

# PROMETEUS

## FILOSOFIA EM REVISTA

VIVA VOX - DFL – UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
Ano 2 - no.4 Julho-Dezembro/ 2009 ISSN 1807-3042

---

### PRÁXIS, CONSCIÊNCIA E INDIVIDUALIDADE NA FILOSOFIA MARXISTA

**Ranieri Carli**  
**Doutor em filosofia pela UFRJ**  
**Professor da UniFOA**

**Resumo:** Este artigo estuda a relação entre as categorias basilares do desenvolvimento da personalidade do homem, segundo a concepção filosófica de Marx. Serão trazidas à baila: a função do trabalho na especificidade do gênero humano, o processo de tomada de consciência do homem frente à realidade circundante, a relação mútua entre sujeito e objeto no devir histórico e, por fim, a relação entre objetividade e alienação. As análises aqui feitas estarão respaldadas na leitura que o filósofo húngaro Georg Lukács promove da filosofia de Marx.

**Palavras-chave:** trabalho humano; ser social, individualidade.

**Abstract:** This article studies the relationship between the basic categories of development of the personality of the man, according to the philosophical conception of Marx. Will be moot: the role of work in the specificity of the human race, the process of human reflection facing the surrounding reality, the relationship between subject and object in becoming history and, finally, the relationship between objectivity and alienation. The analysis made here will be supported by the reading that the Hungarian philosopher Georg Lukács promotes of the philosophy of Marx.

**Keywords:** human work; social being; individuality.

#### 1. O trabalho e a especificidade do ser social.

No *Pensamento vivido*, Lukács comenta sobre um daqueles que seriam os principais defeitos de sua obra de juventude, *História e consciência de classe*, publicada em 1923: “o erro fundamental de todo o livro é que eu, na verdade, reconhecia apenas o ser

social como ser e rejeitava a dialética da natureza” (Lukács, 1999, p. 78). Com efeito, pode-se ler em um dos momentos da obra que a:

Restrição do método à realidade histórico-social é muito importante. Os equívocos surgidos a partir da exposição de Engels sobre a dialética baseiam-se no fato de que Engels — seguindo o mau exemplo de Hegel — estende o método dialético também para o conhecimento da natureza (Lukács, 2003, p. 69).

Há aqui uma preocupação com a difusão de certas passagens engelsianas que concebem a distinção entre o natural e o social como sendo apenas quantitativa e não qualitativa (cf. Engels, 1979, p. 85). A preocupação não é fora de propósito. De fato, o livro insere-se dentro de uma clara polêmica contra os “oportunistas” da Segunda Internacional que faziam invadir o positivismo no marxismo. Em repúdio a esse positivismo, *História e consciência de classe* terminou por excluir a possibilidade efetiva de qualquer dialética natureza (o que parecia então uma concessão ao método das ciências naturais).

Como se sabe, Lukács supera os erros de seus anos de aprendizagem do marxismo com a leitura dos *Manuscritos de 1844*, escritos por Marx e publicados apenas em 1932. Com eles à mão, Lukács reconheceu que a afirmação das mediações naturais não significa necessariamente a equalização entre a natureza e a sociedade. Nesse texto, Marx determina a condição ontológica do devir humano ao escrever que “o homem *vive* da natureza: quer dizer, a natureza é seu *corpo*, com o qual tem de manter-se em constante intercâmbio para não morrer” (Marx, 1993a, p. 164). E, logo em seguida, sem fazer concessão teórica a nenhuma forma de positivismo, coloca o *trabalho* como a categoria diferenciadora entre o modo de ser social em face do ser natural:

O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a *sua própria atividade*. Mas o homem faz da sua atividade vital objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais (Marx, 1993a, pp. 164, 165).

Lukács retém a lição marxiana: a *atividade vital consciente* especifica o ser social (sendo sua protoforma) diante da natureza. Trata-se daquilo que Marx, em *O capital*, denominaria de “processo em que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com

a natureza” (Marx, 2002, p. 211). O impulso, a regulação e o controle de seu intercâmbio com a natureza são características peculiares à práxis humana.

Já na *Estética*, escrita por Lukács em 1963, o correto delineamento da práxis humana aparecia com plena nitidez. Poderíamos mencionar inúmeros trechos em que essa dinâmica é apresentada; vejamos como é exposto, por exemplo, o caráter social do ritmo nascido no processo de trabalho:

No trabalho, o homem toma alguma coisa da natureza, o objeto do trabalho, e arranca-o de sua conexão natural, submete-o a um tratamento pelo qual as leis naturais são aproveitadas teleologicamente em uma posição humana de fins. Isso se intensifica ainda quando aparece na ferramenta uma ‘natureza’ teleologicamente transformada desse modo. Assim se origina um processo, submetido sem dúvida às leis da natureza, mas que, como tal processo, não pertence já à natureza, e no que todas as interações são naturais só no sentido que parte do objeto do trabalho, porém sociais no sentido que parte da ferramenta, do processo de trabalho. Este caráter ontológico impõe um selo ao ritmo que assim se origina. Enquanto que no animal se trata simplesmente de que a adaptação fisiológica ao ambiente pode em determinadas circunstâncias produzir algo rítmico, no trabalho o ritmo nasce do intercâmbio da sociedade com a natureza (Lukács, 1982, I, p. 268).

Vê-se a clara distinção entre as legalidades dos dois modos de ser (natural e social). Pouco antes no texto, Lukács explica que a relação entre o animal e a natureza circundante “é entre potências da mesma ordem de ser: por isso, os ritmos que se podem produzir nessa interação não se desprendem do mundo natural” (Lukács, 1982, I, p. 268). Ao contrário, o homem impõe um “selo ontológico” no produto de seu trabalho. Na *Pequena ontologia*, Lukács observa o que está implícito na presente discussão: o trabalho humano cria uma objetividade nova, “que não se apresenta na natureza” (Lukács, 1990, p. 18).

## **2. Consciência e reflexo da realidade.**

Com o pôr teleológico restrito ao trabalho e à práxis social, o estudo lukacsiano determina um importante momento dessa dinâmica ao dizer que a realização concreta de uma posição teleológica necessita de um *certo conhecimento* da parcela da natureza com a qual se interage. Como é um ato consciente, o trabalho pressupõe um conhecimento concreto, ainda que necessariamente incompleto, das propriedades do objeto. Fiel à letra de Lukács, o filósofo Georg Markus exemplifica o que dizemos:

Em sua atividade, o operário de um alto-forno estabelece uma relação determinada entre os seus vários sentidos particularmente exercitados. Dado que, para ele, são a cor e a luminosidade do ferro que indicam os estados físicos do objeto, os quais outrossim desempenham um decisivo papel em seu trabalho, o limite da diferença entre as diversas cores (que parece ser um dado puramente fisiológico) diminui de importância com relação ao seu critério de avaliação do múltiplo. Ou seja: o operário pode desenvolver faculdades óticas de que a maioria dos homens não dispõe, criando assim um mundo visual mais rico do que o normal, sem com isso ser obrigado a conhecer as propriedades singulares e os estados físicos específicos. As propriedades dos objetos apresentam-se imediatamente como signos determinados das várias fases de sua atividade. O operário não necessita conhecer a essência dos processos físico-químicos que se desenvolvem diante de seus olhos e dos quais ele se serve (Markus, 1974a, p. 72).

Trata-se de um conhecimento apropriado à atividade em questão. O operário toma consciência das metamorfoses imediatas do objeto (cor e luminosidade) e isso basta para a execução de seu trabalho. Neste contexto, a ciência dos processos físico-químicos não é imprescindível.

Quando fala em conhecimento adequado à realidade, Lukács remonta-nos à categoria do *reflexo*. A consciência reproduz refletidamente os atributos específicos ao objeto trabalhado, do modo demonstrado pela ilustração de Markus. Como se sabe, essa categoria foi vulgarizada pelo materialismo mecanicista, sendo associada a uma fotocópia estanque do real. Embora não possa em hipótese alguma ser comparado a um mecanicista, Lênin foi um dos principais responsáveis pela má reputação recebida pela teoria do reflexo. A formulação contida em seu *Materialismo e empiriocriticismo* deixa a desejar quanto à subjetividade ativamente receptora das propriedades do movimento do real. Na obra, pode-se ler: “as imagens *do mundo exterior* existem *em nós*, suscitadas pela ação das coisas em nossos órgãos dos sentidos” (Lênin, 1959, pp 88, 89). A “ação” fica por conta das coisas exteriores que se impõem ao homem e a este último cabe o reflexo passivo de tal “ação”. Aqui, Lênin está muito mais próximo da contemplação sensitiva de Feuerbach do que da dialética de Marx.

Em *História e consciência de classe*, Lukács rejeitava a teoria do reflexo. O reflexo, para o Lukács de 1923, parecia como a mera reprodução das “facticidades rígidas e reificadas da empiria”. Ainda impregnado de um certo hegelianismo, Lukács defendia que a consciência proletária transcendia a imediatividade do capital, sendo capaz de objetivar

uma realidade “superior” que seria, segundo *História e consciência de classe*, a verdadeira realidade. Desse modo, “o critério de correção de um pensamento é, com efeito, a realidade. Esta, porém, não é, mas vem a ser — não sem a contribuição do pensamento” (Lukács, 2003, p. 403). A consciência do operariado deveria então superar o reflexo do presente reificado e objetivar a realidade futura. A rejeição da noção de reflexo é uma consequência da identidade entre sujeito e objeto que consta em *História e consciência de classe*: de acordo com o Lukács de 1923, o reflexo estabeleceria teoricamente a dualidade insuperável no plano da reificação entre a consciência e o ser.

Entretanto, como Lessa contesta, isso não significa que não seja possível uma outra concepção dessa categoria (cf. Lessa, 2002, p. 95). Eis o ponto de vista desenvolvido pelo último Lukács em sua própria noção do reflexo: *a consciência não é um epifenômeno*. Na natureza, a “resposta” do animal está determinada pela simples adaptação; no homem, ao contrário, a consciência reflete ativamente, impulsionando e controlando o intercâmbio com a objetividade natural — e da práxis em geral. Está escrito na *Ontologia do ser social* que há no trabalho uma relação entre dois pólos heterogêneos: de uma parte, a apreensão reflexiva, cada vez mais exata, da parcela do ser-precisamente-assim da realidade; de outra, o pôr em movimento de cadeias causais decorrentes do reflexo, da prévia-ideação, da busca dos meios para a execução da atividade. Essa distinção leva Lukács a concluir que “esta primeira descrição do fenômeno mostra como ambos os modos de considerar a realidade, mutuamente heterogêneos, cada um por si e em sua indissociável ligação, formam a base da especificidade ontológica do ser social” (Lukács, 2004, p. 82). Mediante a reprodução da realidade na forma de um reflexo consciente, consolida-se o distanciamento entre sujeito e objeto. Lukács considera a imagem refletida como uma *forma particular de objetividade* — que nasce com a nova modalidade de ser — mesmo que não seja materialmente real (cf. Lukács, idem: 83). Para o bem da verdade, é necessário que se frise que são dois momentos *heterogêneos*, isto é, a reflexão subjetiva não apreende em sua totalidade o objeto, que, por sua vez, não se reduz apenas aos aspectos refletidos. Trata-se então da concretização da ruptura de Lukács com as antigas idéias que nortearam *História e consciência de classe*, especialmente a noção hegeliana da identidade entre sujeito e objeto.

Na sua *Estética*, Lukács caracteriza as determinações da categoria do reflexo em um dos mais interessantes capítulos daquela obra, *Problemas gerais da mimese*:

A imagem da realidade na consciência é o resultado de um processo muito complexo (e distante de estar totalmente aclarado hoje em dia). O homem não pode limitar-se a deixar que atuem sobre ele as impressões da realidade; sob pena de ruína catastrófica, tem que se relacionar com elas, e muitas vezes instantaneamente, espontaneamente, sem tempo para reflexionar ou para conseguir uma interpretação representacional ou conceitual das impressões sensíveis. Isto tem como consequência que já no nível da percepção tenha lugar, no reflexo consciente da realidade, uma seleção em harmonia com a interação entre homem e mundo circundante; ou seja: que determinados momentos se acentuem como essenciais, enquanto que outros se descuidem total ou parcialmente e permaneçam reprimidos ao último termo da consciência (Lukács, 1982, II, pp 12, 13).

### **3. Individualidade e humanização do homem.**

No que diz respeito às bases inerentes ao desenvolvimento do ser social, Lukács determina suas tendências históricas que se realizam de modo desigual, contraditório e “independente da vontade e do saber que servira de fundamento às posições teleológicas” (Lukács, 1978: 12). São elas: 1) o movimento no sentido de diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário para que os homens se reproduzam; 2) o processo de reprodução torna-se gradualmente mais social (o “distanciamento das barreiras naturais”) e 3) a conexão real cada vez mais intensa entre as diversas sociedades (cf. 1978, pp 12, 13). Essas tendências abstraídas por Lukács compõem a *essência* do desenvolvimento do ser social: “A continuidade da substância no ser social [...] é a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas, de suas alternativas” (Lukács, 1979, p. 161). A anatomia da história atual evidencia o desprender paulatino dos homens de sua mera reprodução biológica desde os primórdios do salto ontológico; certamente, as tendências relatadas acima podem resumir-se a uma só expressão: *o avanço da sociabilidade*.

O progresso sócio-econômico não faz necessariamente cessar o irromper de novos conflitos. Marx expõe a missão histórica do capital é a criação da base material para a “intercomunicação universal baseada na dependência mútua da humanidade e os meios dessa intercomunicação” (Marx, 1978a, p.104). Precisamente esse estágio de desenvolvimento histórico, que representa um passo imenso no recuo das barreiras naturais, demonstra que o processo não é unilateral. A criação de um mercado mundial é uma contingência da dinâmica da produção capitalista, da “avidez” por força de trabalho e

mercado consumidor para apropriação e realização da mais-valia (o que já é do conhecimento da teoria marxista desde o *Manifesto do partido comunista*). O avanço da sociabilidade é conduzido tendo a âncora da exploração de sobre-trabalho.

Além do que, o progresso da sociabilidade abarca os dois pólos do processo de reprodução do ser social: a totalidade da sociedade e o homem. Marx descreve a dialética:

O ato de reprodução em si não muda apenas as condições objetivas, isto é, transformando aldeias em cidades; regiões selvagens em terras agrícolas, etc., mas os produtores mudam com ele, pela emergência de novas qualidades, transformando-se e desenvolvendo-se na produção, adquirindo novas forças, novas concepções, novos modos de mútuo relacionamento, novas necessidades e novas maneiras de falar (Marx, 1993, p. 494).

Na citação marxiana vêem-se exibidos os fundamentos da constituição da individualidade. A singularidade e a generalidade “podem se elevar a pessoa humana e o gênero humano no ser social tão-somente de modo simultâneo, tão-somente no processo que torna a sociedade cada vez mais social” (Lukács, 1978, p. 13). Conforme a *Pequena ontologia*, a singularidade apenas natural do homem singular correspondia ao estágio da reprodução espontaneamente biológica, que, no seu princípio, é superado por obra do trabalho (cf. Lukács, 1990, p. 57). Certa ocasião, Marx falava do modo asiático de produção mostrando que, ao obstar uma vasta dominação das forças naturais, essa forma sócio-econômica cria assim um “estupidificador culto à natureza, que exhibe a sua degradação no fato de o homem, o soberano da natureza, cair de joelhos em adoração de Hanumam, o macaco, e de Sabbala, a vaca” (Marx, 1978, p. 47). O ulterior desenvolvimento das forças produtivas transforma as condições objetivas e subjetivas, engendrando uma maior soberania do homem sobre a natureza circundante e sua própria natureza. O constante aperfeiçoamento do trabalho é *a adaptação ativa e a instauração do processo de recuo das barreiras naturais e de constituição da individualidade humana*. Quanto menos é desenvolvida uma sociedade, quanto menos lhe é intrínseca a retração dos limites naturais, menor a variedade de questões objetivamente postas para seus membros individuais. A sua diferenciação resulta do desenvolvimento social. À proporção que avança a sociabilidade e a natureza cede espaço à intervenção das categorias sociais, o

homem alcança níveis maiores de humanização, de individualidade, da mesma maneira que a generalidade ganha em complexos.

Uma vez que a individualidade é historicamente construída, Lukács estabelece:

Antes de tudo, é já agora evidente que a individualidade do homem não pode de modo algum ser sua qualidade originária, inata, mas sim o resultado de um longo processo de socialização da vida social dos homens, assim como suas possíveis perspectivas, compreensível em sua verdadeira essência somente a partir da história. A gênese sócio-histórica determinada da individualidade humana deve ser posta energicamente no centro de tais análises mesmo porque tanto a ciência social quanto a filosofia da sociedade burguesa inclinam-se a ver na individualidade uma categoria basilar do ser do homem, o fundamento de tudo, que prescinde de vir a ser derivada (1990, p. 66).

Da citação acima se conclui que o indivíduo não é um átomo metafísico, livre de relações e influências mútuas. Em *Sociabilidade e individuação*, Lessa comenta que “em Lukács, não há qualquer traço de ruptura, ao nível do ser, entre a reprodução do indivíduo e a reprodução da sociedade como um todo. Tanto uma como a outra têm por fundamento ontológico elementar as decisões alternativas dos indivíduos” (Lessa, 1995, p. 87). A reprodução dos dois pólos da totalidade social é consecução das decisões alternativas dos homens em sua vida cotidiana.

Com efeito, essa processualidade recebe determinações mais complexas com as seguintes palavras:

[Os processos sociais] partem imediatamente de posições teleológicas, determinadas em sentido alternativo, feitas por homens singulares; todavia, dado o curso causal das posições teleológicas, essas desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais universais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre síntese de atos individuais; tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens individuais, em sua maioria, sem terem necessariamente uma consciência clara a respeito, reagem às circunstâncias, constelações, possibilidades, etc., que são cada feita típicas, de um modo que também é tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global (Lukács, 1979, pp 95, 96).

Os homens objetivam-se teleologicamente. E a síntese de seus atos, no entanto, forma uma *legalidade rigorosamente objetiva*.

Não é de se surpreender que Marx tenha abstraído esse processo de suas pesquisas. Quando analisa os efeitos sócio-econômicos da introdução de nova tecnologia no processo



produtivo capitalista, Marx desvenda com exatidão o fato de que a história adquire o caráter de uma legalidade objetiva, embora parta de posições teleológicas individuais. Leiamos:

O capitalista, que é o primeiro a introduzir as máquinas em um só ramo da produção, produz a mercadoria em um tempo de trabalho menor do que o *universalmente necessário*. O valor individual de sua mercadoria é, portanto, inferior ao seu valor social. Em consequência, enquanto a produção à máquina deste ramo da produção não se torne dominante em todas as partes, o capitalista pode vender esta mercadoria a um preço *maior* que seu valor individual, ainda que a venda a um preço *inferior* a seu valor social (Marx, 1980, p. 148).

Quer dizer que a introdução primeira da novidade tecnológica permite ao capitalista individual um incremento na taxa de exploração da força de trabalho consumida em sua indústria. Todavia, a partir do momento em que a maquinaria estiver generalizada (graças à concorrência) para toda a produção social e, assim, os demais ramos detiverem a possibilidade de produzir sob os mesmos parâmetros, a sua vantagem dissolve-se. A tendência seria que exploração de mais-trabalho conseguida por este primeiro capitalista passasse a ser socialmente generalizada; que se pense, por exemplo, nos artesãos que faliram no século XIX haja vista a sua impossibilidade de atingir o valor socialmente estabelecido a partir da revolução industrial. Obtém-se, desta maneira, a evolução processual das forças produtivas que, em um instante inicial, parte de *posições teleológicas individuais* e, em seguida, engendra uma *conexão causal* que se impõe como uma *lei reiterativa*.

#### **4. Individualidade e alienação.**

Embora o resultado cabal do processo seja em definitivo *unitário*, isso não quer dizer que haja convergência entre todas as ações individuais e o devir da totalidade social — o que nos é sugerido pela referida bancarrota dos artesãos durante a revolução industrial e que nega o desenvolvimento em concordância com “interesse da harmonia da sociedade”, como queria Kautsky (cf. Kautsky, 1986, pp 265, 266). O homem singular constrói a sua personalidade mediante as respostas dadas às questões postas e, em face da diversidade das demandas e das alternativas, supõe-se que a heterogeneidade seja um aspecto constituinte do devir dos homens singulares. Lukács nota que a individualidade pode mesmo exprimir-

se a favor ou contra a determinada etapa da generalidade social da qual participa (cf. Lukács, 1990, p. 65). A heterogeneidade entre a ação de cada indivíduo e a concretização do gênero humano é assim manifesta. Por isso, o processo da generalidade universal e seu modo de apresentar-se na dinâmica prática da reprodução de seus exemplares singulares são apenas em definitivo unitários (cf. Lukács, 1990, p. 67). Isto é, *no que diz respeito à realização genérica da humanidade, a sua síntese última estabelece-se como a unidade do diverso.*

A discrepância entre as evoluções singular e universal é um fenômeno necessário de épocas históricas em que a *alienação* tendenciosamente impera (cf. Markus, 1974, p. 61). O fato de que o processo de universalização do homem não esteja ainda generalizado para todos os exemplares singulares é conseqüência do atual estágio de desenvolvimento social, no qual o trabalhador é alienado de seu *ser genérico*, do produto de seu processo de *objetivação*. Os fundadores da ontologia materialista dizem que, em estágios historicamente determinados, a força de produção multiplicada, que nasce da divisão do trabalho, aparece aos indivíduos, por não se tratar de uma cooperação voluntária ou como um poder próprio e racionalmente planejado, senão como um poder alheio, estranho, situado à sua margem, que não sabem de onde procede e sequer para onde se dirige e que, portanto, não podem já dominar (cf. Marx & Engels, 1972, p. 32).

Na *Ontologia do ser social*, Lukács apreende a determinação marxiana ao conceber a alienação como o momento em que o homem criador não se vê na gênese da objetividade, quando esta objetivação não produz *a expansão da sociabilidade do homem*. Ao contrário, a categoria é um entrave à humanização. Oferece-se novamente uma outra ruptura da maturidade lukacsiana com *História e consciência de classe*. Neste livro, Lukács fazia equivaler as formas de objetivação às de alienação. Este é mais um dos resquícios hegelianos daquela obra já que o dialético idealista concebia qualquer processo de objetivação enquanto alienação do espírito. A “falsa identificação” entre as duas categorias distintas foi corrigida pelo célebre *Prefácio de 1967*:

A objetivação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. Quando se considera que na práxis tudo é objetivação, principalmente o trabalho, que toda forma humana de expressão, inclusive a linguagem, objetiva os pensamentos e sentimentos humanos, então torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma universal de intercâmbio dos homens entre si. Enquanto tal, a objetivação

não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetivação, tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetivadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjugam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna. Essa dualidade foi ignorada na *História e consciência de classe* (Lukács, 2003, p. 27).

Dissemos que a superação de *História e consciência de classe* dá-se a partir do confronto com os *Manuscritos de 1844*. Lá, o pensador húngaro pôde ler a frase lapidar da ontologia materialista: “um ser não-objetivo é um *não-ser*” (Marx, 1993a, p. 250). Está escrito já na *Estética* de Lukács que a vida humana, sua prática e sua reflexão seriam inimagináveis sem o objetivar-se do ser social (cf. Lukács, 1982, I, p. 39). Assim, Lukács compreende que a objetivação é uma forma universal da existência da humanidade, o que a diferencia terminantemente das formas de alienação.

A correta delimitação da categoria da alienação era imprescindível porque, na *Ontologia do ser social*, Lukács concebe o seu oposto, isto é, a *exteriorização*. Em seu turno, exteriorização é a *retroação positiva da objetividade sobre o homem criador*, quando não há obstáculos estranhos entre o homem e o produto de sua práxis. Ocorre no instante em que o reconhecimento do homem em sua prática cotidiana é efetivado, produzindo assim, em um só turno, o desenvolvimento tanto da individualidade quanto da generalidade. Ambas as categorias — exteriorização e alienação — são retroações do predicado no sujeito; entretanto, o que as caracteriza diz respeito ao conteúdo desse movimento: a primeira gera a evolução da humanidade enquanto que a segunda reproduz a desumanidade — a “dualidade ignorada” em *História e consciência de classe*. O impulso a um ser social gradualmente mais genérico constitui a essência da exteriorização; exteriorizar-se significa dissolver a lacuna que possivelmente haja entre as aspirações singulares e o dever da própria generalidade.

Com a exteriorização, “a clivagem entre os dois níveis (individualidade e sociabilidade) repõe-se no interior dos sujeitos” (Tertulian, 1999, p. 137).

Exteriorização é uma categoria que não consta originariamente na filosofia de Marx; é uma contribuição inovadora de Lukács à ontologia materialista do ser social. Lukács cinde o pôr teleológico em objetivação e sua exteriorização no sujeito. Assim, a teoria

acerca do desenvolvimento do ser social ganha em fundamentação: com a categoria da exteriorização, Lukács consegue ilustrar como em determinadas situações históricas o avanço das forças produtivas não produz necessariamente o avanço da personalidade humana. Enquanto que a objetivação do trabalho é uma ação imperativa dada pela divisão do trabalho, exigindo do homem as capacidades apropriadas, a exteriorização sobre os trabalhadores é em princípio diversificada (cf. Lukács, 1981, pp 564, 565). Trata-se de um elemento chave para a compreensão do hiato entre o *em si* do gênero humano e o seu *para si*; apenas com a categoria da exteriorização (em contraste com a alienação), Lukács explica a relação histórica entre o desenvolvimento do gênero humano e a sua generalização para os indivíduos singulares — esta é, segundo ele, a “verdade mais profunda do marxismo” (cf. Lukács, 1999, p. 170).

### **Referências Bibliográficas:**

- ENGELS, Frederich. *Anti-Duhring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- KAUTSKY, Karl. *A questão agrária*. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- LENIN. *Materialismo y empiriocriticismo*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1959.
- LESSA, Sérgio. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: Edufal, 1995.
- . *O mundo dos homens — trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
- LUKÁCS, Georg. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. *Temas de ciências humanas*, nº 4. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978.
- . *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979.
- . *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Volume II. Roma: Riuniti, 1981.
- . *Estética I — la peculiaridad de l'estético*. Barcelona & México, D. F.: Ediciones Grijalbo, 1982.
- . *Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale*. Milão: Guerini & associati, 1990.
- . *Pensamento vivido*. São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.
- . *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- . *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

- MARKUS, Gyorgy. *Marxismo y "antropología"*. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- . *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974a.
- MARX, Karl. "O domínio britânico na Índia". In MARX, Karl & ENGELS, Frederich. *Sobre o colonialismo*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.
- . "Os resultados prováveis do domínio britânico na Índia". In MARX, Karl & ENGELS, Frederich. *Sobre o colonialismo*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1978a.
- . *Capital y tecnología: manuscritos inéditos de 1861-1863*. México, D. F.: Editorial Terra Nova, 1980.
- . *Grundrisse: foundations of the critique of political economy*. Londres: Penguin Books, 1993.
- . *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993a.
- . *O capital — crítica da economia política*. Livro I, volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MARX, Karl & ENGELS, Frederich. *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1972.
- TERTULIAN, Nicolas. "O grande projeto da ética". *Ensaio*, nº 1, tomo 1. São Paulo: Ensaio, 1999.