uma ontologia do ser social pode elevar as pesquisas jurídicas. É nesse sentido que, sustentado na monumental obra derradeira do filósofo húngaro, *Para Uma Ontologia do Ser Social*, e no seu completíssimo arsenal categórico extraído do próprio

desenvolvimento do ser, estamos em condições de colocar o direito sobre os seus próprios pés. Dessa forma, convidamos o leitor, sobretudo do campo jurídico e filosófico, a ingressar nessa aventura intelectual que constitui todo estudo acerca da ontologia de Lukács.

2. O desenvolvimento do ser: as esferas ontológicas do inorgânico e do orgânico

Neste capítulo introduziremos as principais discussões referentes às esferas ontológicas que compõe a totalidade do ser. Aqui serão apresentadas aquelas duas esferas pertencentes à Natureza: o ser inorgânico e o ser orgânico. As discussões remeterão às principais categorias necessárias para uma posterior compreensão da esfera jurídica, notadamente no que se refere à questão da prioridade ontológica, da dependência ontológica e da autonomia relativa. Essas categorias ontológicas¹ são imprescindíveis para capturar as relações entre o ser do direito e a totalidade social na qual ele se insere.

Começamos, seguindo a questão da prioridade ontológica, pelo ser inorgânico, apresentando suas principais características ontológicas para só depois, seguindo a linha de desenvolvimento do próprio ser, chegar ao ser orgânico. Este é um capítulo de preparação para a compreensão do que vem depois, isto é, captar a especificidade do ser social, da reprodução social e, em seguida, da esfera jurídica, na medida em que todos eles pressupõem a existência objetiva da natureza: com suas causalidades e legalidades próprias.

2.1 O Ser Inorgânico

Para a ontologia materialista de Lukács, o ser – isto é, tudo o que existe, como o universo, os seres vivos, a sociedade – é unitário. No entanto, tal unidade não constitui uma identidade, na medida em que, como veremos, seu processo é também descontínuo. Isso significa dizer que o ser além de unitário é também heterogêneo. A consequência dessa heterogeneidade é a existência de três esferas ontológicas que compõem a realidade: o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser social². Em uma série de entrevistas

¹ Na medida em que para Marx “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2011a, p. 59), todas as categorias são ontológicas.

² Aqui o pensamento de Lukács apresenta um salto qualitativo em relação à *História e Consciência de Classe* (2003), obra na qual o filósofo húngaro ignorava a existência de uma dialética da natureza – negligenciando, sobretudo, as contribuições de Engels nesse sentido – atribuindo o caráter de ser apenas ao ser social (LUKÁCS, 2003, p. 69). No entanto, é notório que já no famoso *Prefácio de 1967* à nova edição de *História e Consciência de Classe*, Lukács realizou uma autocrítica em relação a esse ponto (LUKÁCS, 2003, p. 14). Por fim, entre março e maio de 1971, na entrevista autobiográfica que Lukács concedeu a István Eörsi e Erzsébet Vezér, *Pensamento Vivido*, o nosso filósofo retorna ao assunto: “o erro ontológico fundamental de todo o livro é que eu, na verdade, reconhecia apenas o ser social como

que Lukács concedeu, em setembro de 1966, aos professores alemães Hans Heinz Holz, Leo Kofler e Wolfgang Abendroth, o filósofo húngaro afirmou acerca da unidade da realidade:

A realidade é unitária no sentido de que todos os fenômenos da realidade (sejam eles inorgânicos ou sociais) desenvolvem-se segundo certos nexos causais em certos complexos, com ações recíprocas em seu interior e ações recíprocas de um complexo em relação ao outro (...). Ora, eu penso que existe uma realidade unitária, uma identidade no sentido de um curso causal da realidade independentemente de qualquer posição humana e sobre este ponto pretendo retornar. Daí decorre, então, antes de mais nada, que esta unidade se explicita em formas diversas nas três formas diversas da realidade (LUKÁCS, 1969, p. 71).

Para Lukács, portanto, a realidade é unitária, no sentido de que todos os complexos que a compõe – desde os inorgânicos até os especificamente sociais, como o direito – têm em sua interrelação um dado primário. A realidade se constitui como um complexo de complexos, a qual se desenvolve “segundo certos nexos causais em certos complexos, com ações recíprocas em seu interior e ações recíprocas de um complexo em relação a outro” (LUKÁCS, 1969, p. 71). Nesse sentido, há um curso causal na realidade que inter-relaciona todos os seus fenômenos que vai desde a gênese e o desenvolvimento do ser inorgânico, passado pelo ser orgânico, até o ser social – este é o curso do desenvolvimento do ser total. Por isso que, para estudar um determinado complexo social, como o direito, devemos compreendê-lo, em suas especificidades e legalidade próprias, no interior do desenvolvimento do complexo total, do qual ele constitui um pequeno complexo parcelar em interrelação com todos os outros.

O reconhecimento dos graus de ser em uma ontologia materialista deve ser adequado ao ser-precisamente-assim da realidade, de modo que é preciso se afastar de qualquer “ofuscamento provocado por categorias lógicas e gnosiológicas”, mas também é imprescindível distinguir entre “considerações ontológicas e valorativas” (LUKÁCS,

ser e rejeitava a dialética da natureza. O que falta à *História e Consciência de Classe* é a universidade do marxismo segundo a qual o orgânico provém do inorgânico e a sociedade por intermédio do trabalho, da natureza orgânica” (LUKÁCS, 1999, p. 78). Nesse sentido, Lukács rejeita que sua ontologia se trate de uma “antropologia”, na medida em que tem uma visão mais ampla de ser – que envolve a natureza orgânica e inorgânica – que se desenvolve independente do mundo humano (LUKÁCS, 1969, p. 75). Infelizmente, não é possível neste espaço discutir em detalhes essa questão. Queremos apenas sublinhar que a retomada da “universidade do marxismo” enquanto uma realização de uma crítica ontológica à sociedade, mas também uma crítica ontológica à natureza, perpassa a necessidade de uma retomada crítica das obras de Engels, a *Dialética da Natureza* (1979) e o *Anti-Dühring* (2015). Nesse ponto, portanto, concordamos com a posição de José Paulo Netto, para quem o *Anti-Dühring* contém “o projeto e, em alguma medida, o processo (...) de uma crítica ontológica às ciências da natureza, sem a qual o desenvolvimento teórico-revolucionário inspirado em Marx e em Engels perde muito de seu fôlego” (NETTO, 2015, p. 28).

2013, p. 190; LUKÁCS, 1981, p. 165). Devemos evitar, portanto, uma hierarquia valorativa dos graus do ser. Para realizar tal empreendimento, em termos ontológicos corretos, devemos discutir categorias como prioridade ontológica e dependência e independência ontológica. Nos termos de Lukács:

Naturalmente, também a ontologia materialista, se adequando à essência da realidade, deve reconhecer que o ser possui graus. Todavia, os aspectos de tais graduações devem ser tratados, exclusivamente, pela caracterização do ser enquanto ser. Isto significa, em primeiro lugar, perguntar-se qual o grau pode possuir ser mesmo quando faltam outros, e qual, ao invés, pressupõe, ontologicamente, o ser daqueles outros graus. Se nos colocamos estas questões, as respostas são claras e facilmente verificáveis: a natureza inorgânica não pressupõe, em nenhuma forma, nem o ser biológico nem aquele social. Pode existir em termos completamente autônomos, enquanto o ser biológico pressupõe uma particular constituição do ser orgânico e, sem uma perene integração com ele, não é capaz de reproduzir seu próprio ser nem mesmo por um momento. Do mesmo modo o ser social pressupõe a natureza orgânica e a inorgânica e, sem estes como base, não pode desenvolver as próprias categorias que, não obstante, são diferentes comparadas a tudo naqueles dois graus do ser. Daqui a possibilidade de um ordenamento dos graus do ser sem propósitos valorativos, sem confundir com estes propósitos o problema da prioridade ontológica, da independência e dependência ontológica (LUKÁCS, 2013, p. 190 – 191; LUKÁCS, 1981, p. 166).

Dessa forma, a partir da concepção de prioridade ontológica, dependência e independência ontológica, podemos corretamente – de acordo com o ser-precisamente- assim da realidade – ordenar os graus do ser. Podemos facilmente concluir que a natureza inorgânica consiste naquela esfera ontológica que, para existir, não pressupõe a existência de nenhuma outra. Nesse sentido, partindo-se da ideia de prioridade ontológica³, como demonstrada acima por Lukács, o primeiro grau do ser é o ser inorgânico, na medida em que, até onde a ciência atual é capaz de averiguar, possui uma existência autônoma em relação aos outros graus do ser. Em seguida, o ser orgânico, ou biológico, é aquela esfera que necessita de uma determinada interação com a natureza inorgânica para reproduzir a sua própria essência. Por fim, o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica. Começemos a discussão, portanto, pelo ser inorgânico.

Nesse momento, estamos em condições de afirmar que, de acordo com o materialismo de Lukács – e também o de Marx – a história do desenvolvimento do ser

³ Nos termos de Lukács: “quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (LUKÁCS, 1979, p. 40). Veremos, no terceiro capítulo, como essa noção de prioridade ontológica é importante para compreendermos o direito. Adiantamos, porém, que na reprodução social, o direito não exerce a prioridade ontológica, antes, essa cabe aos fatos econômicos, políticos e sociais que só posteriormente são reconhecidos juridicamente.

em geral se inicia com a natureza inorgânica. A gênese do ser inorgânico nada mais é do que a própria gênese do universo há mais ou menos 13,7 bilhões de anos⁴. O fato é que o movimento de expansão do universo deu origem ao mundo inorgânico: em um processo do mais simples ao mais complexo, do mais homogêneo ao mais heterogêneo – esse processo do simples ao complexo consiste na própria evolução histórica do ser⁵. Surgiram assim, dos processos inorgânicos, os elementos da tabela periódica como conhecemos hoje⁶.

O ser inorgânico tem como característica ontológica fundamental o fato de ser constituído por processos físicos e químicos. Desse modo, é um ser que não possui vida e, conseqüentemente, é um ser que não se reproduz. No entanto, como toda esfera ontológica, a natureza inorgânica possui historicidade. Ela se desenvolve – passa por transformações. A característica da evolução⁷ da esfera inorgânica consiste em um

⁴ A teoria científica hoje ainda mais aceita é a de que o universo tenha surgido de uma explosão, ocorrida há aproximadamente 13,7 bilhões de anos. “Não uma explosão como as que conhecemos na terra, principiando em um centro determinado e espalhando-se de forma a engolfar crescentemente as circunvizinhanças. A explosão primitiva ocorreu simultaneamente em toda parte, enchendo, desde o princípio, todo o espaço, com todas as partículas de matéria repelindo-se mutuamente” (WEINBERG, 1980, p. 02). Disso decorreu uma temperatura extremamente elevada (mais ou menos uma centena de milhares de milhões de graus centesimais – 10^{11} °C), muito maior do que a que opera no núcleo das estrelas mais quentes. A elevada temperatura não permitia a manutenção de nenhum “componente ordinário da matéria”, como moléculas, átomos ou núcleos atômicos. Com o passar do tempo a temperatura foi gradualmente diminuindo até chegar ao ponto em que prótons e nêutrons começassem a constituir núcleos complexos – hidrogênio e hélio; e uma pequena quantidade de elétrons. A contínua expansão da matéria, aliada ao seu resfriamento e a perda de densidade fizeram com que, “depois de centena de milhares de anos”, os elétrons se juntassem aos núcleos para formar os átomos de hidrogênio e hélio. “O gás resultante desta união formaria, sob a ação da gravidade, condensados de matéria que terminariam por formar as galáxias e as estrelas do nosso universo atual. Os ingredientes com que as estrelas começariam a existir seriam aqueles preparados nos três primeiros minutos” (WEINBERG, 1980, p. 04). O nosso planeta Terra surge há aproximadamente 4,6 bilhões de anos. Independente do grau de certeza dos cientistas acerca do universo primitivo, hoje acerca dos dados referentes a esse universo, o que podemos ter alguma segurança – e é isso que gostaríamos de frisar ao longo desta digressão – é de que o ser inorgânico tem uma gênese e um desenvolvimento histórico (uma evolução), que vai do mais simples (de quando ainda não havia nem moléculas, átomos ou núcleos atômicos) até o mais complexo (formação de galáxias, de planetas e o próprio desenvolvimento geológico do planeta Terra).

⁵ Como veremos no decorrer deste trabalho, a evolução histórica do ser tende a sua complexificação – ainda que esse não seja um progresso puramente linear – na medida em que o seu desenvolvimento consiste em uma cada vez maior supremacia da sua legalidade específica.

⁶ É importante destacar que todas as descobertas científicas acerca do desenvolvimento das esferas ontológicas não configuram, até hoje, nenhum constrangimento para uma ontologia materialista. Pelo contrário, todas as descobertas dos nexos causais constitutivos do ser-precisamente-assim da realidade têm sido fundamentais para o desenvolvimento das pesquisas ontológicas. Nesse sentido, são extremamente fecundas as descobertas nos campos da astronomia, da geologia, da biologia, da paleontologia, da arqueologia etc.

⁷ É novamente necessário fazer a distinção entre ser e valor no que se refere ao termo evolução, que acabou adquirindo um aspecto tão pejorativo na medida em que foi vinculado a uma ideia valorativa.

“contínuo tornar-se outro” (LUKÁCS, 2013, p. 61; LUKÁCS, 1981, p. 33). Nos termos do próprio Lukács: “a natureza inorgânica possui tão somente um tornar-se outro” (LUKÁCS, 2013, p. 287; LUKÁCS, 1981, p. 263).

Tal qualidade ontológica da esfera inorgânica já havia sido, anteriormente, apontada também por Friedrich Engels, no seu *Anti-Dühring*:

Corpos não vivos também se modificam, se decompõem ou se combinam no decurso dos processos naturais, mas, nesses processos, eles deixam de ser o que eram. A rocha desgastada pela intempérie não é mais rocha; o metal oxidado passa a ser ferrugem (ENGELS, 2015a, p. 114 - 115).

Assim, temos como exemplos da evolução dos “corpos não vivos”, isto é, da esfera inorgânica, o desgaste de rochas pela intempérie, transformando-se em areia; bem como a oxidação do metal que passa a ser ferrugem. Nesse tornar-se outro a partir de processos físico-químicos (oxidação do ferro, intempéries, ação da água do mar sobre falésias etc.) temos a transformações contínuas no interior de um ser inorgânico.

Como lembra Sérgio Lessa (2015b, p. 11), já na esfera inorgânica, isto é, “já neste estágio inicial, o desenvolvimento do ser revela uma das suas qualidades ontológicas mais universais: a totalidade é mais do que a soma das partes”, ela é a síntese dos seus elementos constitutivos. Isso ocorre porque a totalidade é constituída pelas suas partes, pelas interações entre as suas partes e mais a interação entre as partes e a totalidade. A consequência disso é que a totalidade possui uma essência diversa da essência de seus elementos constitutivos. Em outras palavras, a totalidade possui determinações e qualidades distintas daquelas que conformam seus componentes individuais.

Para a ontologia materialista, a evolução consiste em uma tendência ontológica geral do ser. Todo ser evolui uma vez que é dotado de historicidade e está em permanente transformação. Na esfera inorgânica, a evolução consiste em uma cada vez maior supremacia da sua especificidade e legalidade imanente – se tornando cada vez mais complexo na medida em que se desenvolve. Nas esferas do ser orgânico e do ser social, a evolução consiste também em uma transformação, mas mais do que isso, em uma cada vez maior supremacia das categorias específicas de sua forma de ser, o que implica, necessariamente, em um afastamento do ser fundante: “Como já vimos, o traço essencial de tais evoluções é que as categorias especificamente peculiares do novo grau de ser assumem, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais forte sobre os graus inferiores, os quais, por certo, continuam a ser o fundamento material de sua existência. É o que acontece nas relações entre a natureza orgânica e inorgânica e o que acontece agora nas relações entre o ser social e os dois graus do ser natural (ou seja, a natureza inorgânica e orgânica). Esse desdobramento das categorias originárias de um nível de ser sempre se dá através de sua crescente diferenciação e, com isso, através de sua crescente autonomização (sempre, por certo, apenas relativa) dentro dos complexos de um modo de ser” (LUKÁCS, 2013, p. 86; LUKÁCS, 1981, p. 58). Discutiremos melhor essa relação ao longo deste trabalho.

2.2 O Ser Orgânico

Seguindo a linha de desenvolvimento do ser, sob o critério da prioridade ontológica – como foi demonstrado por Lukács –, o nível de ser imediatamente superior ao inorgânico e que depende de um determinado estágio de organização deste último grau é a esfera orgânica. O surgimento do ser orgânico é marcado pela gênese da vida. Para o materialismo de Marx – e também o de Lukács – a vida em nada pode ser explicada por meio de teorias místicas ou pela manifestação de qualquer tipo de divindade. Ela nada mais é do que uma forma diferente e superior de organização da matéria – que evoluiu, por meio de um salto ontológico, do ser inorgânico ao ser orgânico. Podemos observar isso por meio da seguinte passagem de A. Oparin⁸, um importante cientista natural soviético que teve como objeto de estudo, exatamente, o nascimento da vida:

O materialismo aborda esse problema de maneira inteiramente diversa. Ensina que a vida, como todo o mundo, é de natureza material e que não há necessidade para apelar para nenhum princípio espiritual ou sobrenatural para explicá-la. A vida não é mais que uma forma particular de existência da matéria, forma de existência cuja origem e destruição obedecem a leis determinadas (OPARIN, 1982, p. 08).

A vida, como tudo o que existe no mundo, emerge como uma “qualidade nova” do ser, surge de seu desenvolvimento imanente. Nos anos de 1920, de forma autônoma e independente entre si, dois cientistas materialistas e marxistas propuseram que o surgimento da vida foi decorrência da natureza inorgânica: trata-se do já citado Alexander Oparin⁹, na União Soviética, e J. B. S. Haldane¹⁰, na Inglaterra. A teoria de Oparin e Haldane foi fortemente combatida com o argumento de que a “geração espontânea” é um fenômeno sabidamente impossível, e que só a vida pode gerar a vida. Posteriormente, na década de 1980, dois cientistas estadunidenses – Richard Levins e

⁸ Não pretendemos, neste trabalho, nos aprofundarmos nas discussões e descobertas da biologia, cosmologia etc. No entanto, trazemos alguns autores e alguns debates no sentido de precisar melhor as colocações de Lukács acerca do “salto” e da “gênese”, que são tão caros ao nosso objeto, qual seja, a gênese do complexo jurídico. Desse modo, ao mesmo tempo em que procuramos evitar digressões que não contribuam efetivamente para o objeto, procuramos compreender melhor o fenômeno da origem.

⁹ A. Oparin foi mencionado por Lukács quando das entrevistas do filósofo húngaro cujo registro resultou no livro *Conversando com Lukács*, numa passagem na qual discute a “gênese ontológica da origem do organismo” (LUKÁCS, 1969, p. 20).

¹⁰ J. B. S. Haldane foi um importante introdutor de *A Dialética da Natureza*, de Engels, na Inglaterra e contribuiu com a escrita de um prólogo, em novembro de 1939, no qual faz um balanço crítico dessa obra engelsiana. O prólogo de Haldane foi reproduzido na edição brasileira publicada pela editora Paz e Terra em 1979 (ENGELS, 1979, p. 07 – 13).

Richard Lewontin – publicaram *The Dialectical Biologist*, no qual retomam a hipótese de Oparin-Haldane:

A lei de que toda vida surge da vida foi decretada apenas cerca de um bilhão de anos atrás. A vida surgiu originalmente da matéria inanimada, mas essa origem impossibilitou a sua ocorrência continuada, porque os organismos vivos consomem as complexas moléculas orgânicas necessárias à recriação da vida de novo. Ademais, a atmosfera redutora que existia antes do início da vida foi convertida, pelos próprios organismos vivos, numa atmosfera rica em oxigênio reativo (LEVINS; LEWONTIN, 1985, p. 277).

A partir das contribuições de Levins e Lewontin, temos que uma determinada organização e proporção da esfera inorgânica impulsionou o surgimento da vida. A troca metabólica entre esses organismos vivos surgidos e a natureza inorgânica do planeta, modificou a atmosfera, de modo que, a partir de então, somente a vida pode dar origem à vida. Por isso hoje é impossível, até onde constam os avanços científicos, o surgimento de vida a partir do próprio desenvolvimento do ser inorgânico, como uma “geração espontânea”. Aqui já é possível observar aspectos ontológicos centrais. Temos o salto ontológico que origina vida a partir da matéria inorgânica. Em seguida a evolução específica do ser orgânico por meio de um afastamento do inorgânico: o surgimento da categoria especificamente biológica da reprodução.

A vida na Terra surgiu há aproximadamente 3,5 bilhões de anos. A teoria mais aceita cientificamente é de que, com o resfriamento da superfície terrestre, os processos físicos e químicos da matéria inorgânica deram origem a aminoácidos, que têm como característica a reprodução. Nascem, portanto, os processos biológicos. Esse processo de gênese da vida se deu no oceano primitivo, local onde surgiram os primeiros seres vivos animais e vegetais (OPARIN, 1982). Como no ser inorgânico, o desenvolvimento do orgânico se deu do mais simples ao mais complexo¹¹. Enquanto a esfera inorgânica, por meio dos seus processos físicos e químicos, tem como propriedade ontológica um “tornar-se outro”, a característica ontológica do ser orgânico consiste na habilidade de reprodução, isto é, se caracteriza por um incessante reproduzir o mesmo¹².

¹¹ Nos oceanos primitivos, apareceram os “seres vivos elementares”, que eram muito semelhantes aos atuais micróbios. Em seguida, a estrutura desses seres elementares foi se complexificando, o que originou os seres unicelulares (flagelados, algas monocelulares, ameba etc.). Mais tarde surgem os seres pluricelulares. E seu desenvolvimento segue até o surgimento dos primeiros peixes e depois os primeiros anfíbios até os seres orgânicos mais complexos que começaram a habitar a superfície terrestre como as aves, os mamíferos terrestres, etc. (OPARIN, 1982, p. 90 – 100).

¹² Nesse sentido, goiaba dá goiabeira, que dá goiaba, que dá goiabeira e assim sucessivamente. Da mesma forma, uma determinada espécie de animal reproduz seres da sua mesma espécie. Tem-se assim a incessante reprodução do mesmo.

Apesar de Oparin acentuar, corretamente, que a vida é uma qualidade nova que surge do desenvolvimento do ser, isto é, que ela é uma nova forma de organização da matéria, é necessário que frisemos que essa passagem do ser inorgânico para o ser orgânico não se dá em um processo de desenvolvimento retilíneo – imediato ou gradual -, ele ocorre por meio de um salto ontológico. Precisamos, portanto, entender como se caracteriza o salto. Nos termos de Lukács

Todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata ou gradual, no tempo, da nova forma de ser (LUKÁCS, 2013, p. 46; LUKÁCS, 1981, p. 17 – 18).

Lukács sustenta que o salto ontológico ocorre na passagem de uma esfera do ser a outra – isto é, aquela que vai do ser inorgânico ao orgânico e a passagem deste ao ser social. Isso porque o que caracteriza a “essência do salto” é exatamente a “ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento”, que implica em uma “mudança qualitativa e estrutural do ser” (LUKÁCS, 2013, p. 46; LUKÁCS, 1981, p. 17 – 18). Nesse sentido, o salto possibilita a gênese de uma nova essência¹³.

Antes de nos dedicarmos à explicitação das principais determinações dessa nova essência, discutiremos ainda algumas características do salto ontológico. Primeiro, o salto, apesar de dar origem a uma nova essência, em nenhum momento rompe com a unitariedade do ser, na medida em que o desenvolvimento do ser total articula momentos de continuidade e momentos de descontinuidade, e que o tornam seguidamente mais mediado. Por conseguinte, faz-se necessário novamente ressaltar que existem traços de continuidade no desenvolvimento da matéria que articula em uma unidade na diversidade, as três esferas ontológicas: do ser inorgânico, passando pelo ser orgânico até o ser social. Em nenhum momento, portanto, desde a gênese deste universo que conhecemos, surgiu algo que não seja, em última instância, parte integrante do ser total. Isso pode ser observado na medida em que os novos graus do ser, que surgem a partir do salto, não são capazes de suprimir completamente as relações com a base

¹³ Para Lukács, o ser é essencialmente histórico. E todo processo histórico é marcado pela existência de dois momentos distintos que estão reciprocamente determinados: tratam-se das famosas categorias da essência e do fenômeno. A essência tem como característica ser o momento que articula a unidade do processo enquanto tal, isto é, ela demarca os elementos de continuidade no interior do processo. Por outro lado, o fenômeno é aquele que articula os momentos de singularidade ou de particularidade, isto é, os momentos que se distinguem (LESSA, 2012, p. 50; LESSA, 2015b, p. 15).

ontológica fundante. Por outro lado, o salto implica um direcionamento: o afastamento – nunca supressão – com o grau de ser anterior, ao mesmo tempo em que desenvolve as leis, categorias, relações, específicas da nova essência emergente.

Em segundo lugar, o salto não se constitui de um só golpe, como um “raio em céu sem nuvens”. Segundo Lukács, o salto é fruto de um “longo processo que durou milênios”:

O salto acontece logo que a nova constituição do ser se realiza efetivamente, em atos extremamente primários, singulares. Mas é necessária uma evolução extremamente longa, em geral contraditória e irregular, até que as novas categorias do ser cheguem a tal nível, extensivo e intensivo, que permita ao novo grau do ser constituir-se como algo já formado e fundado em si mesmo (LUKÁCS, 2013, p. 85 – 86; LUKÁCS, 1981, p. 58).

O resultado dessa longa evolução, “extremamente contraditória e irregular”, é que “depois desse salto, tem sempre lugar o aperfeiçoamento da nova forma de ser” (LUKÁCS, 1978, p. 03). Isto é, o aperfeiçoamento da nova essência. O salto ontológico que deu origem à vida produz, como dissemos, uma nova forma do ser, qual seja, o ser orgânico, que inseriu no desenvolvimento geral novas categorias, leis, relações etc. que não existiam no ser inorgânico como a vida e a morte, a seleção natural, a reprodução biológica etc.

A tendência dessa nova essência, a sua evolução histórica, exige um aperfeiçoamento das suas categorias específicas, isto é, os processos biológicos, desenvolvendo suas leis, relações, categorias etc. de forma cada vez mais relativamente autônoma (relativamente independente) – sem jamais suprimir as relações com o ser inorgânico. Podemos chamar esse processo de “afastamento das barreiras do ser inorgânico”. Por isso que esse desenvolvimento da natureza orgânica se dá do mais simples ao mais complexo: quanto mais afastado das leis, relações, categorias do ser inorgânico, mais desenvolvidas são as leis, categorias, relações etc. especificamente orgânicas e, conseqüentemente, mais complexo será o ser biológico. A tendência evolutiva do ser não é teleológica, como veremos mais à frente, no entanto tal tendência tem uma direção: o afastamento das barreiras inorgânicas.¹⁴

Enquanto, como vimos, a esfera inorgânica possui prioridade ontológica perante as demais formas de ser, o ser orgânico apresenta uma dependência ontológica

¹⁴ Trata-se aqui de uma analogia ao afastamento das barreiras naturais, que ocorre no desenvolvimento do ser social. Em suma, tais afastamentos consistem em recuar as leis, propriedades, categorias etc. da esfera fundante ao passo que a nova esfera fortalece adquire uma cada vez maior supremacia das suas leis, propriedades, categorias etc.

perante o inorgânico, na medida em que sua existência e o seu desenvolvimento depende de interações com a esfera anterior (que constitui a sua base ontológica ineliminável). Mas, ao mesmo tempo, a esfera dependente, com sua insuprimível inter-relação com a esfera fundante insere também novas relações, novas categorias e novas leis, sem, contudo, alterar a essência da legalidade daquele grau anterior do ser¹⁵. Nos termos do próprio Lukács:

Numa pesquisa puramente ontológica como esta, a dependência de uma esfera do ser da outra aparece baseada no fato de que, na esfera dependente, surgem categorias qualitativamente novas comparadas com aquelas da fundante. Estas categorias novas não são, jamais, capazes de eliminar completamente aquelas que dominam a sua base de ser. As suas relações recíprocas produzem, ao invés, transformações que conservam os nexos legais do ser que funda a nova esfera, porém inserindo-lhes em novos nexos, fazendo desenvolver suas determinações em novas situações dadas, sem poder, obviamente, alterar a essência desta legalidade. As novas categorias, leis etc., da esfera dependente se mostram novas e autônomas em relação àquelas da esfera fundante, mas exatamente na sua novidade e autonomia, às pressupõem sempre como base do próprio ser. (LUKÁCS, 2013, p. 191; LUKÁCS, 1981, p. 166).

Nessa medida, dependência ontológica e autonomia relativa das categorias específicas da nova forma de organização do ser estão em determinação reflexiva ou relação de reflexão (*Reflexionsverhältnis*). Essa interação complexa entre dependência e autonomia pode ser visualizada nas mais variadas relações entre os processos físicos, químicos e biológicos que constituem a reprodução do ser orgânico, no qual os processos biológicos vão adquirindo cada vez mais supremacia em relação aos processos físicos e químicos, contudo, sem jamais eliminá-los.

Lukács demonstra como na natureza orgânica, “os impulsos do mundo externo”, que em sua origem são constituídos por processos físico-químicos, vão adquirindo nos seres biológicos em suas interações, cada vez mais os aspectos especificamente biológicos: “deste modo, as oscilações do ar, enquanto tais, que na origem operam apenas em sentido físico se tornam sons, deste modo, os efeitos

¹⁵ Um exemplo prático dessa relação pode ser verificado com o fenômeno da água. A água se constitui como um ser inorgânico. E, como sabemos, a água é fundamental para a reprodução de qualquer vida biológica. No entanto, esse fato ontológico em nada altera a sua legalidade imanente da ou suas propriedades. Independentemente da necessidade biológica que os seres vivos têm de consumir água para viver e se reproduzir, esta mantém suas propriedades inalteradas e em constante movimento de maneira independente da esfera orgânica.

químicos se tornaram odor e gosto; assim nascem as cores nos órgãos da vida etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 203, LUKÁCS, 1981, p. 178).¹⁶

O processo de reprodução do ser orgânico, que é também um processo de generalização da vida no planeta Terra, tem como outro fato ontológico fundamental a sua relação com o ambiente (que inclui tanto o ser inorgânico quanto toda a variedade de seres biológicos). Discutir esse problema é fundamental para a compreensão da especificidade do ser biológico, bem como das suas principais formas de legalidade.

Naturalmente cada ser vivente realiza o próprio ser em um determinado ambiente concreto – orgânico e inorgânico – cuja constância ou mudança incide a fundo sobre o processo da reprodução biológica em sentido tanto ontogenético quanto filogenético¹⁷ (LUKÁCS, 2013, p. 201 – 202; LUKÁCS, 1981, p. 177).

Lukács já havia escrito que “a historicidade do mundo orgânico não é separável, nas suas fases evolutivas essenciais, da história geológica da Terra” (LUKÁCS, 2013, p. 202; LUKÁCS, 1981, p. 178). Assim, não nos parece casual que Charles Darwin – reconhecido por Marx como aquele que ofereceu “uma base histórico-natural para nossas concepções”¹⁸ – nos anos que antecederam os primeiros esboços de *A Origem das Espécies*, tenha se dedicado aos estudos de geologia¹⁹. A inter-relação

¹⁶ No ser social essa tendência evolutiva também é observada, na medida em que este pressupõe um alto grau do “desenvolvimento biológico”; ele parte dessa base para produzir categorias cada vez mais especificamente sociais: “no plano auditivo a linguagem e a música, no plano visual as artes figurativas e a escrita” (LUKÁCS, 2013, p. 203; LUKÁCS, 1981, p. 178 – 179). A linguagem, a escrita, a música, a pintura etc., são formas específicas do ser social, mas que, como podemos ver, têm seu fundamento ontológico ineliminável no ser orgânico e inorgânico. Veremos essas tendências relacionadas ao ser social no decorrer deste trabalho. Aqui, este comentário serve também para solidificar a unitariedade última do ser, isto é, a continuidade no interior das linhas tendenciais de desenvolvimento do ser total; e, ao mesmo tempo, o passo em direção à heterogeneidade, isto é, a cada vez maior supremacia das leis, categorias, relações, etc. específicas em cada esfera ontológica.

¹⁷ Essa questão da reprodução ontogenética (do singular) e filogenética (do gênero) foi bem trabalhada por Andrade (2016).

¹⁸ No dia 19 de dezembro de 1860 – portanto, um ano depois da publicação de *A Origem das Espécies*, de Darwin – Marx escreveu uma carta a Engels mencionando a leitura dessa obra. Em tradução livre: “Durante minha prova, eu li toda classe de coisas. Entre outras, o livro de Darwin sobre a seleção natural. Embora a exposição seja tosca, à maneira inglesa, esta obra proporciona uma base histórico-natural para nossas concepções” (In.: LENIN, V. I. Acotaciones a la correspondência entre Marx y Engels: 1844 – 1883, p. 72). Na medida em que Darwin desvenda a evolução das espécies do ser orgânico, demonstra a historicidade como uma tendência ontológica universal do desenvolvimento da matéria. Por isso, Marx e Engels haviam afirmado que “conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 86). Vale salientar que a forma como Darwin foi interpretado pela ciência burguesa, isto é, como um evolucionista vulgar, não está na alçada de Marx.

¹⁹ A partir da interessantíssima autobiografia escrita por Darwin próximo ao final de sua vida (escrito entre meados de 28 de maio e 03 de agosto de 1876) podemos observar que ele inicia seus estudos de geologia já em 1831- convencido por Henslow, seu professor em Cambridge. E quando iniciou sua viagem como naturalista no Beagle – “sem dúvida o acontecimento mais importante de minha vida e

entre os seres orgânicos e o seu ambiente é extremamente importante porque este último, como sustenta Lukács, “estimula, permite ou impede a reprodução; é isto que determina, em definitivo, a conservação ou extinção das espécies, dos gêneros etc.” (LUKÁCS 2013, p. 202; LUKÁCS, 1981, p. 177).

Nesse exato sentido, Vere Gordon Childe, um importante arqueólogo australiano, na sua obra *O Que Aconteceu na História*, observa que nas chamadas Idades Glaciais surgiram novas espécies de animais, graças à seleção natural, ao passo que outras desapareceram.

Nesse meio tempo [dos Períodos Glaciais ou Interglaciais], o homem viu surgirem novas espécies de animais que sobreviveram graças à seleção natural, ou simplesmente desapareceram. No primeiro Período Interglacial, criaturas muito curiosas – o maquerodonte (tigre de dentes de sabre), o cavalo de três dedos e o elefante do sul – sobreviventes do plioceno, competiam ainda com variedades mais novas, que finalmente tomaram seu lugar. Para suportar o frio das Idades Glaciais, certas espécies de elefantes e rinocerontes – o mamute e o rinoceronte lanudo – adquiriram pelos. Essas variedades surgiram provavelmente por um processo de seleção natural que se prolongou por várias gerações (CHILDE, 1966, p. 31).

O desenvolvimento imanente do ser inorgânico tem alguma influência no desenvolvimento do ser orgânico – vide o meteoro que exterminou os dinossauros e os exemplos citados por Childe – no entanto, tal influência não pode ser hiperdimensionada. É importante aqui destacar que, o desenvolvimento imanente da vida tem como momento predominante a legalidade própria da vida – as leis, categorias, relações etc. especificamente biológicas. E a reprodução da vida tem como um dos seus momentos – entre vários – a adaptação ao ambiente e suas relações com o ser inorgânico. Como pudemos notar no exemplo de Childe, a adaptação às mudanças climáticas, a partir da seleção natural, é o momento predominante no desenvolvimento daquelas espécies biológicas.

Por fim, antes de ingressarmos na caracterização do ser social, ainda é preciso destacar duas categorias do processo evolutivo do ser orgânico. Em primeiro lugar, o

determinou toda a minha carreira” (DARWIN, 2000, p. 66) – Darwin levava consigo o primeiro volume dos *Princípios de Geologia*, de Lyell, “que estudei atentamente; esse livro prestou-me serviços inestimáveis sob muitos aspectos” (DARWIN, 2000, p. 67). Já na iminência de escrever sobre a “transmutação das espécies”, no retorno de sua viagem no Beagle, Darwin escreve: “no meu retorno à Inglaterra, pareceu-me que, seguindo o exemplo de Lyell na geologia e colecionando todos os dados que se relacionassem de algum modo com a variação dos animais e das plantas domésticos encontrados na natureza, talvez fosse possível esclarecer um pouco esse assunto. Meu primeiro caderno de apontamentos foi iniciado em julho de 1837” (DARWIN, 2000, p. 103). O primeiro esboço de *A Origem das Espécies* é escrito em 1842.

afastamento do ser inorgânico e a supremacia das categorias biológicas; e, sem segundo lugar, a tendência evolutiva descoberta por Darwin: a seleção natural.

Já falamos anteriormente que o progresso evolutivo do ser orgânico consiste em um afastamento das categorias puramente inorgânicas. Em como os processos anteriormente apenas físico-químicos, nesta nova essência vão adquirindo características cada vez mais biológicas. E como, sem jamais eliminar as interações com a sua base ontológica fundante, as categorias, leis, relações etc. da esfera dependente tendem a tornarem-se cada vez mais relativamente autônomas. Demonstramos isso com o exemplo de que os processos físico-químicos que determinam as oscilações no ar, no ser orgânico adquirem formas biológicas que resultam na audição ou na visão captada pelos animais; bem como os processos químicos se tornam gostos e odores. Acrescentaremos que a luz, um processo inorgânico que surge já no “universo primitivo”, nos vegetais adquire feições biológicas que permitem o seu alimento.

Essa tendência evolutiva que impele a supremacia das categorias cada vez mais biológicas pode também ser verificada na diferença no interior do ser orgânico entre os seres vegetais e os seres animais. E como o segundo está em um patamar ontologicamente superior (que, novamente insistimos, não tem, em absoluto, nenhum aspecto valorativo). Para ficarmos no mesmo exemplo da alimentação, os vegetais se alimentam ainda a partir das interações com os processos físico-químicos, isto é, eles se alimentam de um processo biológico que consiste em transformar a luz em alimento (o processo de fotossíntese), prescindindo de uma relação ainda muito mais imediata com a esfera fundante. Os animais superiores, por outro lado, em seu processo de alimentação não mais sintetizam matéria inorgânica, pelo contrário, eles consomem matéria orgânica (vegetais, frutas e até outros animais) – o que significa que a estrutura biológica das plantas é sensivelmente menos complexa que a dos animais. Esse processo também ocorre em outros campos da vida orgânica, em todos eles as relações dos animais com o mundo inorgânico é qualitativamente mais mediada que a dos vegetais. Nos primeiros temos o surgimento de categorias como o sistema nervoso, a consciência (ainda que apenas como um epifenômeno), o que possibilita uma maior capacidade de adaptação. Essa cadeia evolutiva é mais um exemplo da tendência pela qual a nova essência fundada pelo salto ontológico se desenvolve à medida que reforça qualitativa e quantitativamente suas leis, categorias, relações etc. específicas. A mesma tendência ocorre, como veremos, com o ser social (LUKÁCS, 2013, p. 171 – 172; LUKÁCS, 1981, p. 147; LUKÁCS, 1978, p. 3 – 4).

Por último, é necessário comentarmos a descoberta realizada por Darwin²⁰, acerca da seleção natural, o processo evolutivo do ser orgânico. É importante lembrar que Lukács não hesitou em apontar as qualidades – já reconhecidas anteriormente por Marx e Engels – de Darwin para uma pesquisa ontológica: “tanto para Marx como Engels, porém, não estão nem perto de subestimar, mediante a constatação dessa conexão, a importância científica e até ontológica de Darwin” (LUKÁCS, 2013, p. 459). Podemos lembrar ainda do belo discurso de Engels diante da sepultura de Marx, no qual o autor do *Anti-Dühring* afirma que: “assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana” (ENGELS, 1976, p. 213).

Partindo do exposto acima, podemos afirmar que a discussão da teoria de Darwin é fundamental para uma orientação correta de qualquer pesquisa ontológica, por dois motivos principais. De um lado, porque ao descobrir a teoria da seleção natural, Charles Darwin abre caminho para uma adequada apreensão do movimento do real efetivado pela evolução da natureza orgânica, na medida em que aquela se constitui como “motor” para essa evolução. Por outro lado, porque essa descoberta descortina a solução ontologicamente exata da reprodução biológica, a ausência de teleologia na natureza. Deter-nos-emos a partir de agora nesses dois últimos pontos.

Um equívoco muito comum relacionado a Darwin é afirmar que sua principal contribuição intelectual foi a descoberta da teoria da evolução. É preciso lembrar que a ideia da evolução ou transmutação das espécies é muito anterior a Darwin e, mesmo, ao século XIX. As primeiras afirmações acerca da evolução das espécies podem ser encontradas já na Antiguidade. (FOSTER, 2005, p. 251 – 252; FOLEY, 2003, p. 40). Como demonstra o marxista estadunidense, John Bellamy Foster, as ideias evolucionárias podem ser encontradas em pensadores materialistas da Antiguidade como Epicuro²¹ e

²⁰ Darwin havia descoberto a seleção natural já em 1838. Existe um esboço de *A Origem das Espécies* datado de 1842, no entanto sua obra principal sobre a transmutação das espécies só foi publicada em novembro de 1859, vinte anos depois das primeiras descobertas. No ano anterior ao que Darwin publicou *A Origem*, Alfred Wallace publicara o seu ensaio *Sobre a Tendência da Variedade a se afastarem indefinidamente do tipo original*, em 1858. Wallace havia chegado às mesmas conclusões que Darwin antes mesmo que este tivesse publicado sua obra. No entanto, apenas Darwin ficaria reconhecido pela descoberta, surgindo o chamado darwinismo (DARWIN, 2000, p. 103 – 105).

²¹ Devemos lembrar que, em sua juventude, Marx também estudou Epicuro, ainda que sob um enfoque distinto do que aqui discutimos. Ver a sua tese de doutoramento: *Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro* (MARX, 1972).

Lucrécio, pensadores estes que influenciaram enormemente a ciência natural materialista dos séculos XVIII e XIX (incluindo, evidentemente, Charles Darwin):

Fazia muito tempo que as ideias evolucionárias estavam associadas ao materialismo – havia ali uma implicância mútua –, sendo tidas como decorrentes dos materialistas antigos Empédocles, Epicuro e Lucrécio. Foi em Lucrécio que a noção da sobrevivência das espécies através da adaptação ao meio ambiente, e mais importante, a ideia da extinção das espécies que não conseguiram se adaptar (conhecida como “a teoria da eliminação”), teve a sua expressão mais clara na Antiguidade. Lucrécio morreu em 55 a.C., e o pensamento evolucionário sobre as origens da vida só veio a reemergir em meados do século XVIII (FOSTER, 2005, p. 251 – 252).

Nesse sentido, podemos afirmar que a principal descoberta de Darwin foi o mecanismo da seleção natural. A teoria exposta em *A Origem das Espécies* é evidentemente frágil, principalmente por causa dos ainda poucos avanços científicos emergentes no século XIX. No entanto, ainda assim, a sua tese central, a seleção natural, é, para Robert Foley, “o mecanismo mais poderoso para explicar as transformações evolucionárias” (FOLEY, 2003, p. 29). E, por mais que tenha sofrido críticas ao longo do século XX, Foley lembra que a teoria darwiniana, ainda que atualizada, foi ganhando cada vez mais espaço nas disciplinas científicas década a década:

Embora uma das maneiras de ver o desenvolvimento da biologia evolucionista no decorrer deste século seja como um recuo gradual do darwinismo ortodoxo, uma outra seria vê-lo como triunfando sequencialmente, numa disciplina após a outra. A cada década houve uma nova conversão. Na década de 1930, foi a genética populacional, e nas de 1940 e 1950, a história natural. Nas décadas de 1960 e 1970, tanto a ecologia quanto a etologia tornaram-se cada vez mais evolucionistas e darwinianas em suas abordagens, ao passo que as de 1980 e 1990 assistiram ao crescimento de uma visão mais darwiniana da biologia molecular, da psicologia evolucionista, e surtos esporádicos se verificaram até mesmo na antropologia. (FOLEY, 2003, p. 24 – 25).

A primeira defesa de Darwin no interior do marxismo foi realizada por Friedrich Engels, em um combate teórico com Eugen Dühring – que faz um juízo extremamente negativo do naturalista inglês. Em seu *Anti-Dühring*, Engels sustenta que o ponto de vista de Darwin é de que “as espécies das plantas e dos animais não são constantes”, isto é, tanto animais como plantas, passam por transformações ao longo da história (ENGELS, 2015a, p. 99). No entanto, tal qual Darwin, Engels também estava

circunscrito nas limitações científicas da sua época. Partiremos, desse modo, da tematização da seleção natural moderna (pós-década de 1990) como tratada por Robert Foley (2003).

Segundo Foley, a seleção natural é o mecanismo por meio do qual a evolução acontece. Ela nada mais é que “sucesso reprodutivo diferenciado” em outras palavras, isso significa que em “uma dada população de organismos reprodutores”, seus indivíduos têm proles diferenciadas (variantes). A seleção natural, nesse sentido, é um mecanismo que possibilita esse “índice diferenciado de reprodução e sobrevivência”.

A seleção natural possui duas consequências: a evolução e a adaptação²². A primeira consequência da seleção natural é a evolução, isto é, as transformações que ocorrem ao longo do tempo nas espécies. Ela depende de quatro condições (reprodução, hereditariedade, variação e competição), mas também possui limitações: hereditárias, históricas e ambientais. A segunda consequência da seleção natural é a adaptação, que nada mais é que “a qualidade do encaixe entre um organismo e seu meio ambiente”. Enquanto que a primeira consequência denota as relações entre os organismos do ser biológico, a segunda consequência revela as interações entre o ser biológico e o ser inorgânico. No entanto, no desenvolvimento do ser orgânico, o momento predominante, como já afirmamos, consiste na legalidade própria das categorias da esfera biológica. A teoria da seleção natural procura apreender o desenvolvimento imanente da esfera orgânica, demonstrando a não necessidade de um criador que intervenha nos processos naturais (sejam eles físicos, químicos ou biológicos).

Com relação à competição, existe um dado importante que merece ser mencionado. A competição é baseada na chamada “luta pela existência”, que foi posteriormente absolutizada – por teorias de caráter conservador – como uma categoria universal que incidiria tanto sobre a natureza quanto sobre a sociedade. Vale aqui lembrar a carta que Marx escreve para Engels quando de uma leitura de Darwin, em 18 de junho de 1862:

É estranho como Darwin consegue reconhecer, entre as bestas e as plantas, sua sociedade inglesa caracterizada por divisão do trabalho, concorrência, abertura de novos mercados, “invenções” e “luta pela sobrevivência” de Malthus. É o “*bellum omnium contra omnes*” [a guerra de todos contra todos] de Hobbes, lembrando também a *Fenomenologia* de Hegel, na qual a

²² Quanto a isso, comenta Lukács: “Desde Darwin, sabemos qual o papel que aqui desempenha a extraordinária capacidade de adaptação no processo de reprodução dos gêneros” (LUKÁCS, 2018a, p. 135).

sociedade burguesa figura como “reino animal do espírito”, ao passo que em Darwin o reino animal figura como sociedade civil (MARX; ENGELS, 1965, p. 128).

Não podemos, no entanto, como lembra Lukács, confundir a luta pela existência que ocorre no mundo orgânico com a luta de classes, que é uma relação específica do ser social. Essa comparação se equivoca ao identificar a esfera orgânica com a esfera social, perdendo de vista as especificidades no desenvolvimento de cada grau do ser. Podemos citar como exemplo de tal tendência irracionalista o assim chamado “darwinismo social”, “que se esforça para provar que a luta pela existência seria uma lei comum à natureza e à sociedade”:

Todas essas teorias não veem que na verdadeira e própria luta pela existência se trata direta e realmente da vida ou da morte em sentido biológico, de matar para comer ou então morrer de fome, enquanto todas as lutas de classe na sociedade centram-se sobre a apropriação daquela mais-valia que constitui o valor de uso específico da força de trabalho humana (...) Isto vale, também, para as formas mais cruéis de escravidão; ter reduzido ao mínimo as possibilidades dos escravos reproduzirem a própria vida, forçando ao extremo as jornadas de trabalho deles extorquidas, nada mais significa senão que esta cota de mais-valia dos escravos foi assim exagerada por ter sido fortemente limitada a reprodução média do sistema escravista; o seu caráter econômico-social se revela no fato de que este tipo de produção só foi possível na presença de um afluxo quase ilimitado de escravos que se extinguiu com a sua diminuição (último período do império romano). Por outro lado, a economia do início do capitalismo mostra que, dada a oferta de operários em aparência inexaurível, tal extremização da exploração foi possível ainda que frente a homens considerados livres (LUKÁCS, 2013, p. 187; LUKÁCS, 1981, p. 162).

Como afirma Lukács, a diferença entre a luta pela existência e a luta de classes é perceptível se tomada ontologicamente. A luta pela existência se trata da vida e da morte biológica dos seres orgânicos (ou mata para comer ou morre de fome), enquanto que a luta de classes, como veremos melhor no próximo tópico, se trata da luta pela apropriação da mais-valia que constitui o valor de uso específico da força de trabalho. Essa questão tem implicações claras para a gênese do direito, na medida em que é exatamente o surgimento das classes sociais e dos diversos interesses antagônicos, que o direito surge para regulamentar juridicamente tais conflitos, permitindo, de um lado, a apropriação privada da força de trabalho alheia (inicialmente escrava) e, de outro, assegura assim a reprodução social. Veremos essa relação com mais detalhes nos próximos capítulos.

Para a caracterização ontológica da esfera da natureza orgânica, só nos falta discutir a segunda grande descoberta de Darwin (também destacada por Marx e Engels),

que consiste na não existência de uma teleologia no desenvolvimento da natureza orgânica e inorgânica.

Um fato elementar é que, segundo Lukács, durante muito tempo toda a história da filosofia, de Aristóteles a Hegel, realizou uma universalização da categoria da teleologia para todas as formas do ser. No sentido de observar a existência de uma finalidade no desenvolvimento objetivo da realidade. Nesse tocante, tratou-se a teleologia como uma categoria cosmológica universal. As inúmeras teodiceias e o pensamento religioso existente até os dias de hoje, influenciaram enormemente esse princípio teleológico, que Nicolai Hartmann (1964) caracterizou, a nossos juízo corretamente, como um “pensar teleológico” (*teleologische denken*). Elas nublaram uma apreensão correta do ser-precisamente-assim do movimento do real. Esse pensar teleológico da natureza e também da história pode ser caracterizado da seguinte forma:

Em consequência, conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que estas têm um fim, estão voltadas para um objetivo, mas também que a sua existência e o seu movimento no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente. O que faz nascer tais concepções de mundo, não só os filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e realistas como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de dar sentido à existência, ao movimento do mundo e até aos fatos da vida individual - estes em primeiro lugar (LUKÁCS, 2013, p. 48; LUKÁCS, 1981, p. 20).

Quando tratarmos do ser social, abordaremos essa questão e o problema da relação entre teleologia e causalidade. Aqui, nos interessa abordar a apropriação ontologicamente incorreta da teleologia como uma categoria cosmológica universal. Como demonstra John Bellamy Foster, Aristóteles em sua Física já escrevia as primeiras bases de uma teleologia na natureza, na medida em que o filósofo grego afirmava haver em seu desenvolvimento um propósito: “Aristóteles reagiu a isto reafirmando a importância das causas finais: ‘é evidente’, escreveu ele, ‘que a natureza é uma causa, uma causa que opera com um propósito’” (FOSTER, 2005, p. 62). Esse pensamento foi apropriado pelo cristianismo e pela filosofia medieval.

Segundo Lukács, mesmo Kant, como grande pensador que é, caracterizou a vida como uma “finalidade sem fim”, o que possibilitou que ele superasse “a teleologia superficial das teodiceias de seus predecessores, para os quais bastava que uma coisa propiciasse a outra para ter como realizada uma teleologia transcendente”. Kant admitiu a existência de conexões causais que originam estruturas do ser que operam legalidades próprias. Ainda assim, o filósofo alemão não escapa completamente da ideia de uma teleologia na natureza como podemos ver na seguinte passagem retirada por Lukács do

parágrafo 75 da *Crítica da Faculdade do Juízo*: “é humanamente absurdo até o simples conceber um tal empreendimento, ou esperar que um dia surja um Newton, que faça compreender até mesmo a produção de um pedacinho de grama por meio de leis naturais não dirigidas por alguma finalidade”. (LUKÁCS, 2013, p. 49 – 50; LUKÁCS, 1981, p. 21 – 22).

Um século após Kant ter proferido a existência de finalidades dirigindo o desenvolvimento natural, surge o pensamento antiteleológico de Darwin²³. Tal pensamento emerge em um momento em que ainda imperava a ideia geral de uma teologia natural,²⁴. Podemos aqui lembrar que as principais figuras da revolução científica inglesa incorporaram a teologia natural, como, por exemplo, Robert Boyle, Isaac Newton²⁵ e John Ray. E, por outro, havia um crescimento das ideias materialistas nas ciências naturais e no iluminismo em geral. Nesse sentido, esse solo histórico-social, permite a Darwin realizar um salto para além do pensamento teleológico (FOSTER, 2005, p. 45).

Segundo Bellamy Foster, “a revolução darwiniana golpeou dois postulados fundamentais do pensamento tradicional: o essencialismo e a teleologia” (FOSTER, 2005, p. 165). Primeiro porque a seleção natural, como mecanismo da evolução, demonstra a constante transformação das espécies naturais – combatendo desta forma o essencialismo, entendido aqui como imutabilidade das coisas. Por outro lado, na origem do pensamento darwiniano está a ausência de causas finais no desenvolvimento da natureza. Este passa a ser imanente, uma completa ausência de causas finais. Esse combate ao essencialismo e à teleologia fizeram com que, primeiro Engels²⁶ e depois

²³ “Kant não tinha ideia de que, passado meio século, surgiria, na pessoa de Darwin, esse ‘Newton das hastes de capim’. A essa resignação gnosiológica diante da possibilidade de um dia resolver filosoficamente os problemas da vida orgânica corresponde o fato de que Kant, em todas as suas tentativas de encontrar uma solução, em todas as suas novas formulações conceituais de uma conformidade de fins inerentes às formações orgânicas, não ousou ir além da forma de um uso ‘regulativo’ da faculdade de juízo” (LUKÁCS, 2018c, p. 458).

²⁴ Em linhas gerais, aqui entendemos a teologia natural como uma visão de mundo teleológica, profundamente enraizada em uma intervenção divina na realidade natural. Essa visão tem como pressuposto a criação do mundo por um deus, bem como a imutabilidade das espécies e uma gradação hierárquica da natureza.

²⁵ Newton, por exemplo, procurava descobrir as “leis da providência divina” que dirigem a natureza. Desse modo, ainda que tenha descoberto, de maneira cientificamente correta, alguns princípios da causalidade natural, ele pressupunha que tais princípios eram criação divina: “Na visão de mundo newtoniana, a natureza era governada por leis mecânicas externas determinadas pela providência divina” (FOSTER, 2005, p. 45).

²⁶ Engels, em uma carta para Marx, escrita em 12 de dezembro de 1859: “Darwin, que eu, por sinal, estou lendo neste momento, é absolutamente esplêndido. Havia um aspecto da teleologia que ainda

Marx,²⁷ reconhecessem que Darwin havia derrotado a teleologia. Tal golpe aplicado à concepção de mundo teleológica é observado na medida em que Darwin teria explicitado, ainda que com “método tosco”, os nexos causais que operam na evolução histórica da natureza, demonstrando que não existe no desenvolvimento da natureza uma finalidade, um criador ou um propósito. Seu desenvolvimento é marcado apenas pela legalidade própria do ser-precisamente-assim orgânico, que possui, como demonstramos anteriormente, uma direção: a evolução no sentido de uma supremacia das legalidades especificamente biológicas e, ao mesmo tempo – em decorrência disso –, um afastamento das barreiras inorgânicas.

Darwin derrota a teleologia na medida em que explicita os nexos causais existentes no desenvolvimento da matéria orgânica demonstrando, ainda que com “método tosco”, a evolução histórica na natureza. A vida tem um surgimento que em nada necessita de uma explicação mística ou teológica, em nada necessita de um autor consciente isto é, ela é constituída a partir de um salto ontológico no interior de um determinado estágio de desenvolvimento da esfera inorgânica, de modo que a vida nada mais é que uma “forma superior de organização da matéria” (LESSA, 2014, p. 16), qual seja, a matéria orgânica. Desse modo, portanto, podemos afirmar que a ideia de uma teleologia na natureza desaparece diante da explicitação dos nexos causais do ser-precisamente-assim da realidade.

Cabe ainda ressaltar duas coisas sobre a importância da pesquisa de Darwin para o pensamento marxista. Em primeiro lugar, já enfatizamos bastante a forma positiva, ainda que com ressalvas, com que Marx observou as teses sustentadas por Darwin acerca do desenvolvimento do mundo orgânico. No entanto, é preciso aqui que se afasta de um equívoco que rondou a tradição marxista²⁸: o de que Marx queria

precisava ser derrubado, e agora isto foi feito. Até hoje nunca houve uma tentativa tão grandiosa de demonstrar a evolução histórica na natureza, e certamente tão bem sucedida. É preciso, naturalmente, aguentar o tosco método inglês” (ENGELS apud FOSTER, 2005, p. 274).

²⁷ Marx, em uma carta para Ferdinand Lassalle, escrita em meados de janeiro de 1861: “o trabalho de Darwin é de suprema importância e convém ao meu propósito na medida em que fornece uma base na ciência natural para a histórica luta de classes. É preciso, naturalmente, aguentar o tosco estilo inglês de argumentar. Apesar de todas as falhas, é aqui que, pela primeira vez, a ‘teleologia’ na ciência natural não só é atingida por um golpe mortal mas tem o seu significado racional empiricamente explicado” (MARX apud FOSTER, 2005, p. 274).

²⁸ Dentre aqueles marxistas que divulgaram a suposta vontade de Marx de dedicar O Capital a Darwin, temos Leandro Konder. Konder, um dos mais respeitáveis marxistas brasileiros, comete tal equívoco em seu livro *Marxismo e Alienação*. Afirma Leandro Konder: “outro exemplo que poderia ser lembrado é o de Darwin que, como cientista e pesquisador, soube superar toda sorte de preconceitos, mas se recusou

dedicar *O Capital*, sua obra máxima, a Charles Darwin. Toda essa história não passou de um mal entendido, a verdade é que Marx nunca pensou em dedicar sua obra a Charles Darwin, apesar de ter o naturalista em alta estima e ter-lhe enviado uma cópia de *O Capital*, como é possível apreender da troca de correspondência entre os dois autores – realizadas no ano de 1873. Em 1880 – dois anos antes da morte de Darwin e três antes da de Marx –, o autor de *A Origem das Espécies*, respondia a uma carta desconhecida – sem a devida identificação do remetente –, que solicitava permissão para dedicá-lo uma obra. Darwin rejeita, temendo que o conteúdo da obra possa ferir as sensibilidades religiosas da família. Achou-se durante muito tempo que tal remetente desconhecido se tratava de Marx, porque a rejeição epistolar de Darwin fora encontrada nos espólios do pensador alemão. Só muito tempo depois, descobriu-se que o remetente da carta de 1880 era Edward B. Aveling, genro de Marx e companheiro de Eleanor Marx, que publicou em 1881 um estudo sobre Darwin. Ocorre que com a morte de Engels, os arquivos de Marx foram herdados por sua filha e seu genro e, diante da morte destes, as cartas de Aveling foram misturadas aos arquivos do autor de *O Capital*²⁹. Dessa forma, a história de que Marx queria dedicar *O Capital* a Darwin não passa de um mal entendido. No entanto, isso em nada interfere no fato que, apesar das ressalvas quanto ao método, Marx admirava a pesquisa do naturalista inglês.

Por último, o tratamento acerca de Darwin tem importância fundamental para qualquer pesquisa de ordem materialista ontológica pelo fato de o naturalista inglês apresentar a forma objetiva do desenvolvimento do ser orgânico. Darwin contribui com a noção objetiva da natureza, sua autarquia e legalidade imanente. Essa tese é central para a noção de trabalho em Marx, na medida em que exige uma não-identidade entre sujeito e objeto, entre consciência humana e a objetividade. Nesse sentido, “a pedra angular”³⁰ de toda ontologia materialista de Marx e Lukács, qual seja, a troca de substância entre o ser humano e a natureza, pressupõe a existência desta como um ser objetivo exterior à consciência humana. É nessa esteira que Lukács sustenta que “a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da

a aceitar a dedicatória do segundo volume de *O capital* que Marx queria lhe fazer, para evitar, segundo explicou, que ficassem feridas as suscetibilidades religiosas de sua família” (KONDER, 2009, p. 153).

²⁹ Para ver sobre essa história com mais detalhes ver o interessante artigo de Arnal (2009).

³⁰ Nos termos de Tertulian: “o conceito marxiano de troca de substâncias entre sociedade e natureza (...) é a pedra angular da Ontologia do ser social de Lukács” (TERTULIAN, 2009, 386).

natureza” (LUKÁCS, 1979, p. 20)³¹. Veremos essa relação com mais detalhes nas próximas páginas, o que aqui quisemos destacar foi a importância das pesquisas de Darwin para o pensamento ontológico materialista de Lukács e de Marx.

³¹ Desse modo, não é casual que um pensador como Heidegger, tenha rejeitado com virulência o pensamento de Darwin. Nos termos de Tertulian: “quando ele [Heidegger] afirma que o darwinismo nasceu de uma ‘concepção econômica do homem’, o filósofo deixa transparecer uma aversão a tudo o que poderia servir de suporte para a teoria materialista da história” (TERTULIAN, 2016, p. 69). Além disso, ainda segundo Tertulian, a colocação de Darwin de uma objetividade da natureza em relação à consciência ataca diretamente a noção do *Dasein* heideggeriano, na medida em que este “se orgulhava por ter abolido a dualidade sujeito-objeto, retirando da autonomia ontológica do mundo exterior toda legitimidade filosófica” (TERTULIAN, 2016, p. 70).

3. O Ser Social

Vimos, até aqui, que o ser é constituído por três esferas ontológicas: o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser social. O ser inorgânico é aquela estrutura do ser que possui prioridade ontológica frente às demais, isto é, não necessita para o seu desenvolvimento histórico nem do ser orgânico e nem do ser social. A esfera inorgânica é constituída por processos físicos e químicos, e sua característica ontológica fundamental é um “tornar-se outro”³².

Vimos também que, a partir de um determinado estágio do desenvolvimento ontológico da esfera inorgânica, um salto ontológico dá origem ao ser orgânico. A gênese da esfera orgânica é marcada pela vida. A vida nada mais é que uma forma de organização superior da matéria e, portanto, não precisa ser explicada por qualquer espécie de transcendência. Com a gênese do ser orgânico, o ser passou a ter como característica os processos biológicos. A reprodução biológica é a característica ontológica fundamental do ser orgânico, e ela consiste em um incessante reproduzir do mesmo: uma semente de maçã dá lugar à macieira, que produz maçã, que é capaz de novamente produzir macieira. Ou uma determinada espécie animal que reproduz sempre a si mesma. O desenvolvimento histórico da matéria orgânica consiste em um afastamento das barreiras inorgânicas, que nada mais é que uma cada vez maior supremacia das categorias, leis, relações, etc. especificamente biológicas em detrimento das categorias, leis, relações etc. inorgânicas.

Veremos a partir de agora como, de uma determinada forma de organização e proporção da esfera orgânica, surge o ser social, por meio de um salto ontológico possibilitado pelo trabalho. E que é nesse exato sentido que o trabalho é para Marx e para Lukács, a categoria fundante do ser social. O surgimento do ser social traz consigo o aparecimento de um novo tipo de reprodução: a reprodução social. Antes de caracterizarmos a reprodução social, se faz necessário discutirmos, ainda que em linhas gerais, a categoria que funda essa nova essência. Portanto, trataremos primeiramente do trabalho. Tal qual Lukács, realizaremos, primeiramente, uma abstração³³ para tratar da

³² Nesse sentido, vimos dois tipos de exemplo: primeiro, que uma determinada molécula em relação com outra molécula constitui uma terceira, que possui propriedades distintas de uma e de outra – a água é constituída por duas moléculas de hidrogênio e uma de oxigênio. O segundo tipo de exemplo é quando em razão de um determinado processo físico ou químico, um ser inorgânico se transforma em outro: a erosão causada pelas condições climáticas transforma uma rocha em areia.

³³ Sobre essas abstrações isoladoras, ver Lukács: “Quer tomemos a própria totalidade imediatamente dada, quer seus complexos parciais, o conhecimento imediatamente direto de realidades

categoria do trabalho, em seguida buscaremos concretizar o trabalho na história ao discutirmos o desenvolvimento ontológico do ser social.

3.1 O trabalho

Lukács escreve o capítulo do trabalho, no volume II de sua *Para uma ontologia do ser social*. Para o filósofo húngaro, se quisermos expor as categorias específicas do ser social – o direito é uma delas – e compreender o seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, devemos começar pela análise do trabalho:

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, o seu surgimento a partir das formas de ser precedentes, de que maneira as categorias se vinculam a essas formas, como aquelas se fundamentam nestas e se diferenciam destas, é preciso começar pela análise do trabalho (LUKÁCS, 2013, p. 41; LUKÁCS, 1981, p. 11).

O ser social emerge como um complexo de complexos. Isso implica dizer que ele surge já com no mínimo quatro categorias decisivas: trabalho, linguagem, sociabilidade e divisão do trabalho. Posto isso, a pergunta, evidentemente legítima, que aparece é porque, desses quatro complexos que constituem a esfera social desde o início, o trabalho foi eleita como a categoria fundante. Naturalmente, a resposta a essa questão não é arbitrária e, mais do que isso, segundo Lukács, essa questão “é mais simples do que parece ser à primeira vista”:

Todas as categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já consumado. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, interrelação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (...). No trabalho estão gravadas *in nuce* (em germe) todas as determinações que, como veremos, constituem a essência de tudo o que é novo no ser social. Deste modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 44; LUKÁCS, 1981, p. 13 – 14).

Para Lukács, “a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal identificável, e sim, quanto à sua essência simultaneamente” (LUKÁCS, 2013, p. 44; LUKÁCS, 1981, p.

imediatamente dadas desemboca sempre em meras representações. Por isso, essas devem ser melhor determinadas com ajuda de abstrações isoladoras” (LUKÁCS, 1979, p. 37).

14). No entanto, e apesar disso, todas essas categorias – linguagem, sociabilidade, divisão do trabalho – pressupõem o salto já consumado e o ser social enquanto um ente já constituído. O trabalho é o único complexo que atua na mediação entre o ser humano (sociedade) e a natureza. Nesse sentido, nessa inter-relação entre ser humano e ser natural, o trabalho assinala a passagem do ser biológico ao ser social. Além disso, ainda segundo Lukács, no trabalho estão gravadas, ainda que em germe, “todas as determinações” “que constituem a essência de tudo o que é novo no ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 44; LUKÁCS, 1981, p. 14), por isso que ele pode ser considerado o “fenômeno originário” e o modelo para toda práxis – inclusive para aquelas formas de práxis superiores, como o direito. Desse modo, é necessário aqui discutir os elementos essenciais do trabalho para desvelar, conseqüentemente, os elementos essenciais das formas de práxis superiores.

A melhor apreensão ideal da essência do trabalho é apresentada por Marx no célebre segundo parágrafo do capítulo cinco do primeiro volume de *O capital*. Marx sintetiza nesse parágrafo os elementos centrais acerca do trabalho.

A primeira característica que podemos ressaltar acerca do trabalho é que ele é uma categoria especificamente humana, de modo que ele não aparece em nenhuma outra forma de ser. Não podemos esquecer a famosa colocação de Marx acerca do “pior arquiteto” e “da melhor abelha”. Segundo Marx, o que torna o trabalho uma especificidade humana é o seu caráter teleológico:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. 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, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (MARX, 2013, p. 255 – 256).

A característica ontológica central do trabalho, segundo Lukács, é que “através dele realiza-se, no âmbito do ser material uma posição teleológica que dá origem a uma nova objetividade” (LUKÁCS, 2013, p. 47; 1981, p. 19). Essa característica do trabalho, qual seja, a posição teleológica, pode ser visualizada na passagem citada de Marx. Uma aranha pode até executar operações semelhantes às do tecelão e uma abelha é capaz de construir a estrutura de colmeias de modo a envergonhar muitos arquitetos, no entanto,

o que faz com que essas atividades animais não sejam consideradas trabalho é a ausência de uma prévia-ideação. O que distingue o pior arquiteto da melhor abelha, diz Marx, é o fato de o primeiro ser capaz de construir idealmente antes de construir na materialidade, o que faz com que a sua atividade seja orientada por uma finalidade previamente idealizada. Isso significa que o resultado de sua atividade já existia idealmente.

Através do trabalho, os seres humanos são capazes de inserir na materialidade uma posição teleológica que dá origem a uma nova forma de objetividade. É dessa forma que o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, porque toda práxis é resultado de uma posição teleológica objetivada. Essa colocação tem importância decisiva para a compreensão do direito, na medida que toda posição jurídica se constitui como uma posição teleológica: “em uma etapa superior surge o direito e toda posição jurídica é também uma posição teleológica”, e ainda complementa Lukács, “não há proposição jurídica que não seja também uma posição teleológica ou que não contenha o pressuposto de posições teleológicas” (LUKÁCS, 1969, p. 75). É nesse sentido que, para o nosso objeto - a gênese e o desenvolvimento do direito - não podemos prescindir da análise da posição teleológica em sua protoforma, na categoria do trabalho.

O trabalho, portanto, insere no desenvolvimento do ser uma nova categoria que inexistia nas outras esferas ontológicas: a posição teleológica, isto é, uma atividade conscientemente dirigida para um determinado fim. Desse modo, podemos afirmar que a teleologia só surge com o ser social e, no interior deste, só existe como “momento dos atos singulares dos indivíduos” (LESSA, 2012, p. 60). Assim sendo, rejeita-se ao mesmo tempo, a existência de uma teleologia no desenvolvimento global da história humana, bem como qualquer teleologia no âmbito natural.

Para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo da realidade material. [...] No entanto, o fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos de ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, a sua importância se torna tanto maior quanto mais se toma consciência de que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseado a sua existência, o da vida orgânica, e se torna uma nova espécie autônoma de ser, somente porque há nele este operar real do ato teleológico. (LUKÁCS, 2013, p. 51 – 52; LUKÁCS, 1981, p. 23 – 24).

Marx, nesse sentido, opera um avanço em relação a pensadores do porte de Hegel e Aristóteles. Estes pensadores “com imenso interesse pela existência social”

(LUKÁCS, 2013, p. 47; LUKÁCS, 1981, p. 19), apreenderam com clareza o caráter teleológico do trabalho. Todavia, o problema ontológico central é que em Aristóteles e em Hegel “o modo de posição teleológica não aparece como circunscrito ao trabalho” ou “à práxis humana em geral”, mas, pelo contrário, eles elevaram a teleologia a uma “categoria cosmológica universal”. Já mencionamos anteriormente como Aristóteles amplia a noção de teleologia para o ser natural e como Hegel converte, também equivocadamente, a teleologia em motor da história. Nesse diapasão, sustenta Lukács, toda a história da filosofia é marcada por uma relação antinômica entre teleologia e causalidade. Portanto, é necessário discutir essa relação de forma ontologicamente correta. Para isso, podemos começar afirmando que o trabalho, em sua essência, articula e sintetiza esses dois momentos em si heterogêneos, quais sejam, a teleologia e a causalidade. (LUKÁCS, 2013, p. 47 – 48; LUKÁCS, 1981, p. 19).

Segundo Lukács, “enquanto a causalidade é um princípio de movimento autônomo que repousa sobre si mesmo e que mantém esse caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida, num ato de consciência”, a teleologia, por sua vez, é “por sua própria natureza, uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa consciência que estabelece fins”. Na teleologia, “a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico”. (LUKÁCS, 2013, p. 48; LUKÁCS, 1981, p. 20). Como demonstra Sérgio Lessa, a teleologia, além de orientar o processo de trabalho, possui duas outras características: primeiro, ela apenas existe idealmente, “na cabeça do trabalhador”; e, em segundo lugar, em decorrência de ser uma construção ideal, a teleologia, não tem, por si só, a capacidade material de atender as necessidades da vida cotidiana, que lhe originam. Por exemplo: a pura ideia de um machado não é capaz de cortar árvores, bem como a ideia de um fogo não é capaz de aquecer (LESSA, 2015a, p. 464). Por isso, a teleologia necessita, como veremos, da objetivação para se tornar material.

Como podemos observar todo processo teleológico necessita de uma consciência que ponha fins e objetivos. Nesse tocante, para Lukács, conceber uma teleologia na história e na natureza é ter uma concepção religiosa do mundo, na medida em que processos teleologicamente orientados necessitam de um criador consciente. Por isso é necessário restringir a teleologia à práxis humana, mais que isso, aos atos humanos individuais, tendo como modelo o trabalho.

Quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é tomada como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma

existência concreta, real e necessária, entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem contrapostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação destes opostos e que, para produzir essa interação enquanto realidade, deve transformar a causalidade, sem alterar a sua essência, em uma causalidade igualmente posta (pelo sujeito). (LUKÁCS, 2013, p. 52; LUKÁCS, 1981, p. 24).

A causalidade, como vimos, é “um princípio de movimento autônomo que repousa sobre si mesmo”, em outras palavras, ela é dada pela “materialidade fundante” (ANTUNES, 2009, p. 137). A causalidade, portanto, nada mais é que a base material existente, os nexos causais do ser-precisamente-assim da realidade, que tem um automovimento imanente. No trabalho, o sujeito realiza a posição teleológica, seus fins e objetivos, sobre essa base material, isto é, sobre a causalidade, tornando-a uma causalidade posta – sem, contudo, alterar a essência e a legalidade própria da causalidade. Portanto, todo processo de trabalho consiste em objetivar posições teleológicas, transformando a teleologia em causalidade posta:

A objetivação é, segundo Lukács, o momento do trabalho pelo qual a teleologia se transmuta em causalidade posta (...). Ela articula a idealidade da teleologia com a materialidade do real sem que, por essa articulação, a teleologia e a causalidade percam suas respectivas essências, deixem de ser ontologicamente distintas. Nesse sentido, no interior do trabalho, a objetivação efetiva a síntese, entre teleologia e causalidade, que funda o ser social enquanto causalidade posta (LESSA, 2012, p. 64 – 65).

Temos, portanto, que o processo que transforma a teleologia em causalidade posta produz na materialidade uma nova forma de objetividade. Esse processo, no entanto, não altera a legalidade imanente da causalidade existente. Para compreendermos melhor esse processo, é necessário decompor a estrutura interna da posição teleológica.

Aristóteles, no livro VII, capítulo 7 de sua *Metafísica*, ao discutir a produção – portanto, o ato de trabalho –, distingue nesse processo dois componentes, o pensamento e a realização: “das produções ou processos, uma parte é chamada pensamento, e a outra realização” (ARISTÓTELES, 1969, p. 158). Nicolai Hartmann, por sua vez, ao analisar essa afirmação aristotélica, decompõe o pensamento (*noésis*) em dois atos: a posição do fim e a busca dos meios (HARTMANN, 1964, p. 304). Nesse sentido, primeiro se põe o fim e busca os meios para a realização do fim e, no segundo momento, tem-se a realização da prévia-ideação na materialidade, a objetivação.

Segundo Lukács, a decomposição que Hartmann realiza torna a ideia de Aristóteles “mais concreta”, no entanto, “de imediato não introduz nenhuma

modificação decisiva na essência ontológica dessa ideia”. Tal essência consiste no seguinte: “um projeto ideal se converte em realização material, insere na realidade algo de material que frente à natureza representa algo qualitativa e radicalmente novo” (LUKÁCS, 2013, p. 53; LUKÁCS, 1981, p. 25).

Tudo isto é mostrado muito plasticamente pelo exemplo da construção de uma casa, utilizado por Aristóteles. A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira etc.; no entanto, a posição teleológica faz surgir uma objetividade inteiramente diferente com relação aos elementos primitivos. Nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no ser-em-si da pedra ou da madeira pode fazer ‘derivar’ uma casa. Para que isto aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humana, que organize material e fundamentalmente tais propriedades de uma forma inteiramente nova. (LUKÁCS, 2013, p. 53; LUKÁCS, 1981, p. 25).

A casa tem um ser material, tanto quanto o tijolo, a madeira e todos os outros elementos que a constituem. No entanto, é a posição teleológica que faz surgir a casa enquanto casa. Ela é uma forma de ser material, uma nova objetividade organizada segundo a realização da posição teleológica dos seres humanos, na medida em que nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no ser-em-si da pedra, do tijolo, da madeira etc., pode fazer derivar o objeto casa. É a força humana, o seu poder do pensamento e sua vontade que organiza material e fundamentalmente tais propriedades naturais em uma forma inteiramente nova. É importante notar que esse processo não altera a essência de causalidade dessas propriedades, de modo que a pedra, o tijolo e a madeira continuam a sofrer as modificações próprias da esfera inorgânica. Nesse sentido, argumenta Aristóteles, a casa construída “não é tijolo, mas *de* tijolo” (ARISTÓTELES, 1969, p. 159). O tijolo continua a manter a sua legalidade, no entanto agora está organizado segundo finalidades humanas. Por isso que quando o ser humano transforma a teleologia em causalidade posta, ele não muda, em absoluto, a essência da causalidade.

Como vimos, Lukács, após Hartmann, sustenta que a estrutura da posição teleológica é constituída por dois momentos ou dois atos: a posição do fim e a busca dos meios. Para o nosso filósofo, “separar os dois atos (...) é da máxima importância para compreender o processo de trabalho, especialmente quanto ao seu significado na ontologia do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 53; LUKÁCS, 1981, p. 25). Segundo Lukács, aqui se revela a inseparável ligação entre teleologia e causalidade.

Para o filósofo húngaro, “a busca dos meios para realizar o fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo acerca da criação daquelas objetividades e dos

processos”. Logo, para a busca dos meios, é necessário um determinado conhecimento acerca do ser-precisamente-assim da realidade natural. Nesse sentido, a busca dos meios tem uma dupla função: “de um lado evidencia aquilo que faz presente em si nos objetos em questão (...)” e, continua Lukács, “de outro lado, descobre neles aquelas novas conexões, novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim teleologicamente posto”. (LUKÁCS, 2013, p. 54; LUKÁCS, 1981, p. 26).

No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado; mas só uma tal função de instrumento quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si sejam adequadas para entrar numa combinação tal que torne isto possível. E isto, no plano ontológico, pode ser encontrado claramente já no estágio mais primitivo. Quando o homem primitivo escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente este nexos entre as propriedades da pedra – que nas mais das vezes tiveram uma origem casual – e a possibilidade do seu uso concreto. (LUKÁCS, 2013, p. 54; LUKÁCS, 1981, p. 26).

Duas características podem, imediatamente, ser retiradas dessa colocação de Lukács. A primeira é algo que já foi anteriormente comentado, isto é, o papel da causalidade natural no processo de trabalho. No processo de trabalho surge algo inteiramente novo a partir dos objetos naturais, sem que, contudo, haja nenhuma transformação interna da natureza. O sujeito que trabalha “pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos” (LUKÁCS, 2013, p. 55; LUKÁCS, 1981, p. 27). Este é o caráter de ser-posto, no qual o processo teleológico transforma as causalidades em causalidades postas. Novamente se demonstra o entrelaçamento entre causalidade e teleologia no processo de trabalho.

A segunda característica é a exigência, por parte do processo de trabalho, de um determinado conhecimento do ser-em-si da realidade objetiva. Como afirma Lukács, é necessário um conhecimento correto dos nexos causais, isto é, das propriedades de ser-precisamente-assim da pedra e da madeira para organizá-las de acordo com a finalidade, dando origem, por exemplo, à construção de um machado. Essa exigência de conhecimento da realidade no processo de trabalho constitui a gênese ontológica da ciência. Nos termos de Lukács: “em suma, o ponto no qual o trabalho se liga ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como busca dos meios”. (LUKÁCS, 2013, p. 57; LUKÁCS, 1981, p. 29). E continua o filósofo húngaro:

É preciso ainda sublinhar que a busca dos objetos e processos na natureza, que precede a posição da causalidade na criação dos meios, consiste (ainda quando durante muito tempo não seja reconhecida conscientemente) em atos cognitivos reais, e por isso traz em essência, objetivamente, o início, a gênese da ciência. Também neste caso vale a afirmação de Marx: 'Não o sabem, mas o fazem'. [...] Aqui só podemos observar provisoriamente que qualquer conhecimento e utilização dos nexos causais - vale dizer, qualquer posição de uma causalidade real - sempre se insere no trabalho como meio para um único fim, mas tem objetivamente propriedade de ser aplicável a outro distinto, e até a algo que à primeira vista pareça completamente heterogêneo. Ainda que isso, desde muito tempo, se tenha tornado consciente de maneira puramente prática, em cada utilização que teve êxito em um novo campo se consumam de fato abstrações corretas que, em suas estruturas internas, já possuem algumas importantes características do pensamento científico (LUKÁCS, 2013, p. 59 – 60; LUKÁCS, 1981, p. 31 - 32).

Infelizmente, não temos condições neste trabalho de discutir todas as implicações ontológicas da gênese da ciência e do pensamento científico. Queremos apenas demonstrar como que, já no trabalho algumas das práxis superiores do ser social aparecem ainda que em formas muito iniciais.

A questão central para a busca dos meios é a apreensão ideal – mais exata possível – da realidade por meio da consciência, isto é, da subjetividade³⁴. Tal conhecimento da realidade natural pela consciência, Lukács chamou de reflexo.

No reflexo da realidade enquanto condição para o fim e os meios do trabalho, se consuma uma separação, um afastamento do homem do seu ambiente, um distanciamento que se manifesta claramente no confronto entre sujeito e objeto. No reflexo da realidade a reprodução se separa da realidade reproduzida, coagulando-se numa 'realidade' própria dentro da consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade, porque, na consciência, ela é apenas reproduzida (...). No plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que não só se contrapõem entre si enquanto heterogêneos, do ponto de vista do ser, mas são até mesmo opostos: o ser e seu reflexo na consciência (LUKÁCS, 2013, p. 66; LUKÁCS, 1981, p. 38).

O reflexo da realidade surge como um momento da busca dos meios, necessária a todo processo de trabalho. Da passagem acima citada, podemos retirar duas importantes características do reflexo: primeiro, a necessária separação entre sujeito e objeto - o que afasta, decididamente, o pensamento lukacsiano de qualquer idealismo - e, em segundo, a dualidade entre o ser e seu reflexo na consciência.

³⁴ A busca dos meios, compreendida como essa apreensão ideal da realidade também é importante para pensarmos o direito. Já mencionamos que o direito se constitui como uma posição teleológica. Mas, diferente do trabalho, a teleologia jurídica não atua diretamente no metabolismo entre o ser humano e a natureza, sua função remete para a consciência dos homens e mulheres em sociedade. Nesse sentido, a busca dos meios no direito, trata-se de uma apreensão ideal das causalidades sociais e não naturais.

O reflexo só é possível, segundo Lukács, porque há uma não-identidade entre sujeito e objeto. Neste ponto, o Lukács da *Ontologia*, mais uma vez, supera o de *História e Consciência de Classe*. A heterogeneidade entre sujeito e objeto se constitui como uma exigência do próprio processo de trabalho, como também do próprio ser social, e tem como base a heterogeneidade entre teleologia e causalidade. Essa distinção entre sujeito e objeto é o que explica, do ponto de vista gnosiológico, o conhecimento do real ser sempre “aproximativo”, de modo que não pode “jamais se converter em identidade” (LESSA, 2012, p. 85).

A outra heterogeneidade explicitada pelo reflexo é entre o ser e o seu reflexo na consciência. No reflexo da realidade, a reprodução ideal se separa da realidade em-si reproduzida, e se constitui em uma "realidade" própria no interior da consciência. Lukács coloca essa "realidade" ideal entre aspas porque, evidentemente, essa reprodução na consciência não é, e nem pode ser, da mesma natureza da realidade objetiva. Isso significa que, no interior do ser social, há uma dualidade entre o ser e o seu reflexo na consciência, isto é, entre o real e o “real” pensado³⁵.

O reflexo aqui tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque pelo fato de ser reflexo não é um ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o meio através do qual se constituem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. (LUKÁCS, 2013, p. 67; LUKÁCS, 1981, p. 39).

O reflexo³⁶, segundo Lukács, tem uma natureza contraditória na medida em que, enquanto reflexo, ele é um “não-ser”; e, ao mesmo tempo, ele é o meio – pressuposto necessário – para a constituição de novos seres, de novas objetividades³⁷. A partir do reflexo, outro conjunto de problemas se revela: o da possibilidade. Segundo Lukács, “através do ser social a consciência que reflete a realidade adquire um certo

³⁵ Veremos no capítulo referente ao complexo jurídico como o direito é considerado um tipo de reflexo na consciência dos fatos econômicos, políticos e sociais. Nos termos de Marx, “o direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 2009, p. 101). Aqui também se observa uma relação entre ser (realidade material) e dever-ser (na consciência).

³⁶ Faz-se necessário, ainda sobre o reflexo, destacar que ele se constitui como uma das mais difíceis discussões no campo da filosofia. Aqui não pretendemos adentrar com a profundidade necessária a esse assunto, mas cabe discutir alguns pontos que para a Ontologia de Lukács, ajuda a compreender a posição teleológica e, nessa esteira, o direito.

³⁷ Não teremos condições de esgotar o tema do reflexo neste trabalho. Para uma compreensão mais aprofundada dessa questão na ontologia de Lukács, vale conferir o texto de Sérgio Lessa: O Reflexo como “não-ser” na Ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas (In.: Revista Crítica Marxista, nº 4, 1997, p 89 – 112).

caráter de possibilidade” (LUKÁCS, 2013, p. 67; LUKÁCS, 1981, p. 29). A dizer, a possibilidade de ser e de não ser.

Para elucidar essa questão, Lukács remete à *dynamis* aristotélica. O filósofo marxista húngaro observa que Aristóteles identifica a estrutura ontológica da posição teleológica quando articula a essência desta ao conceito de *dynamis* (potência). Porque, segundo Aristóteles, a potência (*dynamis*) significa “a capacidade de realizar uma coisa bem ou de acordo com a intenção” (ARISTÓTELES, 1969, p. 125). Essa capacidade de realizar algo de acordo com a intenção ou finalidade é, na verdade, uma faculdade. Uma faculdade de acontecer ou não acontecer. Esse caráter ontológico paradoxal é observado por Aristóteles quando o filósofo grego afirma que “o ato é anterior à potência” (ARISTÓTELES, 1969, p. 199).³⁸

Toda potência é ao mesmo tempo uma potência do seu oposto; com efeito, embora tudo o que não é capaz de existir num sujeito não possa estar presente nele, pode muito bem suceder que nem tudo que é capaz de existir exista em ato. Logo, o que existe potencialmente pode existir ou não existir; a mesma coisa, pois, é capaz tanto de ser como de não ser (ARISTÓTELES, 1969, p. 202).

Da discussão de Aristóteles acerca da *dynamis*³⁹, o que interessa para Lukács é a caracterização desta, ao mesmo tempo, enquanto ser e não ser. Segundo Lukács, “a passagem do reflexo, como forma particular do não-ser, até o ser ativo e produtivo da posição (...), apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica”, qual seja, “o caráter alternativo de qualquer ato de pôr no processo de trabalho”. O que demonstra que, para o filósofo húngaro, a forma desenvolvida da *dynamis* é o caráter de alternativa que se apresenta em toda posição teleológica. No entanto, “esse caráter aparece pela primeira vez na posição de finalidades do trabalho”. Podemos observar as alternativas já no processo de trabalho primitivo: “quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, uma alternativa⁴⁰” (LUKÁCS, 2013, p. 70; LUKÁCS, 1981, p. 42).

³⁸ A discussão da *dynamis* aristotélica está contida na *Metafísica* do filósofo grego, principalmente no livro V, capítulo 12 e no livro IX, capítulo 8.

³⁹ Como veremos ao tratar da reprodução social, a *dynamis* tem um papel importante no salto ontológico. Por exemplo: como que as possibilidades inscritas na matéria originam uma nova essência.

⁴⁰ As decisões entre alternativas concretas surgem em toda práxis humana, da mais originária como o trabalho, até às superiores como o direito. Dela decorre as discussões acerca do valor (inclusive os valores jurídicos) e da liberdade (que assume formas diversas nas diferentes formas de práxis, incluindo aqui a liberdade no âmbito jurídico).

A Natureza, tanto orgânica quanto inorgânica, como vimos, é dotada de uma autarquia. Isso significa dizer que ela detém em si propriedades e legalidades imanentes. O resultado disso é que cada objeto natural tem possibilidades inscritas no seu em-si. Através do trabalho o sujeito, para objetivar a teleologia deve, através do reflexo correto dos nexos causais do objeto, escolher entre as diversas possibilidades ali inscritas. Nesse sentido, a alternativa é a mediação entre o reflexo e a efetivação, entre a potência e o ato.

Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o reflexo e a sua elaboração em conformidade com a consciência, devem ser identificadas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a finalidade pretendida. Quando olhado do exterior, este ato extremamente simples e unitário que é a escolha de uma pedra é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Com efeito, temos duas alternativas que têm uma relação de heterogeneidade entre si. Primeira: a pedra, foi correta ou incorretamente escolhida para o fim posto? Segunda: o fim foi posto correta ou incorretamente? Vale dizer: uma pedra é realmente um instrumento adequado para esta finalidade? É fácil ver que ambas alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de reflexos da realidade (LUKÁCS, 2013, p. 71; LUKÁCS, 1981, p. 43).

A consciência, portanto, exerce um papel ativo no processo de trabalho. Pois é antes na consciência que se dá o reflexo, as avaliações necessárias acerca dos objetos – a gênese ontológica, portanto, do valor⁴¹ – e a enumeração das possíveis alternativas inscritas nas possibilidades do ser-precisamente-assim dos objetos naturais. A consciência, a partir do trabalho, ganha a característica de uma consciência alternativa, de modo a se afastar da consciência epifenomênica dos animais – que atua nos estritos termos da reprodução biológica⁴². Desse modo, na consciência alternativa, temos, segundo Lukács, a gênese ontológica da liberdade. Nesse sentido, a liberdade, para Lukács, é uma categoria especificamente social⁴³.

⁴¹ Essa questão pode ser relacionada com as correntes jusnaturalistas do direito.

⁴² À medida que o trabalho se desenvolve, o ser social vai cada vez mais se afastando do que é instintivo e puramente biológico, para se tornar cada vez mais consciente de si e do mundo que o cerca: “Nele [no trabalho] não temos apenas a intenção de atingir um reflexo objetivo, mas também o empenho em eliminar tudo o que seja meramente instintivo e sentimental etc., e que poderia atrapalhar a visão objetiva. Com isso se produz, precisamente, a prioridade do consciente sobre o instintivo, do cognitivo sobre o meramente emotivo” (LUKÁCS, 2013, p. 78 – 79; 1981, p. 51). Abordaremos melhor essas transformações no indivíduo que trabalha mais à frente.

⁴³ Neste trabalho, não abordaremos as complexas determinações da liberdade no interior de *Para Uma Ontologia do Ser Social*. Também não conhecemos um trabalho que resgate a totalidade dessa discussão. Queremos apenas pontuar que, para Lukács, o trabalho é o ponto de partida para a liberdade: “o caráter fundamental do trabalho na humanização do homem também fica patente pelo fato de que sua constituição ontológica é o ponto de partida genético de uma questão vital que influencia profundamente os homens ao longo de toda a sua história: a liberdade” (LUKÁCS, 2013, p.

A alternativa não ocorre em apenas um ato de decisão, ela se dá em um processo, “uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”. Como escreve Lukács:

Cada movimento individual no processo de afiar, triturar etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseado em um reflexo correto da realidade), ser corretamente orientado ao objetivo posto, corretamente levado a cabo pela mão etc. Se isso não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a cada momento e a pedra voltará à sua condição de simples ser natural (...). Deste modo, a alternativa se amplia até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada, de modo a dar origem a categorias que somente no processo de trabalho se convertem em formas de ser efetivas. (LUKÁCS, 2013, p. 72; LUKÁCS, 1981, p. 44).

Cada alternativa escolhida no processo de trabalho leva a uma “cadeia de consequências” que, reciprocamente, carrega uma cadeia de novas alternativas. Isso implica que o sujeito que trabalha oriente toda a sua atividade no interior dessa cadeia alternativa para chegar, com sucesso ao fim do processo de trabalho. Essa ação do indivíduo que visa à realização, no qual cada passo é decidido (em alternativas) verificando como ele favorece a posição do fim, é a gênese ontológica do dever ser⁴⁴.

Para Lukács, "o momento imediatamente determinante de qualquer ação que vise à realização não pode deixar de ter a raiz já no dever ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é decidido verificando se e como ele favorece a obtenção do fim" (LUKÁCS, 2013, p. 98; LUKÁCS, 1981, p. 71). Nesse sentido, podemos afirmar que o direito consiste em uma forma superior de dever⁴⁵, à medida que ele tem por objetivo orientar as decisões alternativas dos indivíduos para a efetivação de uma

137; LUKÁCS, 1981, p. 111). Além disso, segue o filósofo húngaro, o fundamento ontológico da liberdade é a alternativa, a possibilidade de escolha entre alternativas concretas: “com efeito, se pretendemos falar da liberdade de uma maneira razoável como momento da realidade, seu fundamento consiste, em primeiro lugar, numa decisão concreta entre diversas possibilidades concretas” (LUKÁCS, 2013, p. 138; LUKÁCS, 1981, p. 113).

⁴⁴ Tanto o valor quanto o dever são categorias importantes na ontologia de Lukács. Novamente, no espaço do trabalho não trataremos delas da forma adequada. Para isso, indicamos o texto de Mariana Andrade *Ontologia, dever e valor em Lukács* (2016); bem como o capítulo V do *Mundo dos homens* (2012), de Sérgio Lessa.

⁴⁵ Lukács trata com muito cuidado desse conjunto de problemas. Para o filósofo húngaro não se pode deduzir simplesmente as formas superiores de práxis, como o direito, das formas originárias que surgem do trabalho, no caso aqui tratado, do dever: “porém, aqui também é preciso ter cuidado para não projetar sobre esta forma originária do dever categorias que só podem aparecer em níveis mais desenvolvidos” (2013, p. 99; LUKÁCS, 1981, p. 72). Lukács argumenta que as posições superiores que adquirem o caráter de um dever, aquelas que se formam nas posições teleológicas secundárias, “são diferentes daquelas que encontramos no processo de trabalho, não apenas por serem mais complexas, mas, e exatamente por isto, pela diversidade da qualidade” (LUKÁCS, 2013, p. 105; LUKÁCS, 1981, p. 78). Trataremos mais à frente das diferenças entre as posições teleológicas primárias e as posições teleológicas secundárias.

determinada posição teleológica. Essa orientação se dá, muitas vezes, por meio de coerção. Além disso, para Lukács, dever e valor se determinam reflexivamente e surgem simultaneamente no processo de trabalho. O valor é importante porque consiste no fim de todo processo de trabalho, no entanto, para que o valor se objetive, é necessário uma espécie de regulação desse processo. Nesse sentido, o dever surge como "fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho"⁴⁶, isto é, como uma forma de regulação de cada posição para que se atinja a finalidade do processo de trabalho, tendo como produto um valor.

Ainda com relação às alternativas, podemos observar, ainda, uma “qualidade essencial do ser humano”, isto é, o fato de “o ser humano é um ser que responde” (LUKÁCS, 2018b, p. 415). Toda a reprodução social se funda nessa qualidade fundamental. Nesse tocante, segundo Lukács, o ser social

[...] é um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporções crescentes – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bastante articuladas (LUKÁCS, 1978, p. 5).

Isso significa dizer que os homens e mulheres desenvolvem suas atividades, sua práxis, à medida que dão respostas às perguntas colocadas pela objetividade. Suas necessidades e as possibilidades inscritas pelo ser-precisamente-assim do real impõem que eles respondam por meio das decisões entre alternativas sempre concretas. Ao precisar que as alternativas dos indivíduos são concretas, pretendemos afirmar, que a práxis humana não é dotada de possibilidades infinitas pelas quais os seres humanos podem escolher livremente. Isso se dá tanto com o trabalho quanto com as formas superiores de práxis. Aqui também se coloca a dialética entre causalidade e teleologia, à medida que os seres humanos se deparam, na sociedade, com causalidades sociais que lhe foram legadas pelas gerações anteriores. Como diz Marx em célebre passagem de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*:

Os homens fazem sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob

⁴⁶ Nos termos de Lukács: "Com efeito, uma vez que o dever ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esta função específica porque o que se pretende tem valor para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade, neste processo, se não fosse capaz de colocar o dever ser de sua realização como critério da práxis no homem que trabalha (...). No entanto, uma vez que o valor influi mais especialmente sobre a posição do fim e é o critério de avaliação do produto realizado, ao passo que o dever ser funciona mais como regulador do processo em si mesmo" (LUKÁCS, 2013, p. 106; LUKÁCS, 1981, p. 79).

as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos (MARX, 2011, p. 25).

Essa dialética entre perguntas e respostas que funda a realidade social, à medida que os humanos respondem ao ambiente, também coloca questões decisivas para um complexo como o direito. Ao passo que a sociedade se desenvolve, com ela se intensificam a divisão do trabalho e o surgimento das classes. O resultado disso é que emerge uma cisão entre interesses individuais e coletivos que coloca para os indivíduos um sem número de possibilidades de decisão entre alternativas concretas que nem sempre são favoráveis à manutenção e à reprodução daquela determinada sociedade. Desse modo, o direito se impõe como necessidade para regular juridicamente o campo de objetivação de teleologia dos indivíduos. Por conseguinte, à medida que a sociedade se socializa, um maior número de atividades humanas possuem uma determinada consequência jurídica: “toda posição jurídica se reduz a isso: se Franz Müller roubou duas caixas de rapé, eu quero que ele seja preso por três meses” (LUKÁCS, 1969, p. 75)⁴⁷.

No interior de uma ontologia do ser social, as alternativas e as respostas humanas como fundamento da liberdade colocam uma muralha da china entre as posições de Lukács e aquelas que emergem na filosofia do século XX, notadamente no que se refere à questão da negatividade do mundo. Esta tem sido tomada como uma condição humana, o que leva, necessariamente, a um beco sem saída sufocante e, por isso, Lukács realiza um esforço teórico de recusa sem reservas a esse tipo de posição. Podemos aqui tomar como exemplo disso a rejeição das alternativas por parte de Theodor Adorno, que pode levar a um idealismo imobilista. Para o filósofo frankfurtiano, “livre só seria quem não precisasse se curvar a nenhuma alternativa”, na medida em que “liberdade significa crítica e transformação das situações, não a sua confirmação por meio da decisão em meio à estrutura de constrangimento” (ADORNO, 2009, p. 191). Lukács rejeita tal posição, para o filósofo húngaro, o fundamento da liberdade “consiste, em primeiro lugar, numa decisão concreta entre diversas possibilidades concretas” (LUKÁCS, 2013, p. 138; LUKÁCS, 1981, p. 113). Esse é o

⁴⁷ Dessa questão é possível notar que o direito se coloca como uma necessidade para a própria reprodução social: “A complexidade social e o surgimento das classes terminam por dar origem a um complexo social particular com uma função específica: regular juridicamente os conflitos sociais tornados antagônicos. A partir de um determinado estágio de desenvolvimento social, a reprodução social é impossível sem a regulamentação da práxis coletiva pelo Direito” (LESSA, 2012a, p. 68).

único modo para ação prática baseada na realidade objetiva. O que nos leva para a segunda crítica, a da negatividade de Adorno.

Em verdade, grande parte da filosofia do século XX tem tido como tematização a negatividade e o pessimismo diante da realidade: a transformação da alienação em condição humana perene. A tese da negatividade de Theodor Adorno vai nesse sentido. Podemos lembrar, nesse tocante, o texto *Crítica cultural e sociedade*, escrito em 1949, no qual o filósofo alemão afirma que “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro” (ADORNO, 1998, p. 26). Na *Dialética negativa*, Adorno medeia tal posição, admite que provavelmente se equivocou nessa frase de 1949, mas não superou a negatividade: “todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz” (ADORNO, 2009, p. 300). Lukács rejeita completamente essa posição negativa: “mesmo nas situações extremas, em que a humanidade é ameaçada de extinção [...] o sujeito histórico”, argumenta Tertulian, “seria capaz de encontrar na imanência do real, alternativa às ameaças que pesam sobre ele” (TERTULIAN, 2016, p. 249). Essa aposta de Lukács, baseada na capacidade do ser humano de dar resposta ao seu ambiente por meio de decisões alternativas, aposta na força humana. O filósofo húngaro tem um conceito belíssimo quanto a isso, a da “indestrutibilidade da substância humana”⁴⁸. Lukács, como arguto observador da realidade, verificava a existência objetiva da negatividade, no entanto não concordava com a sua elevação a condição humana imutável, “ele acreditava na existência de contra-tendências⁴⁹ e de forças capazes de se opor ao rumo das coisas” (TERTULIAN, 2016, p. 253). Mesmo nas situações extremas de um campo de concentração (para ficarmos com o exemplo de Adorno), a indestrutibilidade da substância humana se impõe a partir das alternativas concretas dos sujeitos. Podemos visualizar, em um exemplo rápido, essa questão no romance do literato espanhol Jorge Semprun, *A grande viagem*, no qual o narrador é levado a um campo de concentração alemão, por participar da resistência francesa ao nazi-fascismo. Essa obra demonstra a capacidade humana de resistir mesmo diante de situações limites, comprovando a possibilidade, sempre concreta, de não resignação diante do mal⁵⁰.

⁴⁸ Ver Tertulian (2016, p. 253) e Heller (1985, p. 10).

⁴⁹ Essa questão das contra-tendências cumpre funções para a compreensão acerca do direito. Nas relações entre o direito e a política, como veremos no terceiro capítulo.

⁵⁰ A seguinte passagem do livro de Semprun demonstra bem essa questão: “Mas nos campos o homem torna-se também esse indivíduo capaz de partilhar até a última guimba, até o último pedaço de pão, até

Vimos, até aqui, que no trabalho há uma síntese dos momentos heterogêneos da causalidade e da teleologia, na medida em que o sujeito que trabalha opera uma determinada posição teleológica na causalidade natural a fim de torná-la uma causalidade posta, criando, assim, uma nova forma de objetividade. Para isso, é necessário que o sujeito realize um reflexo correto dos nexos causais da realidade para, a partir daí, escolher alternativamente entre as possibilidades inscritas no ser-precisamente-assim do objeto. Nesse processo, o ser social transforma a natureza externa e, ao mesmo tempo, a sua própria natureza. Marx já havia observado esse fenômeno no parágrafo segundo do capítulo quinto de *O Capital*:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 255).

Como podemos observar, Marx caracteriza o trabalho como um processo metabólico entre o ser humano (sociedade) e a natureza, no qual aquele confronta com a sua matéria natural – o corpo biológico, suas mãos, pernas, cabeça, braços etc. – a matéria da natureza. Nesse processo, o ser humano transforma tanto a natureza externa – organizando, como vimos, as potências latentes nos objetos naturais – quanto transforma, ao mesmo tempo, sua própria natureza interna.

O corpo biológico dos seres humanos, como observa Lukács, “se apresenta como órgão posto a serviço da execução das posições teleológicas” (LUKÁCS, 2013, p. 131; LUKÁCS, 1981, p. 105). Desse modo, a consciência, que tem como função ser o agente das posições teleológicas da práxis, está em unidade indissolúvel com o corpo biológico humano, e este serve como *médium* para execução das posições teleológicas e a transformação da matéria natural, na medida em que só a matéria é capaz de modificar a matéria. Por outro lado, o próprio corpo biológico já é, ele mesmo, nesse processo, modificado pelo trabalho. Devemos lembrar que Engels, no seu texto *O papel do*

seu último suspiro, para apoiar seus camaradas. Quer dizer, não é nos campos que o homem se torna esse animal invencível. Ele já o é. É uma possibilidade inscrita desde sempre em sua natureza social. Mas os campos são situações-limites, nas quais se faz mais brutalmente a distinção entre os homens e os outros. Na realidade, não precisávamos dos campos para saber que o homem é o ser capaz do melhor e do pior. De tão banal, essa constatação é desoladora” (SEMPRUN, 1973, p. 47).

trabalho na transformação do macaco em homem - inserido em *A dialética da natureza* - ao tratar da humanização pelo trabalho, afirma que as mãos humanas já são, elas mesmas, produtos do trabalho:

Dessa maneira, a mão não é apenas o órgão do trabalho: *é também um produto deste*. Somente pelo trabalho, por sua adaptação a manipulações sempre novas, pela herança do aperfeiçoamento especial assim adquirido, dos músculos e tendões (e, em intervalos mais longos, dos ossos; e, pela aplicação sempre renovada, desse refinamento herdado, a novas e cada vez mais complicadas manipulações), a mão humana alcançou esse alto grau de perfeição por meio do qual lhe foi possível realizar a magia dos quadros de Rafael, das estátuas de Thorwaldsen, da música de Paganini (ENGELS, 1979, p. 217).

Aqui temos a famosa e interessantíssima argumentação de Engels de que a mão humana não é apenas órgão do trabalho, mas é também, ela mesma, um produto deste. As objetivações impulsionadas pelo trabalho incidem sobre o aperfeiçoamento das mãos, dando a elas novas habilidades e possibilidades para atender a novas necessidades. De modo que a transformação das mãos (desde os músculos e tendões até os próprios ossos) se desenvolve do mais simples ao mais complexo: isto é, do ser humano primitivo, capaz de elaborar a faca de pedra, até aqueles movimentos manuais mais complexos necessários, por exemplo, pela arte – como a pintura de Rafael e Michelangelo, Van Gogh e Cézanne; as estátuas de Thorwaldsen; e a música de Paganini, Beethoven, Antônio Carlos Jobim e Astor Piazzolla. Além da arte, podemos ainda lembrar que o desenvolvimento técnico do trabalho também exigiu uma destreza nas mãos: a firmeza e a sensibilidade das mãos de um cirurgião são também produtos desse desenvolvimento.

Outro fator da transformação dos indivíduos originada pelo trabalho está no cada vez maior domínio da consciência sobre o instintivo – que possuir caráter estritamente biológico. A consequência desse domínio da consciência, é que o trabalhador é obrigado a dominar conscientemente os seus afetos⁵¹. Nesse sentido, a teoria de Lukács se constitui um combate sem repouso àquelas tendências filosóficas irracionaisistas que insistem em colocar o peso da existência humana sobre as pulsões e

⁵¹ Ver Lukács: "Referimo-nos, obviamente, aos efeitos que o trabalho produz no próprio trabalhador: a necessidade do domínio sobre si mesmo, a luta constante contra os próprios instintos, afetos, etc. Já dissemos, mas é preciso repeti-lo de novo e com especial ênfase, que o homem se tornou homem precisamente nesta luta, por meio desta luta contra a própria constituição naturalmente dada; e a evolução do homem, seu aperfeiçoamento, só pode seguir realizando-se por essa via e através destes meios" (LUKÁCS, 2013, p. 155; LUKÁCS, 1981, p. 129 - 130).

na “atividade infrarracional”, pensamos aqui principalmente nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche (TERTULIAN, 2016, p. 388).

A transformação do sujeito que trabalha também é perceptível no desenvolvimento da sensibilidade humana. À medida que, para objetivar uma determinada teleologia o ser social necessita realizar um determinado reflexo da realidade para conhecê-la, este conhecimento cognitivo é também e ao mesmo tempo, um desenvolvimento da sensibilidade. O ser humano conhece melhor o mundo na medida em que sua sensibilidade acerca dele aflora, seus sentidos se desenvolvem e sua humanização evolui com eles. Assim como para o trabalho, para a produção estética o desenvolvimento da sensibilidade é fundamental. Em verdade, “a arte, essencialmente, é o complexo social cuja função é elevar o patamar de sensibilidade dos humanos ao máximo alcançado em cada momento” (LESSA, 2015a, p. 471)⁵². E isso é fundamental para a reprodução social, na medida em que a capacidade de sentir o mundo está ligada à capacidade de conhecer o mundo.

Ao analisarmos tais questões relacionadas ao trabalho e ao indivíduo, nos é exigida uma discussão acerca das categorias objetivação (*Vergegenständlichung*), exteriorização (*Entässerung*) e alienação (*Entfremdung*)⁵³. Essa é uma tematização que permeia a literatura marxista e que aqui devemos tratá-la, ainda que brevemente. Com efeito, Hegel identificava os conceitos de objetivação (*Vergegenständlichung*) e alienação (*Entfremdung*), de modo que o jovem Lukács, de *História e Consciência de Classe* acabou por recair no mesmo equívoco. Esse fato é admitido pelo Lukács tardio no seu *Prefácio* de 1967, que se constitui como uma avaliação crítica da sua célebre obra de 1923. O problema dessa generalização da alienação como representante de toda forma de objetivação humana, acabou sendo o fundamento teórico de críticas filosófico-burguesas da civilização – notadamente Heidegger⁵⁴ – que acabaram por tomar a

⁵² Para ver um pouco mais sobre a discussão estética de Lukács, ver o texto de Ranieri Carli (2012), *A estética de György Lukács e o triunfo do realismo na literatura*.

⁵³ A utilização dos termos originais em alemão referente a essas categorias se deve ao fato de ter-se causado uma confusão na tradução brasileira desses termos. Para evitar que aqui se entre em confusões e para alertar os leitores, trazemos cada termo no original entre parênteses.

⁵⁴ Os textos acerca das relações entre as filosofias de Lukács e Heidegger, além das questões referentes à objetivação, alienação e exteriorização podem ser encontrados em Tertulian (2016) e Sartori (2013). Sobre alienação e sociedade de classes, ver também Carlos Nelson Coutinho (1974, p. 13; 2015, p. 12), José Paulo Netto (2015, p. 80 e 100) e Leandro Konder (2009, p. 248).

alienação como *condition humaine* eterna⁵⁵ (LUKÁCS, 2003, p. 26). E, além disso, influenciou toda uma geração de marxistas que estavam convencidos desse fato – pensamos aqui na Escola de Frankfurt. Lukács modifica suas posições acerca das relações entre objetivação, alienação e exteriorização em sua obra madura, considerando a identificação operada na juventude um grave equívoco. Nesse sentido, o Lukács maduro passa a observar a dualidade da objetivação (*Vergegenständlichung*):

[...] a objetificação⁵⁶ é um tipo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – do domínio humano sobre o mundo, ao passo que a alienação representa uma variante especial que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais (LUKÁCS, 2003, p. 46).

Desse modo, a objetivação é considerada a forma de domínio humano sobre o mundo. Em verdade, toda práxis é uma objetivação. As objetivações podem ser positivas ou negativas: as primeiras são denominadas de exteriorização e as segundas de alienação. Nesse sentido, segundo Sérgio Lessa, a exteriorização "corresponde aos processos de transformação da personalidade de cada indivíduo" (LESSA, 2011, p. 177)⁵⁷, fundada pela objetivação de teleologias. Nas páginas anteriores demonstramos diversas formas de exteriorização, relacionadas às mudanças positivas que as objetivações causam nas personalidades individuais. Por outro lado, a alienação consiste em uma forma específica da objetivação que, ao invés de elevar o desenvolvimento da humanidade se constitui como um obstáculo a esse desenvolvimento⁵⁸:

Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjugam, deturpam a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna (LUKÁCS, 2003, p. 27).

⁵⁵ Os problemas referentes a esse tipo de posição foram discutidas nas páginas anteriores com relação ao confronto entre Lukács e Adorno acerca das alternativas e da liberdade.

⁵⁶ Nesse Prefácio de 1967 à História e consciência de classe, Lukács está utilizando objetificação como sinônimo de objetivação "para utilizar a terminologia dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx" (LUKÁCS, 2003, p. 26).

⁵⁷ Para um maior aprofundamento acerca da personalidade na obra de Lukács, que aqui não poderá ser devidamente desenvolvido, ver o livro de Gilmaisa Costa (2017), *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*.

⁵⁸ Nos termos de Lessa: "Em determinadas circunstâncias, as relações sociais podem se converter em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. Tendo ou não os indivíduos disso consciência. Quando as relações sociais se tornam entraves ao desenvolvimento humano, passam a ser uma relação social (criada, portanto, pelos humanos) que é anti-humana, desumana. São desumanidades criadas e reproduzidas pelos próprios humanos, são desumanidades socialmente postas. Isto é, em Marx, a alienação: uma desumanidade socialmente posta" (LESSA, 2015a, p. 479).

Portanto, a objetivação alienada, segundo Lukács, cria “a relação objetivamente social da alienação”, como “os complexos sociais que se voltam contra o desenvolvimento da humanidade” (LESSA, 2011, p. 177). Entre esses complexos podemos citar a propriedade privada, que se coloca como uma potência social alienada frente aos indivíduos. Por outro lado, e em decorrência disso, estabelece “todos os sinais subjetivos da alienação interna”. Como exemplo desses sinais subjetivos, temos, para continuar no exemplo da propriedade, temos o surgimento dos avarentos: aqueles sujeitos que nas sociedades superiores, como o capitalismo, assume formas cada vez mais típicas. Balzac, com seu enorme senso de realidade, observou no nascimento da sociedade burguesa na França a proliferação da avareza e, de forma adequada traçou essas características em diversos personagens no interior de sua monumental *Comédia humana*: podemos aqui citar o Pai Grandet, do romance *Eugenie Grandet*, publicado pela primeira vez em 1833⁵⁹.

Vimos, de modo geral, o tratamento que Lukács dispensa ao trabalho como posição teleológica. Evidentemente, o objetivo não era esgotar o tema, mas servir de introdução necessária ao desenvolvimento do ser social que tem no trabalho a sua categoria fundante. Antes de adentrarmos à reprodução social propriamente dita, são necessárias, ainda, algumas palavras acerca do trabalho como modelo da práxis social.

As determinações que vimos do trabalho como posição teleológica, servem para todas as formas de práxis social, na medida em que toda práxis é, também, a objetivação de uma determinada posição teleológica. Logo, uma síntese entre teleologia e causalidade, que origina uma causalidade posta; a escolha alternativa entre possibilidades concretas; as transformações externas e internas etc. Segundo Lukács:

Já no processo de trabalho estão contidos *in nuce*, nos seus traços mais gerais, mas também mais decisivos, problemas que em estágios superiores do desenvolvimento humano se apresentam de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata (...). É por isso que julgamos correto ver no trabalho o modelo de toda práxis social, de qualquer conduta social ativa (LUKÁCS, 2013, p. 82 – 83; LUKÁCS, 1981, p. 55).

No entanto, além disso, também existem diferenças entre o trabalho e as formas superiores de práxis, que partem do pressuposto que o trabalho consiste em uma posição teleológica primária ao passo que as outras formas de práxis são posições teleológicas secundárias. A posição teleológica primária, segundo Lukács, é aquela

⁵⁹ Balzac, de forma ácida e perspicaz, retrata a avareza da burguesia nascente francesa: “a avareza desses três velhos era tão apaixonada que de há muito acumulavam o dinheiro para poder contemplá-lo secretamente” (BALZAC, 2015, p. 26).

cujos “atos estão orientados a transformar objetos naturais em valores de uso”, isto é, a posição primária é voltada para a transformação da natureza. Por outro lado, temos a posição teleológica secundária na qual o objetivo é “a tentativa de induzir uma pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar algumas posições teleológicas concretas”⁶⁰, isto é, ela incide sobre a consciência dos homens e mulheres. (LUKÁCS, 2013, p. 83; LUKÁCS, 1981, p. 55 – 56). Enquanto o trabalho é a única forma de posição teleológica primária, temos como exemplo de uma posição teleológica secundária o próprio direito. Segundo Ester Vaisman, essa diferença qualitativa entre posição teleológica primária (voltada para a natureza) e a secundária (voltada para a sociedade) tem duas consequências para a última: “primeiro, a ampliação do círculo do desconhecido; segundo a problemática da intencionalidade da ação é muito mais complexa” (VAISMAN, 2014, p. 93). Vimos que no trabalho o trabalhador necessita ter um conhecimento aproximado acerca da natureza que pretende transformar, no caso das posições teleológicas secundárias, argumenta Lukács, o campo do desconhecido é mais amplo que nas primárias:

Entra aqui em vigor a diversidade de se, através de uma posição teleológica, por último é desencadeada uma cadeia causal ou uma nova posição teleológica. Antes de tudo, isso tem por consequência que, por um lado, a situação comum a todas as decisões humanas, a impossibilidade de conhecer todas as circunstâncias do agir adentra ainda com mais peso do que naquele outro tipo de posição, que, por outro lado, o ser-dirigido da intenção deve ser aqui mais amplamente ambíguo. O necessário desconhecimento de todas as condições afeta, de fato, também o trabalho; o efeito é, todavia, na maior parte dos casos, bem mais superficiais (LUKÁCS, 2018b, p. 416).

Segundo Lukács, apesar de haver diferenças entre as posições teleológicas primárias e as posições teleológicas secundárias, “as determinações decisivas” destas últimas, “surtem geneticamente a partir do trabalho”. “As diferenças se evidenciam na medida em que o objeto e o meio de efetivação da posição se tornam mais socializados”, isto é, o objeto deixa de ser a natureza e passa a ser a consciência dos homens e mulheres em sociedade. Com relação às posições teleológicas secundárias, argumenta Lukács:

⁶⁰ O direito, segundo Lukács, consiste em uma posição teleológica secundária, na medida em que tem como objetivo induzir as pessoas a fazer ou deixar de fazer alguma posição teleológica. Veremos essa relação com mais detalhes no capítulo referente ao complexo jurídico. Aqui vale adiantar que é uma forma específica de teleologia secundária que surge em um determinado estágio de desenvolvimento do gênero humano, a saber: emerge com as classes sociais.

Certamente os processos, as situações etc., sociais são, em última análise, produtos de decisões alternativas dos homens, mas não se deve esquecer que eles se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem lhes deu origem, (pôs) de acordo com leis específicas imanentes a elas. Por isso, o homem que age praticamente na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se imediatamente da mesma forma que com relação à primeira, ou seja, deve agir com a intenção de transformar o curso dos acontecimentos independentes de sua consciência, num processo posto por ele; deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isto é o mínimo que toda práxis social razoável deve extrair da estrutura originária do trabalho. (LUKÁCS, 2013, p. 151; LUKÁCS, 1981, p. 125).

Nas posições teleológicas secundárias, portanto, a objetivação de um télos, produto de decisões alternativas, se movem relativamente independente das intenções de quem as originou, em razão das legalidades imanentes da reprodução social. Por isso, segundo Lukács, o ser humano que age praticamente na sociedade se depara com uma espécie de “segunda natureza”⁶¹, de modo que se quiser atuar nela com sucesso, deve se comportar da mesma forma que se comporta em relação à natureza propriamente dita. A sociedade, tal qual a natureza, tem um curso de desenvolvimento que, de certa forma, é independente da consciência individual dos homens e mulheres que nela atuam, na medida em que ao objetivar posições teleológicas, essas entram em contato com a causalidade social existente, com as diversas formas de acaso⁶² etc., de modo que as posições assumem caminhos diversos da intenção de quem as pôs. Nesse sentido que, para Lukács, toda práxis social deve extrair da estrutura originária do trabalho suas

⁶¹ A noção de segunda natureza também tem outra acepção, relacionada às potências alienadas na sociedade. Quanto a isso ver a argumentação de Vitor Sartori: “Ao buscar o controle da natureza, sob determinadas circunstâncias sociais e históricas, o homem não vê mais a natureza como algo que simplesmente se impõe e é estranha (*entfremdet*) ao seu controle. Ao mesmo tempo, porém, surge uma “segunda forma de dominação” na qual os próprios nexos objetivos criados pelo homem e externos à sua individualidade se impõem sobre ele de modo que a sociedade, em certo sentido, tem uma legalidade que, não obstante criada primordialmente pelo homem, escapa ao controle do mesmo, de modo que a exteriorização (*Entäusserung*) pode converter-se em alienação (*Entfremdung*)” (SARTORI, 2013, p. 138).

⁶² Aqui é importante notar que a posição de Lukács, e também a de Marx, se difere da de Engels. Este último nega a existência de acaso na história humana: “por isso, em conjunto, os acontecimentos históricos também parecem regidos pelo acaso. Ali, porém, onde na superfície das coisas o acaso parece reinar, ele é, na realidade, governado sempre por leis imanentes ocultas, e o problema consiste em descobrir essas leis” (ENGELS, 1975, p. 108). Marx, por outro lado, em uma carta dirigida a Kugelmann em 17 de abril de 1871, não deixa de notar que uma posição desse tipo resguarda um componente místico. Tratando acerca dos eventos que envolveram a Comuna de Paris, Marx sustenta que: “a história universal seria muito cômoda se a luta só fosse assumida quando houvesse chances infalivelmente favoráveis. De outro lado, ela teria uma natureza muito mística se as ‘casualidades’ não desempenhassem nenhum papel. Essas casualidades naturalmente entram no curso geral do desenvolvimento e são compensadas por outras casualidades. Mas aceleração e retardamento dependem grandemente dessas ‘casualidades’, entre as quais figura também o ‘acaso’ do caráter das pessoas que se encontram primeiro à frente do movimento” (MARX; ENGELS, 1965, p. 264)

determinações decisivas. Isto serve, como veremos, para as formas de práxis superiores, como a práxis jurídica.

3.2 A Reprodução Social

A gênese do ser social tem muita semelhança com o surgimento da vida biológica. Para o surgimento dos seres humanos, é necessário um determinado estágio de organização da esfera orgânica. Até onde a ciência é capaz de responder, é possível constatar o salto que deu origem à humanidade em dois seres distintos: o mais comum com o *homo sapiens*, mas, além dele, também ocorreu com o chamado *homo floresiensis*⁶³. O salto ontológico que permitiu o surgimento dessa nova essência, como já mencionamos, foi originado pelo trabalho.

Ainda sobre o salto ontológico, gostaríamos de colocar mais duas questões. A primeira é que a transição da natureza para o ser humano, como foi mediada pelo salto, não conhece intermediários. Nesse sentido, só podia ser falha “a esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar um elo perdido (*missing link*) entre o macaco e o homem”, porque, continua Lukács, “as características biológicas só podem iluminar as etapas de passagem, não o salto em si mesmo” (LUKÁCS, 2013, p. 43; 1981, p. 13). Isso nos remete para o fato de que o conhecimento da transformação do ser orgânico em ser social só pode ser conhecido *post festum*. Tal constatação nos leva a um resultado já mencionado anteriormente, isto é, da ausência de uma teleologia no desenvolvimento da história global. Desse modo, segundo Lukács, para conhecer idealmente essa transformação, deve-se partir da metodologia marxiana contida na célebre Introdução aos *Grundrisse*: a de que “a anatomia do ser humano é a chave para a anatomia do macaco” (MARX, 2011a, p. 58). Em outras palavras, a partir de um determinado estágio do desenvolvimento é possível reconstruir idealmente as tendências legais que o impulsionaram até ali:

Todavia, se tomamos um período suficientemente amplo de tal desenvolvimento, observamos que existem tendências legais identificáveis

⁶³ Não é nossa intenção entrar nesse assunto de modo aprofundado. O que podemos afirmar é que, em meados de 2004, uma equipe de cientistas australianos e indonésios, que realizavam escavações na caverna de Liang Bua, na Ilha Indonésia de Flores, encontrou parte do esqueleto de uma mulher adulta. Essa nova espécie de *homo*, batizada de *homo floresiensis*, possuía um determinado avanço cultural: eram capazes de construir ferramentas com pedras como facas, lanças etc., também eram capazes de cozinhar. Ver os textos de Kate Wong El Hombre de Flores (Em.: Investigación y ciencia, abril, 2005, p. 23 – 31).

com exatidão em linha de princípio. Na filosofia há, com frequência, grandes dificuldades em conhecê-las corretamente. Antes de qualquer coisa porque, como já mostramos, a necessidade, direção, ritmo etc., destas tendências são conhecidas somente *post festum*. Porém, quando não se busca, ao contrário da proposta de Marx, na anatomia do homem a chave da anatomia do símio, se chega à falsa conclusão, evidentemente lógica e gnosiológica, de apreender o processo como teleologicamente dirigido àquilo que vem em seguida. Nos processos concretos, porém, não se pode encontrar nenhuma força motriz teleológica. Em cada etapa singular, e na passagem àquela sucessiva, podem ser identificadas somente conexões causais e as interações que elas constituem. Até no ser social, onde sem dúvida as posições singulares operadas pelos homens têm caráter teleológico, as suas interações reais têm sempre um caráter causal puro. A essência destas posições teleológicas, como vimos tratando no trabalho, consiste precisamente em colocar em movimento cadeias causais cujas consequências – casualmente determinadas – vão muito além do conteúdo da posição teleológica em si. Não se deve, em suma, supor nas tendências evolutivas destas direções dinâmicas uma teleologia realmente operante, nem pelo que diz respeito ao ser social, nem pelo que concerne à natureza orgânica. A direção do processo reprodutivo, discernível apenas *post festum*, pode induzir facilmente a hipotisar uma teleologia, mas o pensamento correto deve resolutamente repelir tais tentações. (LUKÁCS, 2013, p. 192 – 193; LUKÁCS, 1981, p. 167 - 168).

Nesse sentido, é somente a partir de um estágio superior do desenvolvimento que podemos observar e compreender o estágio anterior, perceber suas tendências e legalidades e, além disso, suas potências (*dynamis*) ainda em latência. Pode-se mesmo afirmar que a tendência para a emergência da vida biológica já estava no ser inorgânico em potência, como possibilidade de vir-a-ser. Do mesmo modo, podemos encontrar na esfera inorgânica e na orgânica as possibilidades do vir-a-ser social. Segundo Marx: “os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida” e, continua o pensador alemão, “do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave para a economia antiga” (MARX, 2011a, p. 58).

Devemos lembrar ainda que, no mesmo sentido metodológico, Lukács propõe pensar a filosofia de Hegel como precursora da filosofia de Marx. Essa abordagem não é, em si, nova, na medida em que Engels, Lenin e o próprio Marx já haviam atentado para esse fato. O que é importante destacar é a observação de Lukács de que as potências latentes do passado podem ser descortinadas, *post festum*, a partir do presente. Isso ocorre porque a história não se constitui como uma sequência linear organizada pela consciência – só podemos observar as possibilidades que foram efetivadas *post festum*. Portanto, temos uma utilização extremamente fecunda cuja gênese está na *dynamis* aristotélica.

Se olharmos a filosofia como uma parte importante do movimento total da história, se observarmos que este movimento da história tem uma certa direção, então torna-se claro que o presente pode trazer à tona tendências latentes no passado; e, se tendências latentes vêm à tona, torna-se naturalmente possível enxergar num filósofo do passado bem mais coisas do que puderam ser vistas pelos seus contemporâneos. (LUKÁCS, 2007, p. 90).

A segunda questão que queremos destacar é que a transição para o ser social também é marcada pelas categorias da dependência ontológica e da autonomia relativa. O ser social, para realizar a sua reprodução, mantém relações tanto com a natureza inorgânica quanto com a orgânica, de modo que existe por parte do ser humano, uma dependência ontológica em relação à natureza.

A primeira consequência disso é que, segundo Marx e "o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos"⁶⁴ (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Dessa forma, o corpo biológico, integrante da totalidade que forma o ser social, tem necessidades tipicamente biológicas: se alimentar, beber, se proteger do calor e do frio etc. Isso implica dizer que, na medida em que os seres humanos precisam satisfazer tais necessidades, o trabalho continua sendo o fundamento do ser social, mesmo em níveis superiores de desenvolvimento do gênero humano. Desse modo, o metabolismo entre a sociedade e a natureza, constitui sempre o fundamento ineliminável do ser social.

No entanto, apesar disso, "o homem, pois, é parte da natureza, mas não se reduz a isso" (SARTORI, 2013, p. 125), isto é, o ser social também é atribuído de autonomia relativa perante as outras esferas naturais do ser. Isso significa que a evolução do ser social consiste em uma cada vez maior supremacia das leis, relações, categorias etc., especificamente sociais frente às leis, relações, categorias etc. naturais. Esse processo foi chamado por Marx de afastamento das barreiras naturais⁶⁵. Essa

⁶⁴ Ainda, com relação a isso, Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* também atentou para essa questão: "a natureza é o *corpo inorgânico* do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza" (MARX, 2015, p. 311; grifos no original). Cabe acrescentar que os homens e as mulheres são partes da natureza, mas não se reduzem a ela, na medida em que constituem uma nova forma de ser, qual seja, o ser social.

⁶⁵ No capítulo XIV de *O Capital*, Marx, ao discutir a relação entre as condições naturais e o mais-trabalho, conclui que, na medida em que a indústria avança, a barreira natural retrocede: "A diversidade das condições naturais do trabalho faz com que, em países diferentes, a mesma quantidade de trabalho satisfaça a diferentes massas de necessidades; que, por conseguinte, sob condições de resto análogas, o tempo de trabalho necessário seja diferente. Tais condições só atuam sobre o mais-trabalho como barreira natural, isto é, determinando o ponto em que pode ter início o trabalho para outrem. Na

evolução da esfera social, que tem como momento predominante o trabalho, é apenas um afastamento e nunca uma eliminação das barreiras do biológico. Quanto mais o ser social se desenvolve, mais mediadas e mais heterogêneas são as suas relações, de modo a fundar a sociabilidade humana como um complexo de complexos. Podemos citar, rapidamente, dois exemplos com relação a essa questão.

Em primeiro lugar, no que concerne às relações entre o ser inorgânico e o ser social, podemos constatar a partir de Marx e Engels como o desenvolvimento geológico do planeta terra influenciou o modo como homens e mulheres produziram e reproduziram suas condições de vida. Podemos aqui lembrar a troca de correspondências entre Marx e Engels referente a esse assunto, ocorrida entre 7 de agosto e 5 de outubro de 1866. Nelas, os autores de *A ideologia alemã* divergem quanto à obra *Origem e transformações do homem e outros seres*, publicada em 1865, por um autor – aparentemente – de importância menor no âmbito das ciências biológicas e naturais, chamado Pierre Trémaux.

Marx havia tido um juízo absolutamente positivo das conclusões a que chegou Trémaux, avaliando que sua obra, ainda que contenha defeitos, teria “realizado um progresso considerável em relação a Darwin”. Uma das teses fundamentais do livro que é apresentada por Marx é a de que “as formações geológicas criam as diferenças”, isto é, de que o “progresso – puramente casual em Darwin – se desprende aqui necessariamente sobre a base dos períodos de desenvolvimento do globo”. Já vimos que, necessariamente, o desenvolvimento geológico da Terra, do ser inorgânico, influência sobremaneira a reprodução do ser orgânico. No entanto, Trémaux vai além, e, sem as devidas mediações, afirma que as linhas geográficas são os fatores determinantes para as diferenças entre os povos “eslavos, lituanos e moscovitas”. O problema que Marx não observa nessa afirmação, mas que é apontado por Engels em carta enviada ao seu parceiro intelectual em 2 de outubro de 1866 é de que a teoria de Trémaux “não serve para nada”: “isso de reduzir as diferenças entre o basco, o francês, o bretão e o alsaciano aos distintos tipos de solo, que, se compreende, são também culpáveis de que essa gente fale quatro tipos de idiomas distintos!”. A ironia da resposta de Engels revela, ao mesmo tempo, que se é verdade que o ambiente influencia na reprodução social, por outro as categorias superiores do ser social não tem mais nada (ou muito pouco) a ver com a influência do solo: o fato de que cada um desses povos fale um

mesma medida em que a indústria avança, essa barreira natural retrocede” (MARX, 2013, p. 583. Grifo nosso).

idioma diferente em nada pode ser explicado apenas pelo desenvolvimento geológico da Terra. Isso é, como veremos, resultado do afastamento da barreira natural. Por outro lado, ainda indaga Engels, Darwin “jamais desconsiderara a influência do terreno”, de modo que esse “progresso de Trémaux sobre Darwin” não é considerado por Engels. Essa troca de correspondências demonstra a atenção com que Marx e Engels se debruçavam sobre as ciências da natureza.

Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels retorna a esse assunto. Nessa obra ele afirma que as diferentes condições de existência da natureza – tanto orgânica quanto inorgânica – influenciou os seres humanos em seus períodos mais primitivos e determinaram o seu desenvolvimento. O desenvolvimento desigual que Engels observa entre os dois grandes continentes – oriental e ocidental –, na chamada “fase média da barbárie”, pode ser verificado pelas diferentes condições naturais: a diferença do tipo de solo, das variedades animais e vegetais contribuíram para diferentes formas de desenvolvimento (ENGELS, 2012, p. 40).

É preciso entender ainda, com relação ao ser humano e o seu ambiente, que à medida que a reprodução se desenvolve, “o processo reprodutivo do homem encontra cada vez menos já ‘prontas’ na natureza as condições da própria reprodução” (LUKÁCS, 2013, p. 171; LUKÁCS, 1981, p. 146). O afastamento das barreiras naturais, o desenvolvimento do trabalho e das forças produtivas, faz com que os seres humanos cada vez mais transformem a natureza ao seu redor e criem as condições de sua própria reprodução. Nesse sentido, esse processo se desenvolve das comunidades primitivas de coletores – em níveis muito baixos de divisão do trabalho e forças produtivas – até aquelas comunidades de produtores de alimento. Nessas últimas, a consciência humana, elevada pelo trabalho, é capaz de dominar em níveis maiores a Natureza orgânica e inorgânica.

Em segundo lugar, de acordo com Lukács, para compreender a questão em termos ontológicos corretos, é necessário levar em conta o ser humano em “sua constituição física, com a sua reprodução biológica” (LUKÁCS, 2013, p. 171; LUKÁCS, 1981, p. 146). Essa reprodução biológica é a base insuprimível de todo ser humano enquanto ser vivente. No entanto, com o desenvolvimento do ser social gera também aqui o afastamento das barreiras naturais. A partir daí “nascem categorias e relações categoriais completamente novas, qualitativamente diversas que [...] modificam também a reprodução biológica da vida humana” (LUKÁCS, 2013, p. 170; LUKÁCS, 1981, p. 146). Nesse tocante, as bases biológicas da vida humana são determinadas pela

socialização da sociedade e se tornam cada vez mais sociais. Podemos visualizar isso com uma rápida análise do complexo da alimentação.

Todos os homens e mulheres, inexoravelmente, para garantir sua reprodução social necessitam se alimentar. A alimentação constitui, portanto, uma categoria universal da matéria social, na medida em que é uma categoria universal da vida biológica. Marx, na *Introdução aos Grundrisse*, se atenta para esse fato. Segundo o pensador alemão: “fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (MARX, 2011a, p. 47).

A partir dessa passagem de Marx, é possível verificar essa dupla determinação de que fala Lukács: “o caráter insuprimivelmente biológico da fome e da sua satisfação, e, ao mesmo tempo, o fato de que todas as formas concretas desta última são funções do desenvolvimento econômico-social” (LUKÁCS, 2013, p. 172; LUKÁCS, 1981, p. 148).

A fome se impõe aos seres humanos, de modo universal. No entanto, as formas como essa fome é saciada é determinada pela produção e reprodução econômico-social. Podemos visualizar essa dupla determinação da seguinte forma: por um lado, nos estágios primitivos do desenvolvimento do ser social, a fome era saciada a partir de carne crua, com a utilização das mãos, unhas e dentes. Com a socialização da sociedade a alimentação adquire contornos cada vez mais sociais. Lembremos *O pai Goriot*, de Balzac, na cena em que Eugenio Rastignac vai jantar na casa de sua prima, a Viscondessa de Beauséant. Ali, Balzac recorda “o luxo de mesa que sob a Restauração, foi, como todos sabem, elevado ao mais alto grau” (BALZAC, 1958, p. 104). Nessa época, o historiador dos costumes argumenta que a mesa “continha um duplo luxo, o do continente e do conteúdo” (BALZAC, 1958, p. 104 – 105). Nesse sentido, o luxo da mesa, dos talheres, dos pratos, era tão importante quanto o “luxo” dos alimentos. Nessa cena fica evidente que, com a socialização da sociedade, a alimentação e sua satisfação deixa de ser algo puramente biológico e se torna cada vez mais social. Podemos lembrar também como em um determinado estágio de desenvolvimento social surge, no complexo da alimentação, formas de regulação social - basta pensar nas “normas de etiqueta” tão utilizadas pelas classes dominantes.

A compreensão da importância da satisfação das necessidades biológicas dos seres humanos é fundamental para compreensão do trabalho como categoria fundante, bem como da necessidade da organização e da divisão do trabalho para que os seres humanos possam subsistir – já aqui temos também a gênese ontológica de todo controle

social, germe da regulamentação jurídica. Veremos esse problema com mais detalhes no próximo capítulo.

Tal qual Lukács, para adentrarmos em uma análise da reprodução no ser social, tratamos do trabalho de forma abstrata. O objetivo de tal abstração era demonstrar que, para Lukács, o trabalho é a categoria fundante do ser social, na medida em que ele funda sua especificidade e todas as suas determinações. Segundo o pensador húngaro, “todo fenômeno social, por isso, pressupõe direta ou indiretamente, talvez mais indiretamente, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas” (LUKÁCS, 2013, p. 159; LUKÁCS, 1981, p. 135).

As implicações dessa colocação lukacsiana remetem para as formulações de Marx e Engels, para os quais todos os fenômenos sociais, todos os fatos da vida, têm como pressuposto ontológico as condições materiais de existência. Em outras palavras, a satisfação de suas necessidades vitais. Isto é, antes de fazer história, os homens e as mulheres precisam comer, beber, vestir, morar etc. Nesse sentido, o trabalho detém prioridade ontológica sobre os fatos da vida social:

Com os alemães, que não partem de qualquer pressuposto [*Voraussetzungslosen*], temos de começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana, e portanto, também, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poderem “fazer história”. Mas da vida fazem parte sobretudo comer e beber, habitação, vestuário e ainda algumas outras coisas. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e a verdade é que esse é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos. (MARX; ENGELS, 2009, p. 40).

O trabalho é, portanto, o complexo que medeia a troca orgânica entre o ser humano e a natureza, e tem como produto específico um valor de uso⁶⁶. Essa produção de valores de uso satisfaz as necessidades humanas e tem como consequência a criação de novas possibilidades e novas necessidades que precisam, continuamente, ser atendidas. Nesse sentido, o trabalho impulsiona uma incessante produção do novo, que tem como consequência a sua crescente generalização e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da heterogeneidade do ser social. Em um momento ainda primitivo, o fato de o ser humano caçar, criar o fogo etc., desenvolve novos conhecimentos, novas sensibilidades, novas possibilidades e novas necessidades, estimulando cada vez mais as

⁶⁶ Ainda que, seja preciso ressaltar, os valores de uso não surgem apenas do metabolismo entre sociedade e natureza.

interações intra-humanas e entre os seres humanos e a natureza. É desse modo que, para Lukács, o trabalho é o momento predominante, porque ele é o momento capaz de impulsionar as transformações qualitativas no ser social.

Além disso, a generalização impulsionada pelo trabalho tem como consequência o crescimento da heterogeneidade do ser social. Ser este que emerge como um complexo de complexos: com o trabalho, a divisão do trabalho, a linguagem e a sociabilidade, isto é, as relações sociais:

[...] o ser social, até no seu estágio mais primitivo, representa um complexo, onde há interações permanentes quer entre os complexos parciais quer entre o complexo total e suas partes. Daqui se desenvolve o processo reprodutivo do complexo total em questão, no qual também os complexos parciais se reproduzem como fatos autônomos – ainda que só relativamente –, mas em cada um de tais processos é a reprodução da totalidade que, neste múltiplo sistema de interações, constitui o momento predominante (LUKÁCS, 2013, p. 162; LUKÁCS, 1981, p. 138).

O tema em questão, acerca do complexo de complexos, envolve uma infinidade de questões que, para serem tratadas com profundidade, em muito extrapolaria os limites deste trabalho. O que podemos fazer aqui é lembrar como o processo de desenvolvimento do ser, do inorgânico ao social, é um processo que aprofunda o caráter de complexo de complexos. Como demonstra Rolim (2017), “podemos dizer que o complexo de complexos corresponde à estrutura do ser social, do ser orgânico e do ser inorgânico, como também do próprio ser na sua máxima universalidade”. Isso significa dizer que o ser em geral pode ser tratado como um complexo total do qual as três esferas e suas qualidades ontológicas são suas partes constitutivas, seus complexos parciais. Podemos observar, portanto, que o desenvolvimento do ser em geral ocorre do mais homogêneo, quando só existia a esfera inorgânica, ao mais heterogêneo: passando ao ser orgânico e, depois, ao ser social, de modo a constituir uma miríade de novas relações, categorias, interações, cada vez mais mediada. No entanto, esse processo não interrompe a unitariedade do complexo total, na medida em que, como vimos, o ser orgânico só existe em relação com o inorgânico e o ser social apenas se reproduz em relação com os outros dois. E, ao mesmo tempo, se atribui aos complexos parciais uma cada vez maior autonomia relativa, tanto das três esferas entre si, quanto de cada esfera perante o ser total. Essa autonomia relativa que os complexos parciais adquirem tem como função mediar as novas necessidades surgidas nesse processo de desenvolvimento. Mas são relativas – e nunca absolutas – na medida em que suas funções, por mais mediadas que sejam, são determinadas pela totalidade

social. De modo geral, assim se estabelece aquilo que Lukács denominou, após Hartmann⁶⁷, de complexo de complexos⁶⁸.

Nesse sentido, a mesma tendência de desenvolvimento se dá com o ser social, que vai do mais homogêneo ao mais heterogêneo. Do mais imediatamente vinculado ao cada vez mais afastado do natural e, por isso, cada vez mais social. No entanto, a unitariedade última do ser social é mantida e com ele a satisfação da necessidade da sua reprodução. O ser social, como já mencionamos, surge como um complexo de complexos, no qual se articulam quatro complexos parciais e que tem no trabalho o seu momento predominante, isto é, aquele momento que impulsiona o desenvolvimento e as transformações qualitativas no ser.

Uma das mais importantes transformações originadas a partir do trabalho consiste no desenvolvimento da divisão do trabalho. A divisão do trabalho é, como vimos, tão antiga quanto o trabalho e surge, a partir dele como uma “necessidade orgânica”. Isto é, a divisão do trabalho surge, inicialmente, de forma espontânea, na medida em que por meio dela é possível que os seres humanos primitivos potencializem a produção com o menor esforço de cada indivíduo. Uma forma primitiva da divisão do

⁶⁷ Acerca das relações entre Hartmann e Lukács, ver Tertulian (2016, p. 173 – 228). Não se pode ignorar que Lukács retira fecundas implicações das obras ontológicas de Hartmann. Como afirmou o filósofo húngaro: “falta uma crítica ontológica autêntica em nosso presente. Nicolai Hartmann é o único que ousou aproximar-se dessa questão com competência e sapiência, até com sucesso, pelo menos na ontologia do ser natural” (LUKÁCS, 2018b, p. 390). Logo, com isso, não podemos concordar com as posições que apressadamente rejeitam qualquer possibilidade de interlocução entre o marxista húngaro e o filósofo alemão. Entretanto, cabe ressaltar uma crítica decisiva de Lukács ao trabalho de Hartmann que envolve uma categoria central deste trabalho: trata-se da negligência, por parte do filósofo alemão, acerca da categoria da gênese. No capítulo dedicado a Hartmann no primeiro volume de *Para Uma Ontologia do Ser Social*, Lukács critica o pensador alemão pelo fato de “ele praticamente não tomar conhecimento da gênese como categoria ontológica decisiva” (LUKÁCS, 2012, p. 155). Em outro momento, no capítulo da Ideologia, Lukács complementa: “Criticamos detalhadamente, no devido momento, as imperfeições e contradições na, em princípio tão frutífera teoria de Hartmann acerca da *intentio recta*, a acusamos de - justamente ontologicamente muitíssimo importante - de descuidadamente passar ao largo do problema da gênese. Nessa conexão mostram-se as consequências mais fatais de sua falsa atitude, pois apenas na gênese as formas, tendências de movimento, estruturas etc. ontologicamente concretas podem mostrar seu determinado tipo de ser em seu concreto ser-precisamente-assim e, com isso, avançar às suas legalidades específicas, enquanto o partir do já pronto, desenvolvido em sua espécie ou até mesmo completo, facilmente conduz a investigar e a ser trazido a confronto não mais as espécies de ser particulares, mas seus tipos conceitualmente generalizados” (LUKÁCS, 2018b, p. 392). A esse respeito, ver também Tertulian (2009, p. 383).

⁶⁸ Sobre o complexo de complexos, podemos encontrar essa bela expressão, aproveitada por Lukács, no volume 4 da Ontologia de Hartmann, acerca da filosofia da natureza. Segue Hartmann: “Este es categorialmente un momento tan esencial como la aparición de los mismos complexos limitados. Pues significa que los complexos no sólo son sistemas de partes, procesos y fuerzas, o sea, simples complexos dinámicos, sino también complexos de complexos, totalidades de partes que son a su vez igualmente totalidades naturales. Y, a la inversa, significa que los complexos son a su vez elementos de complexos” (HARTMANN, 1960, p. 523).

trabalho é a cooperação para a caça de animais no período Paleolítico. Da cooperação, se desenvolve um outro complexo parcial de importância fundamental para o ser social: a linguagem.

A linguagem cumpre, nesse momento, duas funções primordiais: ela tanto serve para a comunicação exata necessária para os atos de trabalho da cooperação, como, por outro lado, ela se constitui como o *médium* para fixar os conhecimentos dos objetos naturais refletidos na consciência. E à medida que o trabalho se desenvolve, a linguagem se desenvolve com ele, para facilitar o reflexo da realidade e a generalização dos conhecimentos adquiridos.

Tem sido comum, nos últimos anos, creditarem à linguagem e à comunicação o elemento fundante e central do ser social. Pensemos em um intelectual do porte de Habermas⁶⁹. Infelizmente não poderemos tratar desse debate aqui, mas é importante colocar que a partir da Ontologia de Lukács, podemos observar que, do ponto de vista ontológico, o trabalho é quem cumpre o papel fundante na humanização dos homens e das mulheres. Apenas diríamos, junto com Carlos Nelson Coutinho, que “os homens falam porque trabalham, porque precisaram colaborar entre si no processo de trabalho” (COUTINHO, 2006, p. 185). Ou seja, nos termos ontológicos concretos, o ser humano fala porque trabalha e não o contrário.

Desse modo, percebemos que do trabalho surge, espontaneamente, a divisão do trabalho e que esta impulsiona o desenvolvimento da linguagem e das relações sociais. Nesse sentido se confirma mais uma vez o caráter de complexo de complexos do ser social:

Em tal nexos, porém, objetivamente, vem à luz algo que para nós tem uma importância ainda maior: o fato ontológico que todas as ações, relações etc. – por mais simples que possam parecer num primeiro olhar – são sempre correlações entre complexos, pelas quais os elementos destes têm uma operatividade real somente como partes constitutivas do complexo ao qual pertencem. (LUKÁCS, 2013, p. 161; LUKÁCS, 1981, p. 137).

Na medida em que o trabalho e a divisão do trabalho impulsionam o desenvolvimento do ser social, da linguagem e das relações sociais, vão produzindo os complexos parciais e estes, por sua vez, vão adquirindo cada vez mais autonomia relativa, vão adquirindo legalidades próprias cada vez mais articuladas. O complexo de complexo vai se desenvolvendo de forma mediada e heterogênea, sem, contudo eliminar

⁶⁹ Sobre esse debate sobre trabalho e linguagem a partir de Lukács e Habermas ver o capítulo VII de *Mundo dos homens*, de Sérgio Lessa. E ver também o capítulo VIII de *Os sentidos do trabalho*, de Ricardo Antunes.

a sua unitariedade última. Esta reside no fato de que o trabalho continua a ser o *médium* de todas as transformações qualitativas do ser social.

Passaremos a expor como o desenvolvimento das generalizações do trabalho e a intensificação da divisão do trabalho produzem a gênese das classes sociais, do Estado e, também, do próprio direito.

3.3 Aspectos ontológico-genéticos para o surgimento do direito: a divisão do trabalho, as classes sociais e o complexo jurídico.

Antes de podermos analisar a gênese do complexo jurídico, é preciso ter em conta que, na esteira de Lukács, o direito é fruto de um processo histórico. No interior da ontologia lukacsiana, o surgimento dos complexos parciais se dão à medida que o gênero humano vai se desenvolvendo. E o direito, não foge a essa regra. A sua emergência no interior do ser social se dá a partir de um processo histórico pelo qual o gênero humano vai se tornando cada vez mais complexo, em sua crescente socialização, exigindo o surgimento de esferas sociais com funções particulares que, em última instância, permitam a reprodução social. Diante disso, pretendemos nas próximas páginas, explicitar esse desenvolvimento, a partir das generalizações do trabalho e da divisão do trabalho que impulsionaram as forças produtivas e permitiram as condições ontológicas para a gênese do direito: qual seja, o surgimento das classes sociais e de seus conflitos antagônicos. O direito, como um complexo parcial, surge a partir do momento em que o desenvolvimento da totalidade social coloca funções que, para serem cumpridas exigem o aparecimento de complexos particulares específicos.

Esse modo de tratar o fenômeno jurídico tem como fundamento a explicitação do seu caráter histórico e processual. Procura-se inserir o direito no desenvolvimento do ser social, cujo fundamento último, como vimos, é o processo de afastamento das barreiras naturais. Esse tratamento do direito ajuda na compreensão dessa esfera como parte integrante de um todo social, não permitindo qualquer tipo de fetichização que autonomize o seu desenvolvimento. Nesse sentido, como sustentam Marx e Engels, “o direito, tal como a religião, não tem história própria” (MARX; ENGELS, 2007, p. 76), na medida em que os fundadores da dialética materialista só conhecem “uma única ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 86). Isso significa dizer que para Lukács, como para Marx e Engels, os complexos parciais como o direito, a

política, a religião, a arte etc., não têm história autônoma, sua historicidade está ligada ao processo de generalização do ser social.

Por outro lado, essa forma de abordar o objeto procura precisar, de modo histórico-ontológico, o surgimento do direito. De um lado isso proporciona a verificação da gênese do direito bem definida, sem a necessidade de apelar para qualquer tipo de transcendência ou simplesmente afirmar que a gênese do direito consiste em um “grande mistério”, como fez Hans Kelsen⁷⁰. E, ao mesmo tempo, ao demonstrar o caráter histórico do direito, temos como objetivo também explicitar a sua extensão e possibilidade de definimento. Nesse sentido, Lukács argumenta acerca do caráter histórico do direito da seguinte forma:

Sendo assim, caracterizamos como temporais, em linha de princípio, os confins histórico-sociais, isto é, a gênese e a extensão da esfera do direito. Sabemos, todavia que, em termos ontológicos, estes pontos iniciais e terminais se manifestam como algo muito mais concreto que a simples determinação de período (LUKÁCS, 2013, p. 244; LUKÁCS, 1981, p. 219).

Nesse sentido, portanto, a partir da abordagem ontogenética⁷¹, buscaremos apreender a historicidade que conforma o fenômeno jurídico. Segundo Vitor Sartori, “essa historicidade está ligada a certas determinações sociais as quais constituiriam nexos objetivos relacionados dialeticamente no todo social” (SARTORI, 2013, p. 270). Disso, podemos constatar que o direito é um fenômeno com bases histórico-sociais reais e, desse modo, transitório. O que implica dizer que, diferente do que pregam os apologetas do direito, a esfera jurídica não se constitui, como veremos, em uma condição humana universal, mas um produto das contradições que emergem do desenvolvimento da totalidade social.

⁷⁰ Lukács, lembra dessa posição de Kelsen em três oportunidades. Primeiro em *Existencialismo ou Marxismo*, ao polemizar com o irracionalismo francês, Lukács critica as ciências especializadas, produto da divisão capitalista do trabalho. O filósofo húngaro critica a autonomização que tais ciências fazem na análise do seu objeto, bem como a negligência do trato do ser-precisamente-assim da realidade. Segundo Lukács: “A filosofia do direito do neokantiano Kelsen fornece um exemplo característico deste fenômeno. Examinando o problema do direito, problema que a sociologia da época podia bem ou mal tratar, Kelsen viu-se obrigado a concluir que as origens de toda legislação constituem para a ciência do direito ‘um grande mistério’” (LUKÁCS, 1967, p. 59). As outras duas vezes que Lukács menciona tal abordagem das origens do direito como um grande mistério, foi em sua *Para uma ontologia do ser social*: no capítulo acerca dos Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx (LUKÁCS, 1979, p. 132) e no capítulo da Reprodução (LUKÁCS, 2013, p. 237; 1981, p. 212).

⁷¹ Com relação ao método ontológico-genético, ver Tertulian (2009).

Já mencionamos anteriormente, e aqui é necessário reforçar, que a concepção de história com base em uma ontologia do ser social admite a existência objetiva do progresso. Segundo Lukács, o progresso social nada mais é do que o processo pelo qual o ser social, ao se reproduzir, se torna cada vez mais social: isto é, ele afasta suas bases naturais e dá lugar a leis, categorias, relações, propriedades etc. cada vez mais sociais (LUKÁCS, 2013, p. 178; LUKÁCS, 1981, p. 154; LUKÁCS, 2010b, p. 247). No entanto, as tendências objetivas desse progresso são, como não poderiam deixar de ser, inseridas em um desenvolvimento desigual, de modo que não seguem qualquer tipo de linearidade – nesse tocante, não se poder falar de qualquer teleologia no desenvolvimento da história. É importante destacar que o arqueólogo australiano Vere Gordon Childe, também observou a existência do progresso no desenvolvimento da história social, embora, também para o arqueólogo, tal progresso não se dê de forma linear. A conclusão de Childe para o seu livro *O que aconteceu na história*, é elucidativa nesse sentido:

O progresso é real, embora não seja contínuo. A curva ascendente se resolve numa série de depressões e elevações. Mas nos domínios que podem ser examinados pela Arqueologia, bem como pela história escrita, nenhuma depressão vai ao nível da precedente, e cada elevação ultrapassa sua precursora imediata (CHILDE, 1966a, p. 295).

O motor objetivo ontológico do progresso no ser social são as transformações ocorridas por meio do trabalho, com a divisão do trabalho, o desenvolvimento das forças produtivas etc. As contradições que emergem desse processo de desenvolvimento desigual fundam os complexos parciais: disso resulta o surgimento do direito e do Estado como veremos nas páginas seguintes. Portanto, para que se concretize o desenvolvimento do ser social e o afastamento das barreiras naturais, é necessário explicitar a divisão do trabalho e o aumento das forças produtivas que lhe servem de motor histórico.

Já mencionamos anteriormente que o ser social emerge como um complexo de complexos, articulando reciprocamente as categorias do trabalho, da divisão do trabalho, da linguagem e da sociabilidade. Demonstramos também que dessas categorias, o trabalho se constitui como aquela fundante. Isso ocorre porque, segundo Lukács, “os atos de trabalho, necessária e continuamente, remetem para além de si mesmos” (LUKÁCS, 2013, p. 159 ; LUKÁCS, 1981, p. 135). O trabalho, apesar de ser fruto de atos individuais – a síntese de teleologia e causalidade – remete sempre para a

generidade. “Independentemente da consciência que o executor do trabalho tenha sobre isso”, argumenta o filósofo húngaro, “ele, neste processo, se produz a si mesmo como membro do gênero humano e, deste modo, produz ao próprio gênero humano” (LUKÁCS, 2013, p. 155; LUKÁCS, 1981, p. 130). Nisso se baseia o surgimento da divisão do trabalho:

A generalização – inseparável da criação de algo radicalmente novo, que não tem nenhuma analogia no processo reprodutivo da natureza, pois não é produzido espontaneamente por forças “cegas” mas, ao contrário, é literalmente criado mediante uma posição teleológica consciente – transforma o processo e o produto do trabalho em um fato genérico, ainda que no imediato se trate de um ato singular. Exatamente porque esta generidade está, de modo implícito, presente em germe já no processo e no produto do trabalho mais primitivo, pode surgir aquela dinâmica mais ou menos espontânea que, pelo trabalho, impele inarrestavelmente em direção à divisão do trabalho e à cooperação (LUKÁCS, 2013, p. 254 – 255; LUKÁCS, 1981, p. 231)

Podemos notar que a divisão do trabalho surge espontaneamente do próprio trabalho, sendo dele “um produto orgânico necessário” (LUKÁCS, 2013, p. 160; LUKÁCS, 1981, p. 136), na medida em que essa divisão impulsiona uma maior produtividade do trabalho e, ao mesmo tempo, a diminuição do trabalho de cada indivíduo: nessa esteira emerge, em estágios muito primitivos da humanidade, a cooperação para a caça. A simples existência da divisão do trabalho, ainda que em níveis primevos, faz surgir um outro complexo importante: a linguagem. Nesse sentido, devemos lembrar que, ontologicamente, linguagem, trabalho, divisão do trabalho e relações sociais surgem simultaneamente, de modo que a comunicação é tão antiga quanto o próprio trabalho⁷².

Como já argumentamos sobre o papel do trabalho como categoria fundante, basta aqui recordar as palavras de Engels de que, a partir do trabalho, o ser humano passou a ter alguma coisa a dizer uns aos outros. Nesse sentido, foram as necessidades postas a partir do trabalho que originou a necessidade da comunicação: há portanto uma relação dialética entre trabalho e linguagem

[...] o aperfeiçoamento do trabalho, contribuía para aproximar, cada vez mais, os membros da sociedade; para multiplicar os casos de ajuda mútua, de ação em comum, criando, em cada um, a consciência da utilidade dessa

⁷² Podemos acrescentar que Gordon Childe, por meio de dados arqueológicos, também concluiu que a linguagem é tão antiga quanto o trabalho: “Até mesmo os mais antigos crânios mostram uma protuberância do cérebro nas regiões da fala, de modo que a linguagem parece ser uma característica humana tão antiga e universal como a confecção de instrumentos” (CHILDE, 1966a, p. 14).

colaboração. Em resumo: os homens em formação atingiram um ponto em que tinham alguma coisa a dizer uns aos outros (ENGELS, 1979, p. 217 – 218).

Nesse caso, podemos concluir, a partir da citação engelsiana, que é da necessidade de cooperação, portanto de divisão do trabalho, que a humanidade também sentiu necessidade de se comunicar: isto é, foi da necessidade de organizar o trabalho para a satisfação das carências biológicas, que os seres humanos desenvolveram a comunicação. Além disso, acrescentamos, a partir de Lukács, que o trabalho e a divisão do trabalho impulsionam a criação do novo, o cada vez maior conhecimento da natureza e da realidade, o desenvolvimento das habilidades etc. O resultado disso é o próprio desenvolvimento da linguagem, isto é, de um “instrumento para fixar os conhecimentos e exprimir a essência dos objetos em-si”, afirma Lukács, “um instrumento para comunicar as múltiplas e mutáveis formas de relacionamento dos homens entre si” (LUKÁCS, 2013, p. 161; LUKÁCS, 1981, p. 136).

Mencionamos anteriormente que o afastamento das barreiras naturais no ser social se dá em relação recíproca com o aumento das forças produtivas: isso pode ser concretizado ao observamos o desenvolvimento da divisão do trabalho, que vai do mais determinado biologicamente ao cada vez mais social. Nesse sentido, a forma originária da divisão do trabalho, que surge espontaneamente do próprio trabalho, tem como característica ontológica o fato de se basear em determinações biológicas. Trata-se de uma *divisão fisiológica do trabalho*⁷³. Nos termos de Lukács:

Originalmente a divisão do trabalho se baseia sobre a diferenciação biológica das pessoas que formam o grupo humano. O recurso da barreira natural como consequência do ser social se fazer cada vez mais nítida e puramente social se revela, antes de tudo, no fato que este princípio de diferenciação, originalmente biológico, assume em si momentos de sociabilidade cada vez mais numerosos, que terminam por conquistar papel de primeiro plano na divisão do trabalho, rebaixando a fatos secundários os momentos biológicos (LUKÁCS, 2013, p. 162; LUKÁCS, 1981, p. 138).

⁷³ Quanto a essa divisão fisiológica do trabalho, ver Marx: “Numa família ou, com o desenvolvimento ulterior, numa tribo, surge uma divisão natural-espontânea do trabalho fundada nas diferenças de sexo e de idade, portanto sobre uma base puramente fisiológica, que amplia seu material com a expansão da comunidade, com o aumento da população e, especialmente, com o conflito entre as diversas tribos e a subjugação de uma tribo por outra” (MARX, 2013, p. 425).

Podemos utilizar como exemplo dessa divisão originária a divisão sexual do trabalho⁷⁴, isto é, aquela na qual as funções relacionadas ao processo de trabalho se dão a partir das diferenças biológicas entre homens e mulheres. Lukács sustenta que as formas da relação sexual são “em última análise, determinadas pela estrutura social que se tem no respectivo estágio da reprodução” (LUKÁCS, 2013, p. 163; LUKÁCS, 1981, p. 138).

Nas sociedades primitivas, baseada na propriedade comunal⁷⁵, as mulheres tinham uma posição social superior aos homens, na medida em que as difíceis condições da vida humana, em sua luta pela sobrevivência, exigiam a preservação da vida das mulheres. Afinal, delas dependia a reprodução biológica daquela determinada sociedade e, desse modo, também a continuidade daquela reprodução social. Com o desenvolvimento das forças produtivas, o surgimento do trabalho excedente e da propriedade privada, as relações entre os homens e mulheres se inverteu: os primeiros passaram a ter uma posição mais elevada que as segundas. Surge aqui, historicamente, a família monogâmica e a sujeição da mulher ao homem⁷⁶. Nos termos colocados por Lukács:

Engels revela que o lugar da mulher na vida social (matriarcado etc.) depende do fato de que o aumento da riqueza atribua às funções econômicas do homem um peso maior em relação àquelas da mulher, enquanto no estágio precedente a coisa estava invertida. Ou seja – e é um fato que todas as mais recentes pesquisas etnográficas confirmam – as formas de uma relação biológica tão elementar como a sexual são, em última análise, determinadas pela estrutura social que se tem no respectivo estágio da reprodução (LUKÁCS, 2013, p. 162 – 163; LUKÁCS, 1981, p. 138).

Portanto, uma determinada estrutura social, em um determinado estágio da reprodução social, incide também sobre as relações de gênero e sexualidade. Basta lembrar como o surgimento da propriedade privada, das classes sociais e com eles de

⁷⁴ É importante ressaltar que aqui estamos tratando de uma divisão sexual do trabalho que ocorre de forma espontânea, em sociedades primitivas. Da forma como aqui expomos, ela não se identifica com a divisão sexual do trabalho que podemos observar hoje no capitalismo – na medida em que essa, pelo alto estágio de desenvolvimento do ser social, adquire características cada vez mais sociais.

⁷⁵ Para Marx e Engels existe uma relação dialética entre a divisão do trabalho e as formas de propriedade: “as diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho são outras tantas formas diferentes de propriedade; ou seja, cada uma das fases da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos entre si no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho” (MARX; ENGELS, 2009, p. 26).

⁷⁶ Sobre isso ver ENGELS (2010) e LEACOCK (2010). Para Engels, e também para Leacock, esse processo acima descrito se constituiu como “a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo” (ENGELS, 2012, p. 77).

novas formas de alienação, temos aquilo que Engels definiu como “a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo” (ENGELS, 2012, p. 77). Esse período de opressão das mulheres, que perdura até hoje, perpassa todas as sociedades de classes, da Antiguidade à Modernidade, ainda que em cada momento tais relações de gênero e sexualidade adquiram contornos particulares - que vai da condição de escravidão, semi-escravidão e não-cidadã⁷⁷ até formas mais ou menos progressistas de emancipação política, sem eliminar, contudo, o caráter alienante de opressão sobre as mulheres⁷⁸. Tal desenvolvimento, como ocorre com todo complexo, tem um caráter desigual. Mas todo progresso nessa questão, como em qualquer outra, está atrelado às contratendências dos movimentos que se levantam contra as potências alienantes, inclusive, como no caso aqui, na “alienação da vida sexual”⁷⁹.

⁷⁷ Aqui, basta lembrar a condição das mulheres na Antiguidade: “que os antigos exemplos a seguir se refiram preponderantemente ao ser da mulher enquanto escrava não altera consideravelmente a essência da coisa: escravidão e suas instituições similares (do *jus primae noctis*, da desproteção sexual da mulher que está empregada, até nossos dias) desempenham na história da alienação da vida sexual sempre um papel muito importante. Pense-se, para começar, na *Ilíada*. Briseis torna-se escrava de Aquiles; depois do grande embate, deve ele deixá-la a Agamenon; com a reconciliação a recebe novamente de volta. Nisso ela é apenas um objeto 'com fala', igualmente como um mudo passa da posse de um à posse de outro. Nas *Troianas* de Eurípedes, a violação da dignidade humana nessa práxis já é o tema principal. Que elas devessem se tornar escravas dos vencedores, contudo, permanece um fato não alterável; isto, todavia, aparece simultaneamente com a - objetivamente, claro, impotente - indignação humana contra ele, na qual, apenas de tempos em tempos, resplandece o anseio, que permanece subjetivo, por uma resistência ativa. Na tragédia *Andrômaca*, do mesmo Eurípedes, essa resistência ganha já uma figura convertida em práxis individual: em uma situação agravada criticamente, age Andrômeda como se fosse um ser tão livre quanto seus adversários e força - na realidade estilizada da tragédia - um comportamento correspondente dos outros contra ela; contudo, também aqui com a tensão de fundo de que seu inexorável ser-escrava pode levar, a todo instante, ao seu desaparecimento físico. Essa atmosfera dramática é, para a história do problema, tão interessante porque nela se expressa a mais elevada oposição possível frente a essa alienação na Antiguidade; todavia, antes de tudo mais tarde com os estoicos, poder se tornar objeto de uma luta real como superação interior, psíquico-espiritual da alienação, sem a menor possibilidade de sua própria superação objetiva, mesmo apenas em perspectiva” (LUKÁCS, 2018b, p. 519 - 520).

⁷⁸ “Nos últimos séculos, o desenvolvimento econômico no nível da generidade em si produz enormes progressos: as possibilidades de existência economicamente independente das mulheres tornam-se socialmente realidade em medida crescente, e mulheres insígnies (basta pensar em Madame Curie) demonstram nitidamente a falsidade de sua inferioridade intelectual ante os homens. Com isso, todavia, realmente alcançou solução o grande problema levantado por Fourier até Marx, acerca da alienação fundamental na relação de homem e mulher, a autoalienação de ambos nessa relação, suas mútuas alienações e tornar-se alienados? Ninguém pode alegar isso; ao contrário, o crítico da situação torna-se sempre mais aparente em amplos círculos” (LUKÁCS, 2018b, p. 531). Aqui vemos uma diferença clara entre a posição da mulher na Antiguidade (é só lembrar os casos anteriormente citados da *Ilíada*, das *Troianas* etc.) e sua posição na sociedade burguesa, que permite a margem de escolhas alternativas maiores - ainda que limitadas. Daqui deriva a possibilidade concreta de uma tragédia como a de Ibsen (1976) ser lançada a público colocando claramente a posição de enfrentamento, mesmo que individual, de Nora frente às relações patriarcais em *Casa de bonecas*, escrita em 1879.

⁷⁹ “O movimento sexual moderno tem um âmagio decisivamente positivo, progressista. Há nele - consciente ou inconsciente - uma declaração de guerra contra aquela ideologia do 'ter' que, como vimos

O desenvolvimento processual do complexo da sexualidade também tem íntimas relações para os complexos que tem como função a regulação social (como o direito e a moral, por exemplo). Nesse sentido, segundo Lukács, as mudanças de posição social entre os sexos, também modifica os comportamentos “tipicamente aprovados ou repelidos, que incidem a fundo sobre aquilo que para um sexo é sexualmente atraente ou repulsivo no outro” (LUKÁCS, 2013, p. 174; LUKÁCS, 1981, p. 149). Desse modo, é importante destacar esse traço da reprodução social referente à sexualidade, isto é, a atração sexual não perde jamais seu caráter físico, biológico etc, no entanto, com a socialização da sociedade, essa atração adquire contornos cada vez mais sociais. Basta lembrar, a partir de Engels (2010), como que em sociedades primitivas as relações sexuais se davam entre pessoas de mesmo laços consanguíneos e como, em sociedades socializadas, o incesto é condenado socialmente. Sobre essa questão, podemos lembrar do romance do português Eça de Queirós (2017), *Os Maias*, e as implicações sociais, morais e jurídicas dessa questão.

O romance se passa em meio à sociedade burguesa portuguesa do século XIX, na qual os protagonistas, Carlos Eduardo da Maia e Maria Eduarda da Maia se relacionam sem saberem os laços de consanguinidade que os liga como irmão e irmã. A descoberta de tais laços, principalmente por parte de João da Ega e Afonso da Maia, acarreta uma série de consequências nas quais a repulsão social àquela situação não acabe em outra coisa senão em tragédia. É evidente que, na sociedade burguesa, devido ao alto nível de abstração, as normas que regulam as relações sexuais e de consanguinidade adquirem importância para o direito. Podemos observar isso claramente na medida em que em tais relações a determinação da herança cumpre papel fundamental para a circulação da propriedade privada. Pense-se, para ficar no exemplo do romance português aqui citado, na reação de Vilaça, procurador da família Maia, ao descobrir do parentesco entre Carlos Eduardo e Maria Eduarda: Vilaça, em verdade,

em Marx, é uma das bases fundamentais de toda alienação humana, a qual, também nessa esfera, é impossível de ser ultrapassada sem um rompimento radical da submissibilidade da mulher" (LUKÁCS, 2018b, p. 532). A luta pela libertação das mulheres, para adquirir seus fins deve estar relacionada à luta pela superação da sociedade de classes e, portanto, pela emancipação humana. Não obstante, a libertação das mulheres constitui um momento fundamental disso, na medida em que Marx, na esteira de Fourier, relaciona o desenvolvimento do gênero humano ao nível de libertação da mulher na sociedade (MARX, 2015, p. 243 - 244). Ver também Lukács (2018b, p. 132 - 133), Konder (1998, p. 26).

como advogado, está mais preocupado com a nova repartição da herança da família Maia, que surge com a descoberta de uma nova herdeira legítima⁸⁰.

Outro problema relacionado à divisão do trabalho consiste no fato de que o desenvolvimento daquela divisão fisiológica do trabalho leva a uma divisão técnica do trabalho. Essa se caracteriza pelo surgimento de profissões especializadas cada vez mais autônomas. Essa divisão técnica surge espontaneamente⁸¹ no interior de uma sociedade, em um período relativamente cedo do desenvolvimento social. Sua necessidade é colocada pelo próprio trabalho. Ao produzir o novo, surgem novas necessidades humanas e novas possibilidades de trabalho surgem para satisfazê-las, complexificando aquela divisão do trabalho anterior. O fundamento para o surgimento dessa diferenciação das profissões é que “em todos os campos do trabalho qualquer um possa obter por si (reproduzir) os produtos imediatamente necessários para viver, sem que deva produzi-los por si” (LUKÁCS, 2013, p. 164; LUKÁCS, 1981, p. 140). Isso exige um grau de desenvolvimento das forças produtivas e de produtividade do trabalho que torne possível que nem todos os indivíduos atuem diretamente na produção daquilo que seja “imediatamente necessário para viver”, permitindo o surgimento de atividades mais especializadas: confecção de armas, utensílios etc. As implicações ontológicas desse fato para o direito é notório, na medida em que a crescente especialização provocada pelo aumento das forças produtivas e o desenvolvimento da divisão do trabalho possibilita o surgimento, em níveis mais elevados de sociabilidade, de um grupo humano particular que tem por objetivo ser o portador do complexo jurídico – nos referimos ao surgimento dos juristas.

Esse desenvolvimento da divisão técnica do trabalho gera categorias cada vez mais puramente sociais. Entre elas, o intercâmbio de mercadorias e a relação econômica de valor. Portanto, “a relação de valor pressupõe uma divisão de trabalho já relativamente desenvolvida”: pois implica, de um lado, que uma determinada comunidade produza valores de uso em quantidade superior às necessidades dos seus

⁸⁰ Sobre a relação entre direito, família, sexualidade e propriedade privada, ver Ferreira (2015), especialmente o primeiro capítulo e Efrem Filho (2014).

⁸¹ Segundo Marx, essa particularização dos ofícios “se desenvolve espontaneamente, depois cristalizam-se e, por fim, consolidam-se por lei” (MARX, 2013, p. 430). Podemos notar, nessa afirmação marxiana, o papel do direito (da lei) em consolidar a especialização da divisão do trabalho que surge de modo espontâneo nas formas sociais primitivas. Isso ocorre porque a especialização do trabalho é necessária à reprodução da sociabilidade do capital, da qual o direito aparece como órgão garantidor de seu melhor funcionamento.

produtores – é necessário o excedente –, por outro lado, a especialização atingiu um nível relativo ao ponto de que tais produtores têm necessidades de produtos que não são produzidos por aquela sociedade: devem, portanto, adquirir tais produtos pelo intercâmbio de mercadorias. Essa troca mercantil, por sua vez, ao se desenvolver, impulsiona a especialização no interior da própria sociedade. Desse modo, conclui Lukács, o “desenvolvimento da divisão do trabalho impulsiona em direção à troca de mercadorias, enquanto esta última, por sua vez, retroage sobre a divisão do trabalho na mesma direção” (LUKÁCS, 2013, p. 165; LUKÁCS, 1981, p. 141). Se num primeiro momento a produção visava o valor de uso para a subsistência das comunidades, a divisão do trabalho impulsionou a supremacia do valor de troca e da produção de mercadorias. Isso intensifica cada vez mais a divisão do trabalho e a diferenciação no interior das sociedades. O desenvolvimento do mercado, notadamente com a divisão entre campo e cidade, possibilita o surgimento de novos antagonismos sociais, como aquele entre credores e devedores. Assim como ocorre com a gênese da escravidão e das classes, a emergência dos antagonismos entre credores e devedores impulsiona a necessidade de uma regulamentação jurídica da sociedade: pois, acentua o conflito entre interesses inconciliáveis. Veremos isso com mais detalhes no próximo capítulo, bem como, a partir disso, é possível pensar relações de afinidade e diferenciação entre os pensamentos de Lukács e Pachukanis acerca da esfera jurídica.

Vale mencionar também uma categoria de importância fundamental para o desenvolvimento da reprodução social, isto é, o tempo de trabalho socialmente necessário. Lukács afirma que quanto maior o valor de troca se generaliza, com mais evidência o tempo de trabalho socialmente necessário assume relevo central como “fundamento econômico da sua grandeza concreta” (LUKÁCS, 2013, p. 167; LUKÁCS, 1981, p. 142). Nesse sentido, afirma Lukács:

Só a execução do trabalho – no quadro do tempo de trabalho socialmente necessário – permite que os produtos ora trazidos à luz (também eles valores de uso) adquiram, por sua vez, um valor de troca, no qual está contido como mais-valia o produto específico do valor de uso da força de trabalho (LUKÁCS, 2013, p. 167 – 168; LUKÁCS, 1981, p. 143).

O tempo de trabalho socialmente necessário, como aquela categoria que transforma os valores de uso em valores de troca, se torna a base para toda produção de mercadorias e, conseqüentemente, de toda circulação mercantil. Mas mais do que isso, o tempo de trabalho socialmente necessário, segundo Lukács, tem um valor universal, na

medida em que “as relações sociais dos homens são reguladas pelo tempo de trabalho socialmente necessário” (LUKÁCS, 2013, p. 168; LUKÁCS, 1981, p. 143). Por fim, ele também se coloca como medida do progresso social, o que pode ser verificado na observação de Lukács de que o desenvolvimento econômico leva a uma tendência constante “a diminuir o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução dos homens” (LUKÁCS, 1978, p. 12)⁸².

Não aprofundaremos aqui todo esse desenvolvimento, o que nos interessa, em verdade é que todo esse processo de aumento das forças produtivas, o surgimento de novas técnicas de produção, possibilitadas pela agricultura e pela criação de animais, e o aparecimento da propriedade privada, impulsionaram o crescimento da produtividade da força de trabalho. Daí decorre a possibilidade da gênese ontológica das classes sociais.

Lukács argumenta que a base objetiva para o surgimento da escravidão emerge de uma peculiaridade própria do trabalho, isto é, o fato de que “o trabalho teleologicamente, conscientemente posto, contém em si, desde o início, a possibilidade (*dynamis*) de produzir mais do que o necessário para a simples reprodução daquele que realiza o processo de trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 160; LUKÁCS, 1981, p. 136). Em verdade, essa característica do trabalho se constitui como o fundamento de todas as mudanças qualitativas na estrutura das sociedades singulares:

Esta capacidade do trabalho de ir com seus resultados além da reprodução do seu executor cria a base objetiva da escravidão, antes da qual existia apenas a alternativa de matar ou adotar o inimigo feito prisioneiro. Daqui o caminho leva, através de várias etapas, ao capitalismo, onde este valor de uso da força de trabalho se torna a base de todo o sistema. Mas – qualquer que seja o horror ideológico que tome algum teórico frente à expressão mais-valia – também o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de uma época sensatamente livre, também repousa sobre esta peculiaridade fundamental do trabalho de produzir mais do que seja necessário para a reprodução do trabalhador” (LUKÁCS, 2013, p. 160; LUKÁCS, 1981, p. 136).

Essa capacidade do trabalho coloca no plano objetivo do desenvolvimento social, desde o início, a possibilidade de efetivação da escravidão, do capitalismo e, também, do socialismo. Nesse sentido, é importante destacar que em uma análise ontológica do desenvolvimento social não há espaço para moralismo ou maniqueísmo⁸³.

⁸² Para uma melhor abordagem acerca do tempo de trabalho socialmente necessário, ver Rolim (2017) e Andrade (2016).

⁸³ Quanto a este quesito, basta recordar a crítica de Engels a Dühring, que ao invés de pensar teoria da distribuição sobre suas bases reais e materiais - diríamos, ontológicas - parte para o campo da moral e

Desse modo, o surgimento da escravidão, longe de se assentar em noções maniqueístas ou moralistas, se baseia nas condições objetivas de produção e reprodução da vida material que atinge uma forma específica com a escravidão. Mais concretamente: o desenvolvimento das forças produtivas cria condições objetivas de exploração da força de trabalho e, portanto, da “exploração do homem sobre o homem”. Nisso se fundamenta toda a existência das classes sociais.

Com o surgimento da escravidão e, especialmente, da sociedade de classes escravista, a divisão do trabalho modifica sua forma. Até antes do surgimento das classes, podíamos falar em uma divisão do trabalho universal, espontânea, que procurava produzir mais com menos trabalho individual, e, desse modo, se configurando como uma efetivação das possibilidades e potencialidades humanas. Em um determinado estágio das forças produtivas, com a “exploração do homem pelo homem”, a divisão do trabalho adquire um aspecto alienado⁸⁴. Segundo Lukács, um longo processo se deu para que a divisão social do trabalho, anteriormente espontânea, se consolidasse em profissões autônomas ou “pudesse se tornar uma estrutura social específica que se põe frente aos indivíduos como uma forma já autônoma do ser social, retroagindo, assim, sobre seus modos de vida como um todo” (LUKÁCS, 2013, p. 179; LUKÁCS, 1981, p. 154). Essa caracterização da nova forma de divisão do trabalho

dos sentimentos: “ele translada toda a teoria da distribuição do campo econômico para o da moral e do direito, isto é, do campo dos fatos materiais estabelecidos para o das opiniões ou dos sentimentos mais ou menos oscilantes. Portanto, ele não precisa mais investigar nem provar, apenas declamar animadamente o que lhe vier à mente, e pode fazer a exigência de que a distribuição dos produtos do trabalho se oriente não por suas causas reais, mas por aquilo que parece moral e justo para ele, para o sr. Dühring” (ENGELS, 2015b, p. 185 - 186). Com isso queremos dizer que o campo da moral, dos sentimentos de injustiça não dão conta de explicar os fenômenos da escravidão, da exploração, da opressão. É preciso que, para além desses sentimentos - bastante legítimos e compartilhados por qualquer pessoa preocupada com o socialismo e com a emancipação humana - façamos uma análise das bases materiais que contribuíram para que tais fenômenos emergissem na realidade material.

⁸⁴ Já falamos da relação entre objetivação (*Vergegenständlichung*), exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*), na parte referente a categoria do trabalho. No entanto, cabe aqui uma citação bastante esclarecedora de Carlos Nelson Coutinho a esse respeito: “Nesse quadro, a alienação – fenômeno típico das sociedades de classe – revela-se apenas como *um* modo específico e historicamente determinado através do qual se processa a objetivação; ela descreve uma situação na qual, em decorrência da divisão do trabalho e da propriedade privada, o indivíduo é separado do seu produto, não sendo capaz de se *apropriar* das objetivações que ele mesmo criou enquanto parte integrante do ‘trabalhador coletivo’, da humanidade socializada. A alienação, por conseguinte, denota uma discrepância entre a riqueza genético-social do homem e sua existência individual; discrepância transitória, já que será eliminada com a eliminação dos fatores históricos, sociais e econômicos que a condicionam” (COUTINHO, 1974, p. 13; grifos do autor). Ainda na mesma posição, seguem Carlos Nelson Coutinho (2015, p. 12), José Paulo Netto (2015, p. 80 e 100) e Leandro Konder (2009, p. 248).

feita por Lukács, retoma as contribuições de Marx e Engels a esse respeito em *A ideologia alemã*:

Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: a divisão do trabalho, cujo grau depende sempre do desenvolvimento das forças produtivas (MARX e ENGELS, 2007, p. 78).

Se a divisão do trabalho anterior explicitava as potências humanas, nas sociedades de classe, a divisão social do trabalho se coloca como um entrave às potências e potencialidades humanas. É nesse sentido que a divisão social do trabalho se torna uma potência social que se volta contra os seres humanos. Se os seres humanos foram capazes de dominar a natureza, por outro lado, a sociedade produzida a partir desse metabolismo, teve como resultado um domínio da sociedade sobre os homens e mulheres:

Ao buscar o controle da natureza, sob determinadas circunstâncias sociais e históricas, o homem não vê mais a natureza como algo que simplesmente se impõe e é estranha (*entfremdet*) ao seu controle. Ao mesmo tempo, porém, surge uma “segunda forma de dominação” na qual os próprios nexos objetivos criados pelo homem e externos à sua individualidade se impõem sobre ele de modo que a sociedade, em certo sentido, tem uma legalidade que, não obstante criada primordialmente pelo homem, escapa ao controle do mesmo, de modo que a exteriorização (*Entäusserung*) pode converter-se em alienação (*Entfremdung*) (SARTORI, 2013, p. 138).

Todo o desenvolvimento social se dá na relação entre indivíduo e sociedade, na medida em que são as posições teleológicas colocadas pelos indivíduos que movem cada complexo parcial e a totalidade⁸⁵. No entanto, a sociedade detém autonomia relativa frente aos indivíduos, à medida que se constitui como uma objetividade causal, dotada de legalidade própria e autonomia relativa. Desse modo, apesar da sociedade ser produto dos indivíduos, ela “escapa ao controle” deles. A não compreensão dessa relação entre os indivíduos e a sociedade também provoca toda uma gama de

⁸⁵ Esse fato tem implicações diretas para o complexo jurídico, na medida em que toda teleologia jurídica deve ser levada em conta também como uma posição teleológica individual. Afinal, segundo Lukács, “não há proposição jurídica que não seja também uma posição teleológica ou que não contenha os pressupostos de posições teleológicas” (LUKÁCS, 1969, p. 75). E, por outro lado, deve-se relacionar tais teleologias jurídicas com a totalidade social, na medida em que ele é um complexo parcial inserido em um complexo de complexos.

alienações. Para observar esse fenômeno, utilizemos mais uma vez o belo romance do literato português, Eça de Queirós. Ao fim do romance, Carlos Eduardo da Maia e João da Ega, fazem uma avaliação acerca do passado, ao que o segundo conclui: “falhamos, menino!”, ao que o outro responde: “falha-se sempre na realidade aquela vida que se planeou com a imaginação” (QUEIRÓS, 2017, p. 748). Eles se dão conta que as finalidades, as teleologias, tudo o que planejaram, ao entrar em contato com as causalidades sociais – com a legalidade social – deram em situações diversas daquilo que esperavam. Isto é, as finalidades humanas, ao entrar em contato com a causalidade social, ontologicamente sempre dão em algo diverso da intenção do autor. Esse é um fato ontológico imutável. E, por vezes, sua constatação pelos indivíduos gera certo grau de alienação. Disso deriva toda relação entre o indivíduo e a sociedade, no qual as finalidades do primeiro não direcionam o desenvolvimento geral do segundo de modo imediato, se assim o fosse teríamos um desenvolvimento teleológico da sociedade. Mas, já vimos diversas vezes que não é o caso.

Segundo Lukács, essa forma de divisão social do trabalho surgida, traz consequências decisivas que modificaram a estrutura do ser social, na medida em que produz “dois complexos que diferenciam fortemente a sociedade originalmente unitária: a divisão entre trabalho intelectual e físico, e a divisão entre cidade e campo”, e lembra que tais complexos “se cruzam continuamente com a geração das classes e dos antagonismos de classe” (LUKÁCS, 2013, p. 179; LUKÁCS, 1981, p. 155).

A primeira delas, a divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, foi tratada por Marx e Engels em *A ideologia alemã*. Segundo Marx e Engels, “a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão do trabalho manual e espiritual” (MARX; ENGELS, 2009, p. 45). Assim, temos que a divisão do trabalho se torna efetiva com a separação entre trabalho manual e intelectual e esta pressupõe a existência da propriedade privada e das classes sociais. Em verdade, propriedade privada e divisão entre trabalho manual e intelectual são determinações reflexivas: “de resto, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas” – argumentam Marx e Engels – “numa enuncia-se em relação à atividade o mesmo que na outra se enuncia relativamente ao produto da atividade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 47). Daqui deriva a distribuição desigual do trabalho e do seu produto, entre exploradores e explorados. Além disso, da divisão entre o trabalho manual e intelectual, deriva a contradição entre o interesse individual e coletivo: “com a

divisão do trabalho está dada, ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse de cada um dos indivíduos ou de cada uma das famílias e o interesse comunitário” (MARX; ENGELS, 2009, p. 47). Essas afirmações são basilares para a compreensão do direito, na medida em que “o complexo jurídico necessita da distinção entre interesse particular e interesse coletivo” (SARTORI, 2010, p. 85 – 86).

Segundo Lukács, a divisão entre trabalho manual e intelectual surge, em germe, já naquela forma de divisão do trabalho que dá lugar às posições teleológicas primárias e secundárias. Discutimos anteriormente os dois tipos de posições teleológicas necessárias, o que interessa agora é a afirmação lukacsiana de que quanto mais se desenvolve o trabalho e a divisão do trabalho, mais “autônomas se tornam as formas das posições teleológicas de segundo tipo, e tanto mais podem se desenvolver em um complexo por si da divisão do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 180; LUKÁCS, 1981, p. 155). O direito, consiste em uma posição teleológica secundária, na medida em que procura incidir na consciência dos homens e mulheres em sociedade. Ele surge, exatamente como um complexo por si da divisão do trabalho. E isso só se dá com o surgimento das classes, que gera uma via institucional das posições teleológicas secundárias:

Essa tendência evolutiva da divisão do trabalho na sociedade se encontra, necessariamente, com o nascimento das classes: as posições teleológicas deste tipo, por via espontânea ou institucional, podem ser postas a serviço de um domínio, independente de quem se sirva disto (LUKÁCS, 2013, p. 180; LUKÁCS, 1981, p. 155).

A tendência evolutiva da divisão do trabalho – das forças produtivas de forma geral – se encontra na sociedade de classes. Nessas sociedades, as posições teleológicas secundárias podem ser postas a serviço de um domínio, no caso um domínio político. Na sociedade de classes temos também a gênese ontológica do Estado. O domínio deixa de estar inserido apenas no plano da violência pura e se torna mais mediado, com determinações de outros complexos parciais: como o Estado e o direito. Estes, obviamente, não prescindem jamais, em seu processo evolutivo, do uso da pura violência. Essas questões serão tratadas de modo mais adequado no próximo capítulo, aqui fica o registro de que o Estado, como o direito e mesmo a política não tem uma existência universal no ser social. Sua existência é historicamente determinada pelas sociedades classistas. Desse modo, para Marx, “o homem é, por natureza, se não um animal político, como diz Aristóteles, em todo caso um animal social” (MARX, 2013,

p. 401). Nesse sentido, podemos observar que, numa teoria marxiana, a política não se constitui como o momento predominante da sociedade, como era para Aristóteles. Em Marx, a determinação última do ser humano é o fato deste se constituir como um ser social.

Os complexos parciais do direito e do Estado pressupõem o desenvolvimento do ser social, a divisão do trabalho, a institucionalização das posições teleológicas secundárias e o domínio de uma classe sobre as outras (SARTORI, 2013, p. 298). Essa via institucional das posições secundárias, acima mencionado por Lukács, se realizam quando determinados complexos, com funções específicas – como o Estado e o direito – institucionalizam grupos humanos particulares como portadores desses complexos. Erguem-se instituições que se colocam acima da sociedade e que assim são reconhecidas: tanto pelos grupos que dela participam quanto pelos indivíduos aos quais ela se impõe como potência social.

Analogamente ao que foi discutido sobre a divisão entre o trabalho manual e intelectual, podemos agora passar a discutir a divisão entre o campo e a cidade. O surgimento das cidades, segundo Lukács, denotam um passo importante rumo à socialização da sociedade, de modo que “cresce o peso das categorias predominantemente sociais na configuração do ser social”. Nela, até “as funções mais simples da vida são mediadas pela sociedade” e a natureza “é entendida como um fato em desvenecimento” (LUKÁCS, 2013, p. 182; LUKÁCS, 1981, p. 157).

A existência da cidade também potencializou a separação entre o trabalho manual e intelectual. Isso fez com que Marx e Engels observassem que “a maior divisão do trabalho material e espiritual é a separação da cidade e do campo” (MARX; ENGELS, 2009, p. 74). Em verdade, esse processo do surgimento da cidade, que potencializa a divisão entre trabalho manual e intelectual, incide na oposição e dominação do campo pela cidade.

Quanto mais a cidade se torna o centro da indústria e quanto mais a produção industrial de um país adquire predomínio quantitativo e qualitativo sobre a agrícola, tanto mais forte é a concentração nas cidades de todos os ramos do trabalho intelectual e tanto mais o campo é excluído, por longos períodos, dos progressos da cultura (LUKÁCS, 2013, p. 182) (LUKÁCS, 1981, p. 157 - 158).

O desenvolvimento particular das cidades, palco daquelas atividades relacionadas ao trabalho intelectual, possibilitou longos períodos de progresso na

cultura. Isso impulsionou de forma mais evidente o desenvolvimento de complexos parciais atrelados às posições teleológicas secundárias. É nesse sentido que se faz necessário ter em conta a divisão entre cidade e campo para a compreensão da gênese e desenvolvimento do complexo jurídico. Pachukanis também observou o fato de as cidades terem sido o palco principal do desenvolvimento da esfera jurídica: “Foi necessário um longo processo de desenvolvimento tendo como palco principal as cidades, para que estas facetas da forma jurídica se pudessem cristalizar em toda sua precisão” (PACHUKANIS, 1988, p. 24).

Discutimos, ao longo deste capítulo, os princípios ontológicos gerais que levaram uma sociedade originalmente unitária até aquelas sociedades profundamente cindidas pela divisão do trabalho realmente efetiva e o surgimento das classes sociais. Daqui derivam antagonismos irreconciliáveis que, para serem controlados, erguem-se complexos parciais que se colocam como potência estranha frente à sociedade: trata-se do direito e do Estado. Tais complexos parciais institucionais, não têm caráter universal, diferente daquelas formas espontâneas que surgem também no ser social. Pensemos, nesse sentido, no complexo da linguagem.

Cabe destacar duas características importantes para o complexo da linguagem a serem confrontadas com as características do direito: a linguagem possui caráter universal e espontâneo. Começemos pela sua universalidade. Essa característica pode ser visualizada quando recordamos que a linguagem se constitui como o órgão da continuidade evolutiva de todos os complexos do ser social. Nesse sentido, esse complexo perdura durante todo o desenvolvimento do ser social, desde sua gênese por meio do salto ontológico fundado pelo trabalho. Como resultado dessa universalidade, “a linguagem medeia tanto a troca orgânica da sociedade com a natureza, como o contato puramente intra-social dos homens entre si” (LUKÁCS, 2013, p. 228 – 229; LUKÁCS, 1981, p. 204). Isto é, ela participa dos dois campos de atividade do ser social, na medida em que, como médium da continuidade na consciência humana, ela se faz necessária tanto para a troca orgânica entre a humanidade e a natureza, quanto nas demais interações no interior da própria sociedade, nas interações intra-humanas.

A segunda característica do complexo linguístico é o seu caráter espontâneo. Como podemos observar na seguinte citação de Lukács, a característica da espontaneidade que atravessa a linguagem significa que o seu processo reprodutivo

Se realiza sem que a divisão social do trabalho, por si própria, evidencie um certo grupo de pessoas cuja existência social repouse sobre o funcionamento e a reprodução desta esfera, isto é, cujo lugar na divisão social do trabalho não sofre qualquer institucionalização (LUKÁCS, 2013, p. 229; LUKÁCS, 1981, p. 204).

Nesse sentido, por causa da sua espontaneidade, o desenvolvimento do complexo da linguagem tem também um caráter dinâmico, que afasta tal institucionalização citada pelo filósofo húngaro. Por mais que o desenvolvimento da linguagem se dê por meio de sua legalidade própria – como acontece com todo complexo social –, ao mesmo tempo ela também tem um caráter histórico variável. Ela se modifica a depender das transformações que ocorrem na própria vida cotidiana, a partir das posições teleológicas singulares de cada indivíduo. Em outras palavras, as necessidades da vida cotidiana incidem sobre a linguagem, de modo que toda a sociedade participa e influi – consciente ou inconscientemente, em maior ou menor grau – nos seus próprios destinos linguísticos.

Por isso, a reprodução da linguagem, diferentemente de outros complexos sociais – e aqui pensamos no próprio complexo jurídico – não tem como portador um grupo humano particular. Mesmo quando existam instituições, como as mais variadas academias de letras, e ainda que estas obtenham algum resultado sobre o desenvolvimento da linguagem, sua ação é mínima. As transformações decisivas no complexo linguístico se dão espontaneamente na própria vida cotidiana, da qual toda a sociedade é participante ativa – insistimos – conscientes ou não desse fato.

O direito se coloca como o oposto da linguagem, no sentido que seu desenvolvimento não é universal e nem espontâneo. Tratamos sobre a não universalidade do fenômeno jurídico nas páginas acima. Constatamos que o direito, nascido dos antagonismos fundantes da sociedade de classes, está a ela vinculado. De modo que não tendo existido eternamente, de forma universal na história humana, não sobreviverá a uma dissolução dos antagonismos de classe. Discutiremos de forma mais adequada esse conjunto de problemas, ainda no próximo capítulo.

Por outro lado, o complexo jurídico não se constitui por uma via de reprodução espontânea, como acontece com a linguagem. Enquanto o complexo linguístico tem em sua reprodução, como vimos, a participação de todo o conjunto dos homens e mulheres na vida cotidiana – ainda que não estejam conscientes desse fato – desse modo, se encaixam na proposição de Marx “eles não sabem disso, mas o fazem” (MARX, 2013,

p. 149)⁸⁶. O fenômeno jurídico tem como portador de seu desenvolvimento um grupo particular, fruto de uma divisão do trabalho específica: os juristas. Segundo Lukács, as posições teleológicas secundárias possuem duas vias de desenvolvimento: uma via espontânea e uma via institucional⁸⁷. A via espontânea foi discutida no complexo da linguagem. A via institucional surge com a sociedade de classes: com essa cisão, as posições teleológicas secundárias tendem a se autonomizar e se desenvolver em um complexo por si da divisão do trabalho.

Por fim, para ajudar a saturar de determinações o complexo jurídico, é importante ressaltar as relações de aproximação e de heterogeneidade entre direito e política. Quanto à sua gênese, o complexo da política traz uma polêmica⁸⁸: teria a política surgido no período anterior ao das sociedades de classes ou, por outro lado, seria ela própria produto dos antagonismos classistas? Para Sérgio Lessa (2002) a política, tal qual o direito, teria emergido no ser social com o aparecimento da sociedade de classes. Lessa advoga pelo caráter problemático⁸⁹ que a categoria possui na ontologia lukacsiana, na medida em que Lukács atribui a esse complexo um caráter de “universalidade” no ser social.

Em que pese a questão da gênese, a política e o direito se relacionam entre si, na medida em que, para Marx - também para Lukács - ambas se constituem com formas ideológicas no interior do ser social. Ideologia aqui compreendida na dicção de Marx de formas pelas quais os seres humanos tomam consciência dos conflitos sociais: “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 48). A heterogeneidade entre esses dois complexos está, exatamente, no grau de tensão frente ao campo da efetividade:

⁸⁶ Neste exato sentido, podemos observar em *O burguês fidalgo*, de Molière, o Sr. Jourdain – burguês que quer ser fidalgo – descobrir com o Mestre de Filosofia que a fala cotidiana se dá em forma de prosa: “puxa vida! Há mais de quarenta anos que faço prosa sem o saber!” (MOLIÈRE, 1980, p. 312). Isso nos remete, metodologicamente para a colocação marxiana – de implicações puramente ontológicas – de que “as categorias expressam formas de ser, determinações da existência” (MARX, 2011a, p. 59).

⁸⁷ Nos termos de Lukács: “esta tendência evolutiva da divisão do trabalho na sociedade se encontra, necessariamente, com o nascimento das classes: as posições teleológicas deste tipo, por via espontânea ou institucional, podem ser postas a serviço de um domínio, independente de quem se sirva disto; daqui a frequente ligação do trabalho intelectual tornado autônomo, com os sistemas de domínio classista, ainda que seus indícios sejam mais antigos” (LUKÁCS, 2013, p. 180; LUKÁCS, 1981, p. 155).

⁸⁸ Sobre essa polêmica, ver o texto de Carli (2013).

⁸⁹ Lessa não é o primeiro a apontar problemas na concepção política de Lukács. Sobre uma avaliação da política na Ontologia de Lukács ver o texto de Carlos Nelson Coutinho (2008). Ainda que as posições de Sérgio Lessa e de Carlos Nelson não sejam, propriamente, convergentes entre si.

Neste sentido específico, parece ser possível dizer que as relações políticas, até certo ponto, trazem alguma tensão ao campo da efetividade (*Wirklichkeit*) social; sempre têm suas raízes na 'base real' mencionada por Marx (tal qual as relações jurídicas, diga-se de passagem), no entanto, se trazem consigo como central a noção de cidadania e a tentativa de tornar efetiva uma 'universalidade irreal' [...] no direito, segundo Marx, há uma relação muito menos tensa frente à sociedade civil-burguesa (SARTORI, 2015a, p. 8).

A política, mais do que o direito - ou mesmo a moral - possui mais possibilidades, em determinados momentos, de explicitar os antagonismos sociais, a partir do próprio desenvolvimento da luta de classes - tendo em vista que essa possui também uma dimensão política. Em relação ao direito, isso pode ser compreendido com o fato de que o direito ter um caráter de reconhecimento posterior dos fatos sociais, políticos e econômicos. Para Marx, “o direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 2009, p. 101), assim como para Lukács é preciso “afirmar teórica e praticamente a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica” (LUKÁCS, 2007, p. 57).

Nesse sentido, longe de poder intensificar o antagonismos, o direito pode apenas reconhecer as lutas sociais, políticas e econômicas e dar a elas um caráter de legitimidade. Tem-se assim, a prioridade do conteúdo das lutas políticas sobre o terreno jurídico. No entanto, ao mesmo tempo, tal legitimação pelo jurídico permite que essas lutas políticas adquiram um estágio um pouco mais elevado, no sentido da institucionalização⁹⁰. Basta aqui pensar nas diversas lutas do movimento operário pela diminuição da jornada de trabalho, como nas lutas das mulheres pelo direito ao voto. Tais conquistas se dão primeiro no plano político e só depois são reconhecidas no campo jurídico, o que permite a elas uma maior “estabilização”.

As demais implicações ontológicas acerca do complexo jurídico serão melhor tratadas no capítulo seguinte.

⁹⁰ De acordo com Sartori: "Neste sentido específico, aquilo que pode ser trazido pelo Direito ao campo da realidade efetiva da sociedade civil-burguesa, ao mesmo tempo, é 'menos' e é 'mais' que o que é colocado no campo das lutas políticas. De um lado, tem-se somente o reconhecimento dos resultados das últimas; doutro lado, porém, sem este reconhecimento, as lutas políticas não chegam a uma institucionalização duradoura, o que, em determinadas circunstâncias, como na luta pela diminuição da jornada de trabalho tratada por Marx em *O capital*, pode ser de enorme importância" (SARTORI, 2015a, p. 9).

4. O Complexo Jurídico

O desenvolvimento do gênero humano, a partir das generalizações do trabalho, se dá por meio da objetivação de posições teleológicas de indivíduos. E tais posições entram em contato com a causalidade presente na totalidade social. Como já afirmamos, existem dois tipos de posições teleológicas. As posições teleológicas primárias, das quais o trabalho é o único representante. E as posições teleológicas secundárias, que incidem sobre a consciência dos indivíduos, convencendo-os a realizar determinadas posições. Um dos exemplos das posições teleológicas secundárias é o direito. Para melhor compreender a especificidade do direito, será necessário no curso deste trabalho explicitar suas características específicas, compará-lo com outros complexos sociais importantes.

Ao longo deste capítulo final, ao mesmo tempo em que apresentaremos a gênese e o desenvolvimento ontológico do complexo jurídico, rumo à sua especificidade – que só adquire na sociedade burguesa – evidenciaremos as suas diferenças com outros complexos. E o caminho percorrido para que essas diferenças fiquem explícitas só se dá no desenvolvimento do ser social. Pois, na medida em que surge, o direito está intimamente vinculado a outras esferas sociais: como a política, a moral, a religião etc.

4.1 Da necessidade de controle social à necessidade do complexo jurídico

O complexo jurídico tem a função de dar à sociedade uma regulamentação jurídica. Por causa disso, muitos juristas e intelectuais no campo do direito acabaram por suscitar múltiplas confusões nessa área. A maior delas consiste no fato de imputar, incorretamente, ao direito toda a forma de controle social. E, por consequência, consideram a regulamentação jurídica a única forma de controle da sociedade – ou pela menos a forma de controle por excelência. É exatamente dessas más interpretações que deriva, de modo geral, a formulação, ontologicamente equivocada, de universalidade do complexo jurídico⁹¹.

⁹¹ Podemos aqui citar dois juristas que acabam por universalizar o fenômeno jurídico para toda e qualquer forma de sociedade: estamos falando de Miguel Reale e Tercio Sampaio Ferraz Jr. O primeiro afirma o seguinte: “de ‘experiência jurídica’, em verdade, só podemos falar onde e quando se formam relações entre os homens, por isso denominadas relações intersubjetivas, por envolverem sempre dois ou mais sujeitos. Daí a sempre nova lição de um antigo brocardo: *ubi societas, ibi jus* (onde está a sociedade está o Direito). A recíproca também é verdadeira: *ubi jus, ibi societas*, não se podendo

Discutiremos, nas próximas páginas, esse complexo de problemas, procurando indicar como uma necessidade de regulação social, isto é, de controle social, surge relativamente cedo no desenvolvimento da sociedade a partir da necessidade de organizar o próprio trabalho. No entanto, demonstraremos como ela não é uma forma de manifestação primitiva do complexo jurídico.

Toda forma de controle e regulação da sociedade tem o seu germe nas posições teleológicas secundárias, na medida em que ela tem por objetivo influenciar as posições teleológicas de indivíduos singulares de acordo com determinadas situações. Nos termos de Lukács, “a regulamentação consiste em fazer com que os participantes realizem, por si, aquelas posições teleológicas que lhes correspondem no plano complexo da cooperação” (LUKÁCS, 2013, p. 230; LUKÁCS, 1981, p. 205).

A primeira forma de regulação da sociedade surge em um estágio relativamente baixo da divisão social do trabalho. Na cooperação simples, a caça do paleolítico, podemos observar que a regulamentação consiste em fazer com que os participantes realizem, com precisão, as posições teleológicas que lhe correspondem pela própria divisão do trabalho – dividindo-os nas funções de batedores e caçadores, por exemplo. Exigindo que os deveres sejam exercidos de forma voluntária e tendendo ao ótimo.

Nessas sociedades primitivas, ainda não se havia formado a divisão do trabalho que cindiu os interesses individuais e coletivos de modo decidido, e não existiam antagonismos de classe, de maneira que “as pessoas singulares, frente a situações de importância vital, tomassem espontaneamente decisões em média mais similares entre si do que aquelas que poderiam ocorrer em épocas posteriores” (LUKÁCS, 2013, p. 230; LUKÁCS, 1981, p. 205). Não obstante, era preciso proteger a comunidade de possíveis decisões em contrário que pudessem pôr em risco a reprodução da comunidade. É a partir daí que surge a necessidade do controle social.

Antes de prosseguirmos na argumentação, é preciso que façamos um pequeno adendo. Essa “tal tendência espontânea a tomar decisões similares entre si” não pode ser interpretada como se não houvesse nenhum conflito entre o indivíduo singular e a comunidade primitiva. Em verdade, para Lukács, “seria um preconceito metafísico supor a consciência social de cada um dos seres humanos como completamente iguais”

conceber qualquer atividade social desprovida de forma e garantia jurídicas, nem qualquer regra jurídica que não se refira à sociedade. (REALE, 2001, p. 2). Enquanto que, para Ferraz Jr., o direito surge mesmo em “sociedades primitivas”, ainda fundadas no “princípio do parentesco” (FERRAZ JR., 2011, p. 29 – 30).

(LUKÁCS, 2018b, p. 407). A base dessa diferenciação individual, mesmo nos mais baixo níveis de organização social, está na relação entre objetivação e exteriorização. Segundo Lessa (2015a), nesta relação, o momento predominante está na objetivação, apesar disso, não podemos afirmar que a exteriorização seja redutível à ela. Basta pensar que em uma comunidade de caçadores, os indivíduos serão caçadores, isto ocorre porque na medida em que os indivíduos objetivam a caça, se exteriorizam - se transformam, adquirem habilidades, conhecimentos, sensibilidades etc. - que os torna caçadores. Nesse sentido, “a objetivação predomina sobre a exteriorização. Todavia, como cada indivíduo é uma singularidade - nunca teremos dois indivíduos exatamente iguais -, o confronto de cada consciência com o mundo que a rodeia (exteriorização) será tão singular quanto a singularidade de cada indivíduo” (LESSA, 2015a, p. 468).

Por causa disso, para regular as posições teleológicas dos indivíduos singulares, surgiu, já em períodos primários do desenvolvimento humano, a necessidade de um controle social. Nesse sentido, segundo István Mészáros, existe em toda sociedade humana uma necessidade de controle social que tem como fundamento a organização da subsistência daquela determinada sociedade. Dessa maneira, segundo o filósofo húngaro, para toda e qualquer formação social torna-se imperativo “um controle social adequado, que a ‘humanidade necessita para sua simples sobrevivência’” (MÉSZÁROS, 1989, p. 54). Independente das mais variadas perspectivas de sociedade, inclusive numa sociedade socialista, torna-se imperativo que os homens e mulheres daquela sociedade organizem uma forma de controle que permita a sua simples sobrevivência, em outras palavras, que permita a melhor organização do trabalho para suprir as necessidades biológicas mais simples daquela sociedade. Mészáros propõe, desse modo, pensar formas de controle socialista. O problema do controle social não é a sua existência; o seu problema são os antagonismos de classe que exigem o seu desenvolvimento rumo à uma esfera particular que se coloca acima da sociedade, e se volta a ela como potência social alienada, como ocorre no complexo jurídico.

Em Lukács também podemos observar esta importante formulação: o controle social se funda na exigência da sociedade humana de organizar suas necessidades vitais mais simples. Nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, o filósofo é cristalino nessa afirmação:

Como o trabalho – base fundadora de toda a sociabilização humana, mesmo da mais primitiva – destaca tendencialmente o ser humano da esfera das necessidades biológicas mais puramente espontâneas e de sua satisfação apenas biológica, tornando determinantes, em seu lugar, os pores

teleológicos, que, por sua natureza, assumem de imediato um caráter alternativo, *são necessários desde o primeiro instante reguladores sociais que regulamentem as decisões alternativas que estabelecem os conteúdos da teleologia conforme as respectivas necessidades sociais vitais* (LUKÁCS, 2010b, p. 46; grifos nosso).

Além disso, podemos observar em níveis relativamente baixos de socialização a emergência de figuras como ordem e autoridade⁹². São preciosas as linhas contidas no volume III de O Capital, nas quais Marx já argumentava que uma espécie de ordem ou autoridade surge espontaneamente de um determinado modo de produção, à medida que uma determinada sociedade queira se tornar cada vez mais independente das causalidades naturais e da casualidade: isto é, do “arbitrio” e do “acaso”. Nisso se fundamenta o caminho da humanidade rumo à independência relativa frente à natureza, isto é, rumo à liberdade.

Abstraindo de todo o resto, isso se produz por si só tão logo a reprodução constante da base das condições prevalecentes, da relação que lhe serve de base, assume com o passar do tempo uma forma regulada e ordenada; *essa regra e essa ordem são, elas mesmas, um fator imprescindível de qualquer modo de produção que queira alcançar solidez social e independência em relação ao mero acaso ou à arbitrariedade. Essa regra e essa ordem são exatamente a forma em que se consolidam socialmente esse modo de produção e, assim, a forma de sua relativa emancipação em relação à mera arbitrariedade e ao mero acaso*. Elas atingem essa forma no caso de estancamento tanto do processo de produção quanto das relações sociais que a ele correspondem, isto é, pela mera reprodução reiterada desse processo. *No caso de essa reprodução ter perdurado por certo tempo, ela se cristaliza como costume e tradição e termina consagrada como lei positiva*. (MARX, 2017, p. 854; grifos nossos).

Dessa afirmação marxiana podemos concluir que “regra” e “ordem” são fatores imprescindíveis a qualquer formação social que procure independência relativa das condições naturais. Elas se colocam, portanto, espontaneamente, como veículos de explicitação das potencialidades humanas – do modo pelo qual o ser social adquire níveis superiores de generidade. Esses modos de controle social, portanto, são “anteriores a qualquer regulação legal concebível” (MÉSZÁROS, 2011, p. 93)⁹³. As

⁹² Sobre isso, ver a afirmação de Lessa e Tonet de que a autoridade é anterior ao Estado, bem como ao próprio direito : “Vale notar que, na comunidade primitiva, também existia a autoridade, mas não existia Estado. Nela a autoridade, baseada na idade, na sabedoria, na experiência de vida, nos dotes físicos etc. não estava a serviço da exploração do homem pelo homem, ao contrário das sociedades de classes, nas quais a autoridade tem por função social o domínio de uma parte da sociedade sobre outra” (LESSA; TONET, 2008, p. 56).

⁹³ Ver também a argumentação de Mézáros acerca dessa afirmação de Marx: “‘reprodução continuada’, ‘regulação e ordem’, ‘solidez social’ e ‘independência do mero acaso ou da arbitrariedade’ são todos requisitos vitais de qualquer modo de produção, independentemente de seu grau relativo de desenvolvimento histórico. Portanto, ‘regulação’ e ‘reprodução ordenada’ surgem como os imperativos

primeiras formas de regra, ordem ou autoridade derivam do costume e da tradição, e só depois “termina consagrada como lei positiva”.

Essa regulação primitiva podia ser exercida pelos chefes das tribos, pelos caçadores e guerreiros mais experientes ou os anciões: “o conteúdo e a forma da qual eram predeterminados pela tradição, pela experiência acumulada ao longo do tempo” (LUKÁCS, 2013, p. 230; LUKÁCS, 1981, p. 205). Como demonstra Childe, nas sociedades primitivas, “os velhos gozam de autoridade e prestígio” (CHILDE, 1966, p. 49). Lukács reconhece esse fato e argumenta que com supremacia das categorias sociais sobre as categorias biológicas, o desenvolvimento social impõe a perda da posição de destaque dos anciões. Porque, à medida que as experiências sociais decisivas “não são mais acumuladas por via empírica e conservadas na memória, mas são deduzidas por generalizações” (LUKÁCS, 2013, p. 163; LUKÁCS, 1981, p. 139), a posição exclusiva dos mais idosos vai decaindo.

Podemos observar, com Engels, que o controle social podia ser exercido pela própria sociedade, sem a necessidade de um aparato que se colocasse acima dos seus membros.

Admirável essa constituição da gens, com toda sua ingênua simplicidade! Sem soldados policiais, nobreza, reis, governadores, prefeitos ou juízes, sem cárceres ou processos, tudo caminha com regularidade. Todas as querelas, todos os conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela gens ou pela tribo, ou ainda pelas gens entre si. Só como último recurso – raras vezes empregado – aparece a vingança, da qual a nossa pena de morte é apenas uma forma civilizada, com vantagens e os inconvenientes da civilização (...). Ainda assim, não é necessária nem sequer uma parte ínfima da nossa vasta e complicada máquina administrativa. São os próprios interessados que resolvem as questões; e, na maioria dos casos, costumes seculares já tudo regulam (ENGELS, 2012, p. 123).

Foi a passagem da sociedade gentílica para a sociedade de classes que colocou na ordem do dia a necessidade de uma regulamentação particularmente jurídica para os conflitos emergentes. Isto é, a partir dos antagonismos irreconciliáveis derivados da divisão da sociedade em classes, que surge na história humana pela primeira vez uma “jurisdição conscientemente posta”, não mais uma regulação transmitida ou tradicional:

Somente quando a escravidão levou a cabo, na sociedade, a primeira divisão em classes, somente quando a circulação das mercadorias, o comércio, a usura etc., introduziram, ao lado da relação entre escravo e senhor, também

materiais elementares da estabilidade social enquanto tal, anteriores a qualquer regulação legal concebível. A lei em si deve ser primeiro estabelecida sobre a base material antes que possa determinar a forma específica em que a interação social subsequente pode ocorrer legitimamente” (MÉSZÁROS, 2011, p. 93).

outros antagonismos sociais (credores e devedores etc.), as controvérsias que daí surgiram tiveram que ser regulamentadas socialmente, e na satisfação de tal necessidade pouco a pouco surgiu a jurisdição conscientemente posta, não mais apenas transmitida, tradicional (LUKÁCS, 2013, p. 230; LUKÁCS, 1981, 206).

As diversas formas de conflitos surgidos a partir do desenvolvimento do ser social possibilitaram o surgimento do direito. Vimos no capítulo anterior esse processo, o surgimento da escravidão e das classe sociais, a consolidação do mercado que estabelece novas formas de antagonismos (credores e devedores) etc., a divisão entre trabalho manual e intelectual, entre campo e cidade, entre interesses individuais e coletivos etc. Tudo isso modificou a estrutura unitária originária do ser social, gerando crescentes heterogeneidades e conflitos irreconciliáveis. O resultado disso foi a dissolução da própria comunidade baseada nos laços de parentescos, na medida em que esta não possuía “outros meios coercitivos além da opinião pública” (ENGELS, 2012, p. 212). A nova sociedade dividiu os seres humanos em livres e escravos, em exploradores e explorados, ricos e pobres, credores e devedores⁹⁴, interesses particulares e interesses coletivos etc. Com essa quantidade de antagonismos, a sociedade não podia subsistir senão pela luta aberta e incessante dos seus extremos antagônicos - pela violência explícita, portanto -, “ou sob o domínio de um terceiro que, situado aparentemente por cima das classes em luta, suprimisse os conflitos abertos” e só permitisse “a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal” (ENGELS, 2012, p. 212).

Lukács remete, neste momento o debate para Engels. Quando da gênese do Estado, o autor de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* argumenta o nascimento simultâneo de uma “força pública, que já não mais se identifica com o povo em armas” (ENGELS, 2012, p. 214).

A necessidade dessa força pública especial deriva da divisão da sociedade em classes, que impossibilita qualquer organização armada espontânea da população [...]. Essa força pública existe em todo Estado; é formada não só de homens armados como, ainda, de acessórios materiais, os cárceres e as instituições coercitivas de todo

⁹⁴ Tal conflito se coloca como essencial à gênese do direito na antiguidade, na medida em que ele também surge para proteger os credores contra os devedores. Isso ocorreu na Grécia, em Roma, como também nos Estado ainda mais antigos. Desse modo, desde sua gênese, o direito surge como proteção última da propriedade privada, como lembra Marx: “É impossível avaliar em toda sua magnitude a influência da propriedade na civilização humana. Foi o poder que arrancou as nações arias e semíticas da barbárie até à civilização... os governos e as leis se instituem com referência primária a sua criação, proteção e desfrute. Ela introduziu a escravidão humana como um instrumento de sua produção. Com o estabelecimento da herança dos bens pelos filhos do proprietário, surgiu a primeira possibilidade da família estritamente monogâmica” (MARX, 1988, p. 100).

gênero, desconhecidos pela sociedade da gens. Ela pode ser pouco importante e até quase nula nas sociedades em que ainda não se desenvolveram os antagonismos de classe, ou em lugares distantes [...]. Mas se fortalece à medida que exacerbam os antagonismos de classe dentro do Estado e à medida que os Estados contíguos crescem e aumentam de população (ENGELS, 2012, p. 214 – 215).

Com a sociedade de classes surgem, simultaneamente, o Estado e o direito⁹⁵. A expressão disso na divisão do trabalho é o aparecimento de uma força pública especial apartada da sociedade e que impossibilita a organização armada espontânea da população. A sociedade deixa de ser portadora da resolução dos conflitos, que passam a ser geridos por complexos parciais, cujos portadores são grupos humanos particulares. Assim, “simultaneamente ao surgimento da esfera jurídica na vida social”, argumenta Lukács, “um grupo de pessoas recebe o mandato social de impor, através da força, os objetivos deste complexo” (LUKÁCS, 2013, p. 230; LUKÁCS, 1981, 206). Trata-se dos juristas.

Pudemos observar até aqui que processo de gênese ou extinção de um determinado complexo social se dá com uma mudança qualitativa que intervém na estrutura e dinâmica do ser social, nas quais se verifica também transformações nas necessidades sociais. São as necessidades inscritas no próprio desenvolvimento social que se tornam os motores para a gênese de qualquer complexo, bem como a superfluidez social é o impulso para o seu fenecimento. Tal processo de gênese e fenecimento perpassa, obviamente, as posições teleológicas dos indivíduos, as suas relações e interações entre si, mais as interações com a totalidade social – isto é, são interações múltiplas e recíprocas no interior do complexo de complexos.

A gênese dos complexos não se dá de um golpe, como um raio em céu sem nuvens, ela é fruto de um desenvolvimento – desigual – que “na superação contém elementos de conservação e na continuidade, momentos de descontinuidade” (LUKÁCS, 2013, p. 245; LUKÁCS, 1981, p. 220).

É com base no que foi até aqui exposto que não podemos concordar com aquelas posições que colocam o direito como uma existência universal no interior do ser social, na medida em que ele é um produto de um desenvolvimento desigual da totalidade social.

⁹⁵ Sobre o surgimento do Estado e do Direito, Engels sustenta que os antagonismos de classe exigiam “uma instituição que, em uma palavra, não só perpetuasse a nascente divisão da sociedade em classes, mas também o direito de a classe possuidora explorar a não possuidora e o domínio da primeira sobre a segunda. E essa instituição nasceu. Inventou-se o Estado” (ENGELS, 2012, p. 137).

4.2 Direito e Violência

Como já vimos, o ordenamento propriamente jurídico surge apenas quando os interesses divergentes, “que podiam conduzir cada caso singular a uma situação violenta são reduzidos ao mesmo denominador jurídico” e, conclui Lukács, “são homogeneizados no direito” (LUKÁCS, 2013, p. 245; LUKÁCS, 1981, p. 220). Temos aqui traçada uma relação entre o direito e a violência.

Engels coloca que o fundamento último sobre os quais surgem as estruturas da força pública está no antagonismo entre escravos e possuidores de escravos. Lukács reforça que, à medida que avança a sociabilização da sociedade, outros conflitos de classe emergem: na antiguidade surge o conflito entre credores e devedores, no medievo entre habitantes das cidades e os proprietários de terra feudal etc.

O desenvolvimento dos antagonismos de classe anteriormente citado por Lukács é muito importante para a compreensão do complexo jurídico. Em níveis mais rudimentares do desenvolvimento social, o “domínio do homem sobre o homem” ainda era possível, até certo ponto, sob o puro uso da força⁹⁶. Até certo ponto porque se, por um lado, a forma de apropriação do trabalho escravo se deu pela força bruta, por outro, a forma de assegurar e organizar essa apropriação é função já da esfera do direito, bem como de outras formas ideológicas - pense-se no complexo da moral, por exemplo.

A primeira forma de apropriação do trabalho excedente que vai além da autorreprodução compreensivelmente é a força bruta. A sua organização, que originalmente servia à defesa, à expansão etc. do espaço natural de reprodução dos homens, recebeu uma nova função: assegurar a apropriação do trabalho de outros homens que vai além da autorreprodução. Enquanto a escravização do homem ainda poderia ser considerada como simples subproduto da guerra (mesmo que não raramente ela figurasse entre os seus objetivos mais importantes), o ato de organizar e assegurar o trabalho escravo já passa a fazer parte daquele complexo que tratamos como esfera do direito (LUKÁCS, 2013, p. 266 – 267; LUKÁCS, 1981, p. 242).

No entanto, quando os antagonismos sociais adquirem formas mais mediadas (como entre credores e devedores), “o domínio absoluto da mera força se atenua, ainda

⁹⁶ Desde sua gênese, a escravidão foi mantida pelo uso mais brutalizado da força: foi a violência explícita da guerra entre tribos, ainda na sociedade gentílica, que garantia o abastecimento de escravos para as comunidades (CHILDE, 1966, p. 136). Nas sociedades de classe da antiguidade, os escravos também eram dominados pela força pura: não eram nem considerados parte do gênero humano. O mesmo ocorreu em estágios mais socializados da sociedade, por exemplo, no tráfico de escravos no capitalismo colonial. Isso demonstra que a força pura se faz regra na dominação de senhores sobre escravos, independentemente do estágio social no qual ela está inserida.

que nunca desapareça completamente na sociedade de classes”⁹⁷ (LUKÁCS, 2013, p. 231; LUKÁCS, 1981, p. 207). De modo que reduzir a regulamentação ao puro uso da força não significaria outra coisa senão a própria dissolução da sociedade pela violência. É dessa forma que podemos determinar de maneira mais adequada uma das características específicas da esfera jurídica, isto é, “a complicada unidade entre força explícita e força disfarçada” (LUKÁCS, 2013, p. 232; LUKÁCS, 1981, p. 207).

Em estágios desenvolvidos do ser social, nesse sentido, faz-se necessário o predomínio daquela “complicada unidade de força explícita e força disfarçada, revestida com as vestes da lei, que ganha forma na esfera jurídica” (LUKÁCS, 2013, p. 232; 1981, p. 207). Segundo Lukács, uma sociedade desenvolvida não poderia se reproduzir normalmente, tendendo ao ótimo, “se a maioria das posições teleológicas dos seus membros fosse, direta ou indiretamente extorquida com a força pura” (LUKÁCS, 2013, p. 232; LUKÁCS, 1981, p. 207). Dessa maneira, ou se media as formas de controle social ou o fim daquela sociedade se dará em meio à guerra aberta e explícita entre as classes.

É dessa necessidade de reproduzir a sociedade que surge, no interior do complexo jurídico, uma mediação entre a força e o consenso. De algum modo, para operar na sociedade da melhor forma possível, a regulamentação jurídica precisa se colocar na consciência social dos homens e das mulheres, por meio não só da violência, mas também da hegemonia. É preciso que os seres humanos de determinada comunidade, em maior ou menor grau, entrem em consenso com o conteúdo de suas formas jurídicas e obedeçam os seus imperativos – positivos ou negativos – de forma mais ou menos voluntária – mesmo que essa voluntariedade, como vimos com o surgimento do legalismo, se dê das formas mais hipócritas possíveis. Entra em ação a importância e a necessidade da ideologia para a reprodução do complexo jurídico. Sobre as necessidades ideológicas⁹⁸ que surgem para a reprodução ideal de “governos e sistemas de direito”, diz Lukács

Porém, mesmo nesses casos, que só aparecem em níveis relativamente mais elevados da sociabilização (sociedades de classes), pode-se observar que

⁹⁷ Vide, como argumentamos na nota anterior, a escravidão dos povos negros em pleno capitalismo colonial.

⁹⁸ Ideologia aqui entendida não na forma gnosiológica da “falsa consciência” (MARX; ENGELS, 2007), mas compreendida tal como Marx formulou no *Prefácio de 1859 à Contribuição à crítica da economia política*: “e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 48). Sobre a questão da ideologia em Lukács, ver também o texto de Vaisman (2014).

seria impossível seu funcionamento se tivessem de se impor em todos os casos, até na maioria deles, diretamente como ordens de regulamentação (por meio de castigo). Ao contrário, cada uma dessas regulamentações pressupõe que a maneira prática do agir comum dos membros da sociedade siga “voluntariamente”, pelo menos externamente, essas prescrições; só diante de uma minoria a coerção do direito deve e pode tornar-se de fato eficaz (LUKÁCS, 2010b, p. 46 – 47).

Daqui deriva a importância dos compromissos de classe na feitura do direito positivo e, do mesmo modo, é aqui também que se encontra a abertura para as pequenas possibilidades de contratendências progressistas que se desenrolam no desenvolvimento do direito. Esse conjunto de problemas nos remete para um outro: a relação que se estabelece entre o direito, surgido dos antagonismos da sociedade de classes, e as classes sociais em conflito. Este problema será tratado mais à frente neste capítulo.

É importante que se reforce que “o fenômeno jurídico pressupõe que os conflitos sociais não sejam imediatamente e sempre resolvidos com o recurso à força” (SARTORI, 2013, p. 303), na medida em que a complexificação da sociedade e de seus antagonismos tornaria inviável que todas as posições teleológicas dos seus membros fosse extorquida pela força pura. Apesar disso, queremos aqui lembrar que o direito não prescinde da violência, sendo esta uma parte constitutiva daquele⁹⁹. Por fim, é a isso que devemos nos ater.

A crescente socialização do ser social se externa no fato de que, na vida cotidiana, tanto de oprimidos como de opressores, a violência pura caia cada vez mais para o segundo plano e no seu plano suceda a regulamentação jurídica, a adaptação das posições teleológicas ao status quo econômico-social concreto [...]. Não esqueçamos, todavia, que a violência, mesmo no Estado de direito ‘pronto’, não pode jamais desaparecer, mas, de fato, somente se transforma de permanente atualidade em fenômeno quase sempre patente (LUKÁCS, 2013, p. 267 – 268; LUKÁCS, 1981, p. 243).

Lukács observa que a socialização da sociedade coloca a violência pura para o segundo plano para que se prevaleça a regulamentação jurídica. No entanto, “a violência é constitutiva da essência do fenômeno jurídico” (SARTORI, 2013, p. 309). Ela é, segundo Mészáros, o outro lado da moeda do direito: “a violência institucionalizada e legalmente imposta é apenas o outro lado da moeda da ‘lei expressa’ enquanto tal” (Mészáros, 2011, p. 98). Mesmo em alto grau de sociabilização da sociedade classista, como aquelas que se compõe como um “Estado de Direito”¹⁰⁰, esse fato ontológico

⁹⁹ Sobre a relação entre a gênese do direito e a violência, ver também o texto de Fortes (2013).

¹⁰⁰ Nesse sentido, existe para Marx uma correlação entre o Estado de Direito e a violência: “A saber, que toda forma de produção forja suas próprias relações jurídicas, forma de governo etc. A insipiência e o desentendimento consistem precisamente em relacionar casualmente o que é organicamente

permanece inalterável, na medida em que se coloca bastante atual a afirmativa de Marx de que “entre direitos iguais, quem decide é a força” (MARX, 2013, p. 309).

Isso se dá na medida em que a esfera jurídica “não é compreensível ou pensável sem a política e a violência” (SARTORI, 2013, p. 306). Temos, entre elas, uma relação de determinação reflexiva que foi apreendida também por Lenin: “o direito burguês, no que concerne à repartição, pressupõe, evidentemente, um Estado burguês, pois o direito não é nada sem um aparelho capaz de impor a observação de suas normas” (LENIN, 2007, p. 118).

Nessa parte, buscamos retratar as relações de determinação reflexiva entre direito, violência e Estado, na medida em que o direito se configura como “aquela complicada unidade entre força explícita e força disfarçada”. Nas próximas páginas essas relações voltarão a ser tópico de discussão.

Argumentamos que à medida que a sociedade se socializa e os antagonismos se tornam mais mediados, surge a necessidade de um complexo que se torne a mediação necessária para “homogeneizar os conflitos” oriundos das posições do complexo econômico. Nesse sentido, “não é casual que na história da antiguidade os legisladores que colocaram fim a um período de guerra civil fossem encarados como heróis míticos (Licurgo, Sólon)” (LUKÁCS, 2013, p. 232; LUKÁCS, 1981, p. 207).

Passaremos a analisar as formas particulares que o direito assume nas sociedades grega e romana antigas, nas quais o baixo nível de especificidade da esfera jurídica o caracteriza como “o portador espiritual da atividade humana”.

4.3 Direito antigo: o portador espiritual da atividade humana

Veremos, nas próximas páginas, como o direito surge muito entrelaçado a outros complexos parciais, como a moral, a ética, a religião e a política. Para isso, nos apoiaremos, em primeiro lugar, nas análises de Lukács e Werner Jaeger acerca da experiência do direito grego. E, em segundo lugar, no diálogo com Márcio Bilharinho Naves sobre o direito romano, no qual se instaura uma polêmica acerca da possibilidade ou não de um direito pré-capitalista. Veremos como, nessas ocasiões, a esfera jurídica é considerada a portadora espiritual da atividade humana.

conectado, em reduzi-lo a uma mera conexão da reflexão. Os economistas burgueses têm em mente apenas que se produz melhor com a polícia moderna do que, por exemplo, com o direito do mais forte. Só esquecem que o direito do mais forte também é um direito, e que o direito do mais forte subsiste sobre outra forma em seu ‘estado de direito’” (MARX, 2011a, p. 43).

Como argumenta Lukács, o direito na polis grega e na república romana possui um significado particular. Por se tratar do direito em seu estágio mais primitivo, ele ainda não alcançou sua especificidade. Desse modo, podemos afirmar que o direito se constitui como “o centro espiritual da atividade humana em geral”, o que implica dizer que havia nas cidades Estados antigas uma identidade entre direito, moral, ética, religião e política:

O direito na polis grega e também na república romana tem um significado todo particular. É o portador, o centro espiritual da atividade humana em geral. Tudo aquilo que, logo após se articulará na moral e até na ética, na concepção clássica da polis é ainda totalmente ligado ao Estado, ainda completamente idêntico ao direito (LUKÁCS, 2013, p. 232; LUKÁCS, 1981, p. 207).

Werner Jaeger, filólogo alemão que Lukács tinha em alta conta¹⁰¹, na sua principal obra, *Paideia*, demonstra que entre os gregos clássicos as noções de Estado, moral, ética e direito se identificavam:

Para os Gregos do período clássico ou mesmo para os de todo o período da cultura da polis era, ao contrário, quase uma tautologia a convicção de que o Estado era a única fonte das normas morais; e era impossível conceber a existência doutra ética fora da ética do Estado, isto é, fora das leis da comunidade em que o Homem vive (JAEGER, 1979, p. 351 – 352).

No entanto, com o desenvolvimento da sociedade grega clássica, começam a surgir as primeiras contradições entre os complexos. Os sofistas, atentam para a emergência de características específicas da esfera do direito, e sua distinção da moral, da ética e da política. Nesse sentido, segundo Lukács, “só com os sofistas vem à luz que o direito, à medida que vai assumindo um caráter específico, se mostra como mero legalismo do agir” (LUKÁCS, 2013, p. 232; 1981, p. 207). Verifiquemos, na seguinte passagem de Jaeger, a desvinculação entre o direito grego antigo e a moral, cujo resultado para a esfera jurídica consiste em um “mero legalismo do agir” para “evitar do prejuízo da pena”

A lei carece, pois, de força compulsiva absoluta. É concebida como algo totalmente exterior. Não é um conhecimento gravado no interior do Homem, mas um limite que não pode ser transgredido. Mas, se a falta a coação interna, se a justiça consiste só na legalidade externa dos usos de

¹⁰¹ Leandro Konder, no seu pequeno grande livro que consiste em uma biografia de Lukács, sustenta que o filósofo húngaro, como um “octogenário militante”, estava ciente dos desafios que os marxistas teriam pela frente, diante dos problemas que não era possível resolver apenas com base em Marx e Lenin: “Assim como Marx incorporou à sua concepção do mundo elementos de Darwin e de L. H. Morgan, um marxista contemporâneo – sem renunciar à integridade do seu método – deve ser capaz de assimilar elementos de Sartre, de Nicolai Hartmann, de Werner Jaeger, de Gordon Childe e até de Arnold Gehlen” (KONDER, 1980, p. 97).

comportamento e no evitar do prejuízo da pena, então não há qualquer motivo para proceder segundo a lei, nos casos em que não há ocasião nem perigo de faltar às aparências e em que não existem testemunhas da nossa ação (JAEGER, 1979, p. 354).

Nesse sentido, temos, já no direito da Grécia Antiga a gênese do legalismo, que é uma característica que aparece como uma especificidade do complexo jurídico em estágios avançados do desenvolvimento histórico-social. Diante do legalismo, pouco importa ao direito as razões que levam os indivíduos a obedecer ou transgredir as normas jurídicas. O resultado disso é que os indivíduos, ao respeitarem os imperativos do direito, podem fazê-lo com certa dose de hipocrisia. Do mesmo modo que os gregos antigos, como demonstrou Jaeger, buscavam apenas “evitar os prejuízos da pena”. Não há, desse modo, qualquer possibilidade ética no campo do direito. A vitória do legalismo, é a vitória da hipocrisia: tudo é válido desde que não se incorra em pena, como diriam os sofistas. Nos termos de Lukács

O imperativo, por sua vez, é no mais das vezes negativo: determinadas ações não devem ser realizadas. De fato, desde que se abstenha de tais ações, é completamente indiferente quais seriam as causas íntimas e exteriores desta conduta. A consequência é que a correteza legal pode ser alcançada juntamente com uma extrema hipocrisia (LUKÁCS, 2013, p. 234; LUKÁCS, 1981, p. 210).

Também a religião, bem como a poesia, nos tempos da polis, estão intimamente entrelaçadas ao direito, ao Estado, à moral etc. Não nos parece casual que os poemas homéricos tenham sido um manual de condutas morais e religiosas para os gregos. Observe-se o seguinte trecho do poema *Os Trabalhos e os dias* – também conhecido como *Erga* – de Hesíodo. Para o poeta grego, a justiça se personifica na deusa Dike, gerada por Zeus. E este entrega aos homens o direito. É a ordem jurídica, segundo o poeta, que distingue os seres humanos dos animais. Isso fica evidente, como podemos verificar, na estrofe abaixo:

Ó Perses, coloca essas coisas no teu coração,
e agora dá ouvidos à Justiça, e esquece de todo a força.
Pois o filho de Crono fixou para os humanos esta lei:
que peixes, feras e pássaros alados
devorem-se uns aos outros, já que justiça não há entre eles;
mas para os humanos deu a justiça, que é de longe o melhor,
pois se alguém quiser dizer coisas justas
consciente disso, Zeus que vê longe lhe dá prosperidade. (HESÍODO, 2012, p. 91)

Nesse sentido, podemos verificar a existência, na Grécia antiga, de uma identificação entre a esfera jurídica e outras esferas sociais. Roberto Lyra Filho, um

importante jurista brasileiro, também observou de modo correto essa situação peculiar do direito primitivo:

Gradualmente, no curso do tempo, tornaram-se mais precisas, nas diferentes sociedades, as órbitas distintas de direito, moral e religião, que, primitivamente, se apresentavam coligadas, numa espécie de comunhão pró-indiviso. Por outras palavras, desde o início apareciam vários tipos de realidade objetual diferente que só a diversificação posterior, no sentido dos órgãos de formalização e tutela da aplicação permitiu divisar, em suas órbitas específicas, sem prejuízo das relações constantes entre elas (LYRA FILHO, 1972, p. 106).

Além da colocação correta do entrelaçamento do direito com outras esferas, Roberto Lyra Filho também sustenta outro ponto importante: o desenvolvimento da especificidade dos complexos parciais, anteriormente interligados, não anula suas inter-relações recíprocas em estágios superiores de desenvolvimento. Em verdade, os complexos parciais frequentemente se sobrepõem, se entrelaçam, se constituem reciprocamente, sem perder, no entanto sua autonomia e legalidade própria. Lukács deixa isso evidente em sua *Ontologia*:

A linguagem, por exemplo, pode figurar como médium, como portadora da comunicação, em todos os complexos do ser social e, ainda que isto em outros complexos não se apresente com a mesma nitidez, todavia acontece com frequência que os complexos singulares se sobreponham, se penetrem reciprocamente um com o outro etc. mas sem que jamais venham diminuídas sua autonomia e auto-legalidade – bastante relativas – e a exata determinabilidade dos complexos singulares (LUKÁCS, 2013, p. 251; LUKÁCS, 1981, p. 226).

Por fim, cabe discutir de forma também parcial a experiência do direito romano. Como ocorria com a polis grega, na Roma Antiga, o ainda baixo socialização da sociedade fazia com que o complexo jurídico ainda não tivesse aparecido em sua legalidade e autonomia próprias, portanto não se constituía em sua especificidade.

Márcio Bilharinho Naves, seguramente uma das referências no que se refere ao estudo do direito e marxismo, apreende, na experiência jurídica romana, a interrelação entre o direito e as outras esferas sociais. Também aqui, para continuar com a expressão de Lukács, o direito “é o portador, o centro espiritual da atividade humana em geral”.

Márcio Naves demonstra a falta de especificidade do direito pré-burguês, ao analisar o direito romano e observar o entrelaçamento entre esfera jurídica, esfera religiosa e esfera política. Bilharinho Naves conclui, desse modo, pela sua incompatibilidade com a forma jurídica.

Assim, aquilo que conhecemos como direito romano, e, por extensão, todo o direito pré-burguês tem, na verdade, uma natureza *incompatível com a forma*

jurídica. Todo o peso insuportável da tradição jurídica romana, que se impõe a nós com a força definitiva dos séculos que a espreitam, não foi, no entanto, capaz de produzir um conceito de direito que não precisasse apelar para o misticismo religioso, nem uma concepção jurídica que não se fundasse na moralidade suspeita do direito natural, em suma, que não se apoiasse em última instância, na política. O que o “direito” pré-burguês se viu incapaz de produzir foi a compreensão da *especificidade da forma do direito*, daquilo que é *irredutível* a ele, a compreensão da natureza dos elementos que o *distinguem absolutamente* de todas as outras formas sociais (NAVES, 2014, p. 77; grifos no original).

Há aqui uma compreensão absolutamente correta da falta de especificidade da forma jurídica romana – como também acontece na forma jurídica grega. De modo que é impossível, até para qualquer um que se considere o mais notável dos “romanistas”, formular um conceito do direito romano que não tenha que apelar para o misticismo religioso, para a “moralidade suspeita do direito natural”, ou para a política. De fato, a o direito romano não foi capaz de se fazer específico, de distinguir os seus elementos de todas as outras formas sociais porque ele é, em verdade, a própria expressão conjunta não só da juridicidade, mas também da moral, da religião e da política. O próprio Digesto – codificação romana – estabelece, como Márcio Naves também notou, que a “jurisprudência é ‘o conhecimento das coisas *divinas* e humanas, do *justo* e do *injusto*’” (NAVES, 2014, p. 78; grifos no original).

A maior expressão desse entrelaçamento entre o direito e a religião está na chamada *pax deorum*, analisada por Bilharinho Naves:

Como sustentam muitos estudiosos, o elemento religioso é determinante na configuração do “sistema jurídico-religioso” romano, pois todo o equilíbrio social dependia da relação entre os homens e os deuses. O objetivo a ser perseguido era sempre o de manter ou restabelecer a paz com os deuses, daí o sentido próprio de um “legalismo religioso” que emprestava à *pax deorum* o sentido de “uma soma de atos e comportamentos aos quais a comunidade e os indivíduos devem necessariamente se ater para conservar o favor dos deuses”. A conservação da boa relação com os deuses poderia aparecer, assim, como o elemento fundamental tanto dos rituais religiosos, como também do sistema jurídico-religioso (NAVES, 2014, p. 66 – 67).

Apesar de concordarmos com a apreensão geral de Márcio Naves, isto é, de que não há uma especificidade da forma jurídica nas sociedades pré-capitalistas, na medida em que tal especificidade é fruto apenas do desenvolvimento da sociabilidade burguesa. No entanto, com base em uma análise ontológica – sustentada por Lukács – não podemos, em absoluto, concordar com uma *exclusividade* da forma jurídica na sociedade capitalista, como argumenta o jurista brasileiro.

Para Naves, a insuficiência da abstração no direito romano pode ser relacionado à sua instalação em uma sociedade na qual não impera o valor de troca. Isto

seria um obstáculo “para o surgimento de uma *forma jurídica com eficácia plena*” (NAVES, 2014, p. 64). De modo taxativo, Márcio Naves sustenta que se formos consequentes com a teoria de Marx, não podemos tratar as experiências jurídicas pré-capitalistas como “jurídicas”:

(...) Objetivando demonstrar que a experiência “jurídica” romana – como, de resto, a de todas as formações sociais pré-capitalistas – não pode ser caracterizada como jurídica se formos consequentes com a lógica profunda da teoria de Marx (NAVES, 2014, p. 57).

Naves, apoiado nas interpretações com base em Marx e Althusser, procura dar seguimento ao seu argumento demonstrando que o direito romano não possui a abstratividade necessária a qualquer experiência jurídica. Para não nos alongarmos, a crítica de Márcio Bilharinho Naves permeia uma comparação entre a forma jurídica plenamente estabelecida, no período capitalista, dotada de abstratividade, universalidade¹⁰²; e a forma jurídica débil, das sociedades pré-capitalistas.

Também se costuma atribuir tal posição de negligência da existência do direito em sociedades pré-burguesas ao jurista soviético Evgeny Pachukanis. Outro jurista soviético, Piotr Stucka, dirige à Pachukanis tal censura. Este último, no Prefácio ao seu livro, *Teoria geral do direito e marxismo*, procura se defender. Pachukanis argumenta que não foi a intenção do seu escrito taxar a inexistência de direito nas formações pré-capitalistas:

Concordo, com reservas precisas, com uma outra censura que me dirige o companheiro Stucka, a de não reconhecer a existência do direito a não ser na sociedade burguesa. Efetivamente, tenho afirmado, e continuo a afirmar, que as relações dos produtores de mercadorias entre si engendram a mais desenvolvida, universal e acabada mediação jurídica, e que, por conseguinte, toda a teoria geral do direito e toda a jurisprudência “pura” não são outra coisa senão uma descrição unilateral, que abstrai todas as outras condições das relações dos homens que aparecem no mercado como proprietários de mercadorias. Mas, uma forma desenvolvida e acabada não exclui formas embrionárias e rudimentares; pelo contrário, pressupõe-nas (PACHUKANIS, 1988, p. 13).

Pachukanis tem o cuidado de argumentar que as intenções de suas investigações não tem o objetivo de impedir o acesso a uma tematização do direito nos períodos históricos pré-capitalistas. Em termos ontológicos corretos, Pachukanis afirma que tem por objetivo relacionar as formas desenvolvidas do direito burguês com as suas

¹⁰² Segundo Márcio Naves, é com a subsunção real do trabalho ao capital, o surgimento da liberdade e da igualdade jurídicas e, com elas, do sujeito de direito, que a forma jurídica alcança o seu grau de abstratividade e universalidade necessárias para sua especificidade (NAVES, 2014).

formas embrionárias, nas sociedades pré-capitalistas. Dessa maneira, observando uma “linha de evolução geral”, o jurista soviético se aproxima de uma articulação entre continuidade e descontinuidade no desenvolvimento do complexo jurídico:

Pelo contrário, tenho me esforçado e ainda me esforço por facilitar a compreensão destas formas embrionárias que se encontram nestes períodos e por relacioná-las com as formas mais desenvolvidas de acordo com uma linha de evolução geral (PACHUKANIS, 1988, p. 14).

É nesse sentido que temos argumentado até aqui. A gênese dos complexos parciais, o que compreende, como sabemos, o complexo jurídico, não se confunde com a sua especificidade. Concordamos que o direito adquire seu caráter mais específico na sociabilidade burguesa, no entanto isso não elimina o seu elo primitivo na gênese da sociedade de classes. Em termos ontológicos, a especificidade é sempre um processo posterior à gênese de qualquer esfera social, ela é fruto de um desenvolvimento histórico social que tem por fundamento a socialização da sociedade. Nesse processo, os complexos sociais vão adquirindo uma supremacia cada vez maior de suas categorias específicas.

O problema da análise de Márcio Naves está em desconsiderar o processo de continuidade e descontinuidade – o processo dialético, portanto – que marca o desenvolvimento dos complexos parciais, desse modo, do próprio direito. Ele acaba por atribuir mais atenção aos momentos de ruptura, de descontinuidade, desse desenvolvimento, ao passo em que negligencia os momentos de continuidade. Talvez este problema esteja vinculado à proposta, retirada de Althusser, do corte epistemológico¹⁰³ entre o pensamento do Jovem Marx e do Velho Marx, no qual o filósofo francês também privilegia os momentos de ruptura em detrimento dos momentos de continuidade. O próprio Naves inicia seu livro *A questão do direito em Marx* evidenciando esta proposta metodológica de cisão do pensamento marxiano. E, já adiantamos, essa “periodização” da obra de Marx não cabe no pensamento lukacsiano. Vejamos Naves:

¹⁰³ Sobre o corte epistemológico em Marx, ver Althusser (2015). Tal posição althusseriana é extremamente questionável, vejamos a posição de Mészáros (2013): É sempre perigoso, se não arbitrário, dividir os filósofos em ‘o jovem X’ e ‘o maduro X’, visando opor um ao outro. Os principais contornos de uma ideia sintetizadora fundamental podem - e devem - estar presentes na mente do filósofo quando ele elabora, em um texto específico, algumas de suas implicações concretas em contextos particulares. Essa ideia pode passar, é claro, por mudanças significativas; os próprios contextos particulares requerem constantes reelaborações e modificações em consonância com as características específicas das situações concretas que têm de ser levadas em conta. Mas até mesmo uma conversão genuína do ‘idealismo’ para o ‘materialismo’ não implica necessariamente uma rejeição ou repressão radical da ideia sintetizadora original” (MÉSZÁROS, 2013, p. 33).

Assim, partindo da periodização que Althusser propôs da obra de Marx, e que tem no direito a sua confirmação mais patente, acompanharemos a ruptura fundamental que *A ideologia alemã* opera nesse terreno, e os seus limites, que também são os de seus outros textos do período, notadamente *O manifesto comunista*, no qual encontraremos, ao lado de desenvolvimentos magníficos, a expressão de um equívoco teórico (NAVES, 2014, p. 11).

A descontinuidade que destacamos entre a regulamentação jurídica das sociedades de classe e as formas de controle da sociedade gentílica não pode, a nosso ver, ser aplicada para encontrar uma ruptura entre o direito pré-capitalista e o direito burguês, sob o risco da incompreensão da própria esfera jurídica em seu contínuo processo de desenvolvimento imanente baseado, insistimos, ao mesmo tempo, em rupturas e continuidades.

Podemos afirmar que é apenas através da análise do desenvolvimento do ser social que estamos em condições de apreender o processo pelo qual um complexo adquire sua especificidade porque é no interior de uma totalidade que se desenvolve processualmente que as categorias revelam sua essência.

Podemos aqui lembrar da discussão nos primeiros capítulos acerca das três esferas ontológicas. Após o surgimento de cada esfera ontológica, é só com um desenvolvimento processual que cada uma delas adquire uma supremacia das suas categorias, leis, relações etc. específicas à medida que adquire uma maior autonomia relativa. Com o complexo jurídico é o seu desenvolvimento histórico-social que também permite adquirir essa expansão da autonomia relativa e uma maior explicitação de sua legalidade imanente – sem, contudo, jamais perder de vista que a esfera do direito é um complexo no interior de uma totalidade que se reproduz como um complexo de complexos.

4.4 Direito e classes sociais

O direito, como vimos até aqui, surgido a partir da existência da sociedade de classes, dos antagonismos das classes, desse modo, só pode ser um direito de classe. Isto é, consiste em “um sistema para ordenar a sociedade segundo os interesses e o poder da classe dominante”¹⁰⁴(LUKÁCS, 2013, p. 233; 1981, p. 208). Nos termos de Lukács:

¹⁰⁴ Do mesmo modo acontece com o Estado. Nas palavras de Engels: “Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante” (ENGELS, 2012, p. 215). Ou ainda: “O Estado nada mais é que a totalidade do poder organizado das

De fato, o direito, surgido porque existe a sociedade de classes é, por sua essência, necessariamente um direito de classe: um sistema para ordenar a sociedade segundo os interesses e o poder da classe dominante (LUKÁCS, 2013, p. 233; LUKÁCS, 1981, p. 208).

Esta é, sem dúvida, uma questão delicada que tem gerado uma série de mal entendidos. O próprio Lukács alerta sobre os tortuosos caminhos desse complexo de problemas que podem redundar em esquematismos dos mais variados. Segundo o filósofo húngaro, deve-se estar consciente das complexidades que daqui derivam, “a fim de evitar tirar consequências apressadas, simplistas e esquemáticas acerca do caráter de classe do direito” (LUKÁCS, 2013, p. 234; LUKÁCS, 1981, p. 209).

Tentaremos, portanto, tratar essa questão com os devidos cuidados. Dessa forma, em primeiro lugar, existe em toda sociedade de classe uma grande variedade de classes sociais com os mais diversos interesses divergentes. No entanto, não é frequente ocorrer de a classe dominante conseguir impor de maneira ilimitada, sob a forma de leis, os seus interesses particulares classistas. Segundo Lukács, se a classe dominante quiser “dominar em termos ótimos, ela deve levar em conta as circunstâncias externas e internas, chegando aos mais variados compromissos quando se trata de organizar o direito”. (LUKÁCS, 2013, p. 233; LUKÁCS, 1981, p. 208).

Desse modo, para que a dominação de classe nas sociedades classistas seja exercida de forma mais eficiente, sob o aspecto jurídico, as classes dominantes devem organizar o direito por meio de compromissos com as mais variadas classes. Essa é a maneira dela adquirir uma dominação legítima sobre o resto da sociedade¹⁰⁵.

Em segundo lugar, o interesse particular de cada classe no interior da sociedade, sob a perspectiva histórica, é, em sua essência, unitário. Apesar disso, esses interesses apresentam possibilidades divergentes na sua realização imediata, do ponto

classes possuidoras, dos proprietários de terra e dos capitalistas em confronto com as classes espoliadas, os agricultores e os trabalhadores” (ENGELS, 2015b, p. 99).

¹⁰⁵ O historiador inglês, Edward Palmer Thompson observou bem essa questão. Em *Senhores e Caçadores*, Thompson, ao tratar da dominação da lei, tenta avançar nesse terreno: “Assim, a lei (concordamos) pode ser vista instrumentalmente como mediação e reforço das relações de classe existentes e, ideologicamente, como sua legitimadora. Mas devemos avançar um pouco mais em nossas definições. Pois se dizemos que as relações de classe existentes eram mediadas pela lei, não é o mesmo que dizer que a lei não passa da tradução dessas mesmas relações, em termos que mascaram ou mistificam a realidade. Muitíssimas vezes isso pode ser verdade, mas não é toda a verdade. Pois as relações de classe eram expressas, não de qualquer maneira que quisesse, mas através das formas da lei; e a lei, como outras instituições que, de tempos em tempos, podem ser vistas como mediação (e mascaramento) das relações de classe existente (como a Igreja ou os meios de comunicação), tem suas características próprias, sua própria história e lógica de desenvolvimento independentes” (THOMPSON, 1987, p. 353).

de vista individual. Ou seja, os indivíduos singulares, mesmo no interior de uma mesma classe, podem reagir diferentemente às leis e sentenças proferidas.

E, intimamente ligado a esse último, “o interesse global de uma classe não é a simples soma dos interesses singulares dos seus membros, dos estratos e grupos que ela abarca” (LUKÁCS, 2013, p. 233; LUKÁCS, 1981, p. 209). A imposição do interesse global da classe dominante pode entrar em conflito com muitos interesses individuais de pessoas que pertencem àquela classe. Vitor Sartori observa, nesse sentido, que “é comum, assim, que o próprio Direito burguês vá contra partes substanciais da classe burguesa, como analisou Marx no caso dos impostos” (SARTORI, 2010, p. 80).

Nesse sentido, há uma similaridade entre o que acontece com o Estado e o que ocorre com o direito, no que concerne à autonomia relativa desses complexos frente à dominação de classe. Por um lado, Engels observou com relação ao Estado que “por exceção, há períodos em que as lutas de classes se equilibram de tal modo que o poder do Estado (...) adquire certa independência momentânea em face das classes” (ENGELS, 2012, p. 216). Por outro, Lukács faz uma observação parecida em relação ao direito:

A esfera jurídica é certamente, se considerada em uma linha tendencial, um fenômeno dependente do desenvolvimento econômico, da estratificação e da luta de classe, mas pode também – em correspondência às fases particulares da grande linha – atingir uma relativa autonomia, até de certa amplitude, em relação ao regime então dominante (LUKÁCS, 2013, p. 247 – 248; LUKÁCS, 1981, p. 222 – 223).

É isso que explica, em determinados momentos, o direito aparecer como uma esfera que se coloca contra interesses das classes dominantes. Isso ocorreu, por exemplo, quando os trabalhadores ingleses conseguiram, por meio de uma luta política que durou trinta anos, aprovar a lei da redução da jornada de trabalho para dez horas. Segundo Marx, no *Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores*, aquela vitória que se deu no âmbito jurídico, foi a vitória da economia política do trabalho sobre a economia política do capital:

Após uma luta de 30 anos, travada com notável perseverança, o operariado inglês, aproveitando uma ruptura momentânea entre os latifundiários e capitalistas, conseguiu que fosse aprovada a lei da jornada de dez horas. Os imensos benefícios físicos, morais e intelectuais que daí decorreram para os operários das fábricas, expostos semestralmente nos relatórios dos inspetores das fábricas, são agora amplamente admitidos. A maioria dos governos do Continente teve que aceitar, em forma mais ou menos modificada, a lei inglesa do trabalho, e o próprio Parlamento inglês tem anualmente que ampliar a esfera de ação desta lei (...). Essa luta sobre a restrição legal da jornada de trabalho lavrava com tanto mais ardor quanto, além da avareza

amedrontava, afetava de fato a grande luta entre o domínio cego das leis da oferta e da procura, conteúdo da economia política burguesa, e a produção social controlada pela previsão social, conteúdo da economia política da classe operária. Consequentemente, a lei da jornada de dez horas não foi apenas um grande êxito prático; foi a vitória de um princípio; pela primeira vez, em plena luz do dia, a economia política burguesa sucumbia ante a economia política da classe operária (MARX, 1977, p. 318 – 319).

Temos outros exemplos como esse, nos quais se apresentam aquilo que chamaremos de contratendência, para seguir a denominação de Carlos Nelson Coutinho. Podemos lembrar que até meados do século XX as mulheres foram excluídas do direito de voto na maioria dos países do mundo. Foi a luta de movimentos de mulheres, movimentos feministas e socialistas, que tornaram o voto um direito também das mulheres. Se apresentando, desse modo, mais uma contra tendência no campo jurídico (COUTINHO, 2000, p. 54). É bom ter em mente, com relação a essa questão, que para Marx, o grau de emancipação de uma sociedade é determinado pelo grau de emancipação das mulheres que dela fazem parte (MARX, 2015, p. 243 – 244).

Na Apresentação que Carlos Nelson faz ao livro *Capitalismo e Reificação*, de José Paulo Netto, o filósofo brasileiro evidencia algumas colocações com as quais não está de acordo. Ele preferiria que o livro de José Paulo indicasse “de modo mais preciso – segundo, aliás, uma tradição metodológica limpidamente marxiana – a presença das contratendências que se põem à extensão e triunfo dos fenômenos da reificação” (COUTINHO, 2015, p. 13). Coutinho tem razão ao afirmar que a apresentação das contratendências aos complexos de alienação é uma tradição metodológica marxiana. Podemos aqui lembrar que Marx, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, utiliza dessa metodologia para analisar a religião:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estado de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo (MARX, 2010, p. 145).

Essas contratendências também se apresentam no campo do direito. Obviamente que aqui elas se colocam no espaço da exceção, quando a autonomia relativa do complexo jurídico permite atingir uma certa amplitude em relação ao regime dominante. A observância de tais tendências não significa tornar o direito em um “direito crítico”, ou afirmar o esfacelamento dos “estreitos horizontes do direito burguês”. Significa apenas que mesmo no interior dos complexos de alienação, é possível que se levantem forças e tendências humanizadoras – ainda que, insistimos, de forma imensamente problemática e reduzida. Porque, de um lado, nesses momentos as

conquistas se dão primeiramente no plano econômico, político e social que o direito só reconhece posteriormente, e depois a esfera jurídica é ainda instrumento necessário de reprodução do capital, não podendo se estender para além dos seus limites. É nesse exato sentido que podemos compreender as relações de heterogeneidade entre a política e o direito, que se funda exatamente no caráter de reconhecimento do direito¹⁰⁶.

Acima expressamos uma das consequências da autonomia relativa, decorrência do desenvolvimento do complexo jurídico, qual seja, a sua possibilidade de desvinculação com os interesses imediatos das classes dominantes. Para continuar a tratar das consequências dessa autonomia, passemos para a segunda. Ela se coloca no campo da relação entre o complexo parcial e o complexo total.

De acordo com Lukács, a segunda consequência da autonomia relativa tem um aspecto ainda mais significativo para os problemas ontológicos da esfera do direito. A especialização, continuamente reforçada, dos “representantes da esfera jurídica se esconde um importante problema da reprodução do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 248; 1981, p. 223).

A divisão social do trabalho, no seu processo de expansão, cria encargos especiais (especializações), isto é, “formas de mediações específicas entre complexos sociais singulares que exatamente por causa desta função particular no processo reprodutivo total, adquirem uma peculiar estrutura interna” (LUKÁCS, 2013, p. 248; LUKÁCS, 1981, p. 223). Esses complexos particulares vão adquirindo relações, propriedade e legalidade própria; em outras palavras, vão adquirindo cada vez maior autonomia relativa. No entanto, apesar disso, é a totalidade quem exerce a prioridade ontológica e, por causa disso mesmo, é o complexo total que determina “tipo, essência, direção, qualidade etc. das funções exercidas por tais complexos ontológicos mediadores” (LUKÁCS, 2013, p. 248; LUKÁCS, 1981, p. 223).

O desenvolvimento da totalidade social, impulsionado pelas necessidades e possibilidades postas no complexo econômico (aumento das forças produtivas, desenvolvimento da divisão do trabalho, surgimento das classes, do mercado e dos demais antagonismos etc.) apresenta na realidade objetiva contradições que o próprio desenvolvimento econômico não pode resolver espontaneamente, sob pena de dissolução da sociedade pela violência expressa. Nesse sentido, o direito surge como uma mediação necessária para solucionar essas contradições por outros meios que não a

¹⁰⁶ Quanto a esse tema, é importante conferir os textos de Sartori (2015a; 2016b).

violência explícita. Seja pelo consenso, pela força disfarçada etc. Para que esse processo tenda ao ótimo, é preciso que o complexo jurídico adquira autonomia relativa e legalidade própria frente à totalidade social, ainda que, em última instância, seja esta que tenha delegado a função e estabeleça as direções de desenvolvimento social do direito. Portanto, na medida em que necessita se reproduzir, a “totalidade não pode prescindir” da autonomia dos complexos parciais para resolver essas novas funções particulares (LUKÁCS, 2013, p. 248; LUKÁCS, 1981, p. 223).

E é exatamente essa função de cumprir tarefas específicas surgidas do desenvolvimento da totalidade social que faz com que, ao mesmo tempo em que os complexos parciais adquiram autonomia, esta não seja absoluta. Isso significa dizer que essa autonomia, de um modo ou de outro, está sempre a serviço da reprodução do complexo total. Isso pode parecer um paradoxo: de um lado, quanto mais a reprodução social se desenvolve, mais os complexos parciais adquirem autonomia para cumprir suas funções de forma mais eficiente – isso é plenamente observável com o direito –; mas, por outro lado, quanto mais autonomia adquirem, mais relativamente dependente são da totalidade social, na medida em que sua autonomia se relaciona ao cumprimento da função mediadora dada pela reprodução total. Desse modo, a autonomia dos complexos sociais em relação à totalidade nunca poderá ser absoluta (LUKÁCS, 2013, p. 248 – 249; LUKÁCS, 1981, p. 224).

A incompreensão dessa relação entre o direito, como um complexo parcial, e a totalidade causou uma série de equívocos que só podem ser solucionados, de acordo com Lukács, no interior de uma ontologia do ser social.

Quando, por exemplo, se desejou no âmbito da exposição filosófica idealística, encaixar o direito em um sistema de valores, disto saíram apenas misturas antinômicas irresolúveis, insolúveis conflitos de limite etc. entre direito, moral e ética. Quando, ao contrário, através de posições positivistas, a sua especificidade é isolada, chega-se simplesmente a uma carência de ideias válidas à mera descrição. Por outro lado, ainda que o próprio Marx tenha dado interpretação ontológica correta deste problema, os seus sucessores ao invés, a vulgarizaram em um esquematismo que isola e entende como mecânica a dependência do processo complexo do desenvolvimento econômico (LUKÁCS, 2013, p. 248; LUKÁCS, 1981, p. 223 – 224).

Desse modo, por causa dessa autonomia e do desenvolvimento de legalidade própria dos complexos parciais, não se pode cair no esquematismo da dependência mecânica do direito em relação aos processos de desenvolvimento econômico.

Analisaremos, a partir de agora, a relação entre os complexos jurídico, político e econômico.

4.5 O fato e o seu reconhecimento: o reflexo jurídico

Sobre a relação entre economia, política e direito, podemos observar a existência de uma prioridade ontológica dos fatos econômicos, sociais e políticos em relação ao direito. Disso resulta que a esfera jurídica não pode ser tratada como momento predominante da reprodução social. Na medida em que, diferente da economia, o direito não tem por objetivo produzir algo novo no âmbito material, ele pressupõe o mundo material como existente e nele insere normas reguladoras para o reconhecimento e a manutenção das relações de dominação e das relações econômicas na sociedade. Nos termos de Lukács:

Com efeito, o direito é ainda mais nitidamente uma posição (um ato de pôr) do que a esfera e os atos da economia, já que só surge numa sociedade relativamente evoluída, com o objetivo de consolidar de modo consciente, sistemático, as relações de dominação, de regular as relações econômicas entre os homens etc. Basta isso para ver que o ponto de partida de tal posição teleológica tem um caráter radicalmente heterogêneo com relação à economia. Ao contrário da economia, não visa absolutamente a produzir algo novo no âmbito material; ao contrário, a teleologia jurídica pressupõe o inteiro mundo material como existente e busca introduzir nele princípios ordenadores obrigatórios, que esse mundo não poderia extrair de sua própria espontaneidade imanente (LUKÁCS, 1979, p. 129 – 130).

Essas relações entre economia, política e direito tornam mais evidente que o caráter de momento predominante não pertence à esfera jurídica. Desse modo, segundo Lukács, é preciso “afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica” (LUKÁCS, 2007, p. 57). Nesse sentido, Marx, em polêmica com Proudhon, em sua *Miséria da filosofia*, sustentou que “o direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 2009, p. 101). Lukács, ao aprofundar esta formulação do pensador alemão, determinará a prioridade ontológica da economia e da política sobre o direito, na medida em que, como veremos, o direito se constitui como uma forma de reflexo do fato da vida social.

Segundo o filósofo húngaro, portanto, “o direito é uma forma específica do reflexo, da reprodução na consciência daquilo que acontece de fato na vida econômica” (LUKÁCS, 2013, p. 238; LUKÁCS, 1981, p. 213). Tal reconhecimento revela o caráter, antes de tudo, prático do complexo jurídico. E, de fato, o reconhecimento só pode ser

compreendido no interior de um contexto prático: de um lado, quando se enuncia a reação a um fato reconhecido, “quando nele está contida a indagação de quais posições teleológicas os homens devam seguir, ou, então, como deve ser avaliado o fato em questão enquanto resultado de posições teleológicas precedentes” (LUKÁCS, 2013, p. 238; LUKÁCS, 1981, p. 213).

O reflexo jurídico do fato econômico-social não pode ser encarado de forma mecânica. Em verdade, o direito não pode ser considerado um epifenômeno da economia, sob o risco de cair em vulgarizações frequentemente realizadas por um marxismo mecanicista. O reflexo, no interior da teoria lukacsiana – e também marxiana – está intimamente vinculado à práxis, e, desse modo, exige uma participação ativa do sujeito. Dessa maneira, o direito só surge, como a coruja de Minerva de Hegel, ao entardecer¹⁰⁷: isto é, o seu reconhecimento de um fato só se coloca *post festum*, após a sua objetivação na vida social. Ainda assim, ao realizar o reflexo – que, como vimos, se demanda uma práxis – o fenômeno jurídico não se coloca, simplesmente, à reboque da vida econômica.

A segunda parte da formulação de Marx ajuda a concretizar ainda mais esse processo, com o adjetivo oficial – reconhecimento oficial do fato. O Estado aparece como o sujeito do reconhecimento. O Estado, detém o poder – determinado pela própria estrutura de classe – do “monopólio do juízo acerca dos vários resultados da práxis humana, de forma a estabelecer se são lícitos ou proibidos, criminais etc., e quais fatos da vida social e de que modo têm relevância jurídica” (LUKÁCS, 2013, p. 238; LUKÁCS, 1981, p. 213 – 214).

Não se deve, com essa exposição, identificar direito e Estado ou direito e política. Ainda que os complexos jurídico e político se determinem reflexivamente – como ocorre com os complexos no interior da totalidade social – cada um detém autonomia relativa e legalidade própria. Como observa Vitor Sartori:

Pelo que se disse, é claro que o Direito não se reduz ao Estado e vice-versa. Mas as influências dos interesses antagônicos da sociedade civil-burguesa que se interpõem ao direito podem, e geralmente devem, ter uma mediação adequada para que se possam estabelecer contatos efetivos entre o complexo do direito e os outros complexos do ser social (SARTORI, 2010, p. 100).

A relação entre direito e Estado, como se coloca nesse momento, se dá porque o Estado se apresenta como sujeito do dever, no direito positivo, de determinar quais os

¹⁰⁷ Para utilizar a belíssima analogia que Vitor Sartori utiliza entre o reconhecimento do fato pelo direito (SARTORI, 2016b, p. 216).

fatos receberão o reconhecimento oficial: quais fatos serão refletidos na consciência jurídica enquanto lícitos, ilícitos, criminais etc. No entanto, o reflexo jurídico não é e nem pode ser uma maneira adequada de refletir o contexto econômico real. Sobre essa incapacidade de reflexo do real do sistema jurídico, sustenta Lukács:

Se este sistema é entendido como unidade indissolúvel de algo que é internamente compacto e, ao mesmo tempo, como coletânea de imperativos (em geral sob forma de proibições) que são capazes de influir sobre as posições teleológicas dos homens, se revela imediatamente a evidência da afirmação marxiana segundo a qual tal sistema não pode refletir, de maneira adequada, o contexto econômico real (LUKÁCS, 2013, p. 239; LUKÁCS, 1981, p. 214).

Essa incapacidade de o sistema jurídico refletir de maneira adequada o contexto real pode ser visualizada na perspectiva do crime. Segundo Lukács, o estabelecimento do que é considerado um crime “não reproduz o conhecimento do objetivo ser-em-si do processo social” (LUKÁCS, 2013, p. 239; LUKÁCS, 1981, p. 214). Ele reflete, em verdade, “a vontade do Estado acerca do que e como, em um caso dado, deve acontecer e a respeito do que e como, em tal contexto, não deve acontecer” (LUKÁCS, 2013, p. 239; LUKÁCS, 1981, p. 214). Nesse sentido, se a determinação daquilo que deve ser considerado crime tem um caráter oficial, em outras palavras, é definido pelo Estado, podemos concluir que “uma força interessada no processo social”, uma classe, por meio da mediação do Estado se apodera deste poder de estabelecer e determinar o ato delituoso (por mais que, como já vimos, isto ocorra sob um compromisso de classe). É nesse exato sentido, portanto, que esse é um reflexo inadequado do processo social. Da mesma maneira, no que se refere ao direito penal, os criminalistas têm um certo grau de razão na análise de que todo crime é, na verdade, um processo de criminalização, imputado por aquele que tem o monopólio oficial para tal. O problema está em recair em um relativismo que, levado às últimas consequências pode significar a relativização da existência da própria verdade. Em uma pesquisa ontológica, esse tipo de relativismo não é aceito.

Lukács complementa mais à frente: “Pois, o estabelecimento dos crimes e o seu ordenamento em um sistema não são ancorados na realidade social em si, mas na vontade da classe dominante em ordenar a práxis social segundo os próprios desígnios” (LUKÁCS, 2013, p. 240; LUKÁCS, 1981, p. 215). Isso vale não só para o crime ou para o direito penal, mas para outros reflexos jurídicos em todos os ramos do direito. E quanto mais o direito se desenvolve e adquire autonomia relativa, ao mesmo tempo, mais as suas contradições internas dificultam a visualização real do fato. Desse modo,

não apenas a “vontade da classe dominante” age como um impeditivo ao direito de conhecer o objeto em-si, mas é o próprio desenvolvimento deste complexo, com as suas contradições internas, que o torna inadequado para esta tarefa.

Quanto mais o Direito se pretende preciso e exato, tendo-se como um reflexo neutro e universal, mais sua autonomia relativa – que se manifesta no próprio fato de o Direito poder se conceber como algo autônomo – se torna contraditória e fetichista (...). E isto se dá na medida em que o fenômeno jurídico se pretende autônomo daquilo mesmo que reconhece (SARTORI, 2010, p. 101).

A correta compreensão do fenômeno jurídico exige a apreensão de suas próprias contradições, já que são elas que revelam a incapacidade do direito de realizar o reflexo adequado do real. Podemos observar isso ao analisarmos aquilo que Lukács chamou de duplo caráter do estabelecimento jurídico: abstração e manipulação.

Todo estabelecimento jurídico de fato tem, por isso, um duplo caráter. Por um lado, ele vale como única fixação ideal importante de um estado de coisas, o qual expõe, no modo mais exato possível, em termos definidores. E estas definições singulares devem, por sua vez, formar um sistema compacto, coerente, que não admite contradições. Com o que se revela, de novo com muita clareza, que quanto mais tal sistematização avançou, mais se afasta da realidade (LUKÁCS, 2013, p. 239; LUKÁCS, 1981, p. 214).

O primeiro caráter do estabelecimento jurídico de um fato está em procurar fixar de forma ideal todo um estado de coisas, o qual expõe em termos definidores, em normas jurídicas. Essas normas jurídicas formam um sistema, por definição, coerente e livre de contradições. Ele se coloca, portanto, de forma totalizadora diante da realidade social. No entanto, à medida que essa sistematização avança, mais ela se afasta da realidade que pretende reconhecer. Logo, “o sistema, de fato, não se desenvolve como reflexo desta, mas como sua manipulação que a homogeneiza em termos abstrato-ideais” (LUKÁCS, 2013, p. 239; LUKÁCS, 1981, p. 215). Desse modo, o direito moderno, nos estágios superiores de socialização da sociedade, necessita homogeneizar as contradições da vida social em um sistema unitário que “não golpeie a si mesmo na face”, quanto mais sucesso o direito tem nessa empreitada, menos consegue realizar um reflexo exato das relações econômico-sociais. Engels observa corretamente essa problemática em um carta para Conrad Schmidt, datada de 27 de outubro de 1890:

Em um Estado moderno, o Direito tem de corresponder não apenas à situação econômica geral, ser a sua expressão, senão ainda constituir uma expressão em si mesmo coerente, que não golpeie a si mesmo na face, devido a contradições internas. E, para que isso se realize, resulta,

mais ou menos, despedaçada a fidelidade do reflexo das relações econômicas (ENGELS, 1965, p. 422).

Por outro lado, continua Lukács, essa compactação do sistema jurídico não pode se dá, senão, pela mera ilusão. Uma ilusão do ponto de vista do sistema, mas que, do ponto de vista da ontologia do ser social, se apresenta como socialmente necessária. Necessária na medida em que precisa organizar todas as mais diversas e heterogêneas posições teleológicas individuais a fim de garantir a própria reprodução daquela sociedade.

À medida que se desenvolve a sociedade de classes e o próprio complexo jurídico, mais concretamente se observa a explicitação dos seus elementos constitutivos, a abstratividade e a manipulação, que chegam ao ápice na sociedade burguesa, com o desenvolvimento da circulação de mercadorias.

A conexão lógica do sistema jurídico se desvela mera aparência no modo mais persuasivo quando se considera a subsunção dos casos singulares sob a lei geral. Naturalmente esta antinomia se torna patente só num estágio evoluído do direito. As sociedades primitivas podiam realizar a regulamentação social partindo dos casos singulares e trabalharam, por muito tempo, tirando conclusões analógicas das sentenças precedentes. Normalmente, só o desenvolvimento geral da circulação das mercadorias força a organização daquela sistematização abstrato-geral da qual falamos acima. Cada vez mais forte se torna a necessidade social de que as consequências jurídicas de uma ação sejam calculáveis antecipadamente da mesma maneira que as próprias transações econômicas (LUKÁCS, 2013, p. 241; LUKÁCS, 1981, p. 216).

Duas questões saltam da afirmação lukacsiana supracitada. A primeira é que Lukács relaciona, até certo ponto, a forma jurídica com a forma mercantil, tal qual também o fez Pachukanis. Vejamos uma colocação parecida na citação do jurista soviético.

Marx mostra, simultaneamente a condição fundamental, enraizada na estrutura econômica da própria sociedade, da existência da forma jurídica, ou seja, a unificação dos diferentes rendimentos do trabalho segundo o princípio de troca de equivalentes. Ele descobre assim o profundo vínculo interno que existe entre a forma jurídica e a forma mercantil. Uma sociedade que é coagida, pelo estado de suas forças produtivas, a manter uma relação de equivalência entre o dispêndio de trabalho e a remuneração sob uma forma que lembra, mesmo de longe, a troca de valores-mercadorias, será coagida igualmente a manter a forma jurídica. Somente partindo deste ponto fundamental se poderá compreender por que razão toda uma série de outras relações sociais reveste forma jurídica (PACHUKANIS, 1988, p. 28 – 29).

Esse é um ponto de convergência entre o filósofo húngaro e o jurista soviético que não poderá ser tratado com o devido cuidado nos limites deste trabalho¹⁰⁸. No entanto, é preciso que se diga que a convergência entre Lukács e Pachukanis, no que concerne a relação entre forma jurídica e forma mercantil vai até certo ponto: no filósofo húngaro, tal relação não é tão central quanto o é no jurista soviético. Vimos, a partir de Lukács, que o desenvolvimento do complexo jurídico perpassa necessariamente pelo desenvolvimento e aprofundamento das relações de produção e circulação mercantil¹⁰⁹, mas diferentemente do que ocorre com Pachukanis, tal relação entre forma jurídica e forma mercantil, em Lukács, é muito mais mediada, na medida em que não há uma “equação direta” entre ambas as formas - como a questão costuma aparecer no jurista soviético (SARTORI, 2016a).

A segunda questão da colocação de Lukács está na vinculação que faz o autor entre a subsunção geral da norma individual e a calculabilidade econômica dos efeitos jurídicos. Em verdade, em um alto nível de abstratividade alcançado pela norma jurídica na sociedade burguesa, é necessário que os efeitos jurídicos de uma conduta sejam calculáveis antecipadamente, como ocorre nas transações econômicas é nisso que se fundamenta em última instância toda a segurança jurídica – na relação entre subsunção da norma aos casos individuais e a imediata calculabilidade dos seus efeitos jurídicos.

No entanto, a subsunção de uma lei geral, abstrata, a um caso singular não pode se dar sem discrepâncias – contradição que se coloca no âmbito do direito entre a generalidade e a singularidade. Isso ocorre porque a tentativa de homogeneização na qual incorre o complexo jurídico perpassa pela mediação da consciência do grupo particular que é portador desse complexo. Diante disso, a discrepância também é mediada pelos interesses de classe, e o resultado é que a chamada subsunção lógica se torna mera forma fenomênica¹¹⁰.

¹⁰⁸ Sobre isso, ver dois textos de Vitor Sartori sobre a relação entre os pensamentos de Lukács e Pachukanis. (SARTORI, 2015c; SARTORI, 2016a). É preciso aqui ressaltar que as relações entre as críticas ao direito efetuadas por Lukács e por Pachukanis precisam ainda ser melhor apreciadas. Até agora, a crítica marxista do direito se concentrou mais nas relações entre o jurista soviético e Althusser, como fica evidente pelos trabalhos de Naves (2008; 2014), Kashiura Jr. (2014) e outros.

¹⁰⁹ Para recordar uma citação anteriormente utilizada: “Somente quando a escravidão levou a cabo, na sociedade, a primeira divisão em classes, somente quando a circulação das mercadorias, o comércio, a usura etc., introduziram, ao lado da relação entre escravo e senhor, também outros antagonismos sociais (credores e devedores etc.), as controvérsias que daqui surgiram tiveram que ser regulamentadas socialmente, e na satisfação de tal necessidade pouco a pouco surgiu a jurisdição conscientemente posta, não mais apenas transmitida, tradicional” (LUKÁCS, 2013, p. 230; LUKÁCS, 1981, 206).

¹¹⁰ É nesse sentido que Lukács pode realizar uma crítica da “lógica-formal” do sistema jurídico: “Pois o

Faz-se, assim, atual o problema da subsunção e, com ela, aquele das discrepâncias específicas que dela resultam. É claro, efetivamente, que quando se fala do ser social, em cada conexão entre lei e caso singular deve se apresentar este problema. Aqui, porém, adquire uma figura particular pelo fato de que uma posição teleológica (a lei) deve suscitar outra posição teleológica (a sua aplicação), através da qual a dialética antes indicada, o conflito entre os interesses de classe que daqui deriva, se torna o momento último determinante, sobre o qual se explicita a subsunção lógica somente como forma fenomênica. (LUKÁCS, 2013, p. 242; LUKÁCS, 1981, p. 217).

Nesse sentido, a economia mais uma vez se coloca em diversidade com o complexo do direito. Se a homogeneização no complexo jurídico perpassa pela consciência de seu estrato especializado, “na economia o processo espontâneo cria uma homogeneização, um conceito de igualdade no interior da hierarquia que dela se origina” (LUKÁCS, 2013, p. 242; LUKÁCS, 1981, p. 217). Dessa forma, o princípio do tempo de trabalho socialmente necessário surge “enquanto princípio regulativo, independente da representação e da vontade dos homens” (LUKÁCS, 2013, p. 242; LUKÁCS, 1981, p. 217). Como o princípio regulativo do direito não se coloca de maneira espontânea, mas institucional, logo surge daí aquela necessidade, anteriormente comentada, de articular coação e consenso: “Dissemos antes que nenhum direito pode existir sem atuar com a coação, todavia ele, para funcionar o mais possível sem atritos, necessita de um certo consenso entre seus vereditos e a opinião pública” (LUKÁCS, 2013, p. 242; LUKÁCS, 1981, p. 217). Disso resulta também a necessidade de mediar o direito e a justiça; ser e dever-ser: nisso se funda a concepção específica do direito natural.

lógico, aqui, permanece um mero instrumento da formulação intelectual: o conteúdo daquilo, por exemplo, que deve ser considerado idêntico ou não idêntico não é determinado pela objetividade social em si existente, mas pelos interesses da classe dominante (ou de classes, ou de compromisso de classes), como determinados conflitos devem ser regulados em modo determinado e, através disso, dirimidos. Com isso, o em si conexo pode muito bem ser socialmente separado, e o heterogêneo, trazido a um denominador comum, se e quando isso ocorre, se o quando é correto a unificação ou separação, não decidem critérios lógicos (embora tudo apareça em forma lógica), mas as necessidades concretas de uma situação histórico-social concreta. Os limites da 'lógica' aqui reinante, Hegel já viu corretamente. Contra Fichte, que desejava derivar do sistema jurídico todos os detalhes da 'ideia', advogou o ponto de vista de que, por exemplo, seria impossível deduzir logicamente a sentença, que ela, ao contrário, tem de conter um inexorável elemento de casualidade. A isso seria ainda complementarmente acrescido que apenas em um espaço de manobra precisamente determinado; quantos anos, por exemplo, perfaz a punição para o respectivo furto concreto contém, certamente, um elemento de causalidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 430).

Trataremos nas próximas páginas das formas específicas do direito positivo e do direito natural, e das tentativas de mediar as contradições que emergem na práxis jurídicas.

4.6 Direito Positivo e Direito Natural: relações entre direito, moral e ética

Vimos, nas páginas anteriores, que o fazer jurídico está imerso em um sem número de contradições, como a contradição entre força e consenso, entre singularidade e generalidade, entre o reflexo jurídico e o fato econômico. De modo que salta aos olhos uma contradição insolúvel entre o pretenso caráter unitário-racional do sistema jurídico e a “contraditória heterogeneidade recíproca de todos os seus conteúdos” (LUKÁCS, 2013, p. 246; LUKÁCS, 1981, p. 221). A pergunta que se coloca é como pode tomar forma um “sistema prático-unitário de regulamentação da práxis humana”? (LUKÁCS, 2013, p. 246; LUKÁCS, 1981, p. 221).

Deste modo trataremos do funcionamento do direito positivo, aquele sistema prático-unitário que tem como função a regulamentação da práxis humana de modo a excluir do seu fazer prático toda a heterogeneidade da vida social.

O funcionamento do direito positivo se apoia, portanto, sobre o seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de modo tal que dele surja um sistema, não só unitário, mas também capaz de regular praticamente, tendendo ao ótimo, o contraditório acontecer social, de sempre mover com elasticidade entre polos antinômicos (por exemplo, violência pura e vontade persuadida que se aproxima à moral), a fim de sempre produzir – no curso das contínuas alterações do equilíbrio no interior de um domínio de classe em lenta ou rápida transformação – as decisões e os estímulos à práxis social mais favoráveis àquela sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 247; LUKÁCS, 1981, p. 222)

Em que pese todas as contradições que permeiam as sociedades classistas superiores – contradições essas já mencionadas – o direito possui aqui uma difícil função: a de manipular um turbilhão de contradições para fazer surgir um sistema unitário, lógico e capaz de regular o contraditório acontecer social. Além disso, ele deve regular o máximo de posições teleológicas individuais restringindo o campo de possibilidades e de decisões alternativas dos indivíduos estimulando-os a optarem pela práxis social que seja mais favorável à reprodução daquela sociedade. Isso se coloca da forma mais universalizada para todas as práxis humanas, no interior da sociedade burguesa, por causa da centralização do poder político e, conseqüentemente, da forma jurídica.

No medievo o poder estatal era ainda descentralizado, de modo que indivíduos singulares podiam dispor de armas e de grupos armados. Desse modo, também o poder jurídico era descentralizado. Também se admitia que uma disposição jurídica estatal pudesse ter validade somente com a luta aberta entre o poder estatal e aqueles poderes descentralizados que resistiam a ele. Podemos observar que o nível da sociabilização da sociedade produziu formas intermediárias tão paradoxais, que o conteúdo do direito foi, por algum tempo, o de avaliar em quais casos a resistência ao poder central do Estado seria juridicamente válida (LUKÁCS, 2013, p. 235; LUKÁCS, 1981, p. 210 - 211).

Com a passagem para o capitalismo, surge a necessidade de uma regulamentação central, e que fosse juridicamente universal para todas as atividades sociais no interior do território centralizado do Estado. O direito adquire, portanto a função de regular no mais alto grau todas aquelas atividades da práxis humana consideradas mais importantes. Essa necessidade de centralização da ordem estatal e da ordem jurídica mina qualquer hipótese de direitos paralelos. Nesse sentido, Lukács rejeita qualquer tipo de “direito à revolução”, na medida em que admitir isso seria colocar em termos jurídicos e gnosiológicos uma práxis que, de regra, ocorreria fora dos “estreitos horizontes do direito”, isto é, ocorreria nesses casos uma hipertrofia do papel social da esfera jurídica:

Não é aqui o local para discutir as contradições de tais teorias, que se originam da problematicidade da contraditória passagem do feudalismo ao capitalismo, este visava, necessariamente, à regulamentação jurídica universal de todas as atividades sociais e para ele, portanto, uma das primeiras questões da vida social era a superioridade e, logo, a autoridade, da regulamentação central em relação a todas as outras. Daqui derivam, por um lado, as mais diversas teorias sobre ‘direito à revolução’ que se pode encontrar até em Lassalle, ou seja, a absurda pretensão de ancorar em termos gnosiológicos e jurídico-morais a subversão radical de uma ordem social – que, obviamente, inclui em si o próprio sistema jurídico – neste mesmo sistema (LUKÁCS, 2013, p. 235 – 336; LUKÁCS, 1981, p. 211).

O desenvolvimento da esfera jurídica e a necessidade de sua universalização, logo colocou o direito como o regulador normal e prosaico da vida cotidiana. Com isso, fica mais evidente os seus caracteres de fetichização e manipulação.

Quanto mais o direito se torna um regulador normal e prosaico da vida cotidiana, tanto mais vai, em geral, desaparecendo o *phatos* que o havia envolto no período da sua formação, e tanto mais força adquirem nele os elementos manipulatórios do positivismo (LUKÁCS, 2013, p. 236; LUKÁCS, 1981, p. 211).

Daí derivam todos os problemas de contradição do direito moderno, de tentar abolutizar o seu domínio em uma forma de sistema unitário e homogeneizador abstrato

que não é capaz de dar conta das heterogeneidades dos casos singulares que ele pretende “reconhecer”. São com esses problemas que o direito positivo, em seu fazer prático tem que lidar e, no mais das vezes, conciliar a força e o consenso. Essas contradições nem sempre se colocam da maneira correta, de modo que

Ao lado do direito efetivo que realmente funciona, o assim chamado direito positivo, na consciência social dos homens tem estado sempre presente a ideia de um direito não posto, não resultante de atos sociais, que deve valer ideal para aquele positivo, o direito natural (LUKÁCS, 2013, p. 232; LUKÁCS, 1981, p. 208).

Para tratarmos, por fim, do direito natural, voltemos aquela formulação de que sua especificidade se encontra na mediação entre o direito e a justiça.

A reflexão sobre o direito produz, por sua vez, na tentativa de mediar entre direito e necessidade de justiça, a concepção específica do direito natural: também ele um sistema de dever-ser social, cujo sujeito, porém, deve ser algo que está para além da ordem jurídica concreta existente naquele momento, que, portanto, segundo as necessidades da época, pensa-se determinado por Deus, pela natureza, pela razão ec., e que por isso tem a possibilidade de ir para além das barreiras do direito positivo (LUKÁCS, 2013, p. 242; LUKÁCS, 1981, p. 217 – 218).

Como o direito positivo, o direito natural consiste em um sistema de dever ser social. No entanto, diferente daquele – cujo sujeito tem uma ordem jurídica concreta – acredita-se determinado por sujeitos metafísicos: Deus/deuses, natureza, razão etc. Ele se coloca, portanto no campo dos valores. Mas é exatamente por isso, que o direito natural tem, segundo Lukács, “a possibilidade de ir para além das barreiras do direito positivo” (LUKÁCS, 2013, p. 242; 1981, p. 218). O direito natural surge muito primitivamente na história da humanidade, na Grécia antiga vemos sua representação na famosa obra de Sófocles, *Antígona*. A personagem que nomeia a tragédia contrapõe o direito natural dos deuses ao direito positivo de Creonte – rei de Tebas – na tentativa de realizar o enterro de seu irmão, Polinice¹¹¹. Podemos observar a concepção do direito natural na seguinte fala de Antígona a Creonte:

Sim, porque não foi Zeus quem promulgou para mim essa proibição, tampouco foi Nike, companheira dos deuses subterrâneos, quem promulgou semelhantes leis aos homens; e não pensei que os teus decretos, como mortal que és, pudessem ter primazia sobre as leis não escritas e imutáveis dos deuses. Não são de hoje nem de ontem essas leis; existem desde sempre e ninguém sabe a que épocas remontam (SÓFOCLES, 1980, p. 85).

¹¹¹ A luta entre Polinice e Etéocles foi tema da tragédia *Os Sete contra Tebas*, de Ésquilo. Polinice, com mais sete guerreiros, ameaça a cidade de Tebas. Etéocles se junta a um dos sete portões para defender a cidade. No desenrolar da história, ambos acabam lutando entre si e morrendo em combate. Etéocles morre como herói, ao passo que Polinice morre como inimigo. A partir daí, se desenrola a ação de *Antígona*, obra na qual Creonte proíbe que o sepultamento de Polinice, inimigo de Tebas.

Nos primeiros parágrafos acerca do complexo jurídico, Lukács também trata do direito natural. Naquela ocasião, o filósofo húngaro o define como aquele presente na consciência social dos homens e mulheres. Nesse sentido, o direito natural de Antígona, de enterrar seu irmão, também se faz presente na consciência social do povo. Na citação abaixo, podemos ver Hémon, filho de Creonte, confrontando avisando ao pai que a consciência social da cidade compadece de Antígona:

O homem do povo teme demasiado o teu olhar para que se atreva a dizer-te o que te seria desagradável ouvir. Mas para mim é-me fácil escutar na sombra como a cidade se compadece dessa jovem, merecedora, diz-se, menos que nenhuma, de morrer ignominiosamente por ter cumprido uma ação das mais gloriosas: a de não consentir que o irmão morto em peleja fique ali estendido, privado de sepultura. Não será, pois, digna de uma coroa de ouro? Eis os rumores que correm em silêncio (SÓFOCLES, 1980, p. 99).

Apesar de, como vimos na citação lukacsiana anterior, o direito natural ter a possibilidade de ir para além da barreira do direito positivo – porque visa “igualmente a um estágio de generidade que seja superior àquela realizável no direito positivo” (LUKÁCS, 2013, p. 243; LUKÁCS, 1981, p. 218) –, ele nunca foi capaz de elevar o direito além do nível de generidade a ele intrínseco. Tanto que o corpo de Polínice permaneceu na planície, “sem piedade e despedaçado pelos cães” (SÓFOCLES, 1980, p. 122); ao passo que Antígona acabou condenada a morrer em uma tumba e, em verdade, enforca-se com seu cinto. A grandeza das convicções genéricas de Antígona não foram suficientes para superar o direito posto de Creonte. Sobretudo porque à medida que se separou da moral e da ética em um complexo que prega o mero legalismo do agir, o direito também perde suas possibilidades de se colocar uma “justiça em nível ética”, de transcender os limites mesmo da sociedade burguesa, e de uma “justiça tacanha”, que é reflexo apenas da igualdade econômica. Aqui se encontra a diferença decisiva entre ao direito, a moral e a ética, na medida em que apenas esta última “traria consigo uma problemática que gira em torno da possibilidade de questionamento da própria constituição objetiva da sociabilidade presente” (SARTORI, 2018, p. 305). Nesse sentido, discutiremos primeiro as relações entre direito, moral e ética, para, em seguida, analisar a relação entre direito e justiça - na medida em que se cabe perguntar: existiria uma justiça em sentido ético que possa se elevar para além do direito? Começemos pela primeira questão.

Para Lukács, a moral está inteiramente relacionada ao liberalismo e à própria conformação da sociabilidade burguesa¹¹² - decisivamente, em sua fase de decadência ideológica¹¹³ -, de modo que “antes de trazer qualquer possibilidade real de mudança, poderia ser considerada enquanto aquela que eclipsa os antagonismos classistas” (SARTORI, 2015b, p. 256), tais antagonismos poderiam aparecer, em determinados períodos, no campo da política. Mesmo quando tensões aparecem na esfera do direito, a moral procura sua reconciliação, de modo a auxiliar o direito na sua manipulação homogênea de heterogêneos¹¹⁴.

É, justamente, no complexo da ética que essas questões podem ser colocadas em termos corretos, visando a superação das vicissitudes da sociedade capitalista. Em Lukács, a ética está relacionada à “atividade concreta do homem em meio às contradições que marcam a reprodução do ser social da sociedade” (SARTORI, 2018, p. 307), está relacionada, portanto, à pergunta anteriormente colocada por Lenin do “que fazer?”¹¹⁵. Nesse sentido, a especificidade da ética em relação ao direito e à moral (e a todos os complexos mediadores que se colocam na realidade como potências alienantes - como é o caso do Estado também) está no fato de aquela ter “como questão central a oposição, por meio da atividade concreta do homem, às diversas formas de estranhamento [alienação]” (SARTORI, 2018, p. 312). Nesse exato sentido que podemos compreender a seguinte passagem da Ontologia lukacsiana na qual o filósofo húngaro se dedicou a destacar a ética das outras “formas ordenadoras da sociedade” (LUKÁCS, 2018b, p. 293) - como a moral, os costumes, o Direito etc. - que não

¹¹² Em um texto escrito em 1940, Lukács afirma que “a ideologia liberal tapa o abismo de classe da sociedade burguesa através da política entendida de forma idealizada, através da moral abstrata” (LUKÁCS, 2011, p. 176).

¹¹³ Sobre a decadência ideológica da burguesia, Lukács argumenta, a partir de Marx, que “esta tem início quando a burguesia já domina o poder político e a luta de classes entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico” (LUKÁCS, 2010a, p. 51).

¹¹⁴ Isso fica explícito da discrepância que por vezes ocorre na esfera do direito entre a subsunção do caso singular: “Nisso está contido um problema social real. Já indicamos, anteriormente que, de fato, nenhum direito pode durar sem poder ser implementado com coerção, que, contudo, para funcionar o mais possível sem arestas, demanda uma certa consensualidade entre seus vereditos e a opinião pública. Quais os reais esforços que, de tempo em tempo, são feitos para ultrapassar ideologicamente essa discrepância social, vai além da moldura deste trabalho. Será uma tarefa da Ética mostrar como a moral emerge essencialmente para a ultrapassagem desse abismo que por vezes parece fatal e para que o em geral sentido como injustiça seja trazido à reconciliação a partir do solo da interioridade” (LUKÁCS, 2018b, p. 194).

¹¹⁵ Ver Lenin (2015).

permitem ao ser humano a superação da particularidade (*Partikularität*) da individualidade rumo ao para-si genérico da humanidade¹¹⁶:

Todos os princípios de ordenação da sociedade anteriormente enumerados têm a função de fazer valer, ante os esforços dos seres humanos singulares, sua socialidade, seu pertencimento ao gênero humano que emerge no curso do desenvolvimento social. Apenas na ética essa dualidade socialmente necessária posta é superada: nela, a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) do ser humano singular alcança uma tendência unitária: o incidir da exigência ética no centro da individualidade do ser humano que age, sua escolha entre mandamentos que se tornam inevitavelmente opostos-antinômicos na sociedade; uma decisão-escolha ditada pelo mandamento interior de reconhecer como obrigação própria o que, de acordo com sua própria personalidade, ata o liame entre a humanidade e cada indivíduo que ultrapassa sua própria particularidade (*Partikularität*). O desenvolvimento social em seu fluxo real cria a possibilidade objetiva do ser social da humanidade. As contradições internas deste percurso, constituem a base a que o desenvolvimento do mero singular à individualidade possa se tornar, ao mesmo tempo, portador consciente da humanidade. O ser-para-si da humanidade é, portanto, o resultado de um processo que tem lugar tanto na reprodução econômico-objetiva, bem como um todo quanto na reprodução dos seres vivos singulares (LUKÁCS, 2018b, p. 294).

Nesse sentido, mesmo o direito natural, que surge para “mediar entre o Direito e a necessidade de justiça”, não é capaz de “elevar o Direito acima do nível de generidade a ele inerente” (LUKÁCS, 2018b, p. 194), na medida mesma em que, segundo Marx, “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade” (MARX, 2012, p. 31). Faz-se necessário aqui tematizar as relações entre justiça e direito.

Nessa esteira, em que medida podemos falar de uma “justiça ética” que se contraponha ao direito e se eleve para além dos antagonismos da realidade social burguesa? Segundo Lukács, na esteira de Marx e Engels, isso não seria possível. Isso ocorre porque, de acordo com o filósofo húngaro, a justiça “não pode se situar além de uma concepção econômica de igualdade”, do modo em que justiça e direito se situam no

¹¹⁶ Quanto a isso, ver Lessa (2015b).

mesmo terreno, ligados inexoravelmente, as vicissitudes da sociedade burguesa, fundada na relação de exploração entre capital e trabalho assalariado:

Aqui podemos dizer que o sonho de justiça presentes em todas estas tentativas, mesmo que seja, como deve ser, entendido em termos jurídicos, não pode se situar além de uma concepção definitivamente econômica da igualdade, não pode se situar para além da igualdade que se determina de modo socialmente necessário, a partir do tempo de trabalho socialmente necessário, que se realiza na circulação das mercadorias, e que não pode deixar de permanecer a base real, portanto não superável no pensamento, de todas as concepções jurídicas da igualdade e da justiça. O conceito de justiça que daqui deriva é um dos mais ambíguos produtos no curso do desenvolvimento do homem. O seu problema, por ele insolúvel, é de colocar em acordo idealmente ou diretamente no plano institucional, as diversidades e as peculiaridades individuais dos homens com a valoração dos seus atos sobre a base da igualdade criada pela própria dialética do processo social da vida (LUKÁCS, 2013, p. 243; LUKÁCS, 1981, p. 218).

A concepção de justiça, tal qual a de direito está vinculada à lei do valor, isto é, uma concepção de igualdade que se determina a partir do tempo de trabalho socialmente necessário - inscrito na circulação das mercadorias. Essa é a base real de todas as concepções jurídicas de igualdade e justiça¹¹⁷.

Nesse sentido, o problema insolúvel da concepção jurídica de igualdade e justiça reside no fato de “colocar em acordo idealmente ou diretamente no plano institucional” as diversidades e peculiaridades dos homens e mulheres “com a valoração dos seus atos sobre a base da igualdade criada pela própria dialética do processo social da vida”. (LUKÁCS, 2013, p. 243; LUKÁCS, 1981, p. 218).

Nessa esteira da relação entre direito e igualdade, Lukács discute as reflexões marxianas na *Crítica ao Programa de Gotha*, o que nos dá margem para comentar – não de forma exaustiva – a perspectiva do direito na transição socialista e as possibilidades de fenecimento do próprio fenômeno jurídico. Segundo Lukács:

Analizando profundamente as perspectivas da transição ao socialismo, na *Crítica ao Programa de Gotha*, chega a falar precisamente da relação entre direito e igualdade durante a primeira fase do comunismo (o socialismo), quando já cessou a exploração capitalista, mas não está ainda realizada a plena estruturação da sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 243; LUKÁCS, 1981, p. 218).

Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx fala da relação entre direito e igualdade no socialismo – primeira fase do comunismo –, quando já desapareceu a

¹¹⁷ Embora seja importante ressaltar que a noção de justiça também possui em seu interior uma contratendência, na medida em que serve como o meio pelo qual se denuncia e se revolta contra as contradições e os problemas da sociedade capitalista. O problema é que, por si só, a noção de justiça é impotente porque está atrelada ao direito, à lei do valor e, em última instância, ao próprio capital.

exploração capitalista, mas a plena estruturação da sociedade não está ainda realizada. Sobre a relação entre trabalho e direito nesse estágio social, Marx sustenta que

Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade. O direito, por sua natureza só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto determinado, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados apenas como trabalhadores e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados (MARX, 2012, p. 30 – 31; grifos no original).

Nessa passagem, Marx está criticando a noção de igual direito dos redatores do Programa de Gotha. Segundo ele, a ideia de um igual direito, mesmo após a expropriação dos exploradores é a ideia de um direito burguês. Nos termos do filósofo alemão: “o igual direito é ainda, de acordo com seu princípio, o direito burguês” (MARX, 2012, p. 30; grifos no original). O argumento sustentado por Marx é de que esse direito igual é, na verdade, como todo direito, um direito da desigualdade; na medida em que “reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais”, por consequência, a própria desigual capacidade dos trabalhadores.

O problema é que o direito, por sua essência, só pode consistir em um igual padrão de medida. Padrão esse, como vimos, baseado na igualdade abstrata da circulação mercantil – “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade” (MARX, 2012, p. 31). Nesse sentido, Marx busca criticar a “discrepância entre o conceito jurídico de igualdade e a desigualdade da individualidade humana” (LUKÁCS, 2013, p. 244; LUKÁCS, 1981, p. 219); na medida em que o igual padrão de medida é confrontado pelas distinções naturais de indivíduos diversos – e que “não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais” (MARX, 2012, p. 31). A proposição de Marx, para evitar todas essas distorções, é a de que “o direito teria de ser não igual, mas antes desigual” (MARX, 2012, p. 31).

No entanto, Marx é cauteloso – devido ao seu rigor analítico – e afirma que na sociedade de transição essas distorções permanecerão em maior ou menor medida.

Apenas na fase superior da comunidade comunista, a humanidade estará em condições para tornar supérflua a existência do direito. Como coloca Marx:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes de riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 31 – 32).

Aqui se coloca se articula a desnecessidade da esfera jurídica em uma sociedade sem classes ao seu fenecimento, porque o que garante a gênese de um complexo é a sua necessidade objetiva inscrita no desenvolvimento do ser social, ao passo que o seu fenecimento está ligado à sua superfluidade. O direito não será necessário uma sociedade sem classes, sem antagonismos irreconciliáveis – o que não significa que não haverá conflitos –, sem divisão social do trabalho que dividiu o trabalho manual e o intelectual, o campo e a cidade, a cisão entre interesses particulares e coletivos, sem a necessidade de um grupo particular como portador de uma regulamentação jurídica especializada etc.

Em verdade, a determinação da não universalidade do direito é a chave para compreensão dos seus limites ontológicos enquanto ser, vinculado à sociedade de classes. E assim, numa sociedade que se baseará no princípio defendido por Marx “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2012, p. 32), só poderá acontecer com o direito aquilo que Engels previu para o Estado: se tornar peça de museu, junto com o machado de bronze e a roda de fiar (ENGELS, 2010, p. 2018).

5. Considerações finais

No interior deste trabalho, procuramos realizar uma crítica ontológica ao direito, partindo das contribuições do filósofo húngaro György Lukács, sobretudo em sua última obra, *Para uma ontologia do ser social*.

Pudemos compreender que o direito, como um complexo do ser social, para ser compreendido em sua máxima radicalidade, deve ser inserido na totalidade social da qual é uma parte movida e movente. É nesse sentido que a gênese desse complexo social pode ser investigada.

Na medida em que o ser social se desenvolve e as necessidades e possibilidades postas pelo desenvolvimento econômico-social colocam contradições sociais cada vez mais profundas, temos a possibilidade do surgimento de uma esfera social que tem como função mediar tais conflitos da melhor forma para garantir a reprodução daquela sociedade. De modo mais concreto, a divisão da sociedade em classes sociais, a circulação de mercadorias e o crescimento dos antagonismos sociais, impulsionados pelo aumento das forças produtivas e pela intensificação da divisão do trabalho (entre trabalho manual e intelectual, campo e cidade etc.) possibilitaram as bases ontológicas para a gênese do direito.

A esfera jurídica, colocada pelas necessidades de mediar os conflitos cada vez mais antagônicos postos pelo desenvolvimento da totalidade social, têm uma relação de dependência ontológica e autonomia relativa perante esta mesma totalidade. Em verdade, nessa relação, a prioridade ontológica pertence à totalidade social, na medida em que o surgimento do direito, suas possibilidades, direções de desenvolvimento etc. são postos pela totalidade social. Mas, ao mesmo tempo, para que possa cumprir de forma mais eficaz a funções de mediar os conflitos sociais e garantir a reprodução do ser social, o complexo jurídico deve adquirir uma cada vez maior autonomia – sempre relativa – e uma legalidade própria de desenvolvimento. A articulação é complexa e não é casual que tenha gerado uma série de mal entendidos. Em verdade, o maior deles executados pelos estudiosos das ciências jurídicas, foi o de tratar a esfera jurídica como tendo uma autonomia absoluta frente à totalidade e aos demais complexos que dela fazem parte. Esse tipo de fetichização não cabe no interior de uma ontologia do ser social, de modo que uma “teoria pura do direito” não seria vista com bons olhos por Lukács.

É apenas uma análise baseada na gênese ontológica do direito que pode colocá-

lo sob os seus próprios pés, em sua relação com a totalidade social e com os outros complexos parciais que também são partes movidas e moventes dessa mesma totalidade, que, para Lukács, se constitui como um complexo de complexos. Aqui pensamos em complexos como a política, a economia, a moral, a linguagem etc.

Procuramos desenvolver as relações entre o direito e alguns dos complexos acima citados, demonstrando como em sua gênese, o complexo jurídico se apresentava como o portador material das atividades humanas, à medida em que não era absolutamente clara a especificidade do direito, da moral, da política, da religião etc. É só com o desenvolvimento do ser social que tais especificidades se explicitam, tendo na sociedade do capital o momento em que o direito adquire sua forma acabada. Isto é, só nessa sociedade o direito é capaz de se colocar como aquele regulador normal e prosaico da vida cotidiana. É somente ali que a esfera jurídica se torna capaz de influenciar, em sua máxima universalidade e abstratividade, a totalidade das posições teleológicas individuais, por meio de uma dialética de força explícita e disfarçada, para que os indivíduos diante das decisões alternativas escolham aquelas mais adequadas para a reprodução normal da sociedade. É nisso que se fundamenta toda a teleologia jurídica.

No entanto, é preciso que se compreenda que nem sempre o direito foi o regulador normal e prosaico da vida cotidiana. Em verdade, o direito não é o regulador por excelência da vida social, como acreditam muitos pensadores das ciências jurídicas. Significa dizer que sua existência, diferente da linguagem e do trabalho, por exemplo, não é universal na vida social. Por mais que as ciências jurídicas se recusem a aceitar – e essa dificuldade se fundamenta na perenização do presente como condição humana – existiu no desenvolvimento social sociedades humanas que não conheceram o direito, como também não conheceram a propriedade privada e o Estado (determinações reflexivas da esfera jurídica). O direito é um produto das classes e dos demais antagonismos sociais que separaram os interesses individuais e coletivos, que não permitiram que a sociedade conseguisse se auto-regular sem se dissolver na violência das classes. Nesse sentido, ao precisar a gênese do direito, temos a abertura de pensar também o seu fenecimento. A condição para o fenecimento do direito é a sua superfluidade social. Em verdade, em uma sociedade no qual os conflitos de classe desaparecessem e, com eles, também os antagonismos irreconciliáveis, o direito perderia sua razão de existir. Vimos, no entanto, que o fim do direito não seria o fim de todo tipo de controle social.

E aqui, mais uma vez se distingue as análises lukacsianas das análises comuns nas ciências jurídicas. Lukács, com base nas teorias de Marx, não identifica direito e controle social. O direito é uma forma de controle social típica das sociedades de classe. O controle social, por outro lado, é uma categoria surgida da necessidade social da sociedade de organizar o trabalho para a sua simples sobrevivência. Desse modo, o controle social é uma categoria que surge espontaneamente da divisão do trabalho. Além disso, é premissa para a socialização do ser humano, na medida em que é condição que a humanidade se emancipe do arbítrio e do acaso e possa se encaminhar cada vez mais para a liberdade. Nesse sentido, o direito é uma forma de controle social alienado, que se coloca superior à sociedade e se volta contra ela como potência social. O fim da sociedade de classes implica o fim desse controle alienado, mas não o fim de todo controle social. Este passará, em uma sociedade socialista, a ser exercício não mais de grupos particulares, mas de toda a sociedade emancipada: da associação de produtores livres.

Desse modo, no interior de uma ontologia do ser social, as tarefas da crítica ao direito se colocam de forma radical. Em que pese as possibilidades de contratendências que se colocam dentre as possibilidades de enfrentamento da luta de classes, por meio do direito, nas conquistas que garantiram níveis maiores e possibilidades concretas para as classes trabalhadoras; mesmo nesses momentos, não é o fenômeno jurídico que se coloca como momento predominante da vida social, mas os fatos econômicos, sociais e políticos que o direito vem posteriormente reconhecer. Dessa forma, numa teoria lukacsiana, como também marxiana, não há que se fazer esforços de estabelecer um direito crítico, propriamente dito, mas uma crítica radical ao direito: isto é, a clareza da necessidade de dissolução do aparelho jurídico-estatal como condição de toda emancipação humana.

Esperamos que este trabalho tenha contribuído, ainda que em suas limitações, para demonstrar a fecundidade do pensamento do último Lukács para a análise do direito. Uma teoria profundamente coerente e sistemática, em um tempo de fluidez intelectual próprio das atuais ciências particulares, se coloca como um imenso desafio e uma monumental aventura intelectual. Procuramos demonstrar, ao longo deste trabalho, que a retomada de *Para Uma Ontologia do Ser Social* pode contribuir de forma rica para pensarmos o direito inserido na totalidade social, desde sua gênese até as suas possibilidades de fenecimento.

A partir daqui se abre um leque de possibilidades de estudos futuros. Pode-se

seguir para a análise do papel do direito na gênese do capitalismo. Como também um estudo mais profundo do fenômeno jurídico no interior da sociedade burguesa, discutir o direito em sua especificidade própria. Também é interessante pensar o papel do direito nas sociedades de transição, nas sociedades socialistas ou nas pós-capitalistas. No entanto, aquela possibilidade que nos chama mais atenção é o estudo da gênese e desenvolvimento do direito na sociedade brasileira, em como o direito surge e se desenvolve na periferia do capital.

Temos ainda muito a se fazer na análise do direito e estamos convencidos que o estudo de Lukács e da Ontologia do Ser Social, na medida em que se torna uma lupa para o pensamento de Marx, oferece a oportunidade de desvendar os enigmas da realidade social. Sob as lentes da renovação do marxismo operada por Lukács, os caminhos são muitos e os esforços estão sendo feitos para captar o ser-precisamente-assim do mundo social e, com ele, também do direito.

6. Referências

- ADORNO, Theodor. **Crítica cultural e sociedade**. Em: Prismas. Tradução Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998. p. 7-26.
- _____. **Dialética negativa**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015
- ANDRADE, Mariana. **Ontologia, dever e valor em Lukács**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016
- _____. **Trabalho e totalidade social**: qual o momento predominante da realidade social? Em: Anuário Lukács 2014. Gilmaisa Costa e Norma Alcântara (orgs.). São Paulo: Instituto Lukács, 2014, p. 175 – 204
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2009
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969
- ARNAL, Salvador López. (2009) **Darwin, Marx y las dedicatorias de El capital**. Em: <<<http://publicogt.com/2018/02/13/darwin-marx-y-las-dedicatorias-de-el-capital/>>>
Acessado em fevereiro de 2018
- BALZAC, Honoré de. **Eugénie Grandet**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015
- _____. **O Pai Goriot**. Em: BALZAC, Honoré de. A comédia humana. Volume IV. Rio de Janeiro; Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1958
- BARRADAS, Liana França Dourado. **Marx e a divisão do trabalho no capitalismo**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014
- CARLI, Ranieri. **A estética de György Lukács e o triunfo do realismo na literatura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012
- _____. **A política em György Lukács**. São Paulo: Cortez, 2013
- CHILDE, V. Gordon. **O que aconteceu na história**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1966
- COSTA, Gilmaisa Macedo. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2017
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Apresentação**. Em: NETTO, José Paulo. Capitalismo e reificação. 2ª edição. São Paulo: ICP – Instituto Caio Prado Júnior, 2015
- _____. **Contra a corrente**: ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo: Cortez, 2000
- _____. **Intervenções**: o marxismo na batalha das ideias. São Paulo: Cortez, 2006
- _____. **Lukács, a ontologia e a política**. Em: COUTINHO, Carlos Nelson. Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 2008
- _____. **Prefácio à edição brasileira**. Em: MARKUS, Gyorgy. A teoria do conhecimento no jovem Marx. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974
- DARWIN, Charles. **Autobiografia**: 1809 – 1882. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000
- EFREM FILHO, Roberto. **Os ciúmes do direito**: o desejo pelas uniões homoafetivas e a repulsa a Amor Divino e Paixão Luz. Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad, n 16, p. 10 – 30, 2014
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015a
- _____. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2012

- _____. **Dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979
- _____. **Discurso diante da sepultura de Marx**. Em: Karl Marx e Friedrich Textos volume II. São Paulo: Edições Sociais, 1976
- _____. **Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã**. Em: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Textos volume 1. São Paulo: Edições Sociais, 1975
- _____. **Sobre a questão da moradia**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015b
- ÉSQUILO. **Oresteia**: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides. Rio de Janeiro: Zahar, 2000
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. São Paulo: Atlas, 2011
- FERREIRA, Júlio Ivo Celestino. **A propriedade em disputa**: experiências de racialização e de sexualização nas ações constitucionais das uniões estáveis homoafetivas e na ADI quilombola. Monografia (graduação). Universidade Federal da Paraíba. Departamento de Ciências Jurídicas, Santa Rita, 2015
- FOLEY, Robert. **Os humanos antes da humanidade**: uma perspectiva evolucionista. São Paulo: Editora UNESP, 2003
- FORTES, Ronaldo Vielmi. **Gênese do direito na obra tardia de György Lukács**: a violência e a determinação histórico-social do direito. Verinotio: Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 18, Ano IX, Belo Horizonte, 2013
- FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx**: materialismo e natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologia. IV** Filosofia de la naturaleza. Teoria especial de las categorias. México: Fondo de Cultura Económica, 1960
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Edição, tradução, introdução e notas Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR: Segesta, 2012
- IBSEN, Henrik. **Casa de bonecas**. São Paulo: Abril Cultural, 1976
- JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979
- KASHIURA JR., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2014
- KONDER, Leandro. **Fourier**: o socialismo do prazer. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998
- _____. **Lukács**. Fontes do Pensamento Político Vol. 1. Porto Alegre: LePM, 1980
- _____. **Marxismo e alienação**: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. São Paulo: Expressão Popular, 2009
- LEACOCK, Eleanor Burke. **Introdução à edição estadunidense**. Tradução: María Gabriela Guillen Carías. Em: ENGELS, Friedrich. A origem da família da propriedade privada e do Estado. São Paulo: Expressão Popular, 2012
- LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. Tradução Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007
- _____. **Que fazer**: problemas candentes do nosso movimento. Tradução Marcelo Braz. São Paulo: Expressão Popular, 2015
- LESSA, Sérgio. **Alienação e estranhamento**. Em: MARX, Karl. Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015a
- _____. **Apresentação**. Em: LUKÁCS, György. Notas para uma ética. São Paulo: Instituto Lukács, 2015b

- _____. **Lukács: direito e política.** Em: Lukács e a atualidade do marxismo. Maria Orlanda Pinassi e Sérgio Lessa (organizadores). São Paulo: Boitempo, 2002
- _____. **Mundo dos homens: trabalho e ser social.** São Paulo: Instituto Lukács, 2012
- _____. **Para compreender a ontologia de Lukács.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2012a
- _____.; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2008
- LUKÁCS, György. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem.** Em: Revista Temas de Ciências Humanas. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978
- _____. **Conversando com Lukács.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969
- _____. **Escritos de Moscú: estudos sobre política y literatura.** Traducción Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2011
- _____. **Existencialismo ou marxismo.** Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Senzala, 1967
- _____. **História e consciência de classe.** Tradução Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- _____. **Marxismo e teoria da literatura.** Seleção, apresentação e tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010a
- _____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia.** Organização, apresentação e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007
- _____. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista.** Tradução Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018c
- _____. **Ontologia dell'essere sociale II.** Traduzione Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981
- _____. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humana, 1979
- _____. **Para uma ontologia do ser social I.** Tradução Carlos Nelson Coutinho, Maria Duayer, Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012
- _____. **Para uma ontologia do ser social II.** Tradução Nélío Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. **Para uma ontologia do ser social volume 14.** Tradução Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b
- _____. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo: entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér.** São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa, MG: Editora da UFV, 1999
- _____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social.** Tradução Lya Luft e Rodney Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010b
- _____. **Prolegômenos para a ontologia do ser social: obras Georg Lukács volume 13.** Tradução Sérgio Lessa. Maceió: CGrunoletivo Veredas, 2018a
- LYRA FILHO, Roberto. **Criminologia dialética.** Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010
- _____. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro.** Tradução Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972

- _____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857 – 1858: esboços da crítica da economia política. Tradução Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011a
- _____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011
- _____. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. **O capital**: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução Rubens Enderle. Edição: Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo, 2017
- _____. **Los apuntes etnológicos de Karl Marx**. Transcrições, anotações e introdução Lawrence Krader. Madrid: Editorial Pablo Iglecias, 1988
- _____. **Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores**. Em: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Textos. Volume 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Em: MARX, Karl. Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015
- _____. **Miséria da filosofia**. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009
- _____. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845 – 1846). Supervisão editorial Leandro Konder. Tradução Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007
- _____. **Correspondências**. Em: LENIN, V. I. Acotaciones a la correspondencia entre Marx y Engels: 1844 – 1883. Montevideu: Ediciones Pueblos Unidos; Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1976
- _____. **Selected correspondence**. Translated by the late I. Lasker. Moscow: Progress Publishers, 1965
- MÉSZÁROS, István. **A necessidade do controle social**. Tradução Mário Duayer. São Paulo: Ensaio, 1989
- _____. O conceito de dialética em Lukács. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. **Estrutura social e formas de consciência, volume II**: a dialética da estrutura e da história. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011
- MOLIÈRE. **O burguês fidalgo**. Em: MOLIÈRE. O Tartufo; Escola de mulheres; O burguês fidalgo: traduções de Jacy Monteiro, Millôr Fernandes, Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014
- _____. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008
- NETTO, José Paulo. **Apresentação**. Em: ENGELS, Friedrich. Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo Eugen Dühring. Tradução Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015
- OPARIN, Alexandr. **A origem da vida**. São Paulo: Global Editora, 1982;
- PACHUKANIS, E. B. **Teoria geral do Direito e marxismo**. Tradução Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988

- QUEIRÓS, Eça de. **Os Maias**: episódios da vida romântica. Rio de Janeiro: Zahar, 2017
- REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. São Paulo: Saraiva, 2001
- ROLIM, Renata Ribeiro. **“Problemas gerais da reprodução” na ontologia de Lukács**: apontamentos de uma leitura imanente. Mimeo, 2017
- SARTORI, Vitor Bartoletti. **Acerca da heterogeneidade entre direito e política em Marx. NIEP Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente**. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2015a
- _____. **“Diálogos” entre Lukács e Pachukanis sobre a crítica ao Direito**. Revista Insurgência, ano 2, v. 2, n. 1, Brasília, 2016a
- _____. **Direito, política e reconhecimento**: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao direito. Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba, vol. 61, n. 2, p. 203 – 233, maio/ago. 2016b
- _____. **Lukács e a crítica ontológica ao direito**. São Paulo: Cortez, 2010
- _____. **Lukács e a especificidade da questão da ética**: apontamentos sobre a crítica lukacsiana ao direito e à moral. Revista Direitos Humanos e Democracia. Editora Unijuí, ano 6, n. 11, 2018
- _____. **Moral, Ética e Direito**: Lukács e a teoria do Direito. Sapere Aude, v. 6, n. 11, Belo Horizonte, 2015b
- _____. **Ontologia, técnica e alienação**: para uma crítica ao direito. Tese (doutorado). Universidade de São Paulo. Faculdade de Direito. São Paulo, 2013
- _____. **Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito**. Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 19, ano X, p. 36 – 60, abril 2015c
- SEMPRUN, Jorge. **A grande viagem**. Tradução Celina Luz. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1973
- SÓFOCLES. **Antígona**. Em: Teatro grego os grandes clássicos: Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, Aristófanes. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980
- TERTULIAN, Nicolas. **Lukács e seus contemporâneos**: coletânea de textos. Organização Pedro Campos Araújo Corgozinho. São Paulo: Perspectiva, 2016
- _____. **O método ontológico-genético em filosofia**. Perspectiva, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 375 – 408, jul./dez., 2009
- THOMPSON, Edward Palmer. **Senhores e caçadores**: a origem da Lei Negra. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- VAISMAN, Ester. **A ideologia e sua determinação ontológica**. Em: Anuário Lukács 2014. Gilmaisa Costa e Norma Alcântara (organizadoras). São Paulo: Instituto Lukács, 2014
- WEINBERG, Steven. **Os três primeiros minutos**: uma discussão moderna sobre a origem do universo. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Dois, 1980
- WONG, Kate. **El hombre de flores**. Em: Periodico Investigación y Ciencia, abril, 2005, p. 23 – 31.