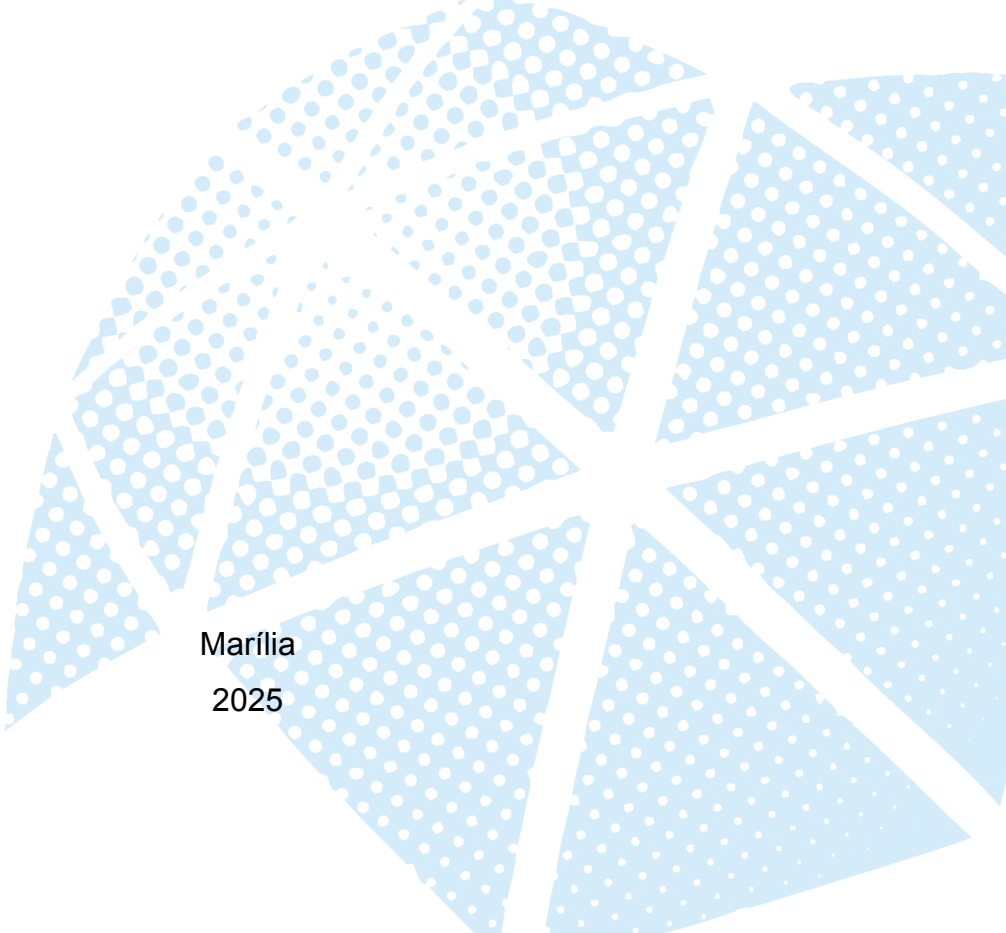


UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências - Campus de Marília

JÚLIA ÉRIKA MOREIRA BASTOS

FUNDAMENTOS DA TEORIA DO REFLEXO:
o processo do conhecimento com base na *Grande Estética* de Georg Lukács



Marília
2025

JÚLIA ÉRIKA MOREIRA BASTOS

FUNDAMENTOS DA TEORIA DO REFLEXO:

o processo do conhecimento com base na *Grande Estética* de Georg Lukács

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciências Sociais.

Orientador(a): Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio.

Marília

2025

Júlia Érika Moreira Bastos

Fundamentos da teoria do reflexo:

o processo do conhecimento com base na *Grande Estética* de Georg Lukács

Texto de tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como parte das exigências para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

Área de concentração: Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio.

Marília

2025

B327f Bastos, Júlia Érika Moreira
Fundamentos da teoria do reflexo : o processo do conhecimento
com base na Grande Estética de Georg Lukács / Júlia Érika Moreira
Bastos. -- Marília, 2025
177 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Marcos Tadeu Del Roio

1. Trabalho. 2. Reflexo. 3. Teoria do reflexo. 4. Grande Estética. I.
Título.

JÚLIA ÉRIKA MOREIRA BASTOS

FUNDAMENTOS DA TEORIA DO REFLEXO:

o processo do conhecimento com base na *Grande Estética* de Georg Lukács

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciências Sociais.

Data da defesa: 02/ 09/ 2024

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio
UNESP - Faculdade de Filosofia e Ciências - Campus de Marília

Prof. PhD. Maria Susana Vasconcelos Jimenez
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dra. Patricia Laura Torriglia
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Dr. Claudinei Cássio de Rezende
Pontifícia Universidade Católica - PUC

Prof. Dr. Anderson Deo
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Rudá, queria lhe dar de presente um mundo melhor. Não podendo, lhe dedico o melhor do meu mundo profissional até este momento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Marcos Del Roio pelos momentos de orientação na Padaria Buongiorno, em Marília, e, posteriormente, pelos encontros online, quando retornei a Fortaleza. Também sou grata pelo apoio durante o longo e árduo processo de doutorado.

Ao meu companheiro, Diego, a quem me refiro carinhosamente como “Di”, e à Antonia, “Toinha”, pelos cuidados dedicados ao Rudá nas minhas constantes ausências. Sem o compromisso e a atenção de vocês, esta pesquisa não teria sido possível.

À Gabriela Nunes, psicóloga que me acompanha desde o período do mestrado e a quem devo mais do que consigo expressar.

À minha família, agradeço pelo suporte financeiro com a babá aos sábados, o que me permitiu maior dedicação, pelos peculiares gestos de carinho e pela compreensão durante os momentos desafiadores dessa jornada.

Ao professor Deribaldo Santos (Universidade Estadual do Ceará - UECE), que, em diferentes momentos, esteve atento às minhas demandas por auxílio, bem como ao grupo de estudos formado em seu entorno em tempos pandêmicos. Suas contribuições continuam sendo fundamentais para minha formação humana e científica.

Ao Grupo de Pesquisa Trabalho, Educação, Estética e Sociedade (GPTREES), cadastrado na plataforma Lattes do CNPq, ao qual se articula o Laboratório de Pesquisa sobre Políticas Sociais do Sertão Central (Lapps); ao Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário (IMO - UECE); e às linhas de pesquisa Marxismo e Formação do Educador e Educação, Estética e Sociedade (antes Marxismo, Educação e Luta de Classes - E-LUTA), dos Programas de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual do Ceará (PPGE - UECE) e da Universidade Federal do Ceará (PPGE - UFC). Todos esses espaços fizeram e permanecem sendo parte da minha formação.

Ao professor Sérgio Lessa (Universidade Federal de Alagoas - UFAL), à professora Milena Santos (UFAL) e ao Coletivo Veredas, sou grata pelas possibilidades formativas, intelectuais e políticas, além das boas relações constituídas.

À Universidade Estadual Paulista (UNESP - Faculdade de Filosofia e Ciências/Câmpus de Marília) pelas experiências e oportunidades acadêmicas. Em particular, agradeço ao professor Leandro Galastri, que, além de abrir meus olhos aos estudos do marxismo na América Latina, se tornou para mim um exemplo de excelência em docência. Também sou especialmente grata ao professor Marcelo Totti, por ser um ideal de equilíbrio entre profissionalismo, bom humor e generosidade, dentro e fora da sala de aula.

Ao Instituto Federal do Ceará (IFCE - Campus Crato), pela oportunidade de atuar como professora de Sociologia e de lá fazer amigos para a vida, entre eles Lorena Kelly e Demetrius Tahim, que tanto me incentivaram a concluir essa jornada.

Ao Centro de Educação de Jovens e Adultos Adelino Alcântara Filho, na figura do professor-diretor Christian Moreira, pela oportunidade de trabalho e renda, mas também pela compreensão e apoio nos dias em que precisei me ausentar para finalizar esta pesquisa.

Aos meus amigos Jesuana, Rômulo e Amanda, distantes fisicamente, mas sempre próximos ao coração, por todo o apoio emocional nesses últimos cinco anos.

Às minhas irmãs de maternidade, Bárbara, Chica Galileia e Cléa, pelo apoio intelectual e político, além do compartilhamento de vida, que se fortalece a cada dia na cumplicidade cotidiana entre nós.

Aos camaradas Elandia, Adriano, Adele e à professora Ruth de Paula, pelo pronto atendimento às questões relativas à pesquisa.

Ao Serviço Social do Comércio (Sesc Fortaleza), na pessoa da funcionária da biblioteca Amanda Alves, espaço que me acolheu quase diariamente para os momentos de estudo que resultaram nesta tese. Agradeço também ao meu grupo de atividade física, que aqui represento pelos professores Yuri e Lucas, certamente responsáveis por me proporcionar energia para concluir esta caminhada.

Aos colegas Olavo Holanda, Kauhana Moreira, Daniele Faria, Cleidiane Lima e Alberto, que, nos últimos momentos da elaboração desta análise, ofereceram auxílios técnicos essenciais para a concretização do projeto.

À classe trabalhadora, grande mantenedora da universidade pública, na qual venho sendo formada desde o início da minha trajetória acadêmica, agora em nível de doutoramento.

Gostaria de expressar minha sincera gratidão a todos que, de alguma forma, foram essenciais para que esta pesquisa, antes apenas uma ideia, se concretizasse nas linhas que seguem.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) (Código de Financiamento 001).

“Ali onde termina a especulação, quer dizer na vida real, começa também a ciência real e positiva, portanto, a representação da ação prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As frases feitas acerca da consciência acabam, e o saber real passa a ocupar seu lugar.”

(Marx; Engels, 2007, p. 49)

“O senhor Antonio fica no terceiro andar, na sala do Dr. Assis Chatobriand. Ele deu-me revista para eu ler. Depois foi buscar uma refeição para mim. Bife, batatas e saladas. Eu comendo o que sonhei! Estou na sala bonita. A realidade é muito mais bonita do que o sonho.”

(Carolina Maria de Jesus, 2014, p. 173)

RESUMO

O presente trabalho é um estudo fundamentado na ontologia marxiana-lukacsiana, com o objetivo de avançar na sistematização da teoria do reflexo de Georg Lukács, conforme apresentada na *Grande Estética*. Para tanto, a pesquisa desenvolve três fundamentos lukacsianos, preliminares e centrais, relacionados à investigação dos fenômenos sociais de recepção e representação da realidade objetiva. O primeiro fundamento identificado é a crítica histórico-dialética de Lukács a modelos de pensamento gnosiológicos. Nesse contexto, a análise se concentra em duas diferenças essenciais entre as teorias do conhecimento e do reflexo, relacionadas ao método e à vinculação com a classe social. O segundo fundamento — o princípio básico de tomar o trabalho, enquanto atividade fundante do ser social, como base ontológica para a análise do reflexo — é discutido em seguida. Essa análise inclui a apresentação de parte do processo histórico de formação do que nomeou-se reflexo original e da complexificação da consciência humana. Por fim, o terceiro fundamento examina as características do cotidiano e o reflexo que lhe é próprio, analisando suas semelhanças e divergências em relação ao pensamento científico e artístico. Conclui-se que esta investigação contribui, através dos três elementos analisados, com uma fundamentação dialética da teoria do reflexo, a qual pautada na ontologia do ser social.

Palavras-chave: Trabalho; Reflexo; Teoria do reflexo; *Grande Estética*.

ABSTRACT

This study is based on Marxian-Lukácsian ontology and aims to advance the systematization of Georg Lukács's theory of reflection, as presented in *The Great Aesthetics*. To this end, the research develops three preliminary and central Lukácsian foundations related to the investigation of social phenomena concerning the reception and representation of objective reality. The first foundation identified is Lukács's historical-dialectical critique of gnoseological thought models. In this context, the analysis focuses on two essential differences between the theories of knowledge and reflection, related to method and class affiliation. The second foundation — the basic principle of considering labor, as the founding activity of social being, as the ontological basis for analyzing reflection — is discussed next. This analysis includes a presentation of part of the historical process of forming the original reflection and the complexification of human consciousness. Finally, the third foundation examines the characteristics of daily life and its specific form of reflection, analyzing its similarities and divergences in relation to scientific and artistic thought. It is concluded that this investigation contributes to a dialectical foundation of the theory of reflection, based on the ontology of social being.

Keywords: Labor; Reflex; Reflex Theory; Grand Aesthetics.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Reprodução de fotografia da Mirin-rendeira Tainá Estêvão do município de Trairi, aos 11 anos.	72
Figura 2 – Árvore de parentesco dos grandes símios ou hominídeos.	76
Figura 3 – Reprodução de fotografia de Ota Benga e uma espécime de chimpanzé.	85
Figura 4 – A manufatura de um artefato olduvaiense, do tipo cutelo ou talhadeira, e as lascas resultantes.	94
Figura 5 – História do reflexo em alguns saltos e distinções	102
Figura 6 – Reflexo geral da realidade objetiva: ciência e arte como polos do cotidiano	122
Figura 7 – Reprodução de fotografia da Mestra Tarina e peça produzida em barro vermelho.	127

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
1.1	Tema e contextualização	15
1.2	Problema da pesquisa	22
1.3	Objetivos e justificativa	28
1.4	Método, metodologia e estrutura	29
2	CRÍTICA À TEORIA DO CONHECIMENTO	32
2.1	A diferença de caráter ontológico de princípios	33
2.2	A diferença de caráter ontológico de classe	44
2.2.1	O nascimento do indivíduo: reflexos da realidade em Romeu e Julieta	45
2.2.2	Elo entre o indivíduo burguês e a teoria do conhecimento	52
3	BREVE HISTÓRIA DA ORIGEM DO REFLEXO	61
3.1	Materialidade da razão histórica como fundamento primeiro	62
3.1.1	Realidade objetiva imediatamente refletida: a origem cronológico-fisiológica	65
3.1.2	Trabalho em sua relação com o surgimento da consciência: a origem ontológica	81
4	O SER DO REFLEXO COTIDIANO EM GEORG LUKÁCS	104
4.1	Cotidianidade por aproximação	105
4.2	Reflexo e cotidiano em Lukács	117
4.2.1	O caráter da imediatez no reflexo cotidiano	124
5	À GUIA DE CONCLUSÃO	140
	REFERÊNCIAS	155
	APÊNDICE A - Principais ancestrais fósseis da humanidade	162
	APÊNDICE B - Principais hominídeos com objetivações resultadas das suas correspondentes atividades de trabalho	166
	APÊNDICE C - Principais objetivações resultadas de atividade de trabalho	171

1 INTRODUÇÃO

El fundamento de todo conocimiento justo de la realidad, ya se trate de la naturaleza o de la sociedad, es el reconocimiento de la objetividad del mundo exterior, esto es, de su existencia independiente de la conciencia humana (LUKÁCS, 1966c, p. 11).

1.1 Tema e contextualização

A presente tese aborda da teoria do reflexo, um tema de relevância no contexto da *Grande Estética* de Georg Lukács (1885 - 1971). No final do prólogo da referida obra, o próprio autor indica brevemente o percurso teórico que o leva a esse escrito. A marca inicial do percurso é 1911, quando elabora o “*primer plan de una estética sistemática*” (LUKÁCS, 1966a, p. 30), debruçando-se sobre o intento entre os anos de 1912-1914. Logo seria interrompido o que viria a ficar conhecida como *Estética de Heidelberg* — uma referência à cidade do sudoeste da Alemanha, que também deu nome à universidade que o jovem Lukács almeja, sem sucesso, vinculação profissional através da produção e apresentação do texto¹.

O húngaro passa primeiramente pela compreensão e apoio da estética kantiana. Depois, em movimento pela crítica àquela, segue em direção à estética hegeliana. Ambas, afinal, acabam por ser consideradas por ele suas “*tendencias juveniles*”. Na continuidade da descrição de seu trajeto, registra também *A teoria do romance*, escrita em 1914 e publicada pela primeira vez em 1920. Já no interlúdio que segue daí até a década de 30, do século XIX, dedicou-se a outras áreas de interesse, “*la ética, la historia y la economía*” (LUKÁCS, 1966a, p. 30). Sua adesão ao comunismo se dá em finais de 1918 (PATRIOTA, 2013), mas são a partir dos estudos empreendidos na década de 30² que volta a se dedicar à temática do estético e sua sistematização:

Finalmente, dos decenios más tarde, a principios de los años cincuenta, pude pensar en volver, con una concepción del mundo y un método

¹ Lukács, entre 1906 e 1911, inicia intenso tráfego de idas e vindas entre o seu país de origem, a Hungria, e a Alemanha (OLDRINI, 2017, p. 62). A publicação de “*A alma e as formas*” (LUKÁCS, 2015b), por exemplo, ocorre em Berlim, naquele derradeiro ano.

² No ano de 1930, Lukács tem contato com os *Manuscritos de 1844*, de Karl Marx (MARX, 1964). Estava exilado em Moscou e empreendia estudos conjuntos com Mikhail Lifschitz (1905 - 1983), no Instituto Marx-Engels. É depois desse contato com o escrito que passa a haver, por parte do húngaro, uma preocupação com a “ontologia do ser social”. Esta mudança é reconhecida como uma “viragem” no pensamento marxista de Lukács por vários de seus comentadores (FREDERICO, 2014).

completamente distintos, a la realización de mi sueño juvenil, y realizarlo con contenidos completamente distintos y con métodos totalmente contrapuestos (LUKÁCS, 1966a, p. 30 - 31).

Esse empenho originará sua obra-prima no assunto. *Estética: a peculiaridade do estético*, publicada pela primeira vez em 1963³. Na obra, Lukács tem como propósito aprofundar-se nas determinações da existência do complexo artístico “[...] à luz de premissas marxianas e materialistas, ao mesmo tempo em que recupera e redimensiona toda a tradição clássica, de Aristóteles a Hegel [...]” (PATRIOTA, 2013, p. 2). O pensador magiar faz recorrentes comparações do fato estético com outras formas de relações entre o homem⁴ e a realidade objetiva: com a atividade de trabalho, o comportamento cotidiano, exercício religioso, mágico, ético, etc. Afinal, o estético se situa numa realidade que é unitária, e essas conexões também o conformam. Mas, as analogias características não pegam de surpresa quem realiza uma leitura atenta, visto ser informação anunciada quando nas linhas iniciais do prólogo da *Grande Estética*:

El libro que aquí se presenta al público es la primera parte de una estética en cuyo centro se encuentra la fundamentación filosófica del modo peculiar de la positividad estética, la derivación de la categoría específica de la estética, su delimitación respecto de otros campos (LUKÁCS, 1966a, p. 11).

³ Apesar de não estar entre as produções destacadas pelo autor, deve-se registrar sua *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética*, publicada inteiramente pela primeira vez em italiano, em 1957. Como Carlos Nelson Coutinho (1943 - 2012) e Leandro Konder (1936 - 2014) — tradutores dessa obra para o português, em sua primeira edição brasileira, no ano de 1968 — fazem lembrar, a publicação em alemão que estava ocorrendo em fascículos precisou ser interrompida por conta da participação de Lukács nos eventos húngaros de 1956. Observe-se que a publicação da *Pequena Estética*, como viria a ficar conhecida, ocorre quando Lukács já se dedicava à *Grande Estética*. Pois bem, há de se explicar que aquela foi projetada inicialmente como parte dessa, mas os resultados dos trabalhos se deram de tal modo que ela se tornou um escrito independente. Lukács deixa registrado no prefácio da *Pequena Estética*: “O presente estudo, portanto, só em um sentido bastante limitado há de ser considerado como um *prolegomenon* à minha estética: ele contém, todavia, a abordagem sumária e, no entanto, sempre monográfica de um dos problemas mais importantes de toda a estética. E é isso que pode justificar-lhe a publicação” (LUKÁCS, 1970, p. ix).

⁴ Ao adotar a expressão homem com a intenção de representar toda a humanidade, há o reforço da linguagem machista que desconsidera a importância da presença e das contribuições das mulheres. É nesse sentido que, assim como Elândia em nota de rodapé a sua dissertação, serão usadas neste trabalho expressões mais amplas para designar a humanidade como um todo (homens e mulheres) e não apenas o homem. Cf. DUARTE, Elândia Ferreira. *Cinema e educação: uma crítica onto-materialista*. 2019. 124 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2019) - Universidade Estadual do Ceará, 2019. Disponível em: <http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=82941>. Acesso em: 17 de agosto de 2024.

Logo, compreende-se com a leitura geral, que nas entrelinhas da obra, o autor fornece também significativos registros de seu entendimento a respeito da categoria do conhecimento, em sua natureza histórica. Não é ao acaso que Nicolas Tertulian (1929 - 2019) — romeno radicado na França e proeminente estudioso da produção de Lukács — abre um de seus escritos sobre a *Estética*⁵, que considera inclusive o “monumento mais expressivo dos textos publicados durante sua vida” (TERTULIAN, 2008, p. 189), ressaltando a importância da relação sujeito-objeto exposta neste registro.

O significativo peso dado à questão da reflexão da realidade objetiva é algo que Lukács também expressa no prólogo da referida investigação. Fá-lo, por exemplo, ao lembrar o caráter de ser universal do “*reflejo de la realidad*”, já que pertencente a “*todas las interacciones del hombre con su entorno*” (LUKÁCS, 1966a, p. 22). Para interagir de diferentes maneiras com o mundo, os homens e mulheres necessariamente precisam refleti-lo. A produção de objetivações artísticas não se trata de uma exceção desse processo. Contudo, antes de cometer o equívoco de aparentar uma postura idealista, quanto ao tratamento da questão do comportamento consciente, como se a realidade objetiva não tivesse independência ou prioridade ontológica quanto à consciência, é necessário trazer à clareza uma categoria apenas latente nesses primeiros parágrafos: o trabalho.

De início, já vale a ressalva por afirmar que trabalho, como pensado acima, não se identifica imediatamente com suas manifestações sociais particulares, como o são o trabalho servil na Idade Média, o trabalho escravo na Antiguidade, o trabalho assalariado na contemporaneidade ou qualquer outra. Aquela da qual aqui se trata é a atividade humana, genérica e concreta de produção de valor de uso pelo homem na história:

Precisamente por isso, só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica e operativa. Por ela, a natureza aparece como obra *sua* e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas, também operativamente (*werktätig*), realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (MARX, 2015, p. 313, grifos no original).

⁵ Para evitar qualquer confusão, anote-se que a partir de agora, ao se aludir à “*Estética*”, é à “*Estética: a peculiaridade do estético*”, e não à *Pequena Estética* ou a *Estética de Heidelberg*, que está sendo indicada.

Apesar do trabalho ser reconhecido por outros pensadores como categoria do humano, é em Karl Marx (1818 - 1883) que é compreendida sua correspondência à esfera do social em caráter de exclusividade. Pois é com este pensador que se delimita, pela primeira vez, o caráter teleológico do trabalho como algo também circunscrito ao que corresponde à sociedade humana, não ao complexo inorgânico, não ao orgânico, ou qualquer ser de existência abstrata. Assim, o trabalho é apresentado enquanto categoria fundante do ser social. Como confirma Lukács:

[...] o conhecimento da teleologia do trabalho por Marx vai, portanto, por isso muito além das tentativas de solução de tão grandes predecessores, como Aristóteles e Hegel, porque para Marx o trabalho não é uma das muitas formas de manifestação da teleologia em geral, mas o único ponto em que uma posição teleológica, enquanto momento real da realidade material [...] (LUKÁCS, 2018b, p.16).

Somente o ser humano é capaz de trabalhar. Isso não porque apenas ele tem necessidades a satisfazer, ou somente porque ele é capaz de transformar a natureza. Ora, os seres vivos de maneira geral possuem necessidades, e a simples transformação da natureza pode se dar não só por outros animais, mas por fenômenos climáticos e geológicos. Essa modificação ocorre desde o princípio formativo do cosmos — há aproximadamente 13,8 bilhões de anos, quando da transformação de energia nas primeiras partículas da existência — e tem sido uma constante desde então (TYSON; GOLDSMITH, 2015). Na verdade, só o homem é capaz de trabalhar porque, no ato de sanar suas necessidades transformando a natureza, apenas ele age de maneira radical e qualitativamente complexa ao previamente planejar a satisfação dessas necessidades, dito de outra forma, ao atribuir uma finalidade na ação a ser realizada. Nas palavras de Marx:

No processo de trabalho a atividade do homem efetua, portanto, mediante o meio de trabalho, uma transformação do objeto de trabalho, *pretendida desde o princípio*. O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso, uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com *seu objetivo*. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. Ele fiou e o produto é um fio (MARX, 1983, p. 151, grifos nossos).

Vê-se daí, contudo, que “pretender” e “objetivar” são elementos fundamentais, mas não suficientes para dar conta da totalidade do processo. São necessários os *meios* para a realização adequada da atividade humana original. Para que se dê a dinâmica do trabalho é preciso submeter as forças naturais àquelas pretensões, as quais apenas desse modo podem ser de fato objetivadas. Atente-se que para que seja alcançado o domínio da legalidade da natureza pelo humano, antes, essas leis precisam ser investigadas e compreendidas. Isto posto, podem aí ser aplicadas sob novas circunstâncias com o trabalho (LUKÁCS, 2018b). Estar-se a tratar nesse detalhe da socialmente necessária atividade de conhecer ou refletir o mundo, bem como da aplicação do seu produto, o conhecimento ou reflexo⁶. Em maior aproximação à atividade de conhecer originada com o trabalho, pode-se afirmar dela [1] a apreensão do em-si natural e [2] o concomitante uso das possibilidades do conhecimento oriundo daí. Em sua dupla função, esse é o socialmente necessário processo de investigação dos meios (LUKÁCS, 2018b), o *reflexo original*⁷.

Para caracterizar atividade de trabalho é preciso, portanto, que se torne real a prévia-ideação, por sua vez, possibilitada pelo subjugar dos meios indicados. Faz-se necessário que se concretize o movimento dialético entre teleologia e causalidade (LUKÁCS, 2018b), para utilizar-se de outros termos. Sozinha, a consciência não é suficiente para originar atividade de trabalho. É possível, por exemplo, que o gênero humano tenha a necessidade social de voar sem ter meios para realizar seu objetivo. Ora, desta maneira, seu exercício consciente em traçar determinado desejo não será objetivado, não se dará na realidade. Antes se perderá no abstrato, entre suspiros de “ah, se eu pudesse...”. Quanto ao voo, foi assim do princípio das sociedades até a Idade Moderna, quando do desenvolvimento de investigações de meios que permitissem tal feito, ou seja, quando causalidade dada passa a causalidade, ontologicamente, posta pelo homem (LUKÁCS, 2018b). Com o desenvolvimento do pensamento científico em dado nível, os primeiros voos, até

⁶ Os termos em português, “reflexo” e “reflexão” possuem clara diferenciação em sua origem. “Reflexão” vem do latim tardio, “*reflexio*”, que de maneira geral, significa ato ou efeito de refletir. Já “reflexo” vem do latim, “*reflexus*”, trazendo o significado daquilo que é produzido por reflexão e que por isso é considerado refletido. Contudo, de maneira geral, nesta pesquisa, seguiremos a tradição dos estudos brasileiros sobre o assunto de não se fazer uma diferenciação sistemática quanto ao uso dos dois vocábulos. O que certamente não impede que no futuro não se dedique maior atenção a respeito.

⁷ No capítulo desta pesquisa *Breve história da origem do reflexo*, o debate a respeito do que se refere enquanto “reflexo original” será devidamente retomado.

então apenas sonhados, tornam-se realidade material, em sociedade. Enfim, só acompanhada da causalidade (já posta) é que a consciência, enquanto componente fundamental dessa dinâmica dialética, pode realizar o mundo humano, o mundo do trabalho.

É através do trabalho que se produz o ser social. Mas, concomitantemente com ele, o homem se autocria. Faz ele a si mesmo ao, partindo de suas necessidades, produzir sua existência material — meios, produtos do trabalho e suas relações — e tudo aquilo que compõe o ser social: “O que eles [os indivíduos] são, coincide com a sua produção, tanto com o *que* eles produzem, quanto com o *como* eles o produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42, grifos dos autores). A partir dessa atividade, é preciso atentar-se que o novo sempre está presente. Há novidade no produto, pois a transformação realizada pelo homem traz, como resultado, algo antes não existente na natureza. E há o novo em potência, em necessidades e possibilidades que passam a existir e que, portanto, apontam para além do circunscrito na finalidade inicial estabelecida para aquela atividade (LUKÁCS, 2018b). Esse movimento de transformação da natureza, da sociedade e dos indivíduos, que é o trabalho, estabelece-se na história e, a partir dessa constante criação do novo, torna-se também ilimitado.

Esse é o processo histórico dialético que se configura pano de fundo para todo desenvolvimento da teoria do reflexo⁸. A compreensão da dinâmica econômica de predominância e determinação da objetividade frente à subjetividade, e de unidade entre elas, todo esse movimento constatado no real, é fundamento para uma análise adequada do processo do conhecimento. No Lukács da maturidade e na presente investigação introduzida, de fato, capta-se a teoria do reflexo enquanto apreensão da relação entre sujeito e objeto naquilo que corresponde ao

⁸ Ou ao menos assim o deveria. Isso não é o que ocorre em diversos estudos associados ao marxismo vulgar. O registro vale na medida em que se faz importante marcar a diferenciação entre os dois conjuntos de estudos a respeito do reflexo no interior da história do marxismo, inconciliáveis em seus princípios teóricos e práticos. Sérgio Lessa auxilia com essa demarcação: “Como este termo [reflexo] foi apropriado pelo marxismo vulgar e dele se tornou quase sinônimo, a sua mera menção sugere uma tentativa de solução simplista e de baixo nível ao complexo problema da articulação entre objetividade e subjetividade. Isto não significa, no entanto, que esta seja a única concepção possível do reflexo. Lukács, em particular, jamais abandonou esta categoria, ao mesmo tempo que sempre recusou peremptoriamente as formulações a que a ela foram dadas pelo marxismo vulgar” (LESSA, 1997, p. 93). O reflexo como proposto pelo marxismo vulgar se dá enquanto cópia fotográfica da realidade e, portanto, mecânica. Dada a riqueza de elementos, complexidade, movimento e conexões do real, não há possibilidade de captação exata desse ser em si. Acabam por se deparar com fenômenos e elementos em suas particularidades.

comportamento humano de conhecer. Todavia, concebe-se ao mesmo tempo que essa relação é um ato histórico, e com ela o processo de conhecimento. Os princípios da interação subjetividade-objetividade e do reflexo são ontologicamente conectados à atividade de trabalho (LUKÁCS, 1966a): ação que envolve a produção e reprodução do humano segundo necessidades constitutivas na sociabilidade, e cujos resultados retornam a ela como respostas que enriquecem o mundo e os indivíduos (LUKÁCS, 2018b). Dito desse modo, pretende-se deixar claro algo que, em diferentes momentos desta análise, será retomado e complexificado: que existe uma prioridade do ser sobre o conhecer enquanto dinâmica que, dialética, é típica de toda organicidade social em sua essência.

Ora, diferindo e se opondo à toda a tradição burguesa do idealismo filosófico, a compreensão marxiana do conhecimento capta, na relação humano-natureza, o ser conhecido como eixo essencial, tendo em vista sua autonomia com relação à consciência. Daí (também) poder-se falar em ontologia do ser social ao se referir à teoria marxiana do reflexo: não se trata apenas das questões do conhecer humano, mas essencialmente da organicidade social reconhecidamente histórica, da qual, aí sim, faz parte a produção de conhecimento. Questões que mesmo em alguma medida determinantes, são fundamentalmente determinadas por essa totalidade contraditória que é a sociedade (LENIN, 2011). Como práxis social humana, o ato de conhecer é determinado de maneira dialeticamente contraditória pelo contexto histórico que o cerca. Determinação essa que se trata ainda de influência indireta e, de certa forma, recíproca. Observe-se que a predominância da objetividade sobre a subjetividade em momento nenhum pode ser entendida como algum tipo de “determinismo” ou “economicismo”. Não se trata de uma hierarquia valorativa, mas de uma constatação ontológica — existe ser sem consciência, mas não consciência sem ser —, e ela não interfere na importância da razão nos processos humanos (LUKÁCS, 2018a, p. 582).

Em síntese, a ação humana de apreensão e reprodução dos aspectos mundanos, realizada pela consciência no interior da dinâmica da relação sujeito-objeto, é essencialmente objetiva, pois ontologicamente constituída do trabalho — ato cujo predomínio essencial é de âmbito do ser. É a partir dessa

constatação que as análises a respeito do reflexo são assimiladas e expostas pelo pensamento ontológico-marxiano⁹.

Conduzido às claras todo esse contexto, pode-se dizer do reflexo em geral (*Spiegelung/ Widerspiegelung*)¹⁰, atividade consciente de apreensão e representação da realidade objetiva, a qual ontologicamente autônoma à conscienciosidade, em direção aproximativa do ser precisamente assim desse real. Ou ainda como Sérgio Lessa faz ao parafrasear Marx e Engels “[...] que compreendiam o reflexo como atividade da consciência: uma atividade pela qual a consciência reproduz as determinações do existente” (LESSA, 2018, p. 17). A teoria do reflexo (*Widerspiegelungstheorie*) pode ser explicitada de maneira semelhante. No caso em questão, a realidade compreende o ser da própria reflexão. Com o perdão do pleonismo, algo como reflexo do reflexo, tendo em vista que “teoria” refere-se ao modo de refletir os objetos (LUKÁCS, 1966a, p. 45). Enfim, reflexão consciente e objetiva da categoria do reflexo no seu ser por aproximação.

1.2 Problema da pesquisa

Ao verificar-se os originais de Georg Lukács, levando-se em conta a maturidade tardia da obra lukácsiana¹¹, identifica-se a presença da categoria do

⁹ Os termos “ontológico-marxiano”, “ontomarxiano” e possíveis variáveis, quando citados nesta investigação, referem-se ao método de análise científica do ser social desenvolvido essencialmente por Karl Marx, o qual fora acompanhado nessa empreitada por seu contemporâneo, companheiro intelectual e amigo pessoal, Friedrich Engels (1820 - 1895). Georg Lukács é, em conjunto com os outros dois, nome diretamente associado àquelas expressões, tendo em vista ser ele o pensador responsável pelo resgate do referido método em aproximação ao seu em si, no século XX. Isso porque, tanto contribui com o movimento de retorno à teoria de Marx nos seus aspectos originais, a partir disso, alumando a fundamentação ontológica acerca da categoria trabalho e suas relações; quanto, no interior dessa compreensão, expõe a dinâmica do subjetivo, da consciência na teoria marxiana. Com raras exceções, Marx não se deteve a escrever sobre sua práxis de pesquisa (MARX, 2011). Já quanto ao intelectual húngaro, é claramente possível afirmar que se dedicou a esse problema. De forma tal que *Para a ontologia do ser social e Prolegômenos para a ontologia do ser social* estão entre suas obras que realizam um cumprimento qualitativo de tal tarefa (conf. LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social*: obras de Georg Lukács: volume 13. Tradução de Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018 e LUKÁCS, Georg. *Para a ontologia do ser social*: volume 14. Tradução de Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018).

¹⁰ Sérgio Lessa, seguindo a tradição dos estudos sobre o assunto no Brasil, opta na tradução para o português de *Para a ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2018a; 2018b), da editora Coletivo Veredas, por utilizar “reflexo” para os dois termos em alemão, “*Spiegelung*” e “*Widerspiegelung*” (LESSA, 2018). Sugere-se que um estudo aprofundado sobre essa questão não parece ser perda de tempo, no sentido de que se investigue a fundo a existência de possíveis delimitações específicas às categorias ou não.

¹¹ Mais uma vez, toma-se como referência o itinerário teórico do pensador magiar pelo início do que costuma ser considerado o seu amadurecimento teórico, como assegurado também por Guido Oldrini (OLDRINI, 2017), situado naquela década de 1930. Desse modo, representam a escrita da *Grande Estética* (LUKÁCS, 1966a; 1966b), de *Para a Ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2018b) e de seus

reflexo em seus escritos mais expressivos do período. Na *Estética*, à qual o marxista magiar dedica-se a escrever quatro bons tomos em intervalo de pouco mais de uma década, nota-se, referente ao assunto, o termo “*Widerspiegelung*” e, mesmo que pouquíssimas vezes utilizado, também “*Spiegelung*” (LUKÁCS, 1981a; 1981b). Da mesma forma ocorre nos dois volumes de *Para a ontologia do ser social*, cuja redação em alemão é concluída em finais de 1968 (LUKÁCS, 2018a; 2018b). Curiosamente, nos *Prolegômenos para a ontologia do ser social*, cuja finalização da escrita ocorre no mesmo ano de morte de Lukács, 1971, dos dois termos em alemão citados, apenas “*Spiegelung*” é usado (LUKÁCS, 2018a). A Grande *Estética*, entre as três, possui um destaque quanto ao tema, pois essa obra traz a teoria do reflexo como sua “pedra angular” (TERTULIAN, 2008, p. 60), ou seja, algo crucial para a sustentação de toda a exposição. Nicolas Tertulian é assertivo ao localizar o conteúdo da teoria do reflexo, disposta na Grande *Estética*, como marco contrapositivo ao correspondente em *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 2003), publicação esta de 1923, portanto, anterior ao contato lukácsiano com os *Manuscritos de 1844* (MARX, 1964). Diz o seguinte a esse respeito:

[...] o sistema estético final está de tal forma impregnado de postulados retirados do campo da "ontologia do ser social" e da antropologia filosófica, que podemos afirmar que toda discussão da estética de Lukács está necessariamente fadada a voltar ao debate sobre uma fenomenologia do espírito em seu conjunto. O teórico estava convencido de que só a apropriação e o domínio de uma concepção bem mais leve e flexível que trata da gênese das formas da consciência - concepção fundamentada na interação sujeito-objeto, portanto nitidamente mais dialética e, conseqüentemente, realmente *objetiva* do que aquela impregnada de hegelianismo na época de *História e consciência de classe* - permitiu a elaboração de sua *Estética* final (TERTULIAN, 2008, p. 189 - 190, grifos do autor).

O “sistema estético final” não equivale aos seus momentos anteriores, mas a um salto à *Estética*. O amadurecimento e a complexificação de sua concepção de mundo se revelam também na explanação lukácsiana sobre a consciência, a qual lhe é presente. Uma apreensão direcionada para fora, “realmente objetiva” e não limitada à dialética do idealismo objetivo, e capaz de reproduzir mais fidedignamente a conexão sujeito-objeto em sua essência de ser social. Em complemento, é possível firmar, mais um pouco, a ideia de que a *Estética*

Prolegômenos (LUKÁCS, 2018a), resguardadas as devidas especificidades de cada obra, o auge desse amadurecimento.

faz parte do processo que passa por uma “refundação” (PAULO NETTO, 2023) do trabalho teórico lukácsiano:

[...] o Lukács que, numa clara inflexão do seu pensamento, desenvolverá a sua obra apreendendo o *trabalho* como constitutivo da sociabilidade, tomando – como Marx e Lênin – o conhecimento enquanto *reflexo ideal* do mundo objetivo no cérebro dos homens, infirmando de vez a tese da identidade sujeito/objeto no processo do conhecimento [...] (PAULO NETTO, 2023, p. 24, grifos do autor).

A *Estética*, como apresentada até agora e, no detalhe, composta pelo problema material do conhecimento, toma parte distinta na sustentação para a realização desta pesquisa sobre fundamentos da teoria do reflexo¹². Obviamente, nem de longe esta investigação tem pretensões de dar conta da série de elementos sobre o assunto presente ali — imagine-se, em extensão e profundidade, a riqueza de positivities, negatividades, continuidades, descontinuidades, contraditoriedades e conexões existentes, possíveis e novas. Com o cuidado de dar, ainda assim, um adequado tratamento ao tema, é preciso delinear uma questão particular à qual se dedicar. Por conseguinte, esta análise tem como central responder à seguinte pergunta: quais são os fundamentos da teoria do reflexo, iniciais e decisivos, expostos por Lukács na *Grande Estética*? Observe-se que através dela é feita uma significativa delimitação do problema.

Em primeiro lugar, cientes da complexa e dialética trajetória teórica do autor, estabelece-se um limite pelo interesse específico na teoria do reflexo, como proposta da fase de maturidade lukácsiana. Agora, sobre o caso dos fundamentos identificados na *Estética* e percorridos nesta pesquisa: [1] os fundamentos devem ter um caráter formal de início, o que faz com que os mesmos se restrinjam aquilo que julga Lukács ser preliminar ao seu propósito maior, ou seja, relacionados aos conhecimentos necessários prévios ao debate específico do fato estético e; [2] do ponto de vista do conteúdo, veja que os fundamentos devem caracterizar não

¹² Nesta análise há reconhecimento de quatro autores mais diretamente envolvidos com a compreensão substancial do movimento de princípio, desenvolvimento e atualidade da teoria do reflexo: Karl Marx, Friedrich Engels (mesmo reconhecidas suas limitações a respeito), Vladimir Lenin e Georg Lukács. O último, por motivos óbvios, e o primeiro entre eles, serão os autores predominantemente utilizados. Observe-se, no entanto, que haverá uma dedicação excepcional. No tópico de início do capítulo *Breve história da origem do reflexo* é utilizada amplamente a teoria do reflexo de Alexei Leontiev. Essas observações juntas buscam chamar atenção ao aspecto de a realização desta tese ser *com base* em Lukács, especialmente aquele da *Estética*, mas de forma tal que não haja inflexibilidade quanto à abordagem de outros pensadores que possam vir a contribuir com a pesquisa.

qualquer aspecto, mas aqueles axiais para a teoria do reflexo lukácsiana. A partir desses requisitos de delimitação do problema, apresentam-se os fundamentos a serem trabalhados.

A começar, faz-se necessário dizer que os três fundamentos, reconhecidos segundo aquelas condições, foram localizados a partir do capítulo de abertura da *Estética* lukácsiana, *Los problemas del reflejo en la vida cotidiana*. O primeiro deles, a ser elaborado respectivamente no capítulo *Crítica à teoria do conhecimento* desta análise, foi inspirado na constante atitude questionadora de Lukács, em relação ao que se refere direta e seguidamente como “*epistemología burguesa*”, “*pensamiento burgués*”, “*idealistas burgueses*”, etc (LUKÁCS, 1966a).

O padrão gnosiológico (CHASIN, 2009) presente e predominante no pensamento do mundo hodierno é caracteristicamente típico da teoria do conhecimento, tendo esta como aspecto ontológico geral o de interpor prioridade à razão em detrimento ao ser. Isto fica evidente ao analisar os princípios de diferentes correntes filosóficas características do período. Seja entre os racionalistas Descartes (1596-1650), Espinosa (1632-1677), Malebranche (1638-1715) e Leibniz (1646-1716); empiristas como Francis Bacon (1561-1626), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-1776); ou criticistas, a começar por Immanuel Kant (1724-1804); a questão do método, no sentido de caminho a ser percorrido para o alcance do conhecimento, é ponto de primazia a movimentar suas reflexões. Mesmo cientes dos limites dessa generalização, é real que isso aconteça em detrimento ao objeto a ser conhecido. A definição de Urbano Zilles (1995) sobre do que se trata a teoria do conhecimento, vai ao encontro dessa argumentação:

[...] disciplina filosófica que indaga pela possibilidade, origem, essência, limites, pelos elementos e pelas condições do conhecimento. Os de língua neolatina também a chamam de *gnosilogia*. Preocupa-se, antes de tudo, em encontrar a possibilidade de um critério de certeza do conteúdo do conhecimento, ou seja, da adequação entre o objeto do conhecimento e seu conceito, i. e., da correspondência do pensamento com a realidade por ela intencionada (ZILLES, 1995, p. 11, grifos do autor).

A realidade seria preeminentemente intencionada pelo pensamento, não o contrário, o pensamento resultado (dialético) da realidade. Entre aqueles que Lukács acusa de epistemólogos da burguesia, basicamente, a prioridade das indagações sobre “o que é o ser?” dão lugar para aquelas que dizem “como

conhecer?”. E nesse processo em que o compromisso com a realidade objetiva vem em segundo plano, cada uma daquelas correntes trará, significativas vezes, respostas abstratas na tentativa de compreendê-la. Cada um daqueles autores supracitados desenvolverá suas singularidades teóricas, ao ponto que o filósofo magiar, na esteira de Marx, propõe respostas críticas voltadas à universalidade.

Em um texto cuja problemática do conhecimento, também estudada por aquelas teorias, toma parte expressiva de sua estrutura, a crítica histórica e dialética de Lukács, na *Grande Estética*, a tais modelos de pensamento, torna-se algo fundamental. Nas entrelinhas dessa obra, o pensador defende a sua exposição geneticamente contraposta à correntes teóricas idealistas sobre o conhecimento, e deixa aparente ao menos dois aspectos que dizem respeito a esse antagonismo: o diferente princípio ontológico presente entre os dois conjuntos teóricos — idealismo e materialismo histórico-dialético — e o caráter diferencial de cada um quanto à associação de classe social. Ambos serão analisados no referido capítulo desta tese.

O segundo fundamento da teoria do reflexo lukácsiana, de início e importância marcante, não poderia deixar de ser notado, pois envolve a essência da ontologia do ser social. Trata-se do fato da teoria sobre o reflexo, em geral e na particularidade da teoria de Lukács, ter no trabalho o modelo de atividade ontológica da sociabilidade humana. A *Estética* é acompanhada, mesmo quando não de forma explícita, da apreensão da atividade de trabalho enquanto “*lo que separa al hombre del animal*” (LUKÁCS, 1966a, p. 39).

Vale reaver neste ponto a ideia de que conhecer a realidade é atividade exclusivamente humana necessária para sua própria existência, não somente biológica, mas fundamentalmente social. Isso fica exposto de forma clara se, primeiramente, percebe-se a necessidade de traçar objetivos com relação às ações produtivas envolvidas aí. Em seguida, se também ficar claro que, por si, isso não basta. Que para os homens e mulheres que pretendem saciar suas necessidades, apenas o traçar objetivos não é suficiente. Ora, nesse processo, determinar fins é um esforço consciente essencial, mas não ato absoluto de garantia de realização do seu empenho: “Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios” (MARX, 1983, p. 150). Estes últimos, simultaneamente essenciais ao processo, são de interesse

singular deste escrito, e sobre eles já fora sublinhado: para utilizar meios é preciso conhecê-los.

Todos os outros modelos de reflexos sociais estudados na estética lukacsiana, e seus correspondentes comportamentos, são geneticamente oriundos dessa dinâmica do trabalho. As ações e pensamentos humanos são portanto históricos em si, bem como em suas consequências indiretas, ligadas a eles como novidade — as objetivações constituídas socialmente retornam à sociedade para acrescentá-la, inclusive, através da realização das possibilidades, não necessariamente traçadas de início (LUKÁCS, 1966a). É justo o conjunto desse imbricamento entre trabalho e reflexo, que forma outro dos fundamentos identificados enquanto de caráter preliminar na *Grande Estética*. Decorre desse reconhecimento a tentativa de apreensão histórica da origem do reflexo, desenvolvida no capítulo *Breve história da origem do reflexo*, correspondente a esta pesquisa. Agora, ao terceiro e último fundamento a ser anunciado.

O surgimento na história do reflexo original com o trabalho dá-se concomitantemente no tempo, e ontologicamente posterior ao do reflexo cotidiano. A cotidianidade é o terreno no qual a vida comunitária dos homens e mulheres acontece, e só a partir dela é que o extraordinário pode ser estabelecido. Significa dizer: a vida e pensamentos típicos do dia a dia são solo comum do qual se destacam, paulatinamente, outras formas de reflexo, até mesmo as mais elevadas evidenciadas por Lukács tais como a ciência e a arte (LUKÁCS, 1966a). É partindo dessa conexão com a base cotidiana que o alcance e apresentação da compreensão do artístico na *Estética* se dá em constante comparação da arte com outras formas de recepção e reprodução da realidade, entre elas, o próprio reflexo comum:

No puede siquiera imaginarse una real génesis histórico-sistemática del reflexo científico o del artístico sin la aclaración de estas interacciones [com a vida cotidiana]. Por eso es imprescindible, para captar filosóficamente los problemas que aquí se plantean, no perder nunca de vista en nuestras consideraciones la doble interacción con el pensamiento de la vida cotidiana ni la peculiaridad específica y en desarrollo de las dos formas diferenciadas (LUKÁCS, 1966a, p. 35).

O cotidiano e o pensamento que lhe acompanha são assim aspectos iniciais fundamentais à teoria do reflexo lukácsiana. Problema a ser discutido no capítulo intitulado *O ser do reflexo cotidiano em Georg Lukács*.

Por fim, demarcado desse modo, deve ser desenvolvido na tese o problema dos três fundamentos apresentados, de maneira tal que isso deixe suas contribuições ao sistematizar da composição expositiva da teoria do reflexo contida no sistema estético lukácsiano, particularmente na *Grande Estética*.

1.3 Objetivos e justificativa

O objetivo geral desta pesquisa é avançar na sistematização da teoria do reflexo contida na *Grande Estética*, de Georg Lukács. Especificamente, pretende-se: [1] examinar diferenças fundamentais entre as teorias do conhecimento e do reflexo; [2] analisar a estruturação do reflexo original com base em sua relação com o trabalho; e [3] caracterizar o reflexo cotidiano em algumas aproximações e alguns distanciamentos com o pensamento científico e artístico.

A relevância desta pesquisa pode ser apreendida a partir de uma breve análise da diferenciação entre a categoria do reflexo e seu pretenso significado enquanto um modo de “espelhamento” da realidade. A tradição de pesquisas lukácsianas no Brasil costuma fazer a opção pelo termo “reflexo” em detrimento do seu significado mais literal do alemão (*Spiegelung/ Widerspiegelung*), “espelhamento”. Um exemplo atual desse pretenso embate pode ser citado a partir da disparidade entre as duas traduções da *Ontologia* (LUKÁCS, 2018a; LUKÁCS, 2018b) de Lukács no Brasil.

Os tradutores que compuseram o trabalho para a editora Boitempo, com primeira edição da obra em dois volumes, entre os anos de 2013 e 2014, optaram pela palavra “espelhamento”. Já a versão do Coletivo Veredas, publicada mais recentemente, em 2018, e cujo principal tradutor foi Sérgio Lessa, optou por “reflexo”. Esta, segundo Lessa, é categoria situada entre aquelas que já contam “com traduções assentadas e consolidadas, que passaram pela prova do tempo e que não representam nenhum óbice à compreensão do texto traduzido” (LESSA, 2018, p. 17). Além disso, existe uma questão de diferença de conteúdo entre as duas terminologias — espelhamento e reflexo — que superaria qualquer formalidade relativa a maior proximidade à língua alemã. É essa diferença que importa que seja minimamente tocada.

Como deixa claro Celso Frederico (FREDERICO, 2005), a distinção remete ao contexto do *I Congresso dos Escritores Soviéticos*, ocorrido em 1934, em

Moscou. Este, oficializou o denominado “realismo socialista” como modelo estético a ser seguido. Ocorre que o entendimento de “reflexo” adotado no congresso naquele ano se baseava na exposição leniniana, presente em *Materialismo e empiriocriticismo*, a qual foi publicada em 1909 - escrito anterior aos estudos em Hegel (1770 - 1831) e, portanto, não dialético. Não por acaso, do mesmo ano do congresso é o texto de Lukács, *Arte y verdad objetiva* (LUKÁCS, 1966c). Ora, em franca oposição ao conclave, neste texto, o húngaro traz à tona o debate em torno da categoria reflexo, contudo, já atualizado através da leitura dos *Cadernos filosóficos* de Lênin (1870 - 1924), leitor de Hegel. Lukács teve contato com este texto em 1931 (FREDERICO, 2005). Ali, Lênin é preciso ao se posicionar averso ao materialismo mecanicista, e dá a entender que a verdade, apesar de ser objetiva, não pode ser reduzida à impressão inicial da realidade, que é preciso ir à essência. A palavra “espelhamento” transporta no seu significado em português essa herança de significado de um materialismo mecanicista grosseiro. Uma imagem espelhada gera um “reflexo” fotográfico, mecânico de uma realidade que não pára, que está em constante movimento. Não há câmera fotográfica nenhuma que tenha o poder de apreendê-la em toda sua riqueza! O reflexo é sócio-histórico. E se o reflexo é social, o espelhamento, não, pois apenas cópia.

A discussão sobre a categoria do reflexo ainda sofre na atualidade de todo um preconceito relacionado à problemática abordada acima. De modo que o simples mencionar da categoria exige toda uma explicação a respeito do seu contexto (LESSA, 2018). A teoria do reflexo lukácsiana, balizada no próprio Marx, deixa clara a resolução desse problema. Sendo a contribuição por sua sistematização importante no sentido de ampliar para o debate o uso dialético da categoria do reflexo. É assim que esforços de investigação da natureza deste trabalho se justificam: pela necessidade de expressar dada peculiaridade no tratamento de temáticas envolvendo a teoria do reflexo. Uma preocupação com a maior aproximação possível da realidade, de sua essencialidade, que relaciona-se dialeticamente com a origem do trabalho e do ser social.

1.4 Método, metodologia e estrutura

Como já deve estar esclarecido a essa altura, na base da pretensa pesquisa aqui anunciada está a teoria-método inaugurada por Karl Marx e,

posteriormente no tempo, resgatada por Georg Lukács através do seu empenho em se dedicar à ontologia marxiana, a ontologia do ser social. Nesta, o entendimento da realidade social se dá atravessado pela atividade exclusivamente humana de reproduzir em simultâneo a si, indivíduo, e a própria sociedade. Essa atividade é o trabalho. São nesses termos, investigado em seu caráter universal e ontologicamente a partir do trabalho, que se reflete aqui o processo do conhecer. Em face do exposto, algumas poucas observações na sequência.

O método marxiano é aqui compreendido enquanto teoria que remete a um novo estatuto ontológico do conhecimento (CHASIN, 2009). Para ele, a regular separação entre teoria e método de pesquisa, característica dos preceitos da ciência moderna, não se adequa: em Marx e na ontologia marxiana que remete ao original, tratar do método de pesquisa é algo realizado ao mesmo tempo, e no consonante espaço da abordagem da sedimentação teórica que diz respeito à exposição. Realizada assim, a pesquisa busca garantir a prioridade de apreensão do objeto no seu ser, com a preocupação de desvelar a “essência da reprodução do ser social” (LESSA, 2014, p. 36). Desta feita, considera-se já explanado acima, as principais indicações teórico-metodológicas de pesquisa, a partir da ontologia marxiana, especialmente quando referenciada à categoria “trabalho” e sua centralidade no complexo do ser social, bem como a relação dialética entre ser e consciência, com prioridade ontológica do ser.

À estas informações, acrescente-se apenas duas condições referentes à metodologia de pesquisa (à metodologia, não ao método): têm-se na pesquisa teórico-bibliográfica a maior parte da técnica utilizada; e em seu auxílio, o exercício da leitura imanente, ou seja, do estudo que possibilita uma extração dos clássicos — com destaque para a *Estética* — daquilo que seus autores realmente expuseram. São evitados, desse modo, desvios interpretativos pessoais durante a leitura: “É a conquista de uma relação com o texto, na qual conseguimos dele extrair o que ele contém, não os nossos limites ou potencialidade subjetivas, ideológicas” (LESSA, 2014, p. 68). Enfim, sobre a questão do método, os esforços presentes nesta análise “*no quieren ser más que una aplicación, lo más correcta posible, del marxismo a los problemas*” propostos (LUKÁCS, 1966a, p. 14).

Por fim, não se pode dispensar o registro de que o texto base utilizado nesta pesquisa foi a tradução castelhana das *Ediciones Grijalbo*, realizada por

Manuel Sacristán (1925 - 1965)¹³. Isto porque em 2019, período de início do percurso doutoral, ainda não havia sido publicada a tradução para o português realizada por Nélío Schneider e editada pela Boitempo, o que só ocorreria em 2023. No entanto, dadas intercorrências que acabaram por necessariamente prolongar o tempo para o desenvolvimento da pesquisa, em dado momento, essa edição passa a ser utilizada como apoio.

A tese está estruturada em cinco capítulos. Este primeiro, como já elucidado, sua parte introdutória. Outros três capítulos subsequentes, nos quais inicia-se de fato a explanação mais aprofundada dos fundamentos da teoria do reflexo presentes na *Grande Estética*. No capítulo *Crítica à teoria do conhecimento* é abordado o fundamento da crítica histórico-dialética de Lukács a modelos de pensamentos gnosiológicos. A análise é pautada em observar duas diferenças essenciais entre as teorias do conhecimento e do reflexo, relacionadas ao método e à vinculação de classe. O terceiro capítulo da tese, *Breve história da origem do reflexo*, descreve o segundo fundamento, o princípio básico de tomar o trabalho, atividade fundante do ser social, a base ontológica para análise do reflexo, e o analisa ao apresentar parte do processo histórico de formação do reflexo original e da complexificação da consciência humana. O quarto capítulo nomeado *O ser do reflexo cotidiano em Georg Lukács* explora o terceiro fundamento, identificado nas características do cotidiano e do reflexo que lhe é próprio. Este é investigado em suas semelhanças e divergências com o pensamento científico e artístico. No último capítulo desta tese, discorre-se de forma analítica os resultados investigativos.

¹³ Foi um influente intelectual e ativista político ibérico, conhecido por sua crítica ao marxismo e ao capitalismo. Atuou como dirigente dos partidos comunistas PSUC e PCE, durante a ditadura de Franco, mas se afastou em 1969, antecipando a crise do marxismo após 1968. Sacristán se concentrou na análise da crise ecológica do século XXI, argumentando que a estrutura capitalista é responsável pela degradação ambiental e defendendo uma transformação radical das relações sociais. Combinando filosofia e ciência, ele também examinou a cultura popular e a consciência coletiva, enfatizando a liberdade como essencial para o progresso humano e alertando para os perigos da ciência orientada pelo capitalismo e pela indústria bélica. Seus textos recentes oferecem uma crítica atualizada sobre a relação entre a humanidade e a natureza.

2 CRÍTICA À TEORIA DO CONHECIMENTO

Eis teu ouro, veneno mais nocivo para as almas dos homens, que mais crimes tem cometido neste mundo sujo, do que essas pobres drogas misturadas que não podes vender. Dei-te veneno; não tu a mim. Adeus [...].
(Shakespeare, 2017, p. 110).

Sobretudo por um fator esta exposição deve ser captada enquanto uma pequena crítica. Sua pequenez refere-se à delimitação do espaço reservado para ela. Em seu todo, esta não é uma pesquisa sobre a teoria do conhecimento¹⁴. Sua crítica é, na verdade, uma espécie de ponto de inflexão que busca desmascarar diferenças fundamentais entre aquela teoria e a que corresponde o estudo do reflexo. Isto se justifica porque ambas — mesmo cada qual regida por princípios de ser particulares que as tornam abissalmente diferentes — propõem-se problematizações relacionadas à consciência, em específico, ao ato tipicamente humano de conhecer o seu entorno. Não é, portanto, incomum a confusão entre uma e outra. A teoria do reflexo, no entanto, não se identifica e nem se encaixa como setor ou variação da teoria do conhecimento, no sentido moderno tradicional da palavra, a ela só podendo referir-se em contraposição crítica. Busca-se com este capítulo dirimir qualquer dúvida nessa direção, ficando para tal devidamente registrados alguns esclarecimentos que se espera serem suficientes.

É com o pretenso exercício da crítica onto-materialista que ficarão explícitas a seguir ao menos duas dessas diferenças essenciais. Em primeiro lugar,

¹⁴ A origem dessa expressão, segundo Nicola Abbagnano (ABBAGNANO, 2007), é uma invenção do século XVIII. Os alemães Alexander Baumgarten (1714 - 1762) e Karl L. Reinhold (1757 - 1823) — cujos termos cunhados como referência foram *Gnoseologie* e *Erkenntnistheorie*, respectivamente — estão entre os seus principais propagadores. Obviamente os estudos sobre a matéria do conhecimento na história da filosofia, no entanto, são muito anteriores a isso, remetendo ainda à filosofia antiga: “Os pré-socráticos exprimiram-se com o princípio de que ‘o semelhante conhece o semelhante’, pelo qual Empédocles afirmava que conhecemos a terra com a terra, a água com a água, etc. (*Fr.* 105, Diels). Podem ser consideradas variantes desse princípio tanto a afirmação de Heráclito, ‘o que se move conhece o que se move’ (Aristóteles, *De an.*, I, 2, 405 a 27), quanto Anaxágoras, segundo o qual ‘a alma conhece o contrário com o contrário’ (*Teofr.*, *De sens.*, 27). [...] Mas foram Platão e Aristóteles que estabeleceram em bases sólidas essa interpretação do conhecimento” (ABBAGNANO, 2007, verbete “conhecimento”). Para simplificar a discussão, é preciso dizer que, compreende-se neste capítulo, “teoria do conhecimento” como termo utilizado de maneira generalista para se referir ao conjunto de pesquisas filosóficas sobre o tema do conhecimento, a partir de uma fundamentação teórico-gnosiológica característica, em específico, da Modernidade. Nesse sentido, equivale ao termo “gnosilogia”, também utilizado aqui. Um ou outro termo, suas aspirações são sintetizadas quando Lukács afirma que consistem em “[...] assinalar, gnosiológicamente, que não pode ser atribuído aos nossos conhecimentos sobre o mundo material qualquer significado ontológico” (LUKÁCS, 2018a, p. 339). Essa assertiva certamente será objeto de problematização a ser desenvolvido neste texto.

o caráter ontológico de prioridade do ser frente ao conhecer inerente à teoria do reflexo, não presente na teoria do conhecimento. Essa discussão é marcadamente desenvolvida já no ponto inicial, e se estende implicitamente por todo o capítulo. Em sequência, deve ser verificada a hipótese de vinculação da teoria do conhecimento com o interesse da classe burguesa — o que, em definitivo, não se mostra ser o caso da teoria do reflexo. Destarte, a busca por disparidades fundamentais acaba por rebater na questão do antagonismo de classe.

Para ir ao encontro da possível conexão entre burguesia e gnosiologia é imperativo a busca pela própria história dessa teoria na Modernidade. Neste excursão, a proeminência social da consciência/sujeito — em oposição ao ser/objeto — fica evidente. Daí a categoria do indivíduo, enquanto uma dimensão dessa consciência, torna-se fundamental para a investigação. Sob essa perspectiva, no tópico dois, é examinada a noção de individualidade, o que de fato acaba por gerar interessantes informações na direção pretendida. Vale registrar que o exame é feito através da análise do clássico *Romeu e Julieta* enquanto reflexo realista — que diz respeito à verdade objetiva do seu tempo — em especial, daquilo que trata a formação da noção do indivíduo moderno, caráter da obra reconhecido pelo cânone da crítica literária. Depois de estruturalmente verificado o nascimento da noção de indivíduo na Modernidade conectado ao surgimento do indivíduo burguês, resta expor, por fim, o elo realmente existente entre esse e a teoria do conhecimento: o liberalismo. Essas são problematizações que transcorrem no capítulo apresentado a seguir, mais precisamente, no segundo tópico.

2.1 A diferença de caráter ontológico de princípios

Levando-se em conta o montante histórico de estudos empreendidos sobre a razão e o conhecimento, é costumeiro encontrar em manuais, livros de história da filosofia, ou outros materiais específicos, a afirmação de que esses estudos se situam, majoritariamente, na Modernidade. Segundo defendem os estudiosos da teoria do conhecimento, isso se dá porque só neste período o conjunto desses estudos teria se estabelecido “como disciplina própria” (ZILLES, 1995, p. 11), tornando-se mesmo o “*problema fundamental de la filosofía moderna*” (CASSIRER, 1965, p. 7). Aquela assertiva encontrada em manuais, etc., pode até ser verdadeira. Ocorre que, introduzida sem uma investigação mais contundente de

suas determinações histórico-materiais, conclusões assim tendem a justificar os fenômenos — conscientemente ou não — embasadas por fatores limitados a uma discussão de caráter subjetivo idealista. Como se a origem do referido fenômeno, o da ampla expressão de pesquisas sobre a consciência na Modernidade, fosse puramente determinada por um surgimento simultâneo e espontâneo de ideias, ou pela simples vontade dos estudiosos daquele período. A respeito desse assunto, confirma Georg Lukács:

Quando se pretende estabelecer e compreender as conexões dos problemas filosóficos a partir do assim chamado desenvolvimento imanente da filosofia, chega-se necessariamente à distorção idealista das suas principais conexões, mesmo quando existe por parte dos historiadores o conhecimento necessário ou quando há neles, subjetivamente, a maior boa vontade e empenho para com a objetividade (LUKÁCS, 2020, p. 27 - 28).

O fato da Modernidade caracterizar-se pela expressão dos debates acerca da *consciência* é um problema abordado por Lukács. Na introdução de sua *Para a ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2018), ele discute essa questão associada inclusive à exposição da Antiguidade e ao Medievo enquanto espaços históricos de debates nos quais há manifestação prioritariamente ontológica do *ser*, contudo, de uma “ontologia religiosa”. Elenca esse fenômeno social de forma cuidadosa, apresentando a relação entre diferentes complexos — como o cotidiano, a religião, a filosofia, dentre outros. Traz contribuições sobre a gênese da ontologia na Antiguidade grega, delimitando o caráter religioso da ontologia que inicia em Platão e toma parte da filosofia de vários outros pensadores, culminando mais a frente em uma ontologia religiosa na Idade Média. O húngaro chega a problematizar, em um sentido genuíno de complexificação compreensiva da realidade, que na própria história da Modernidade existe uma polarização com uma “nova ontologia” fundada nos avanços das ciências da natureza.

[...] Na filosofia burguesa avança, em medida que se intensifica, uma polarização por si. Por um lado, emergem linhas de pensamento que, de Hobbes a Helvétius, de Espinosa a Diderot, participam e desenvolvem a herança como um todo do Renascimento, que conduzem com consistência, até o fim, a nova ontologia — sempre reforçada pelas seguidas realizações da ciência. Por outro lado, aparecem, mesmo sob o impacto dos grandes acontecimentos mundiais, pensadores significativos e influentes que desejam dar fundamento teórico e gnosiológico ao cinismo belarminiano da política da igreja. Basta indicar — por todas dissimilaridades mesmo em questões de princípio — Berkeley e Kant. [...] Em ambos os casos — à maneira da ciência isolada — é deixado gnosiológicamente imperturbado o

funcionamento do conhecimento da natureza em sua imanente objetividade prática, por uma recusa — do mesmo modo gnosiológica — de toda “ontologização” de seus resultados, de todo reconhecimento da existência dos objetos em si, independente da consciência cognoscente; com o que novamente, do ponto de vista do nosso problema, é o mesmo se é falado de uma consciência humana real ou de uma “consciência em geral”. (LUKÁCS, 2018a, p. 338 - 339).

Afinal, deixa claro como tanto gnosiologia, quanto a ontologia burguesa contradizem absolutamente aquela proposta por Marx, a qual está fundamentada na atividade humana essencial, o trabalho. Fato é, entre a “consciência humana real” e a “consciência em geral”, permanece o posicionamento de predominância do conhecer frente ao ser.

Afirmar, de um lado, a filosofia ontológica de prioridade do ser como marca típica dos períodos nos quais se estabeleceram os modos de produção antigo e feudal e, do outro, afiançar a centralidade da razão, no momento de origem do início do capitalismo, como característica de uma Modernidade carregada de filosofias de orientação gnosiológica, é algo que já se expressava — mesmo que não nestes termos — entre os clássicos da teoria do conhecimento. Sobre a viragem que entra para a história da filosofia como Revolução Copernicana de Kant (1724 - 1804), filósofo citado acima por Lukács, observe-se o que diz o próprio alemão:

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de *Copérnico* que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz (KANT, 1980, p. 12, XVI, grifos do autor).

A *Crítica da razão pura* (KANT, 1980) foi escrita e publicada pela primeira vez em 1781, com direito a uma segunda publicação em 1787 revisada pelo autor. Fato é, Immanuel Kant é um filósofo do século XVIII. Este, antes de ser o “Século das Luzes”, é a centúria de consolidação do capitalismo. A Revolução Copernicana na filosofia é acompanhada, portanto, de outras que lhe são ontologicamente anteriores, como as revoluções burguesas e boa parte do início da Revolução

Industrial. O simples remeter à grandiosidade dos possíveis desdobramentos dessas conexões já supõe, aportados no método desta pesquisa, insuficiências na justificativa kantiana para tal mudança metodológica como posto na citação. Na perspectiva do pensador, a ciência de Nicolau Copérnico (1473 - 1543) conquista sua vitória na compreensão da dinâmica dos corpos celestes, ao retirar o “espectador” — a Terra, mundo das consciências — de sua letargia. E no seu lugar, fixar o objeto “sol”, o qual fica “em paz” da perturbação dos pensadores da metafísica, ontologias antiga e medieval. É desse modo, através de uma analogia abstrata, que uma ciência da natureza, como a astronomia, torna-se exemplo para o exercício da filosofia nos moldes propostos por Kant. Ainda assim, por serem as palavras de Kant expressão objetiva conformada daquele momento, a citação acaba por ser um belo exemplo de anúncio daquela mudança histórica da centralidade reflexiva do ser para a consciência, típica da Modernidade.

É necessário o cuidado de se realizar pesquisas sobre o conhecimento levando-se em conta a conexão dialética entre o pensamento e sua determinação pela totalidade social. Nesse sentido, se destaca neste excursus a citação que segue:

A tese de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral”, de que todas as relações sociais e estatais, todos os sistemas religiosos e jurídicos, *todas as ideias teóricas que aparecem na história* só podem ser compreendidos quando tiverem sido compreendidas as condições materiais de vida da época de que se trata, e se tenha sabido explicar tudo aquilo por estas condições materiais [...]. “Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência (ENGELS, s. d., p. 305 - 306, grifos nossos).

A citação busca sintetizar o método materialista histórico-dialético. Seu princípio é pela busca das causas históricas dos fenômenos sociais, sejam eles da consciência ou exteriores a ela. Do caso elencado como ponto de partida deste tópico, por exemplo, devem ser refletidas as reais determinações que possibilitam a hegemonia da teoria sistematizada sobre o conhecimento no debate filosófico moderno. Observe-se, no entanto, que essa correlação entre causas e fenômenos não se trata de uma conexão meramente lógica. Antes é uma correspondência da ordem do ser: fenômenos sociais são históricos no sentido em que originados, direta ou mesmo muito indiretamente, do interesse em sanar necessidades socialmente estabelecidas através de ações humanas efetivas na natureza, e no mundo dos homens e mulheres. O entendimento de Engels se dá em conformidade com a

categoria do trabalho (LUKÁCS, 2018b), e reflete o justo “reconhecimento marxiano da objetividade como propriedade originária dos entes” (VAISMAN, 2015, p. 155). Ele se mostra essencial para a compreensão crítica do problema do conhecimento, e por isso toma parte fundamental na teoria do reflexo. Dada a própria natureza da gnosiologia — de prioridade da consciência frente ao ser — não é possível encontrar nela presente esse cuidado para com a compreensão dos fenômenos conscientes. Observe-se mais de perto.

As palavras de José Chasin (1937 - 1998) são certeiras ao afirmar que “a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano” (CHASIN, 2009, p. 89). Diz isso pois pressupõe a referida questão como problema de ordem gnosiológica, que em Marx, é resolvido no campo ontológico. Isto, paradoxalmente, faz aquele problema perder sua configuração de princípio. Não haver uma questão de método em Marx nesse sentido criticado, no entanto, não equivale a dizer que não existe um método em seu pensamento. Não será possível adentrar diretamente aqui no rico debate sobre a “teoria das abstrações” em Marx, como proposto pelo marxista brasileiro acima referenciado. Contudo, há algo de fundamental a se sublinhar: o caráter ontológico do pensamento marxiano.

Marx é apontado por Georg Lukács como sendo o principal autor a se debruçar sobre a ontologia do ser social (LUKÁCS, 2018a), em outras palavras, a pensar o ser da sociabilidade humana em sua especificidade, em si, fundamentada em bases materiais¹⁵. Basicamente, a defesa de Lukács sobre o Mouro é a de que ao desenvolver uma crítica da economia política, o mesmo expôs, mesmo sem discorrer diretamente sobre isso, uma ontologia do ser social, a qual aponta que o gênero humano se faz e se organiza em sociedade, em todas as épocas, através da nutrição de suas condições de existência produtivas e reprodutivas. A atividade humana que garante, de maneira essencial, a satisfação dessas necessidades, é o trabalho, ação de transformação objetiva da natureza a partir das finalidades postas pela razão histórica. O resultado do trabalho, ou em outras palavras, as realizações humanas são novas formas de objetividade que antes não se encontravam na natureza, e expressam como os homens e mulheres, de um certo tempo, vivem e, ontologicamente antes disso, quem eles são. Portanto, no sentido ontológico marxiano, trabalhar e ser em sociedade dão no mesmo (LUKÁCS, 2018b). Para

¹⁵ Lukács traz uma profunda discussão sobre esse assunto no último capítulo do primeiro volume de sua Ontologia, *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (LUKÁCS, 2018a, p. 559- 612).

Marx e, em sua esteira, Lukács, o gênero humano é o que ele faz, e compreender isso é fundamental para o entendimento do método desses autores, pois ambos partem deste pressuposto histórico em suas análises.

Ocorre que, ao se afirmar o “objeto” não se está necessariamente a negar o “sujeito”, para utilizar expressões gnosiológicas. Pelo contrário, reconhecer a organicidade de base objetiva da realidade é, ao mesmo tempo, apropriar-se da função social concreta da razão, pois dela faz parte. No real, destacam-se de suas contribuições um aspecto fundamental do processo de trabalho. A consciência se manifesta e se exprime de forma concreta na atividade humana fundamental, na realização do objetivo social então posto. Com maiores detalhes, é possível dizer que a objetificação só é possível porque o fim foi [1] previamente ideado na consciência, e porque [2] as causalidades envolvidas foram também dominadas por ela¹⁶. É nesta segunda assertiva que se encontram as particularidades do debate do conhecimento no processo de trabalho, fundamento ontológico de todas as outras atividades humanas.

Da condição de conhecer as propriedades causais da natureza pode-se dizer que é necessária, pois está essencialmente ligada à manutenção da própria sobrevivência do ser humano. O conhecer é concreto! O estudo da dinâmica desse comportamento original de pensamento e seus desdobramentos — os quais acompanham a complexificação histórica do mundo do trabalho — é o que se nomeia *teoria do reflexo*. Ela diz respeito à compreensão das categorias que expressam “formas de ser” (MARX, 2011, p. 59) do processo de conhecimento em conexão com a totalidade social, seguida da sistematização dessas determinações.

Um dos pressupostos fundamentais da teoria do reflexo é reconhecer no real a existência da “precisa separação dos *objetos*, que existem independentes do sujeito, e dos *sujeitos*, os quais, em uma aproximação mais ou menos correta, podem representá-los através de atos de consciência e fazê-los uma sua posse espiritual” (LUKÁCS, 2018b, p. 29, grifos nossos). Essa separação, a qual se dá na concretude, é o que possibilita o sujeito observar e reproduzir o reflexo da realidade

¹⁶ Ao mesmo tempo, e dialeticamente, o trabalho é determinante do seu próprio ser. “Apenas no trabalho, no pôr de finalidades e seus meios, passa a consciência, com um ato auto-controlado, a posição teleológica, não apenas a se adaptar ao entorno” (LUKÁCS, 2018b, p. 27), ou seja, torna-se consciência típica do humano. No terceiro capítulo desta pesquisa, são postos mais detalhes sobre essa dinâmica.

na consciência. Dito de outra forma, sendo algo diferente do objeto e tendo capacidades para tal, pode então reproduzi-lo.

No reflexo da realidade, a representação destaca-se da realidade retratada, se coagulando em uma “realidade” própria na consciência. Pusemos a palavra realidade entre aspas já que na consciência a realidade é apenas reproduzida; surge uma nova forma de objetividade, mas nenhuma realidade e — precisamente ontologicamente — é impossível que o reproduzido seja o mesmo do reproduzido, muito menos idêntico a ele. Ao contrário. Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência. (LUKÁCS, 2018b, p. 30).

Ao que se referem os propósitos deste ponto da pesquisa, note-se que essa separação — ser e ser refletido na consciência — faz do “em si” do próprio reflexo categoria que exprime a prioridade ontológica da objetividade. Revela-se uma atividade consciente que tem como resultado algo que não se iguala à objetividade. Em verdade, dá-se em consequência dela. Dito de outro modo, o reflexo não é o ser. Diz sobre ele. Gera impressões objetivas com base nele. Mas essas ideias não são a própria realidade. Mesmo sendo atividade da qual não se pode prescindir, a categoria afirma em si a prioridade ontológica do ser. Para aprofundar um pouco mais a discussão do caráter ontológico da teoria do reflexo, observe-se, em seguida, a explanação sobre o realismo.

Ao referir-se à teoria do reflexo é preciso ter em mente a generalidade da expressão. Quer dizer, no seu interior existem diferentes modalidades de reflexo da realidade, cada qual com suas devidas determinações. Como enuncia Lukács, em sua *Grande Estética* (LUKÁCS, 1966a), há o reflexo típico da atividade original de trabalho, do cotidiano, da prática religiosa e científica. Isso para listar alguns. Gostaria de colocar em destaque, neste momento, no entanto, o reflexo estético.

A obra de criação artística [...] enquanto constitui uma forma de reflexo do mundo exterior na consciência humana, está inserida na teoria geral do conhecimento professada pelo materialismo dialético. É certo que a obra de criação artística, dada as suas peculiaridades, constitui uma parte singular, com características próprias, da teoria materialista dialética do conhecimento, na qual vigoram normas absolutamente diversas das de outros campos abrangidos pela referida teoria (FREDERICO, 1997, p. 94).

O destaque ao reflexo estético se dá na medida em que, no interior da sua dinâmica, encontra-se, com certa precisão, uma das mais significativas expressões

do reflexo: o realismo. Como o sociólogo lukácsiano Celso Frederico deixa transparecer a seguir, é claramente possível associar o posicionamento crítico literário de Lukács com a ideia de desvelamento da realidade, ou seja, com o conhecimento do seu “em si”, através da apreensão do reflexo estético: “[...] estuda o fenômeno artístico prioritariamente na ótica do que julgava ser a teoria marxista do conhecimento” (FREDERICO, 1997, p. 32). É ao realismo que também se refere aí. Em outras palavras, o realismo artístico é a representação estética da vida em sua inteireza pela arte autêntica. Ele é caráter da verdadeira arte, e pode ser apreendido tanto por fruição, por parte de quem aprecia, quanto pelo crítico de arte, cada qual segundo determinações específicas.

Celso Frederico, novamente, reitera como objetivo de grandes literatos como Shakespeare (1564-1916), Goethe (1749-1832), Balzac (1799-1850) e Tolstói (1828-1910): “a reprodução artística da realidade”, ou seja, “a fidelidade ao real, o esforço apaixonado para reproduzi-lo na sua integridade e totalidade” (FREDERICO, 1997, p. 94). Já se compreende que é ao realismo defendido por Lukács a que ele se refere. Apesar de ser constantemente comparado a escolas literárias (naturalismo¹⁷ e expressionismo, por exemplo), o realismo resgatado aqui não corresponde a uma delas. Trata-se antes de um método estético próprio da autêntica arte, que possibilita à obra artística a representação, para categorizar, do “típico social” em seus movimentos, relações, contradições; enfim, do conjunto da vida humana em sua real inteireza¹⁸.

O “típico” próprio do pensamento marxiano — e, por extensão, do que pode ser tomado enquanto sua respectiva *Estética* — é “um *exemplar* que exprime, com a máxima clareza, a verdade de sua espécie. Ele é um ser específico, *singular*, que, ao mesmo tempo, concentra as tendências mais essenciais da espécie (*universal*) em questão” (FREDERICO, 1997, p. 50, grifos do autor). Ele bem representa o caráter de realismo no campo estético.

¹⁷ Problematisa Lukács sobre o reflexo não se tratar de uma fotocópia do real, ou seja, identificada com ele: “*De acuerdo con sus dogmas, la reflexión burguesa sobre el arte identifica el realismo con el naturalismo, muchas veces, de un modo ingenuo y declaratorio, pero otras muchas con la intención de evitar, con el fantasma del naturalismo, toda investigación concreta del arte como reflejo de la realidad*” (LUKÁCS, 1966b, p. 12).

¹⁸ Observe-se: não o “tipo ideal” de Max Weber (1864-1920), o qual implica uma criação para efeito de pesquisa científica que é, no horizonte, abstrata. Nem algo baseado na apreensão de dados estatísticos que, também limitados, sozinhos, não podem dar conta da realidade que representam. Crítica esta que pode se interpor ao “tipo médio” de Émile Durkheim (FREDERICO, 1997).

Poder-se-ia caracterizar o realismo também por suas referências ao narrativo, mas dados os necessários limites impostos a este texto, as observações expostas se reservarão à questão da tipicidade. Em suma, o realismo, em especial no aspecto levantado, insere-se na teoria do reflexo daquilo que cabe ao artístico:

A concepção marxista do realismo é a do realismo da essência artisticamente representada. Ela representa a aplicação dialética da teoria do *reflexo* ao campo da estética. E não é acidental que o conceito de *tipo* seja aquele que com maior clareza evidencia tal peculiaridade da estética marxista. Por um lado, o tipo fornece uma solução para a dialética essência-fenômeno — solução específica da arte, que não se aproveita em qualquer outro campo — e, por outro lado, o tipo remete sempre aquele processo histórico-social do qual a melhor arte realista constitui o fiel reflexo (FREDERICO, 1997, p. 99, grifos do autor).

Dito desse modo, existem algumas considerações a se frisar. O interesse desta parte do excursus, como dito antes, é o de afiançar a preocupação, imposta pela realidade, em dar conta da compreensão dos fenômenos sociais relacionados ao conhecimento, tomando suas formas de ser com prioridade ontológica frente ao próprio conhecer — algo que não ocorre, por natureza, nas pesquisas realizadas no interior da teoria do conhecimento. Tendo esse propósito em vista, observa-se que uma análise do básico no reflexo estético auxilia notavelmente nesse sentido. A categoria do reflexo geral, ao mesmo tempo que não identificada com o ser, é determinada pelo caráter do real em si. Esse realismo que se lhe impõe, no caso do complexo estético, afirma-se, através da categoria do típico, uma representação de ser singular em determinada obra de arte, a qual de forma simultaneamente dialética, expressa também o ser do social, como apenas a arte é capaz de fazer. O propósito do artístico não se mostra autodeterminado — o que poderia ser exemplificado através do puro gozo do belo, como defendido pela estética abstrata. Sua função social é dizer, o mais aproximado possível, daquilo que é na realidade. Guardadas as devidas nuances, isso se estende aos diferentes tipos de reflexo e, portanto, caracteriza a sua teoria como um todo.

O debate sobre a obra de arte como reflexo da realidade não é algo, obviamente, originado em Lukács¹⁹. Mas o resgate que faz do problema do interior

¹⁹ Hegel em seus *Cursos de Estética*, organizados para publicação por seu aluno Heinrich Hotho, mesmo que carregados de seu idealismo (objetivo), não foge a esse entendimento ao afirmar, por exemplo, que a “impressão que elas [as obras de arte] provocam é de natureza reflexiva” ou ainda “que a obra de arte coloca diante de nós as forças eternas que regem a história” (HEGEL, 2001, p. 34). Outros, como logo será passível de exemplificação, foram bem anteriores ao alemão.

da estética marxiana é valioso²⁰. Em sua *Estética*, em meio a análise das “*formas llamadas abstractas*” de reflexo estético da realidade objetiva — ritmo, simetria, proporção e ornamentística, partícipes da dinâmica de gênese daquele tipo de reflexo na história — ele coloca a mimesis enquanto categoria “decisiva” (LUKÁCS, 1966b, p. 7). Segundo recorda a respeito, a Antiguidade em momento que “*la doctrina del reflexo no presentaba aún el estigma del materialismo sino que [...] constituía un elemento fundamental del idealismo objetivo*” (LUKÁCS, 1966b, p. 8) já reconhecia, através de pensadores como Platão (428/427 a.C - 348/347 a.C) e Aristóteles (384 a.C - 322 a.C), a mimesis como fato elementar da vida, do pensamento e da atividade artística. Em sua *Poética*, este último é categórico ao tratar das “coisas primeiras” sobre o assunto:

A epopéia [sic], a tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, em geral, *imitações* [...] Pois tal como há os que imitam muitas coisas, exprimindo-se com cores e figuras (por arte ou por costume), assim acontece nas sobreditas artes: na verdade, todas elas imitam com o ritmo, a linguagem e a harmonia, usando estes elementos separada ou conjuntamente. Por exemplo, [...] com o ritmo e sem harmonia, imita a arte dos dançarinos, porque também estes, por ritmos gesticulados, imitam caracteres, afetos e ações (ARISTÓTELES, 1979, p. 241, 1447a, grifos nossos).

São aludidas, ao menos, expressões artísticas de música, literatura e dança. Na citação, o Estagirita afirma também a assertiva do reflexo estético enquanto imitação da realidade. De modo semelhante, diz Lukács da mimesis como um dos “*modos de reflejar la realidad objetiva*”, no caso específico, dotado da peculiaridade de promover a “*conversión de un reflejo de un fenómeno de la realidad en la práctica de un sujeto*” (LUKÁCS, 1966b, p. 7). A centralidade da racionalidade no sistema de Aristóteles — expressa nas suas conhecidas máximas sobre a peculiaridade do ser humano se assentar na razão, no ser político, encontradas, em especial, em sua *Política* (ARISTÓTELES, 1998) e na *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1979) — é o que fundamentalmente impede, segundo Georg Lukács (LUKÁCS, 1966b, p. 8), uma maior aproximação do entendimento aristotélico com a compreensão autêntica da dinâmica de reflexão embutida na mimesis. Distanciam-se aí os entendimentos de Aristóteles e Lukács a respeito da imitação.

²⁰ Recorde-se que Marx e Engels nunca sistematizaram a questão estética, apenas deixaram diferentes registros parciais ou missivos a esse respeito (FREDERICO, 1997, p. 81). Os estudos lukácsianos sobre a estética marxista se complexificaram significativamente a partir da década de 1930 do século passado, como já mencionado.

Retome-se: o reflexo, e portanto a mimesis, são tratados pelo húngaro como categoria de ordem ontológico-material, as quais se originam e desenvolvem essencialmente com o trabalho, por sua vez, essencialmente anterior à razão. O papel da imitação é fundamental para a transmissão de experiências da produção e reprodução humana dos mais velhos para os mais jovens, as quais permitem ir muito além das respostas oriundas de reflexos incondicionados²¹ (LUKÁCS, 1966b, p. 7 - 9).

A mimesis, no que se refere ao estético, é um modo de reflexo da realidade e sua relação com o realismo se dá na justa medida em que representa uma das práticas mais originais de representação autêntica da realidade, pelo ser humano, através da arte. Para ilustrar com um exemplo da concretude, recorde-se brevemente uma das peças shakespearianas, *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca* (SHAKESPEARE, 2019). A passagem abaixo refere-se à fala de Hamlet ao se dirigir aos atores no ato de montagem da peça que, encenada, pretende analisar a reação do rei Cláudio ao assistir o assassinato do pai do próprio Hamlet:

Adaptem a ação à palavra, e a palavra à ação, com o cuidado de não perder a naturalidade. Pois todo exagero deturpa a representação, cuja finalidade é, tanto em sua origem como agora, servir de espelho para a natureza: mostrar a virtude em sua essência, ao escárnio sua própria imagem e ao século e à geração seu vulto e efígie²² (SHAKESPEARE, 2019, p. 84).

²¹ Os reflexos incondicionados, segundo Ivan Pavlov (1849 - 1936), são respostas a determinados estímulos, as quais possuem a particularidade de serem de ordem natural/inata e automática, não requerendo, portanto, um aprendizado anterior. Pavlov estudou esses reflexos em seus experimentos clássicos com cães, onde observou que certos estímulos, como o cheiro da comida, naturalmente provocavam respostas fisiológicas, como a salivação. Outros exemplos de reflexo incondicionado são o de piscar os olhos em resposta a um vento muito forte ou a contração da pupila no caso da entrada em um lugar bem mais iluminado. Nos experimentos de Pavlov, ele demonstrou que, além dos reflexos incondicionados, era possível criar reflexos condicionados através do aprendizado associativo. O seu experimento mais divulgado envolvia associar um estímulo neutro, ou seja, indiferente (como o som de uma campainha), com um estímulo incondicionado (como a comida). Após várias repetições em que os dois estímulos eram postos em conjunto, cães começavam a salivar apenas com o estímulo neutro. Este fenômeno ficou conhecido como condicionamento clássico ou pavloviano.

²² Dado tratar-se de escrita de língua inglesa do final do século XVI e início do XVII, portanto, de acessibilidade específica; e por, além disso, carregar em sua tradução para o português o termo “espelho” o qual é causa de calorosas discussões entre os tradutores marxistas no Brasil que debatem a teoria do reflexo, segue para consulta trecho do original: “[...] *suit the action to the word, the word to the action; with this special [observance, that you] o’erstep not the modesty of nature: for anything so overdone is from the purpose of playing, whose end, both at the first and now, was and is, to hold, as ’twere, the mirror up to nature; to show virtue her own [image], scorn her own image, and the very age and body of the time his form and pressure*” (SHAKESPEARE, 2001, p. 67 - 68), grifos nossos).

Ora, se o interesse de Hamlet é por descobrir se o então rei Cláudio era de fato o assassino do irmão, pai do príncipe, observando para tanto a ausência, ou presença, de manifestação de um sentimento de culpa durante a apresentação, a peça precisa ser realista nos termos acima discutidos. Em outras palavras, precisa a imitação alcançar o íntimo da contradição dos acontecimentos reais, o fratricídio em sua expressão pessoal e social, para que assim seja garantida a expressão real de sentimento, indiferença ou a suspeita comoção: “E com a peça irei escarafunchar a consciência do rei” (SHAKESPEARE, 2019, n.p). No destaque da citação acima, portanto, Shakespeare acaba por apresentar algo da sua própria compreensão do que seja a reflexão artística em modo mimético: apresentar ao público a essência contraditória do humano.

Aprofundada a compreensão do princípio onto-material próprio da teoria do reflexo através da exposição de alguns preceitos gerais do reflexo artístico — dado o devido destaque às categorias do realismo, do típico e da mimesis —, este é momento para reatar o que está reservado ao próximo espaço: examinar o autêntico reflexo da realidade do início da história da individualidade moderna disposto em *Romeu e Julieta* (SHAKESPEARE, 2017), transcrevendo para um texto científico a relação desse fenômeno com a totalidade social, em algumas de suas determinações e conexões estruturais. Ao que concerne em específico à literatura, como se pode esperar a partir da discussão exposta até aqui, o realismo faz daquela um vasto campo de investigação da realidade (LUKÁCS, 2010b, p. 80). Ao inspirar-se no entendimento estético lukácsiano de que uma literatura autêntica reflete a essência do movimento histórico do seu tempo, através do desenvolvimento de personagens típicos (FREDERICO, 1997), far-se-á, no desenvolvimento a seguir, um exercício de caracterização, mesmo que inicial, da individualidade de princípios da Modernidade, através de nome de referência como o é Shakespeare. Nesse sentido, ver-se-á na prática investigativa como o campo da literatura pode ser um belo aliado.

2.2 A diferença de caráter ontológico de classe

No início do *Manifesto do partido comunista*, Karl Marx e Friedrich Engels argumentam como o antagonismo entre classes é algo presente durante o

estabelecimento das diferentes sociedades. Algo, excetuando-se o período do Comunismo Primitivo, inerente ao movimento do ser social:

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e jornaleiro, numa palavra, opressor e oprimido, estiveram em constante oposição um contra o outro. Realizavam uma luta ininterrupta, ora escondida, ora aberta, uma luta que sempre terminou ou numa reconstrução revolucionária da sociedade inteira ou na ruína de ambas as classes em luta (MARX; ENGELS, 2017, p. 14 - 15).

A gnosiologia não está alheia a esse contexto. A suspeita levantada neste ponto é de uma possível ligação histórica entre a teoria do conhecimento e a burguesia. Não há de ser, contudo, uma linha de convergência direta entre as duas, mas antes uma relação processual e mediada. Ao perquirir-se o em si da gnosiologia, não é preciso muito esforço para verificar a clara predominância teórico-social da consciência/sujeito em contraste ao ser/objeto. Mas é a partir de então que a noção do indivíduo, faceta dessa consciência, torna-se crucial para esta investigação. A individualidade em formação na Modernidade é o objeto inicial da análise que segue.

2.2.1 O nascimento do indivíduo: reflexos da realidade em *Romeu e Julieta*

A obra de Shakespeare é um fenômeno típico da Inglaterra de fins do século XVI e início do XVII, momento em que passa a se estabelecer cada vez mais, do interior do Renascimento, noção do individual que se configura como o *indivíduo moderno*. Essa não se dá solta na realidade, regida pelo acaso. Pelo contrário, como todo fenômeno, ela possui raízes no real. Qual “outro” indivíduo aponta na nova configuração social enquanto dominante que não o da classe burguesa? Argumentado assim, faz sentido falar em um surgimento do *indivíduo burguês*.

Certamente que o escritor inglês dispensa maiores apresentações, mas quanto à sua obra, para efeito desta pesquisa, é interessante destacar algumas informações e passagens do escrito utilizado nesta análise. *Romeu e Julieta* (SHAKESPEARE, 2017), como ocorre com outros textos shakespearianos, fora baseado em outros dois escritos que circulavam naquele período: versos de *A trágica história de Romeu e Julieta* (1562), de Arthur Brooke (1493 - 1563), e sua reformulação em prosa escrita por William Painter (1838 - 1906), *Palácio do prazer*

(1582). A peça do Bardo do Avon é publicada em 1597, e se passa na Itália, em uma Verona sitiada pelo já tradicional conflito entre duas famílias abastadas da região, cuja ciência da situação chega inclusive a ser repreendida pelo próprio príncipe.

A esse respeito, em passagem inicial, o monarca, apesar de seu posto, é apresentado de maneira caricata, aproxima-se da mundanidade do povo, e demonstra certo esforço para ter sua figura respeitada durante o conflito em praça da cidade. É interessante observar o trecho abaixo que, transmitida essa conformação a respeito da figura do príncipe, certamente contraria o formato de uma majestade associada a uma *monarquia absolutista*:

Súditos revoltosos, inimigos da paz, que profanais vossas espadas no sangue dos vizinhos... Quê! Não ouvem? Olá, senhores, animais selvagens que as chamas apagai de vossa fúria perniciosa na fonte purpurina de vossas próprias veias. Sob ameaça de tortura, jogai das mãos sangrentas as armas para o mal, só, temperadas, e a sentença escutai de vosso príncipe irritado [...] (SHAKESPEARE, 2017, p. 7).

Romeu é apresentado, em seguida, como um jovem da casa dos Montecchio que sofre por um amor não correspondido. O que é revelado em conversa com seu primo, Benvólio.

Do amor é sempre assim a transgressão. As dores próprias pesam-me no peito; mas agora redobras-lhe o efeito como mostrares as tuas; o tormento que revelaste, ao meu deu mais alento. O amor é dos suspiros a fumaça; puro, é fogo que os olhos ameaça; revoltado, um mar de lágrimas de amantes... Que mais será? Loucura temperada, fel ingrato, doçura refinada [...] (SHAKESPEARE, 2017, p. 11).

Os juramentos expressos na insistência das palavras de Romeu, junto de todo seu sofrimento pelo amor não correspondido de Rosalina, uma moça que fez votos de castidade, desmancham-se como se não existissem antes, ao ver Julieta no baile em casa dos Capuletos, ao qual vai sorrateiramente com amigos próximos. Para além de conclusões mais imediatas como a ideia de um amor superado por outro maior, o fato aponta um sentimento confuso ou facilmente corruptível por parte de Romeu. O *amor moderno*, do humano, que passa a ser tão intenso quanto fugaz. Uma inovação comparada ao amor tênue, contemplativo e eterno, típico do Medievo.

Oh! ela ensina a tocha a ser luzente. Dir-se-ia que da face está pendente da noite, tal qual jóia mui preciosa da orelha de um etíope mimosa. Bela demais para o uso, muito cara para a vida eterna. Como clara pomba ao de

gralhas tagarelas, anda no meio das demais donzelas. Vou procurá-la, ao terminar a dança porque a esta rude mão possa dar ansa de tocar nela e, assim, ficar bendita. Meu coração, até hoje, teve a dita de conhecer o amor? Oh! que simpleza! Nunca soube até agora o que é beleza (SHAKESPEARE, 2017, p. 28).

Depois de trocarem um beijo, é revelado o conflito da história nas palavras de Julieta Capuleto, que diz “Como do amor a inimizade me arde! Desconhecido e asnado muito tarde. Como esse monstro, o amor, brinca comigo: apaixonada ver-me do inimigo!” (SHAKESPEARE, 2017, p. 32). De acordo com as personagens Benvólio e Mercúcio — amigo de Romeu — trata-se de um “cego amor”. Na tragédia, como se reflete até os dias atuais, a cegueira do amor não é exatamente a qualidade de não ver, mas de mesmo tendo visto, não enxergar. O sentimento entre os dois não é abalado pelo fato tornado consciente de estarem apaixonados por um membro de uma família rival a sua, mesmo com todas as significativas consequências que a trama deixa claro existirem a partir disso. Acima de todas elas, vale mais o amor que cada um passa a nutrir pelo outro. E é guiado por ele que passam a agir.

Paulo Scheffer Lima, em trabalho intitulado *Até que a morte nos separe: amor e representação do indivíduo em quatro tragédias de William Shakespeare* (LIMA, 2008)²³, demonstra como nas peças shakespearianas o herói se trata de um “indivíduo autônomo, liberto da força do destino e do controle dos deuses”, bem como dos ditames da família e do Estado. Esse conjunto de expressões de liberdade denotam um modelo do humano associado aos novos valores que se estabelecem processualmente no início da Modernidade. Os homens e mulheres que não se dobram ao destino, ou ao divino, são certamente aqueles que trazem para si a tarefa de construção da sua própria história. A referência a sua liberdade quanto à família e ao Estado demonstra que as normas e leis que o regem tomam sua individualidade, seus interesses pessoais, como referência fundamental. O amor estabelecido entre Julieta e Romeu, apontado acima, será, portanto, princípio tomado maior que os mandamentos de Deus, laços de sangue ou determinações da realeza. Julieta explicita a negação dos laços familiares quando diz:

²³ O título no original é *Till death do us part: love and the representation of the individual in four tragedies by William Shakespeare*. Todas as traduções que seguem relativas a essa pesquisa a partir de agora, são livres.

Meu inimigo é apenas o teu nome. Continuarias sendo o que és, se acaso Montecchio tu não fosses. Que é Montecchio? Não será mão, nem pé, nem braço ou rosto, nem parte alguma que pertença ao corpo. Sê outro nome. Que há num simples nome? O que chamamos rosa, sob uma outra designação teria igual perfume. Assim Romeu, se não tivesse o nome de Romeu, conservara a tão preciosa perfeição que dele é sem esse título. Romeu, risca teu nome, e, em troca dele, que não é parte alguma de ti mesmo, fica comigo inteira (SHAKESPEARE, 2017, p. 36.).

O mesmo faz Romeu, corroborando com a renúncia da amada: “Por um nome não sei como dizer-te quem eu seja. Meu nome, cara santa, me é odioso, por ser teu inimigo; se o tivesse diante de mim, escrito, o rasgaria” (SHAKESPEARE, 2017, p. 36.). Como sugerido acima, os laços de sangue, que remetem a um grupo ao qual pertencem, são sotopostos ao valor que ambos têm como indivíduos um para o outro.

Lima destaca, baseado no historiador Collin Morris: “O pensamento tradicional atribui a descoberta do indivíduo ao Renascimento Italiano do século XV” (MORRIS apud LIMA, 2008, p. 36)²⁴. O realce é interessante do ponto de vista em que corrobora com a assertiva anteriormente elencada sobre o surgimento da noção de indivíduo no início do período moderno: Shakespeare, portanto, “[...] herdou um mundo que começava a tomar consciência da noção de individualidade” (LIMA, 2008, p. 36)²⁵. Ora, não coincidentemente, o princípio da burguesia — consolidada em definitivo apenas com os adventos que firmam o capitalismo, no século XVIII — também se dá nesse entorno histórico. Certamente que o surgimento da burguesia não se dá na história de imediato.

A complexidade e amplitude dos eventos dessa gênese são extensas e diversas. Para efeitos desta exposição, registrem-se alguns apontamentos fundamentais, referenciados na exposição de Elida Rodrigues (RODRIGUES, 2014) com base em Marx n’*O capital*. O primeiro deles diz respeito à linhagem que segue a partir da expropriação de terras onde trabalhavam os camponeses, que repassa a posse desses meios produtivos a grandes proprietários fundiários ainda no século XIV — no caso inglês eles se chamavam “*bailiff*”. Em uma espécie de segunda fase, ao longo dos séculos XV e XVI, essas terras passam a ser administradas em favor de diferentes modelos de proprietários, como camponeses arrendatários e meeiros, até chegar nos “arrendatários propriamente ditos”, os quais “valorizavam o seu

²⁴ No original: “*The conventional account of the discovery of the individual attributes it to the Italian Renaissance of the fifteenth century*”.

²⁵ Original: “[...] *inherited a world that had just started to become aware of the notion of individuality*”.

capital através do uso de trabalho assalariado e pagavam ao senhor feudal pelo uso da terra com dinheiro ou produtos *in natura*” (RODRIGUES, 2014, p. 40). Este último já se trata de evento que acontece no interior do processo de Acumulação Primitiva.

Além desse apanhado que remete aos proprietários de terra, há outras personagens históricas, protagonistas da gênese mencionada, as quais são dignas de nota. O “*régisseur*” francês, que seria uma espécie de administrador e coletor de impostos em favor do senhor feudal, figura aquela que enriquece a partir do desvio desse recolhimento, desfavorecendo, ao mesmo tempo, a antiga nobreza feudal. E também os comerciantes e usurários que enriquecem a partir do seu trabalho pessoal, da poupança e avareza exageradas. E por fim, ao grupo de pequenos mestres corporativos, artesãos independentes e trabalhadores assalariados que, a partir de modificações na base objetiva da produção, tornam-se pequenos capitalistas e, depois, com ajuda das grandes somas originadas no processo de Acumulação Primitiva e a exploração cada vez maior do trabalho assalariado, “capitalistas *sanas phrase*” (MARX apud RODRIGUES, 2014, p. 44). Instaure-se de vez, nesse ponto, o ciclo de desenvolvimento do capital.

Dentre arrendatários, administradores de impostos, comerciantes, agiotas, mestres de corporações, artesãos e trabalhadores assalariados, o caso a se notar, para além do fim comum ao qual se direcionam, é o da origem dessas personagens históricas: nenhuma delas é oriunda da nobreza, clero, enfim, de outra classe dominante típica do modo de produção feudal. Perceba-se com atenção que consequência disso é que a burguesia, enquanto classe em formação, apesar de passar por um processo — amplo e complexo — de ascensão econômica que remete ao quantitativo de sua expressão monetária, desde o início, vive um vácuo inicial de princípios, relativo ao reconhecimento social qualitativo dessas pessoas em sociedade²⁶. A essa altura já deve estar claro que o desenvolvimento do início da formação da classe burguesa surge em intervalo concomitante ao da noção de indivíduo — nessa dilatada janela temporal na qual está em queda o feudalismo e, ao mesmo tempo, em ascensão o capitalismo, como lembrado anteriormente, o chamado período da Acumulação Primitiva. Também já deve estar compreendido que o surgimento da categoria de indivíduo moderno não é, certamente, casual.

²⁶ Na atualidade capitalista, esse status se mostra um caráter básico. Basta-se pensar, por exemplo, na admiração, não poucas vezes popular, nutrida por nomes como Bernard Arnault, Jeff Bezos, Bill Gates e Elon Musk. Como se pode observar, tipo de enaltecimento que ainda não estava presente nos princípios formativos da classe burguesa.

Defende-se estar relacionado àquela necessidade social de auto-afirmação dos entes que vão compor essa nova classe. A argumentação abaixo promete aproximar-se um pouco mais dessa compreensão.

A garantia de status numa sociedade feudal era baseada, fundamentalmente, por pretensas determinações divinas ou morais. As pessoas pertencentes à burguesia em formação não possuíam nenhuma dessas garantias. Era necessário estabelecer uma resposta para um problema que já nasce como uma questão de classe. A manutenção objetiva e subjetiva da nova classe dominante em formação, no fim, são faces de uma mesma moeda. A noção de indivíduo toma parte no todo da engrenagem ideológica que está a se formar: pessoas com posses, contudo, fora de uma suposta lista divina de donos do poder e sem linhagem garantida pelos seus antepassados, passam a ser valorizadas por suas características particulares, por seus feitos individuais em vida, uma espécie de gérmen da ideia de *self-made man*. Fazem, por necessidade social, a sua própria história e exigem reconhecimento por isso. Através de esforços próprios, passa a ser possível galgar um lugar de destaque na sociedade e triunfar entre os donos do poder. Era essa uma ideologia necessária da nova classe que se formava. A prototeoria do individualismo que se vê oriunda do Renascimento busca dar conta dessa necessidade.

Engels observou corretamente que durante o Renascimento se tornaram necessários gigantes e que, portanto, essa época produziu gigantes. Mas era necessário um tipo especial de gigante — e foi por essa razão que o tipo de individualidade que surgiu nessa época foi um *tipo especial* de individualidade, correspondentes às necessidades de então (HELLER, 1982, p. 164, grifos da autora).

A obra de William Shakespeare, nos aspectos ressaltados, reflete o processo de surgimento da noção de indivíduo na Modernidade, ao mesmo tempo em que contribui com a sua consolidação. O amor entre Romeu e Julieta tem origem e fim exclusivamente na vontade, escolha e autonomia de cada um deles.

Essa autonomia apresentada pelo jovem e trágico casal é mencionada por Viveiros de Castro e Benzaquén de Araújo. Analisando o trabalho de Dumont, ambos concluem que há uma oposição entre a sociedade baseada no homem cosmológico (aquele que só faz parte da sociedade existindo como parte de um todo) e a sociedade baseada no individualismo e no indivíduo como homem autônomo. Eles consideram, assim, *Romeu e Julieta* um exemplo do processo de autonomização de um efetivo controle,

inaugurando o indivíduo como um valor em uma nova ordem do mundo (LIMA, 2008, p. 58)²⁷.

Retomando-se a história do drama, é preciso recordar que o casamento de Romeu e sua amada ocorre à surdina do dia seguinte ao qual se conhecem, sob a benção do Frei Lourenço e o conhecimento da ama de Julieta. Na sequência, uma tragédia envolve os assassinatos de Mercúcio, da casa Montecchio, e Tebaldo, da casa Capuleto. Este último, em vingança, é morto por Romeu que, portanto, é encaminhado ao exílio pelo príncipe. Apesar de escapar da condenação à morte entende a mesma como “tortura, não graça”, afinal de contas, o “céu se encontra onde Julieta vive” (SHAKESPEARE, 2017 p. 75). A trama aparentemente se resolveria com uma perigosa proposta do Frei para unir os dois, mas dado um desencontro de informações, acabam os dois mortos, sem mais trocarem palavra, no terceiro dia desde que se apaixonaram.

A resposta ao conflito, no entanto, é redirecionada para as diferenças entre as famílias, as quais, depois de passarem por toda fatalidade, têm seus filhos únicos, cada um, mortos por motivos diretamente ligados à contenda entre Capuletos e Montecchios. Evoca o príncipe: “[...] Onde se encontram esses inimigos? Capuleto! Montecchio! Vede como sobre vosso ódio a maldição caiu e como o céu vos mata as alegrias valendo-se do amor”. No fim, pela desgraça ocorrida, as casas se resolvem na medida das possibilidades, e põem fim à rixa. Completa mais uma vez o príncipe: “Esta manhã nos trouxe paz sombria: esconde o sol, de pesadume, o rosto. Ide; falai dos fatos deste dia; serei clemente ou rijo, a contragosto, que há de viver de todos na memória de Romeu e Julieta a triste história” (SHAKESPEARE, 2017, p. 122).

No que diz respeito aos interesses da presente investigação, é curioso observar o irônico e provocador fato de ser um religioso da *Igreja* uma das principais figuras a contribuir com a consolidação do ato transgressor de união entre Julieta e Romeu, tendo em vista que a Igreja católica, na Inglaterra shakespeariana, está em clima de contra-reforma, portanto, assumindo uma posição conservadora. Um ponto imprescindível de se ressaltar, no entanto, é como a afirmação individual dos

²⁷ Do original: “*This autonomy shown by the young tragic couple is mentioned by Viveiros de Castro and Benzaquén de Araújo. Analyzing Dumont’s work they conclude that there is an opposition between the society based on the cosmological man (the one which is part of the society and only exists as part of a whole) and the society based on individualism and on the existence of the individual, autonomous man. They considerer, thus, Romeo and Juliet an example of the process of autonomization of effective control, inaugurating the individual as a value in a new of the word*”.

protagonistas retira a autonomia das *famílias*, as quais, de fato, dobram-se do início ao fim derradeiro da narrativa às escolhas dos dois. Isso mais uma vez reforça o poder do indivíduo frente à linhagem. Por fim, note-se como a morte de Romeu e Julieta, enquanto pessoas singulares, ajuda a fortalecer o poder do *Estado* (de início representado fraco), já que o consequente fim do conflito entre as famílias restabelece a ordem em Verona tão objetivada pelo príncipe. Indivíduo e Estado monárquico parecem, assim, tomar postos contraditórios. Em todos esses pontos são observados valores que compõem o que virão a ser princípios do liberalismo.

2.2.2 Elo entre o indivíduo burguês e a teoria do conhecimento

No texto *Friedrich Engels: teórico e crítico da literatura*, Lukács menciona Shakespeare como sendo “o máximo e inigualado modelo de literatura realista”, do ponto de vista engelsiano e do seu próprio. Para além dos dois, poderiam ser lembrados outros autores que se referem à grandiosidade do inglês no que se refere aos aspectos apontados até então, ou seja, naquilo que concerne à representação essencial da sociedade. É o caso do reconhecido escritor e crítico literário neoclassicista, Samuel Johnson²⁸ (1709 - 1784). Este inglês detalha sobre o outro:

Nada pode agradar a muita gente, e agradar por muito tempo, senão representações justas da natureza universal. [...] Shakespeare é, acima de todos os escritores, ao menos acima dos escritores modernos, o poeta da natureza; o poeta que segura diante de seus leitores um espelho fiel de maneiras e de vida. Suas personagens [...] são a prole genuína da humanidade comum [...]. Suas pessoas agem e falam pela influência daquelas paixões e princípios gerais por que todas as mentes se inquietam, e o sistema inteiro da vida mantém-se em movimento. Nos escritos de outros poetas uma personagem é com frequência exagerada um indivíduo; naqueles de Shakespeare, ela é comumente uma espécie (JOHNSON, 2018, p. 16 - 17).

É bem verdade que são necessárias ressalvas quanto à ideia johnsoniana acima, que remetendo a uma representação espelhada, em si, carrega a ideia de uma fotocópia rígida da realidade, o que não se compreende ser o caso da obra. Mas a citação também demonstra que não é preciso ser adepto do marxismo para reconhecer o realismo da produção de Shakespeare. O entendimento da tipicidade

²⁸ Johnson foi também o estudioso responsável por revelar que as poesias de Ossian, na verdade, não eram de sua autoria, pesquisa que ficou registrada em seu *Jornada às ilhas da Escócia*, publicação de 1775. Relacionado a esse episódio, seu nome será brevemente mencionado no próximo capítulo desta tese.

característica para tanto é encontrado claramente na afirmação de Johnson sobre as personagens shakespearianas enquanto “prole genuína da humanidade comum”, ou quando insinua que, em suas personagens individuais, encontra-se toda uma “espécie”. É um entendimento aproximado do que reconhece Lukács sobre o poeta nacional da Inglaterra: “[Shakespeare] une em si a referência aos grandes, duradouros e típicos motivos do agir humano com a máxima concreticidade individual deste mesmo agir” (LUKÁCS, 2010a, p. 44).

Essa síntese entre singular e universal, bem como a força da concretude na expressividade de ações e emoções humanas presente na escrita de William Shakespeare, ressaltadas — cada qual ao seu modo — por Engels, Samuel Johnson e Lukács, servem a esta pesquisa enquanto exercício inicial de busca pela resposta às perguntas: dado o surgimento do indivíduo burguês, por que a teoria do conhecimento é modo de investigação por excelência do seu tempo? Existem relações entre um fenômeno e outro? Observe-se mais aproximadamente.

A Inglaterra de William Shakespeare (1564 - 1616) corresponde ao reinado da rainha Elizabeth I que, como se sabe, perdurou de 1558 a 1603. O período elisabetano é significativo do ponto de vista do desenvolvimento das artes renascentistas, as quais carregam a marca da valorização do humano e da natureza, frente ao divino e sobrenatural (GOMBRICH, 2015), estes, tão valorizados durante o Medievo. Insere-se nesse intento, e com destaque, o trabalho do Bardo²⁹.

Relacionado a esse contexto, faz-se importante registrar a Reforma Anglicana de 1534 ainda no governo de Henrique VIII (1491 - 1547). Ela se dá enquanto reforma protestante daquele país e reforça, tanto do ponto de vista estrutural, quanto das ideias, o que se torna a nova classe dominante inglesa em formação. Por um lado, destitui o poder econômico, político e ideológico da Igreja Católica através do confisco de seus bens, especialmente suas terras, por parte do Estado monárquico. E, por outro, tendo em vista que essas mesmas terras foram vendidas a baixos preços a comerciantes, e ao *gentry* — pequena nobreza ligada à atividades econômicas do nascente capitalismo —, é ela quem provoca o evento dos cercamentos e arrendamentos de terras. Apesar de não se ter espaço, nesse

²⁹ Observe-se que o desenvolvimento do Renascimento na Inglaterra foi facilitado objetivamente através de generosos investimentos: “[...] mais que da venda dos seus livros, viviam [os escritores elisabetanos] dos donativos de protetores a quem dedicavam as obras” (MAUROIS, 1959, p. 232). A própria Rainha foi uma de suas maiores financiadoras, além do que, conhecedora do grego, traduziu para o inglês obras como as de Isócrates (436 - 338 a.C.).

momento, para maior debate a respeito, lembre-se que essas modificações foram centrais em relação ao desenvolvimento do capitalismo em seu início. É suficiente pontuar aqui que seu significativo impacto nas mudanças da base produtiva da Inglaterra rebate na futura consolidação das classes burguesa e proletária.

É característico da conjuntura shakespeariana também o início do estabelecimento dos processos exploratórios além-mar por parte inglesa, e outros marcos importantes do complexo processo de transição entre o modo de produção feudal e capitalista. É o caso da técnica manufatureira que já predominava há cerca de duzentos anos no país (BASBAUM, 1986) e, naquele momento, encontrava-se muito bem estabelecida. Juntos, esses e outros mais são aspectos que remetem às transformações necessárias ao estabelecimento do capitalismo, em especial, naquilo que diz respeito ao processo da Acumulação Primitiva e ao distanciamento dos meios de produção e técnicas produtivas das mãos dos trabalhadores. O reflexo do forte avanço das forças produtivas inglesas se consolida, afinal, na política internacional, e no imaginário popular, com o enfrentamento à Espanha nesse período. Esta, considerada a maior potência econômica europeia de então, passa pela derrota da sua “Armada invencível”, no governo de Felipe II (1527 - 1598), em 1588. Se dado o período, ainda não era possível dizer que as forças produtivas na Inglaterra avançavam “a todo vapor”, certamente se poderia dizer que iam “de vento em popa”!

Em todo caso, a centralidade da força política e econômica na figura de uma monarca³⁰, Elizabeth I (1533 - 1603), bem traduzida no pleno funcionamento da monarquia absolutista inglesa, denunciava que as relações de produção não estavam ainda a acompanhar o mesmo ritmo de desenvolvimento das forças produtivas inglesas. Nesse sentido, a reconhecida Era de Ouro inglesa é um fenômeno marcante quanto à exposição de contradições estruturais. Como colocado por Marx:

Em certo estágio do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é apenas sua expressão jurídica, com as relações de propriedade, no interior das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em entraves das mesmas.

³⁰ Sem deixar de registrar a já significativa influência do parlamento inglês nesse período, cuja Câmara dos Comuns, inclusive, era formada pelo que seriam os burgueses em ascensão enquanto classe.

Inaugura-se então uma época de revolução social. Com a alteração da base econômica, altera-se mais lentamente ou mais rapidamente toda a imensa superestrutura (MARX, 1977, p. 24 - 25).

Utilizando-se das contribuições de Karl Marx expostas na citação, é possível afirmar que contradições daquele tipo, entre forças produtivas e relações de produção, são espaços por excelência de expressão de novos fenômenos cujas determinações buscam dar conta das necessidades sociais daquele tempo ainda não respondidas. É o caso do surgimento da doutrina liberal.

Como é sabido, os processos de transformação do cenário político inglês apenas se consolidaram a partir de meados do século XVII, com os adventos da Revolução Puritana, a qual interdita o regime absolutista expresso na figura de Carlos I (1600 - 1649); e da Revolução Gloriosa, que consolida esse fim através da instituição definitiva de uma monarquia constitucional parlamentarista de princípios liberais. Ora, José Chasin, é transparente ao problematizar: “O que é [o] liberalismo legitimamente? O que é a base da proposta liberal? O direito absolutamente inatacável da propriedade” (CHASIN, 1988). A propriedade privada burguesa é base inclusive para sua identidade. Isso ficou claro quando da discussão anterior sobre a formação histórica da burguesia: um progresso constante da aquisição de riquezas, ladeado da ausência inicial de um respaldo social, até então restrito à nobreza e membros do clero. Os princípios liberais que afirmavam a valorização das conquistas individuais, eram, portanto, de forte interesse dos burgueses ingleses em ascensão e foram consolidados, em especial, através do *Bill of Rights*³¹, em 1689 assinado pelos reis recém empossados, Guilherme de Orange (1533 - 1584) e Maria Stuart (1542 - 1587). Dentre outros pontos, o documento afirmava que a monarquia ficava impedida de coibir a liberdade de expressão, promover de maneira autônoma o aumento de impostos e expropriar propriedades privadas (DECLARAÇÃO DE DIREITOS, 2013).

O Karl Marx da maturidade — como não poderia deixar de ser dado seu compromisso com o outro polo social, a classe trabalhadora — rejeitou e perseguiu veementemente a teoria liberal. Sinal disso, lembra outro húngaro comprometido com o desvelamento do real a partir da teoria marxiana, é a sua insistência na

³¹ Documento histórico da tradição constitucional inglesa que estabelece limites claros ao poder da monarquia e define direitos e liberdades dos súditos. Ele é considerado, portanto, um marco para a consolidação do regime parlamentar, a afirmação dos princípios de governo limitado e o respeito às liberdades civis. O respectivo registro influencia, inclusive, o estabelecimento de outras democracias (burguesas) no Ocidente.

expressão “Crítica da economia política”, como título e subtítulo de muitos dos seus principais escritos (MÉSZÁROS, 2011). Este afirma ainda: “Politicamente, era necessário minar o edifício intelectual dominante do liberalismo cuja influência constituía um importante obstáculo ao desenvolvimento do movimento da classe trabalhadora, ainda muito jovem” (MÉSZÁROS, 2011, p. 516). Faz parte da origem e natureza do liberalismo o compromisso com a burguesia, o que acaba por definir também sua função social. Sobre esta última, István Mészáros oferece uma interessante crítica à teoria liberal como uma espécie de transição para lugar nenhum. Parte da irônica crítica é transcrita a seguir:

A teoria liberal, em um sentido importante, é nada mais que uma teoria da transição: e nisto uma teoria das mais peculiares. Ela opera no interior da moldura que tem um conjunto de *pressuposições ideológicas* como seus pontos de referência *permanentes*, produzindo a *aparência* de um movimento para um fim que, sempre inquestionavelmente, é considerado garantido. Assim, a “natureza humana possessiva”, o inevitável conflito dos indivíduos egoístas; a “mão invisível” miraculosamente benfazeja e a não menos miraculosa “maximização das utilidades individuais”; o conjunto hierarquicamente ordenado das relações sociais na “sociedade civil” e o Estado político correspondente, são os parâmetros absolutos cuja *continuidade* constitui o objetivo central da *estruturalmente apologética* teoria liberal da transição (MÉSZÁROS, 2011, p. 524 - 225, grifos do autor).

Observe-se portanto que a transição proposta é, em verdade, aparente. Ela leva para o mesmo lugar. Um local de retorno a se almejar mudanças positivas através de pressuposições que já são baseadas na permanência, em contínuo. O objetivo da teoria liberal, ao final das contas, está essencialmente vinculado ao princípio elencado, anteriormente, de estabelecimento da burguesia: pela sua afirmação objetiva e subjetiva enquanto classe no poder. Tal teoria se atualiza na continuidade de uma sociedade que perpetua os interesses da classe burguesa. O grande problema é que esse *modus operandi*, como bem sabido, possui, enquanto condição inalienável, o desfavorecimento pela exploração e opressão da grande maioria da população de trabalhadores.

No interior da “moldura”, à qual Mészáros se refere, estão postos diferentes componentes ideológicos de interesses da classe burguesa. Alguns exemplos nomeados e sintetizados abaixo:

a) *jusnaturalismo*, que consiste em atribuir ao indivíduo direitos originários e inalienáveis; b) *contratualismo*, que consiste em considerar a sociedade humana e o Estado como fruto de convenção entre indivíduos; c) *liberalismo*

econômico, próprio da escola fisiocrata, que combate a intervenção do Estado nos assuntos econômicos e quer que estes sigam exclusivamente seu curso natural; d) como consequência global das doutrinas precedentes, negação do absolutismo estatal e redução da ação do Estado a limites definidos, mediante a divisão dos poderes (LIBERALISMO, 2007, p. 696, grifos do autor).

Todos esses elementos são característicos do início do pensamento liberal e possuem o caráter comum de carregarem em seus fundamentos o individualismo. Doutrina esta que defende o indivíduo humano, expresso pela posse da propriedade privada, ter valor preponderante ao conjunto social. Verifica-se acima, portanto, exemplos de influência da ideologia individualista ao menos no direito, na economia e na ciência política. Ora, nesta pesquisa é compreendido, afinal, que a teoria do conhecimento equivale à expressão de domínio liberal também na filosofia.

Tabela 1 - Conexões entre liberalismo e teoria do conhecimento

Liberalismo (Individualismo)	Prioridade axiológica	Posterioridade axiológica
	Indivíduo	Sociedade
Teoria do conhecimento	Prioridade ontológica	Posterioridade ontológica
	Consciência	Ser

Fonte: Elaborada pela autora.

Atente-se à contraposição característica do individualismo na teoria liberal: indivíduo e sociedade se colocam em patamares axiológicos diferentes, com o primeiro dos componentes posto como fim maior. Assegura-se que a esse contraste equivale, em dada medida, a mencionada dualidade entre consciência e ser na teoria do conhecimento, na qual a consciência do indivíduo possui uma prioridade frente ao objeto. Esse argumento está disposto na tabela³².

Agora, sendo aquele caráter de princípio ontológico atributo de filosofias de sustentação gnosiológica, como o caso geral aqui tratado, é preciso acrescentar que essa prioridade da consciência remete, concomitantemente, à valorização do indivíduo. Dentro do contexto da Modernidade, essa compreensão é indicada pela

³² Depois de todo o disposto até este ponto da pesquisa a respeito da teoria-método que a acompanha, pode-se estranhar a opção pela exibição de uma tabela, aparentemente em nada dialética. Mas é justamente por ocorrer a escolha a partir da totalidade desta análise que a tabela cumpre a sua função facilitadora visual, sem fazer perder a dialeticidade histórica do conteúdo que apresenta.

valoração das próprias capacidades intelectuais humanas, algo, como visto, típico do Renascimento. Mas quem é esse humano que ascende se não o indivíduo burguês? Vale ressaltar, mais uma vez, que desde aquele momento de formação da classe burguesa, o liberalismo fora muito eficiente em contribuir com a necessidade estrutural de afirmação ideológica dos integrantes individuais da burguesia em formação, despossuídos das condições hereditárias e de prestígio impostas para pertencimento aos grupos de poder (nobre e clerical, respectivamente), cada qual ao seu modo, dotados em contrapartida de valores gregários. Enfim, é possível afirmar que na teoria do conhecimento há não só um enaltecimento ontológico da razão, mas, com ela, da dimensão individualista, associada ao ente de uma burguesia que se estabelece. Desse modo, é o individualismo típico da teoria liberal que se apresenta como o elo entre o indivíduo burguês e a gnosiologia.

Observe-se que o alcance conclusivo desse comprometimento histórico da teoria do conhecimento com a burguesia não implica, necessariamente, em afirmar a teoria do reflexo como teoria da classe trabalhadora. Ao menos, não imediatamente. Tanto porque não se trata aqui de uma dedução meramente lógica, quanto por ser minimamente preciso pensar a função social da teoria do reflexo. Ora, o compromisso da teoria do reflexo é, no horizonte e de maneira geral, o desvelamento do real, pois trata-se de um pensamento científico. É este aspecto de ser processo de conhecimento do em si por aproximação — atividade estruturalmente determinada, mas também determinante da realidade objetiva — que auxilia o descortinamento, em última análise, das condições de exploração e opressão à qual é submetido o povo trabalhador. Apenas tendo em vista o conjunto dessas mediações, a teoria do reflexo pode ser associada ao interesse da classe trabalhadora pela sua emancipação. Mas a função social desse desvelamento por aproximação, observe-se, pode ser associada inclusive ao benefício da classe burguesa, caso se pense a libertação da burguesia da condição de ser classe opressora.

Para o devido fechamento deste tópico, uma assertiva de Harold Bloom (1930 - 2019), crítico literário americano, sobre o que considera a invenção do humano como obra de Shakespeare:

[...] inventou o humano, o que hoje entendemos por humano. Fazer tal afirmação de forma mais tímida incorreria, a meu ver, em uma leitura errônea e reducionista da obra shakespeariana, dando a entender que a

originalidade de Shakespeare está limitada à representação da cognição, da personalidade, dos personagens. As peças de Shakespeare contêm um elemento transbordante, um excesso que vai além da representação, que se aproxima da metáfora que denominamos "criação". Os fortes personagens shakespearianos — Falstaff, Hamlet, Rosalinda, Iago, Lear, Macbeth, Cleópatra, entre outros — são exemplos extraordinários não apenas de geração de significado, em lugar de sua mera repetição, como, também, de criação de novas formas de consciência (BLOOM, 2000, p. 19 - 20).

Não obstante a fama do autor, é preciso discordar de Bloom em boa medida. Primeiramente, dizer que a invenção do humano, à qual se refere, é novidade, conquanto, no interior da dimensão dialética de criação estética realizada a partir do reflexo da sociedade vivenciada por Shakespeare. O que certamente afirma a criação, mas a assenta em solo real. Novas formas de ser se põem historicamente e são habilmente apreendidas pelo Poeta. O surgimento de uma autêntica obra de arte literária, como se mostra ser o trabalho do Bardo, jamais poderia ser alheia à história. E nesse sentido, sim, o reflexo estético resultante daí é de fato a criação shakespeariana do humano. Mas também com ressalvas: na sua condição particular de indivíduo da burguesia — ou “o que hoje entendemos por humano”, e o outro, o diferente, o trabalhador, sendo aquele passível a sofrer as desumanidades do mundo. Parafraseando Bloom, dir-se-ia “Shakespeare: a invenção do humano burguês”, sem que isso em nada reduza a grandiosidade do escritor inglês.

Neste capítulo, inspirados pelas provocações de Georg Lukács na *Grande Estética*, foram expostas ao menos duas discrepâncias estruturais entre a teoria do reflexo da realidade e a teoria do conhecimento como proposta moderna. As duas diferenças são respectivas ao ser de cada uma das teorias mencionadas: [1] a compreensão da teoria do reflexo enquanto possuidora de princípios ontológicos, pautados na organicidade do real, que priorizam a análise do ser de maneira a independe da consciência, princípios os quais, de certa maneira, se invertem na gnosiologia, já que esta dá prioridade à consciência, desse modo, acabando por se afastar de uma apreensão mais aproximativa do ser da realidade objetiva; [2] a vinculação da gnosiologia com a classe burguesa, distintamente analisada e exposta, bem como da mencionada vinculação mediada da teoria do reflexo com questões de interesse da classe trabalhadora. Isto posto, o plano passa a ser agora uma complexificação compreensiva dessa última teoria mencionada, através da análise da relação entre a atividade essencialmente humana, que é o trabalho, e a

categoria do reflexo que se apresenta originalmente do seu interior. É o que deve ser realizado a seguir.

3 BREVE HISTÓRIA DA ORIGEM DO REFLEXO

À cabeça, ao desenvolvimento e actividade do cérebro, foi atribuído todo o mérito da civilização que progride rapidamente; os homens habituaram-se, então, a explicar o seu agir a partir do seu pensar, em vez de a partir de suas necessidades (que, no entanto, sem dúvida, se reflectem na cabeça, chegam à consciência) e, assim, nasceu com o tempo aquela visão do mundo idealista que, nomeadamente, desde a decadência do mundo antigo tem dominado as cabeças
(ENGELS, 1985, p. 78)

Compreende-se nesta pesquisa que a teoria do reflexo é mormente reconhecida como a apreensão ontomarxiana da relação dialética entre ser (“objeto”) e consciência (“sujeito”) — enfatize-se, com prioridade ontológica do primeiro sobre a segunda — no conjunto de determinações que abrangem o comportamento humano de conhecer, dentre eles, o próprio reflexo. Entende-se que o exercício dessa atividade histórica, do processo de conhecimento, no princípio das sociedades aos dias atuais, toma como base a produção e reprodução do humano segundo suas necessidades. Destarte, a atividade de apreensão dos aspectos da realidade pela consciência pode ser dita essencialmente objetiva, já que ontologicamente oriunda do trabalho. É com o ato de conhecer realmente existente, que a observação da natureza pelo gênero humano gera, por reflexo, uma imagem aproximativa do real observado. Daí a nomenclatura da teoria. Mas o movimento do conhecimento apreendido pela teoria do reflexo vai além do percurso que parte da realidade para a sua elaboração na consciência. Ele inclui um retorno para o real, imediata ou mediatamente, através de objetivações resultadas das reflexões que lhe tomam parte.

Mesmo visto assim, em geral e na sua superfície, o processo humano do conhecer aponta fortemente para sua importância e complexidade, pois além de desempenhar um papel fundamental ao contribuir com a sobrevivência e reprodução social do gênero, mostram-se diversas as categorias e relações estabelecidas entre elas no desdobramento do processo. Acrescente-se à questão da complexidade que sua compreensão teórica, nomeada teoria do reflexo, é também possuidora de uma história obviamente contraditória e, portanto, preenchida de acertos e de equívocos, pois assim se comporta a realidade objetiva que lhe antecede, e da qual toma parte.

A teoria do reflexo tomada como referência essencial nesta pesquisa, no entanto, é a encontrada na produção do marxista húngaro Georg Lukács, a qual apodera como fundamento a prioridade ontológica da objetividade sobre a subjetividade, ao mesmo tempo em que reconhece a importância compositiva essencial da consciência no processo de reflexão. A escolha é pautada no entendimento de que o autor foi capaz de resgatar o conteúdo original daquela teoria em Marx, o qual é responsável por localizar a categoria do trabalho como fundante do ser social. Busca-se deixar de lado, dessa forma, aqueles possíveis equívocos do marxismo vulgar³³ que sugerem até hoje: “uma tentativa de solução simplista e de baixo nível ao complexo problema da articulação entre objetividade e subjetividade” (LESSA, 1997, p. 93).

Por fim, pequenas observações sobre a estrutura do capítulo. Ele possui apenas um ponto, por sua vez, subdividido em outros dois. No subtópico *Realidade objetiva imediatamente refletida: a origem cronológico-fisiológica*, a pretensão investigativa é pelo ser e o agir do modelo de consciência animal, cujas vantagens vão além de sua apreensão, pois já apontam para marcos diferenciais entre essa e a conscienciosidade exercitada por mulheres e homens que representam seu gênero. No subsequente, *Trabalho em sua relação com o surgimento da consciência: a origem ontológica*, tem-se a discussão acerca da categoria do trabalho no nível mais aprofundado que se verá percorrido nesta pesquisa de tese. O que será feito de maneira dialeticamente conectada à compreensão de momentos decisivos do desenvolvimento, processual e mediado, da consciência do humano.

3.1 Materialidade da razão histórica como fundamento primeiro

Ao se perseguirem os fundamentos ontológicos marxiano-lukácsianos dos estudos da produção de conhecimento em geral, e do reflexo em particular, não parece haver atalho algum que não perpassasse por duas categorias. A primeira delas, *trabalho*, levando-se em conta que se compreende ação primeira do gênero humano, da qual se originam — através de processos históricos complexos e contraditórios — suas demais atividades e elementos, inclusive, a *consciência* como razão histórica, a segunda categoria. Considera-se a consciência fundamental tendo

³³ Lembrar que esta expressão foi consolidada por Lenin em seus *Cadernos Filosóficos* (LÊNIN, 2018).

em vista que é a determinação mais necessária, depois e com o trabalho, aos desenvolvimentos diretamente ligados ao conhecer. Dessa maneira, as particularidades dessa outra categoria também se afirmam enquanto base para discussões sobre as especificidades concretas e conexões realmente existentes a respeito do reflexo.

Trabalho e consciência são, nesse sentido, categorias que precisam ser detalhadas nas suas especificidades. Note-se, contudo, que também é necessária a investigação da dinâmica entre elas, de suas relações, caso haja interesse numa aproximação real à totalidade, como aqui se propõe ser o caso. Por isso, compreender a relação “trabalho e consciência” na sua origem e nos seus desdobramentos se trata de um esforço não apenas interessante, mas imprescindível. Deve ser na esteira do (complexo) método marxiano de compreensão da concretude, adotado de maneira comprometida pelo pensamento lukácsiano a partir de 1930, como feito referência no capítulo de introdução desta pesquisa, que se busca expor abaixo a “unidade de complexidade e processualidade”, e “totalidade dinâmica” (LUKÁCS, 2018a, p. 579) próprias daquelas duas categorias.

Em passagem em um dos textos sobre Feuerbach que compõem a *Ideologia Alemã*³⁴, Marx e Engels (2007) comentam o que compreendem por consciência. A discussão para a presente investigação é valorosa, pois clarifica os termos de tratamento daquela categoria a partir da compreensão material de mundo dos autores naquele momento, ou seja, já em sua real conexão com a ação humana transformadora da natureza³⁵. Observe-se com mais atenção.

Mesmo em se tratando de um texto de juventude, já se faz presente a premissa ontológica de prioridade do ser frente à consciência. É nesse sentido que o referido trecho toma, como ponto de partida, a discussão sobre a atividade humana como fundamento da humanidade e de sua história para, apenas assim, tocar nos desdobramentos a respeito do espírito dos indivíduos efetivos. As quatro ressalvas que esclarecerem como princípio, abrangem [1] “o primeiro ato histórico” como aquele que garante (e permanece garantindo em nossos dias) a sobrevivência dos

³⁴ Na edição da Civilização Brasileira, o excerto traz o título *I Feuerbach: oposição entre concepção materialista e idealista* (MARX; ENGELS, 2007, p. 37).

³⁵ Marx teve seu período idealista. No entanto, este não chega a passar de 1843, ano em que se dedica a escrever as *Glosas de Kreuznach* (VAISMAN, 2006) e outros textos posteriores. Ele tinha então vinte e cinco anos. A *Ideologia Alemã* é escrita em 1845, depois da expulsão de Marx de Paris.

homens e mulheres em suas carências básicas, ou seja, a satisfação da fome, sede, moradia, vestimenta, etc., através da geração de meios que permitam isto. Em uma palavra, o trabalho. Reportam também que “a produção da vida material em si” implica na [2] geração de novas necessidades e na [3] reprodução biológica dos seres humanos reais, os quais [4] organizam-se e cooperam entre si, mostrando assim que para toda forma de produção existe uma sociedade correspondente, e que portanto a história da humanidade está necessariamente ligada à história das suas forças produtivas. “Somente agora, depois de termos considerado quatro momentos, quatro aspectos das relações originárias históricas, damo-nos conta de que o homem tem também ‘consciência’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53), afirmam os autores.

Pois é partindo dessas condições ontologicamente anteriores à consciência que Marx e Engels esclarecem, aos leitores, suas elucubrações sobre o “espírito” humano. Fica aparente, desse modo, a compreensão da consciência a partir da materialidade que a rodeia e a compõe ela mesma. E é através de observações sobre a linguagem que, em seguida, os dois autores reiteram esse caráter material — o qual se opõe, colocam reiteradas vezes, a um entendimento puramente idealista da consciência.

A linguagem é tão velha quanto a consciência: a linguagem é a consciência prática, a consciência real, que existe também para os outros homens e que, portanto, começa a existir também para mim mesmo; e a linguagem nasce, assim como a consciência, da necessidade, da carência de intercâmbio com os demais homens. Onde existe uma relação, ali ela existe para mim; o animal não se “comporta” em relação a nada e de maneira nenhuma. Para o animal sua relação com os outros não existe na condição de relação. A consciência é, portanto, já de antemão um produto social, e o seguirá sendo enquanto existirem seres humanos (MARX; ENGELS, 2007, p. 53, grifos dos autores).

A linguagem e a consciência são no mundo, pois partem das necessidades humanas. Em especial, a linguagem é sua expressão empírica. Ambas, por existirem para e com o social, existem então para o eu, como que percorrendo o caminho de fora para dentro — para depois retornarem ao mundo, externalizadas, verbalizadas, enfim, objetivações expressas com as atividades humanas de respostas àquelas carências. Em termos ontológicos marxianos, ou seja, naquilo que diz respeito à essência da categoria em sua concretude, os autores estão a apontar com isso que antes de ser pessoal a consciência é social.

Não por ser entendida uma espécie de consciência coletiva ou por serem negados seus caracteres próprios do sujeito, como a questão da personalidade. A consciência é social porque quando o humano produz sua existência, em necessária relação com o outro, é aí que ele realiza o seu espírito como algo que supera o seu “equivalente” no complexo orgânico. Mas, neste momento, alcança-se o seguinte questionamento: “haveria então uma consciência anterior ao humano?”. Em havendo, “qual o modelo dessa consciência?”. E ainda “é lá que se encontra, então, a origem da categoria do reflexo buscada aqui?”. Mas antes de começar a problematizar os conteúdos que as compõem, é imperativo questionar a própria validade de tais perguntas.

3.1.1 Realidade objetiva imediatamente refletida: a origem cronológico-fisiológica

Ao introduzir, no primeiro capítulo da *Estética*, a exposição acerca das interações do cotidiano com a ciência e a arte, Lukács traz uma problematização que também se faz útil neste momento. Há uma passagem de Marx que impulsiona a respectiva discussão, que é de ordem metodológica. Reproduzida lá por ele, é ela que se mostra a seguir:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as *diferenças históricas* e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade (MARX, 2011, p. 58, grifos nossos).

É pedagógico o recorte do trecho feito pelo húngaro do ponto de vista metodológico, pois as conclusões geradas daí, como bem sabia ele, aplicam-se aos estudos particulares da teoria do reflexo: “*También en nuestro terreno es la anatomía del hombre clave de la del mono*” (LUKÁCS, 1966a, p. 37). A compreensão, no caso desta investigação, da origem da categoria do trabalho, com ela, da consciência que

o acompanha e dos processos de reflexo que lhes correspondem, cada um em si e em sua articulação uns com os outros, a isso corresponde o mais complexo. A cognição humana e todas essas articulações materiais que são com ela resultam fundamentalmente no elemento de partida para a compreensão da consciência animal, não o contrário. Mas por contraditório que seja, esse entendimento não deslegitima os questionamentos feitos acima e a busca por suas respostas. Afinal, não se tratam aqui de perguntas deslocadas do princípio de compreensão do mundo, a partir de suas determinações existentes. Aqueles questionamentos, no contexto interposto nessas linhas, já são ontologicamente posteriores ao trabalho, pois levam em consideração a riqueza da sua determinação. Ora, “Pode-se compreender o tributo, a dízima, etc., quando se conhece a renda da terra”. O que não se deve, porém, é “identificá-los” (MARX, 2011, p. 58). Em outras palavras, já parte-se aqui da “autocrítica” da consciência do gênero ao se investigar as formas menos complexas que lhe são anteriores. Colocadas dessa forma, as indagações sobre a origem do reflexo em sua relação com o mundo animal tanto são possíveis como interessam na busca por seus resultados. Lukács se aproxima dessa conclusão ao afirmar:

Sin duda será siempre una tarea importante la de estudiar con detalle el origen y el despliegue de los reflejos condicionados en el mundo animal, pues ya con ellos comienza una cierta elaboración de la realidad objetiva inmediatamente reflejada, la cual alcanza en los animales superiores cierto grado de diferenciación (LUKÁCS, 1966a, p. 38).

Aqueles questionamentos gerais sobre a consciência animal importam, em específico, ao menos por dois motivos. O primeiro, menos central, porém digno de nota, dá-se na medida em que pode trazer à tona a problematização da definição geral do modelo de consciência animal, caracterizando assim o que seria a “pré-história da consciência humana”, e o modelo de reflexo que a acompanha. Certamente a conexão apontada aí, entre consciência animal e humana, possui a limitação de referir-se apenas a uma ligação de ordem metabólica, já que a superação do ser orgânico para o ser social envolve essencialmente, como já anunciado, um salto qualitativo ontológico (LUKÁCS, 2018b).

Dito isto, não se pode fugir ao fato de que, mesmo que definida em essência por sua sociabilidade, a consciência humana necessariamente possui uma base fisiológica:

O pressuposto de Marx e Engels é que não há sociedade que possa se reproduzir sem o intercâmbio material com a natureza (o trabalho). Esse pressuposto não é uma preferência pessoal dos dois; decorre de o ser humano ter *uma base biológica da qual não pode se livrar, o Homo sapiens que somos* (LESSA, 2015, p. 465, grifos nossos).

Se a pretensão de análise é estruturar a categoria do reflexo com base na atividade fundamental do gênero humano, pode ser incluída nas reflexões a materialidade orgânica que lhe é relacionada.

Agora, volte-se a atenção em direção à outra motivação que leva à busca de respostas sobre o ser e o agir de um modelo de consciência animal. O segundo motivo — posterior na apresentação mas, como dito antes, anterior em seu valor para esta pesquisa — afirma-se na exata medida em que se trata de possibilitar uma apreensão mais detalhada sobre a própria razão histórica e do reflexo que lhe corresponde. Elencar informações sobre o “psiquismo animal”, expressão que ver-se-á utilizada a seguir, contribui para a compreensão do reflexo humano na justa medida em que possibilita maior diferenciação entre o ser exclusivamente orgânico e o ser social — as “diferenças históricas” as quais Marx se referia na citação apontada anteriormente. E com a exposição dessas diferenças, nitidamente, a aproximação das especificidades estruturais da consciência do humano. Observe-se mais de perto o desenrolar dos problemas.

Lukács se utiliza da teoria do fisiologista Ivan Pavlov³⁶ (1849 - 1936), e o faz, geralmente, em caráter pontual, em exposições relacionadas a problemas de ordem cognitiva material, levantadas na *Estética*, mas também em outros de seus textos. No caso da *Grande Estética*, excetua-se o capítulo décimo primeiro, *El sistema de señalización 1'* presente no volume /terceiro da edição em castelhano, no qual discorre com mais profundidade sobre a teoria pavloviana. Em síntese, diz ele, ainda no respectivo primeiro volume:

³⁶ Ivan Pavlov (1849-1936) foi um fisiologista e médico russo. Criou a "Teoria dos Reflexos Condicionados". Recebeu o Prêmio Nobel de Medicina em 1904, por seu trabalho sobre a relação do sistema nervoso com o sistema digestivo. Ivan Pavlov nasceu na pequena cidade de Ryazan, na Rússia central, no dia 14 de setembro de 1849. Filho de um sacerdote ortodoxo russo, ingressou em um seminário religioso para seguir a mesma carreira do pai. Teve como mestre um sacerdote que lhe despertou o gosto pela ciência. Deixou o seminário e ingressou no curso de Ciências Naturais na Universidade de São Petersburgo. Cf. FRAZÃO, Dilva. Ivan Pavlov. **eBiografia**: biografias de famosos, resumo da vida, obras, carreira e legado. Disponível em: https://www.ebiografia.com/ivan_pavlov/

La gran importancia de la doctrina pavloviana consiste precisamente en que abre el camino para entender bajo conceptos tanto la unidad material de todas las manifestaciones de la vida cuanto las conexiones materiales reales del ser natural, fisiológico, del hombre con su ser social (el segundo sistema de señalización como conexión de lenguaje y trabajo) (LUKÁCS, 1966a, p. 66).

Sobre a primeira questão, a do homem inteiro, não se vai ocupar agora. Ela será tratada no próximo capítulo desta pesquisa, quando daquilo que o próprio Lukács expõe em sua discussão sobre a vida cotidiana e o reflexo que lhe corresponde. Já para dizer das conexões entre o ser natural e o social no interior do gênero humano, esta sim será exibida a seguir, no tratamento dos processos de origem e desenvolvimento da cognição no ser orgânico. Algo diretamente relacionado aos fins buscados por Lukács em Pavlov, mas que aqui é embasado em outro russo: Alexei Leontiev (1903 - 1979). Este autor não apenas discorre sobre o assunto, como o faz com base no que ele nomeia de “teoria da atividade humana”, a qual corresponde à categoria do trabalho em Marx. Este fato é o que justifica o seu uso nesta pesquisa: acaba por fornecer uma resposta mais complexa aos problemas de ordem cognitiva tratados por Pavlov, que apesar de claramente comprometido com a expressão de fatores que são fundantes da organização social — em especial, o segundo sistema de sinalização, a linguagem — não cobra deles “*su real sentido y su generosa fecundidad*”, tendo em vista que não “*se da el peso adecuado al nacimiento simultáneo y a la inseparabilidad fáctica*” (LUKÁCS, 1966a, p. 38) daqueles problemas com o trabalho.

Em 1983 é publicada, postumamente por colegas e epígonos de Leontiev, uma das suas obras mais conhecidas, *O desenvolvimento do psiquismo*. Em seu não menos reconhecido *O homem e a cultura*, um dos textos que compõem aquela obra, o autor demonstra claramente que em seus estudos de psicologia parte da adoção do método de análise que leva em conta a “atividade humana fundamental: o trabalho” (LEONTIEV, 2004, p. 283). Devemos reconhecer a importância da objetividade, pois a organização do real tem uma prioridade ontológica em relação à consciência, pois:

[Na sua atividade, os homens não se contentam em se adaptar à natureza]³⁷. Eles modificam-na na função do desenvolvimento de suas

³⁷ Há aqui um problema na tradução para o português. A frase que consta nos originais desta língua, tanto da editora brasileira (CENTAURO, 2004), edição da qual se faz uso prioritário nesta pesquisa; quanto da portuguesa (HORIZONTE, 1978), é: “Pela sua atividade, os homens não fazem senão

necessidades. Criam os objetos que devem satisfazer às suas necessidades e igualmente os meios de produção destes objetos, dos instrumentos às máquinas mais complexas. Constroem habitações, produzem as suas roupas e os bens materiais. Os progressos realizados na produção de bens materiais são acompanhados pelo desenvolvimento da cultura dos homens; o seu conhecimento do mundo circundante deles mesmos enriquece-se, desenvolvem-se a ciência e a arte (LEONTIEV, 2004, p. 283).

A atividade não é de outrem que não “sua”, do gênero humano. Isso porque os homens e mulheres formam a única parte da natureza capaz de domar a ela mesmo. Sem desmerecer a complicada organicidade própria do ser orgânico, pode-se afirmar que não se trata de adaptar-se simplesmente; mas sim, dentro das possibilidades objetivas à disposição, ser capaz de fazer escolhas que tornam o natural domesticado em sua legalidade. Uma adaptação ativa que direciona todo esse governo a favor da contemplação das carências do ser social. Somente dessas ações podem se originar os produtos da atividade de trabalho. Observe-se que a espécie humana faz parte da natureza — afinal, possui uma base metabólica —, ao mesmo tempo que se diferencia dela completamente. Sem apartar-se fisiologicamente do orgânico, a humanidade se diferencia do seu ser com o trabalho realizado, fazendo da sua essência social.

O levantamento da categoria “trabalho”, neste ponto do texto, não pode ser mais do que um adiantamento de assunto a ser analisado com maiores detalhes mais à frente, no interior do problema do desenvolvimento da consciência, de fato, humana. O propósito, por ora, é apontar em Leontiev a presença da “teoria da atividade humana”. Com uma fundamentação entrelaçada à teoria marxiana sobre o comportamento social, os desdobramentos da teoria de Leontiev são válidos para os propósitos almejados.

Um retorno dessa incursão histórico-metodológica momentânea, permite afirmar da obra citada acima, que Leontiev faz notar também uma exposição do que seriam os movimentos de complexificação cognitiva animal. O referido trecho traz como título *O desenvolvimento do psiquismo animal*, e seu conteúdo interessa

adaptar-se à natureza”. A assertiva facilmente pode ser identificada como contendo um erro de conteúdo, pois afirma o justo contrário do que é defendido por Leontiev no que diz respeito à atividade do trabalho: a superação das amarras naturais por parte da atividade humana fundamental. Tanto assim, que já na frase seguinte, o texto traz ideia oposta ao equívoco: “Eles modificam-na [a natureza] na função do desenvolvimento de suas necessidades”. A correção em tradução livre foi feita com base nos originais em francês e russo, este correspondendo à publicação original, que trazem neste trecho “*Dans leur activité, les hommes ne se contentent pas de s’adapter à la nature*” e “*В своей деятельности люди не просто приспосабливаются к природе*”, respectivamente.

naquelas duas direções anteriormente apontadas: [1] debater a consciência animal e o reflexo que lhe seja típico, como compreensão dos “*bajos conceptos*” dos quais é essencialmente posterior o ser social; e [2] gerar elementos para o entendimento do reflexo característico da razão histórica com base na exposição de diferenças entre ser orgânico e social.

É preciso lembrar, logo de início, que Leontiev se refere ao psiquismo animal enquanto “um longo e complexo processo de desenvolvimento” (LEONTIEV, 2004, p. 64). Não deixa espaço, portanto, para conclusões reducionistas, mesmo que se refiram aos aspectos no nível evolutivo mais elementar da conscienciosidade do ponto de vista biológico, como aqueles encontrados no reino animal. Certamente, não haverá espaço para reprodução dos detalhes de sua teoria psicofisiológica, pois não é disto que trata diretamente esta pesquisa. A atenção está voltada para a riqueza das suas conclusões histórico-materiais a respeito do entendimento do reflexo psíquico nesse âmbito.

A legalidade do ser orgânico é de ordem qualitativamente diferente daquela encontrada no ser social. Ciente disto, Leontiev deixa claro que a organização psíquica dos animais se dá e se modifica estritamente a partir das leis do mundo natural. Ideia que se combina com o reconhecimento feito acima, sobre a legalidade social ser a justa quebra, por parte da atividade fundante do humano, das regras meramente adaptativas. Note-se que isso se estende como diferença fundamental dos processos de reflexo entre as duas esferas de ser referidas. Mas sobre isso, observe-se mais atentamente.

O psiquismo animal desenvolve-se no seio do processo de evolução biológica e obedece às suas leis gerais. Cada grau do desenvolvimento psicológico corresponde à passagem a novas condições exteriores de existência para os animais e a um passo adiante na complexidade da sua organização física.

Assim, a *adaptação ao meio* mais complexo, onde as coisas tomaram forma, acarreta a diferenciação do sistema nervoso elementar e dos órgãos da sensibilidade [...] (LEONTIEV, 2004, p. 64, grifos nossos).

O autor divide em três as fases do desenvolvimento da consciência cronológica e metabolicamente anterior à humana. A primeira nomeia *psiquismo sensorial elementar* e corresponde ao mais primário dos reflexos no ser orgânico: “a faculdade de refletir as propriedades *isoladas* do meio” (LEONTIEV, 2004, p. 64, grifos nossos). Um bom exemplo que oferece nesse caso é o da aranha que vai em

busca de sua presa. Esta, cativa na teia, estremece na tentativa de se livrar da emboscada. Ora, enquanto há vibrações na teia, a aranha corre em direção ao seu alimento para envolvê-lo com seus fios, caso contrário, ela fica paralisada. Tanto isso que, caso se encoste um diapasão na teia — fazendo-a vibrar, contudo, sem se configurar alimento real — a aranha mantém o mesmo comportamento (LEONTIEV, 2004, p. 22). Existem ao menos dois aspectos do procedimento desse nível da consciência animal dignos de nota por Leontiev: [1] o reflexo da aranha e sua atividade básica de busca pelo alimento são fenômenos diferentes, [2] mas que, no ato, encontram-se em unidade entre si. O russo observa: “É evidente que o que é essencial nesta unidade complexa do reflexo e da atividade é a atividade do animal, que o liga praticamente à realidade objetiva; o reflexo psíquico das propriedades agentes destas realidades é imediato, derivado” (LEONTIEV, 2004, p. 25), identificando assim a primazia da atividade. Em todo caso, os dois fenômenos são inseparáveis.

Com a apresentação desse primeiro modelo de reflexo animal em Leontiev, não se pode perder a oportunidade em demarcar, com maior precisão, aquela discrepância de caráter essencial entre as diferentes esferas de ser. Para isso, cai bem utilizar-se de outra passagem que remete também à aranha. Note-se o acento de Marx ao problema:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho [...] (MARX, 1983, p. 149 - 150).

A aranha de Leontiev é lembrada em sua atividade de caça. A de Marx, no ato de construção do meio que a possibilita, a teia. Ambos, no entanto, ressaltam as limitações do mundo natural. O tratamento com a primeira traz uma percepção de realidade bastante cerceada, pois apenas identifica do real partes dispersas. Tendo em vista a infinitude de características da realidade objetiva, das relações e novas

combinações entre seus elementos, justifica-se afirmar uma capacidade de reflexo existente, mas em extremo reduzida.

Já a limitação apresentada por Marx — mais genérica: da aranha, da abelha e de todos os animais capazes de alterar o seu entorno em algum nível — é de ordem teleológica. Esse assunto em específico será desenvolvido com mais cuidado no próximo ponto, mas não se poderia deixar de trazê-lo para frisar aquela diferença entre as essências do ser orgânico e social. A aranha, em nenhuma circunstância, faz o que decide em seus planos. Seja em tamanho do que tece, velocidade, formato, produção da “matéria-prima”, ou qualquer outra variedade de qualidades, a melhor aranha em seu exercício de produzir uma teia é incapaz de realizar qualitativamente a mesma atividade daquela que uma mirim-rendeira de bilro, no Ceará.

Figura 1 - Reprodução de fotografia da Mirim-rendeira Tainá Estêvão do município de Trairi, aos 11 anos



Fonte: Diário do Nordeste, 2016.

A menina rendeira, mesmo enquanto aprendiz, atribui objetivo ao seu ato de tecer. A renda de bilro é a base da atividade financeira, portanto de sobrevivência objetiva, de muitas mulheres no estado do Ceará. Ocorre que antes de se alcançar o resultado em renda, o mesmo já fora antecipado, existe na ideia. A peça de renda na cabeça “determina, como lei,” a quantidade de bilros a ser utilizada e o desenho

objetivado com o entrelaçado final. Não se trata da atividade simples de tecer os fios, mas de tecer o que se pretende com eles. Apenas na atividade consciente humana, encontra-se a teleologia. O trabalho como atividade orientada a um fim, como Karl Marx aponta claramente na citação, é uma característica fundante daquela distinção ontológica. A aranha produz o entrelaçado dos fios para capturar seu alimento por determinação genética. A menina o produz porque determina conscientemente o que realiza. Mas antes de aprofundar-se sobre o papel da consciência neste modelo de atividade exclusivo do ser social, seguem alguns outros apontamentos.

A segunda fase exposta por Leontiev, sequencial àquela na medida da evolução das espécies de animais, seria o *psiquismo perceptivo*. Dito diretamente: “Ele caracteriza-se pela atitude para refletir a realidade objetiva exterior, não sob a forma de sensações elementares isoladas (provocadas por propriedades isoladas ou grupo de propriedades), mas sobre a forma de reflexo das *coisas*” (LEONTIEV, 2004, p. 43, grifos do autor). É a diversidade de estímulos que agora passa a ser percebida enquanto conjunto, de maneira associada entre si, mesmo que sua origem, a coisa, ainda seja apreendida em descontinuidade com as outras coisas. São exemplares desse modelo de consciência os peixes e a maior parte dos mamíferos, entre eles, os cães. Estes últimos são capazes de reagir aos mais amenos odores de origem animal, identificando-os em seus diversos elementos. Ao mesmo tempo, não esboçam reação alguma ao sentirem, por exemplo, o perfume de uma plantação inteira de lavanda, como bem lembra o psicólogo russo.

Difícil não notar, mesmo com pontual exposição da fase do psiquismo sensorial elementar e do psiquismo perceptivo, o aparecimento do uso do que aparentemente seria uma das categorias centrais para este capítulo da pesquisa, e para o trabalho como um todo, o reflexo. Sem necessidade de detalhamentos que excedam o propósito de se debruçar sobre a teoria de Leontiev — que seja, mais uma vez, encontrar aspectos da história que lhe antecede e, especialmente, da consciência humana e dos processos que a acompanham —, importa perceber que ainda naquela fase primeira, do comportamento do pensamento animal de estrita percepção sensorial, a atividade cognitiva de “refletir as propriedades” se faz presente. A mesma presença ocorrendo, certamente de forma um pouco mais complexificada, na fase posterior, do psiquismo perceptivo.

O “reflexo psíquico” nos animais pode ser definido em seu aspecto mais elementar, como simples percepção, sensibilidade: o “[...] refletir as ações da realidade circundante nas suas ligações e relações objetivas” (LEONTIEV, 2004, p. 21). O surgimento dessa capacidade, porém, como defende o psicólogo russo, é inteiramente determinado pelo mundo exterior. Essa capacidade aparece entre os organismos — obviamente, não como nascimento espontâneo, mas aparecimento do ponto de vista da seleção natural — quanto mais se tornam exigentes os comportamentos que garantem a sobrevivência daqueles organismos mais primitivos. Nas palavras de Leontiev, trata-se aí de uma complexidade da “atividade vital”. Tem-se daí, por parte das propriedades e atividades do meio, a qual ele nomeia “atividade exterior”, a determinação do surgimento da capacidade reflexiva nos animais.

Dito dessa forma, é assim que aparentemente o reflexo, enquanto categoria estudada por esta análise, já estaria presente nos processos de nível do psiquismo mais elementares: enquanto percepção de mundo, cuja existência e funcionamento dos processos correspondentes dependem das condições do meio em níveis associados à sua sobrevivência, portanto, condicionados à legalidade natural. Se existe a capacidade de reflexo em dados organismos, é porque as condições do meio lhe foram casualmente favoráveis, não por prioridade de uma iniciativa própria. E essa influência externa não se limita à origem, mas se estende ao desdobramento da complexificação dos níveis de reflexo naqueles indivíduos: “Estas formas de reflexo psíquico desenvolvem-se com a complexidade estrutural dos organismos e em função do desenvolvimento da atividade que elas acompanham” (LEONTIEV, 2004, p. 21).

Ora, uma relação entre o ser do reflexo psíquico orgânico e a categoria do reflexo típica da atividade humana não pode ser mais do que de ordem aparente. Aquilo que seria uma espécie de antepassado animal da atividade, na consciência humana, de geração de uma imagem do mundo, pertence ao âmbito natural. Não se sustenta uma linha diretamente mecânica de desenvolvimento entre um e outro modelos de consciência, e dos respectivos processos que a acompanham porque, como argumentado, qualitativamente diferente do que ocorre com a categoria do reflexo social, os reflexos psíquicos de caráter animal são determinados pela natureza que lhe é exterior. Resultado da sua capacidade de transformar a natureza natural, é também capaz de exercer a transformação da sua própria natureza

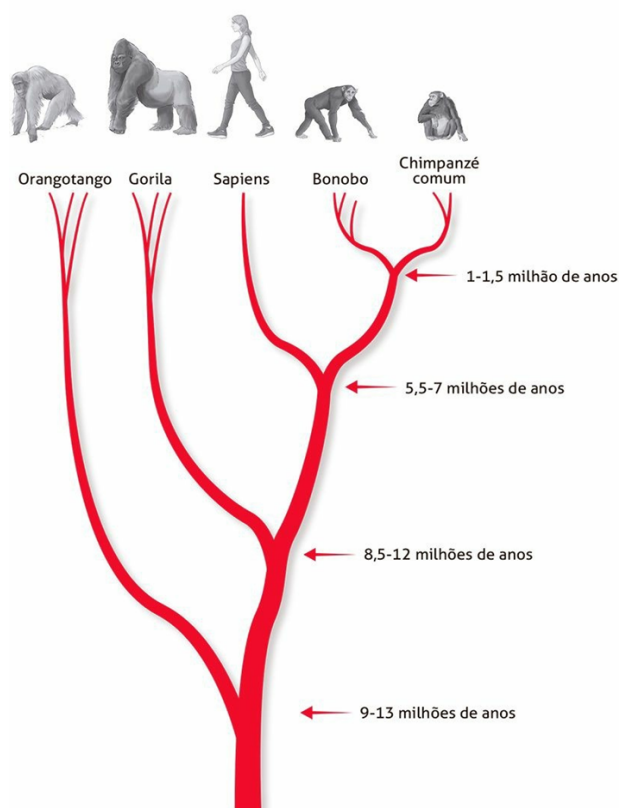
essencial. Esta atividade será melhor detalhada em seus aspectos, como já anunciado, no próximo ponto. Por ora, basta pontuar que conjuntamente, transforma-se também sua atividade de reflexo.

Até aqui, já parece demonstrado que não é a negação da existência do reflexo psíquico existente no mundo animal que alimenta a equiparação daquele com a categoria do reflexo humano. Pelo contrário, a análise do reflexo animal realizada *post festum* evidencia a diferença fundamental entre os dois. O caso é que nomear com a mesma palavra, “reflexo”, não é suficiente para dizer dos dois modelos de conscienciosidade regidos por um só estatuto legal. E certamente Leontiev partia disso. A diferença se trata de uma quebra, sem precedentes, na organicidade do ser. Como bem esclarece Marx e em sua esteira Lukács, na consciência, isso parte da capacidade de pôr um fim à atividade (LUKÁCS, 2018b). Na passagem abaixo o psicólogo russo associa o surgimento da consciência humana ao da criação de uma nova legalidade no mundo — aquela a qual Lukács se refere como ser social — a partir do trabalho:

A passagem à consciência humana, assente na passagem a formas humanas de vida e na atividade do trabalho que é social por natureza, não está ligada apenas à transformação da estrutura fundamental da atividade e ao aparecimento de uma nova forma de reflexo da realidade; o psiquismo humano não se liberta apenas dos traços comuns aos diversos estágios do psiquismo animal [...]; não reveste apenas traços qualitativamente novos; o essencial, quando de passagem à humanidade, está na modificação das leis que presidem ao desenvolvimento do psiquismo. No mundo animal, as leis gerais que governam as leis do desenvolvimento psíquico são as da evolução biológica; quando se chega ao homem, o psiquismo submete-se às leis do desenvolvimento sócio-histórico (LEONTIEV, 2004, p. 73).

Ao ser retomada a exposição de Leontiev, tem-se que o último estágio de desenvolvimento seria o do *intelecto animal*, o qual se concentra entre os mamíferos mais altamente organizados, como é o caso dos símios antropoides ou, para utilizar uma expressão mais recente, os grandes símios:

Figura 2 - Árvore de parentesco dos grandes símios ou hominídeos³⁸.



Fonte: (CONDEMI; SAVATIER, 2019, p. 15). Infográfico de Thomas Haessig.

Um caso dos mais reconhecidos entre aqueles que representam o intelecto animal, cita Alexei Leontiev, seria o do chimpanzé³⁹ que, não alcançando

³⁸ Há algumas questões técnico-científicas que talvez valha a pena esclarecer. Em primeiro lugar, lembrar que de acordo com a sistematização taxonômica na biologia, a divisão dos grupos de organismos categorizados é realizada por observação das características comuns, alocando-os de maneira hierárquica. Em ordem do maior grupo para o menor: Domínio, Reino, Filo, Classe, Ordem, Família, Gênero e Espécie. Para a presente análise, é suficiente se atentar aos três últimos agrupamentos. Quando na figura 2 indica-se a árvore de parentescos dos hominídeos (Hominidae), é a família taxonômica dos grandes primatas ou grandes símios que se está a apresentar. Sendo seus componentes, taxonomicamente, organizados em quatro gêneros atualmente vivos: chimpanzés (gênero *Pan*), dividido em duas espécies, chimpanzé-comum (*Pan troglodytes*) e bonobo (*Pan paniscus*); gorilas (*Gorilla*), subdivididos entre gorila-do-ocidente (*Gorilla gorilla*) e gorila-do-oriental (*Gorilla beringei*); homens (*Homo*), cuja única espécie de humano é a do *Homo sapiens*; e orangotangos (*Pongo*), gênero formado por três espécies, o orangotango-de-bornéu (*Pongo pygmaeus*), orangotango-de-sumatra (*Pongo abelii*) e orangotango-de-tapanuli (*Pongo tapanuliensis*). A família dos hominídeos totaliza, portanto, oito espécies, dentre elas, a única atualmente viva do gênero humano. Como se pode observar, claramente, o infográfico referenciado simplificou as informações em nome de uma apresentação mais clara e objetiva.

³⁹ Como observado na figura 1, existem outros símios nessa condição de proximidade com o gênero homem, mas o chimpanzé é aquele a quem os antepassados humanos divergiram mais diretamente na árvore genealógica de seis milhões de anos atrás: “No mundo da ciência, o uso da analogia entre o chimpanzé e nosso ancestral humano mais antigo tem uma longa história. Essa analogia pressupõe que, durante os últimos seis milhões de anos, a evolução cognitiva na linhagem dos símios tem sido

um fruto através de seus membros, utiliza-se de um graveto disponibilizado para tocá-lo e arrastá-lo para si. Mas ao se tratar de um exemplo clássico, o dos chimpanzés, seja permitida uma pequena digressão que destaca as observações quanto às capacidades cognitivas dos chimpanzés postas por Leontiev e as amplia um pouco mais. Eles também são capazes de ações que vão de retirar folhas de pequenos ramos e utilizar-se deles como caniços para sugar em cupinzeiros a fazer uso de “bigornas” e “martelos” de pedra para abrir castanhas⁴⁰.

Os gravetos, além de utilizados para pegar insetos, também servem para pegar mel, remover a semente de castanhas quebradas, retirar pedaços de cérebro de dentro de crânios e extrair o material de globos oculares. Chimpanzés amassam folhas e criam uma espécie de esponja para pegar formigas ou água; também usam folhas para limpar as cavidades dos crânios das presas ou para limpar-se. Utilizam-na até como pratos [...] (MITHEN, 2002, p. 118 - 119).

A pergunta que vem como consequência da exposição desses fatos, e perante o exposto até agora, é: há então, com esse terceiro nível de reflexo do psiquismo animal apresentado por Leontiev, claramente mais complexo que os anteriores, a habilidade por parte dos animais de definir um fim à sua atividade, assim como ocorre no trabalho? Dito de outra forma. O chimpanzé toma para si a pedra para depois bater na castanha e retirar o que existe dentro da casca e, finalmente, alimentar-se. Quando ainda do ato de pegar a pedra, afinal, ele o faz com aquela intenção prévia como no humano? Existem algumas outras questões a serem problematizadas dessa original. Primeiro, em continuidade, a observação de Leontiev a respeito.

Os animais e suas consciências, típicos da fase à qual corresponde o intelecto animal, certamente complexificam-se, pois suas atividades passam a possuir, observe-se, dois processos em separado: a fase preparatória e a fase da realização — no tocante ao exemplo específico de Leontiev, o uso de haste e o

mínima. Podemos ter certeza de que realmente não ocorreu uma evolução significativa quanto ao poder de processamento cerebral, porque um cérebro de aproximadamente 450 cm³ não é substancialmente menor que o dos australopitecinos, e parece ser de tamanho razoável para o elo perdido. Da mesma maneira, se retrocedermos no tempo, desde *H. erectus*, *H. habilis*, até *A. afarensis* e *A. ramidus*, vemos que a anatomia assume características cada vez mais simiescas — fica cada vez mais parecida com a dos chimpanzés atuais” (MITHEN, 2002, p. 117 - 118).

⁴⁰ Esses dois são exemplos clássicos da primatologia. São expostos, respectivamente, pelas pesquisas da primatologista inglesa Jane Goodall, que estudou chimpanzés selvagens em Gombe, na Tanzânia, no fim da década de 1950; e pelo casal suíço Christophe e Hedwige Boesch, reconhecidos por vinte anos depois, darem continuidade ao reconhecimento do uso de instrumentos por chimpanzés da floresta de Tai, na Costa do Marfim (MITHEN, 2002).

recolhimento do fruto, respectivamente. O questionamento feito por ele próprio, e que remete ao elencado no parágrafo acima, é exposto nas seguintes palavras:

Na sua expressão anterior, a primeira fase da atividade intelectual, fase de base, está orientada para a preparação da segunda fase, isto quer dizer que ela é objetivamente determinada pela atividade futura do animal. *Significaria então que o animal tem em vista a operação seguinte [...]*? (LEONTIEV, 2004, p. 62, grifos nossos).

Sua resposta é cristalina e vem logo a seguir:

Esta hipótese não se apoia em qualquer fundamento. A primeira fase responde à relação objetivamente existente entre as coisas. É esta relação que deve ser refletida pelo animal. Assim com a passagem à atividade intelectual, a forma do reflexo psíquico da realidade pelos animais apenas se modifica na medida em que não há apenas reflexo de coisas isoladas, mas de relações (situações) [entre elas] (LEONTIEV, 2004, p. 62).

Ou seja, o reflexo animal, mesmo quando se complexifica o máximo possível no âmbito natural, permanece determinado pela casualidade, não por uma teleologia. Trata-se apenas, segundo Leontiev, de uma modificação. Não de uma transposição qualitativa do ser do reflexo como se apresenta no ser social. Agir segundo a “relação objetivamente existente entre as coisas” equivale a tomar como referência, no reflexo, a simples analogia. No referido caso, “das ligações entre os objetos aos quais ela responde”: graveto-fruto, caniço-alimento, pedra-castanha, folha-água, etc. Por mais que em nível aparente se igualem às atividades do gênero humano, a análise dessa paridade revela que as ações dos chimpanzés ilustradas antes não podem sequer serem ditas semelhantes àquelas do ponto de vista ontológico, pois qualitativamente diferentes. O que se tem nesse estágio é a passagem do reflexo de coisas isoladas, como era o caso na fase do psiquismo perceptivo, para o reflexo de “relações (situações)” (LEONTIEV, 2004, p. 60).

Pode-se argumentar que o gênero humano também se utiliza de hastes para alcançar alimento. Poderia então ainda ser afirmada aquela igualdade entre seres humanos e chimpanzés? Como a essa altura já é de se esperar, a resposta é também absolutamente negativa. Só que agora se colocam, de ordem mais geral, acréscimos de Georg Lukács ao problema.

Lukács é incisivo em diferenciar a atividade exclusivamente humana daquela presente em exemplos como o exposto por Leontiev sobre os chimpanzés — os quais, em situação de experimento, acabam por se utilizar de objetos para

saciar sua fome. Não é preciso dizer que o húngaro não se refere diretamente ao russo ao fazer suas observações. O caso é, mais uma vez, se aquela busca e alcance do alimento através dos atos desses animais, que fazem um uso razoavelmente sofisticado de outros objetos para tanto, identifica-se como atividade humana, ou seja, com a realização através do trabalho? Alguns argumentos diretos de Lukács sobre o assunto:

Esquece-se, aqui, facilmente a artificialidade das condições de vida de tais animais. Primeiro, é superada a insegurança de sua existência (busca de alimentos, ameaças), segundo, trabalham com ferramentas etc. não feitas por eles mesmos, mas fabricadas e agrupadas pelo experimentador. A essência do trabalho humano se baseia, contudo, em que ele, primeiro, emerge em meio à luta pela existência, segundo, que todas as suas etapas são produtos de sua autoatividade. Algumas semelhanças, muitas vezes superestimadas, devem, por isso, ser consideradas extremamente [leia-se: “muito”] criticamente (LUKÁCS, 2018b, p. 9).

O fulcral em sua argumentação se refere a dois pontos, especialmente. Os chimpanzés postos em condições experimentais e, portanto, de caráter artificial, não podem ter suas capacidades julgadas como os homens e mulheres que, quando de sua origem e desenvolvimento enquanto gênero, colocam em prática atividades estritamente ligadas à sua sobrevivência. Inclusive, daí resultando os próprios objetos que a garantem. O “conforto” de um laboratório não é capaz de reproduzir essa situação. Da mesma forma, é o humano que cria e oferece os instrumentos dos quais o chimpanzé se utiliza no experimento referido por Leontiev e em outros tantos. A atividade de trabalho está ligada ao exercício básico pela sobrevivência, o qual determina, em todo caso, as vontades e os instrumentos utilizados pelo gênero⁴¹.

O psicólogo russo, ao analisar o psiquismo animal tomando como princípio a atividade humana, demonstra que os animais e suas consciências encontram-se em um nível legal inferior ao humano, do ponto de vista da complexificação da leitura e ação sobre a realidade. Georg Lukács conclui algo bem aproximado sobre as diferenças entre os estatutos dos complexos, ao analisar algo típico do ser social — o trabalho — e pontuar diferenças quanto ao comportamento

⁴¹ É importante lembrar que os símios, mesmo na natureza, não conseguem desenvolver dois aspectos essenciais: o uso de instrumentos de forma coletiva e a transmissão do conhecimento adquirido para as gerações futuras.

do ser orgânico em experimentos cujos resultados são utilizados, muitas vezes, para afirmar uma identificação entre os dois.

Aqui apenas elencados, fica para o próximo ponto deste capítulo o intuito de detalhar com maior aproximação os movimentos da consciência e do reflexo humano. Digno de nota, como constantemente vem se afirmando, é o fato do gênero humano se encontrar em um patamar ontologicamente superior ao animal, por este ser incapaz de se autodeterminar. A consciência humana, conforme o limiar dos limites materiais impostos pela realidade, tem o poder de dobrar a natureza segundo suas necessidades.

Em retomada, registre-se a confirmação da restrição dos exemplos dados ao complexo do exclusivamente orgânico, ao qual Leontiev se refere como animal, enquanto síntese geral dos seus três estágios do psiquismo, bem como suas consequências para o ser do reflexo que lhes corresponde: “Vemos assim que o desenvolvimento do psiquismo é determinado pela necessidade para os animais de se adaptarem ao meio e que o reflexo psíquico é função dos órgãos correspondentes formados no decurso da adaptação” (LEONTIEV, 2004, p. 64). Georg Lukács traz algo bem próximo dessa ideia quando diz:

[...] conceber a consciência animal como produto da diferenciação biológica, da crescente complexidade dos organismos. As inter-relações dos organismos primitivos com seu entorno transcorrem preponderantemente com base nas legalidades biológicas e químicas. Quanto mais elevadamente, quanto mais complexamente disposto um organismo animal, tanto mais necessita de órgãos acurados, diferenciados, para se manter na inter-relação com seu mundo ambiente, para poder se reproduzir” (LUKÁCS, 2018b, p. 27).

Conclui ele em sequência: “[...] o desenvolvimento gradual da consciência animal, a partir dos modos de reação bioquímicos e biofísicos, a estímulos e reflexos mediados por nervos, até o patamar mais elevado já alcançado, permanece preso no quadro da reprodução biológica” (LUKÁCS, 2018b, p. 27).

São pelas suas restrições insuperáveis ligadas às leis do biológico e físico-químico que a consciência animal só pode ser compreendida como um “epifenômeno do ser orgânico” (LUKÁCS, 2018b, p. 27) ou seja, em sua natureza, um produto acidental que não possui uma auto-determinação em si. Ou ainda, um processo acessório ao fenômeno essencial, qual seja, a sobrevivência ao meio. A consciência, nesse caso, é epifenômeno e com ela os reflexos correspondentes.

Observe-se que no caso da consciência animal, a relação com o meio, mesmo quando também pautada em necessidades, é ontologicamente hierárquica, de subordinação de uma (proto-)consciência pela natureza. No caso do trabalho, a situação se inverte. Na atividade fundante do ser social está implicado um domínio do meio pela consciência. Conforme Lukács, a causalidade se torna posta, pois a partir das carências humanas para sobrevivência — produtivas e reprodutivas — a realidade é compreendida e alterada rumo a criação de um ser-outro. As limitações do gênero humano não são mais impostas pela natureza, senão, pela própria capacidade de transformá-la a seu favor. A conscienciosidade, agora, em sua essência autodeterminada (o humano que transforma o seu entorno, também transforma a si), subordina a natureza na realização que se dá através da satisfação das suas necessidades⁴² (LUKÁCS, 2018b).

Se o objetivo traçado para este tópico, associado especificamente ao início no tempo e correspondente aos principais elementos fisiológicos da história do reflexo, era o de debater o ser da consciência animal em suas semelhanças com a razão histórica, compreende-se o mesmo cumprido. Se existe comprometimento com os objetivos de uma exposição de fato histórica do reflexo, no entanto, é imprescindível que a análise seja ampliada para os estudos das categorias do ser social. Só assim é possível uma aproximação realmente significativa da compreensão do reflexo naquilo que determina a sua existência. É o pretendido a seguir.

3.1.2 Trabalho em sua relação com o surgimento da consciência: a origem ontológica

Um bom exemplo daquilo que remete à categoria trabalho no dia a dia das pessoas parece ser o das objetivações. Uma objetivação corresponde ao resultado de atividade humana na concretude, realizada enquanto resposta às necessidades sociais, sejam elas de ordem objetiva ou subjetiva. Isso inclui a criação de objetos materiais, instituições sociais, avanços científicos e tecnológicos, obras culturais, padrões de interação interpessoal ou até mesmo um refrescante *mojito*. O ato de produzir objetivações se dá originalmente com o trabalho, modelo

⁴² Daí a compreensão do próprio trabalho enquanto “pôr teleológico” (LUKÁCS, 2018b). O “pôr” indica a ação material da conscienciosidade no mundo e só pode ser uma atividade da consciência social.

primário do ponto de vista do ser, cuja atividade de reflexo é uma determinante. Conforme complexificação histórica dessa atividade originária, as objetivações passam a resultar também de ações humanas relativamente autônomas ao trabalho e, dado o devido destaque, dos reflexos que lhes são correspondentes. Imagine-se o caráter sacralizado de uma estatueta de bronze atribuído por dada comunidade ou o próprio culto de adoração que ocorre em seu entorno. São ambas também objetivações, e é a partir disso que a natureza sacra da peça e o ritual que lhe envolve poderiam ser ditas relacionadas a um comportamento reflexivo religioso. Dito algo fundamental assim — e que, por isso, ainda será detido maior tempo mais a frente —, é indispensável resgatar pontos essenciais do acúmulo histórico, teórico e crítico no qual se insere essa categoria.

O debate acerca das objetivações humanas, dentro do espectro de formulações científicas que embasam esta pesquisa, parte fundamentalmente de Marx. O jovem prussiano inicia sua crítica ao redor deste tema tendo como fundo a *Fenomenologia do espírito* e *A essência do cristianismo*, como sabido, respectivamente de Hegel e Feuerbach⁴³. Karl Marx, no entanto, não pára na crítica negativa a esses filósofos, mas enriquece-os em um movimento dialético de superação de suas teorias sobre a alienação (PAULO NETTO, 2015, p. 54) — problema inserido na discussão mais ampla, aquela a respeito do objetivar. Não caberia aqui um levantamento aprofundado sobre as influências de Hegel e Feuerbach na teoria da alienação marxiana. No entanto, observar minimamente, sem perder o rigor, ao menos algo da obra e contexto histórico do pensador que daqueles dois mais diretamente se liga à complexificação da categoria da objetivação, como resultado inclusive de reflexo da realidade, isto certamente seria um ganho.

Sérgio Lessa lembra que à época de Georg Hegel, inícios do século XIX, o gênero humano conhecia ainda muito pouco de sua própria história (LESSA, 2015). Esta assertiva tem todo sentido quando se toma em comparação a quantidade e qualidade do entendimento do todo do real naquele período, e o autêntico alcance compreensivo que se estava prestes a alcançar. Neste último

⁴³ Fiquem registradas nesse caso também, como não deixa escapar José Paulo Netto, as influências de Rousseau, em *O contrato social*; Moses Hess e a do próprio Engels (PAULO NETTO, 2015, p. 141, nota 133). Mesmo secundárias quanto aquelas duas elencadas acima, não deixam de fazer parte dos levantamentos e conclusões de Marx a respeito da teoria da alienação, a qual se inclui no debate sobre a categoria da objetivação.

caso, são dignas de registro as revolucionárias contribuições de Darwin sobre a origem humana, em meados daquele século, ou, no seguinte, com as descobertas da física nuclear sobre a história do planeta Terra, a “casa” do gênero humano, possuir *precisamente* 4,5 bilhões de anos, por exemplo. O marxista brasileiro afirma a *Fenomenologia do espírito* enquanto “o primeiro livro de história geral” (LESSA, 2015, p. 456) no justo sentido em que a obra cumpre papel de cobrir um dado vácuo de conhecimento existente até então.

Na *Fenomenologia* é feita uma exposição do desencadeamento de paradigmas do pensamento marcantes para a cultura humana. Essa história do espírito do mundo é compreendida por Hegel como a própria história do mundo. O percurso exposto, em verdade, é feito dialeticamente entre duas trilhas que constantemente se cruzam. Aquela percorrida pelo indivíduo “da certeza do sensível ao saber absoluto”, dito de outro modo, a trilha de uma introdução à filosofia. E a outra, um rastro (abreviado) do gênero humano que apresenta a evolução histórica do mundo e a sua própria (LUKÁCS, 2018c). Ao apresentar uma sequência de partes episódicas que vão tomando corpo enquanto uma totalidade consciente, maior do que a mera soma daquelas partes, Hegel contribui qualitativamente com a compreensão do movimento do desenrolar dos fatos ligados à ação humana ao longo do tempo. Isto é: da história em processo — passado, presente e futuro —, algo à época inovador. Todo esse aspecto corresponde à estrutura ideológico-objetiva da obra, a qual, como afirmado, traz essa marcha evolutiva da consciência como produto da evolução global da humanidade (LESSA, 2015).

Acrescente-se a essas informações, como recupera o próprio Lukács, algo do mais fundamental para esta pesquisa: “Hegel vê o homem como criador de si mesmo. O homem, ao trabalhar, faz de si mesmo um homem: ele se torna homem por meio do trabalho. É esse o pensamento principal de *Fenomenologia do espírito*” (LUKÁCS, 2018c, p. 29). Observe destacar Lukács em Hegel a essência da organicidade histórica fundamentada nas causas sociais. É nisto que se baseia a história em processo. Não em causas naturais como efetivamente elencado em calorosas discussões de sua época. Ora, esta investigação vem reiterando a primeira atividade social, o trabalho, o princípio originário e constitutivo do ser do reflexo humano. Com o devido acento da função social de uma compreensão de mundo reconhecedora das reais conexões determinativas entre ser humano e sociedade — como sinalizado acima, seguramente posta em discussão por Hegel e,

posteriormente, examinada e superada dialeticamente por Marx — é válido ilustrar em paralelo exemplos e consequências de desenvolvimentos que vacilaram quanto a esse entendimento. Para tanto, é oportuno trazer à tona, mesmo que pontualmente, uma parte do cenário estrutural e superestrutural pré e pós-Hegel. Trata-se de nova aproximação aos ares da economia e do pensamento de meados do século XVIII, anteriores às Grandes Revoluções francesa e inglesa, bem como de algumas reverberações a partir de então. Pretende-se apresentar, como dito, o quanto essa ambiência oferecia, em boa medida não ocasionalmente, explicações sobre o mundo através de conceitos tomados da natureza, ao contrário de revelar determinações ontológicas da existência humana social. É nesse sentido que contribuem algumas observações sobre o primitivismo, determinismo biológico e naturalismo.

Aquela tendência de ordem do intelecto e da cultura buscava, no caráter fundamentalmente natural, explicações para a vida em sociedade. Algo que contradiz, de maneira direta, a iniciativa em se respaldar a ação humana como chave para tal. O primitivismo se constituiu no século XVIII, obtendo significativa disseminação nos séculos XIX e XX. Direccionava-se em busca de respostas para os problemas sociais, dos quais era contemporâneo, ao produzir diferentes tipos de reflexões (artísticas, científicas, filosóficas, etc.), as quais, por sua vez, possuíam em comum a característica de levar em conta um retorno ao dito “primitivo”, idealizando e romantizando sua condição. Em outras palavras, tinham nos povos “selvagens”, ou primeiros, modelos de vida positivos. Eram tomados esses ideais como padrões representativos de um estilo de vida mais “natural”, no sentido de melhor correspondentes aos homens e mulheres em todos os tempos, entre os quais se inclui obviamente a sociedade moderna. As comunidades apontadas eram reconhecidas e saudadas pelo ideal primitivista. É necessário, no entanto, analisar alguns aspectos da estrutura e superestrutura desse tempo histórico para que se reconheça a essência dessa saudação aos povos, poderia dizer-se, não-industriais. Como o mais desenvolvido é sempre referência ao menos complexo (MARX, 2011), a exposição não deve deixar de levar isso em consideração.

O respeito e a valorização substancial dos diferentes grupos humanos é algo imprescindível para uma sociedade emancipada, e permanece uma vitória a ser conquistada até hoje. Afinal, perdura nos dias atuais uma estrutura de organização societária de base capitalista, por sua vez, pautada na exploração, opressão e

reprodução de relações sociais hierárquicas. Desse modo, sob a égide de um sistema do Capital prestes a se consolidar nos tempos de Hegel, só pode ser de ordem aparente a associação do primitivismo com uma real valorização da diversidade cultural. A exploração, opressão e desigualdade social da qual se fez referência já está em curso desde o início do período da Acumulação Primitiva, daí então só se aprofundando na história. Acrescente-se a esse contexto o caso do determinismo biológico.

O exemplo concreto de exibição de pessoas não-europeias em feiras, exposições e zoológicos — em geral, indígenas ou negros oriundos de regiões do continente africano colonizado — faz recordar o nível de degradação da diversidade no sistema do Capital, no mesmo período em que o primitivismo alcança seu auge. Isso aconteceu, em específico, no interior do imperialismo. Foram situações promovidas por países como a França, Alemanha, Inglaterra e Bélgica, em que milhares de pessoas, em sua grande maioria sequer identificadas, vivenciaram situações de extrema violação. Circunstâncias vividas por Saartjie Baartman, mulher da etnia *Khoikhoi* da África do Sul, a qual teve exibida suas partes íntimas mesmo depois de falecida, até 1974. Ou ainda Ota Benga, jovem da etnia *Mbuti* situada no Congo Belga, exposto em jaula no zoológico do Bronx, Nova York, junto com orangotangos.

Figura 3 - Reprodução de fotografia da Ota Benga e uma espécime de chimpanzé.



Fonte: *Wikimedia Commons*.

A fotografia acima mostra Ota Benga ou “Bi” — termo da língua de Benga que pode ser traduzido como “amigo” para o português — ao lado de um chimpanzé. A foto, que não se trata de uma captação acidental quanto a sua composição, é apenas uma das formas de promoção de ideias que apontam similaridades de ordem fenotípicas entre Ota e um símio. A montagem deixa claras intenções racistas mais gerais, internas ao determinismo biológico, as quais, na imagem, forçam a classificação do jovem como pertencente a um grupo apartado do que seria aquele típico do homem branco colonizador, dito superior. Como era o caso daquele ao qual pertencia Samuel Verner, explorador africano responsável por traficar Ota aos Estados Unidos. O nível de desumanidade do caso se amplia quando se revela que, enganado por aquele com a possibilidade de um retorno a sua terra natal que nunca aconteceria, Ota Benga comete suicídio (BERGMAN, 2000).

O primitivismo e o determinismo biológico são ambos movimentos que idealizam a capacidade determinativa da natureza sobre a sociedade. Eles podem até parecer tendências pela valorização da cultura do outro, não-europeu, mas não passam de subterfúgio ideológico utilizado pelo capitalismo em formação e desenvolvimento. Consolidado, é mais imperiosa sua natureza pela expansão de fronteiras produtivas e comerciais, mesmo que através de exploração econômica, opressão colonial e degradação do ser humano. Conforme o *métier* de seu funcionamento, é próprio da realidade social envolver a reprodução de hierarquias culturais a partir de um racismo que serve aos interesses imperialistas. Apenas com o rompimento de uma estrutura econômica pautada na exploração do homem pelo homem pode se tornar real a igualdade substantiva entre os diferentes povos.

Antes de mais, o curioso caso do poeta escocês, James Macpherson (1736 - 1796). Ele é emblemático enquanto ilustração do primitivismo, especificamente, expresso na literatura. Sua poesia *Hymno ao sol*, em recorte, segue abaixo.

Rei do Mundo, e do Dia, ó tu Guerreiro,/ De cuja fronte pendem trancas de
ouro,/ Quem, teu corpo cobrindo de inflammas,/ De bellicosas véstes, a
teu vôo/ Arrebatado abandonou o espaço,/ Traçando-te na azul esphêra o
trilho,/ Que costumas seguir? Algum luzeiro/ Junto de ti fronte rival não
ergue;/ Filhas da Noite aos lumes teus descórrão;/ Com passo desigual
fugindo a Lua/ Adiante de ti, seus dúbios raios/ Se-mergulhão nas ondas. O
reunido/ Podêr da Idade, e fortes ventos, prostra/ Do erguido Abêto a

desgrenhada frente;/ O monte pelo tempo accommettido/ Das ruínas co'o
pêzo esmaga os valles;/ Porem tua beleza os invejosos/ Seculos poupão:
Primavera eterna/ Te-aformosea a verde Juventude;/ Indómito Monarcha
te-apoderas/ Da celeste mansão; de amor os votos/ Sem cessar
te-acompanhão. Quando ruge,/ E nos ares estala a tempestade,/ Quando
fazem rolar os rijos ventos/ No meio dos relampagos o carro/ Conductor do
trovão, tu appareces,/ E te-sorris, consolador do Mundo./ Ah! Desde longo
tempo, que teus raios/ Gloriosos não vem bater nas débeis/ Pálpebras
minhas! [...] (OSSIAN, 2010, p. 220).

A poesia em si se refere ao sol, elemento da natureza celeste, em glorificação. São enfatizadas qualidades suas como que almejadas para o débil humano: é exemplo de força, vigor, juventude, beleza, cuidado, dentre outras questões. O modelo a ser seguido. E ao ser colocado como “rei do mundo” é posto também como uma espécie de guia da humanidade. Um conjunto de aspectos clássicos do referido movimento. Nos *Poemas de Ossian*, como ficaram conhecidas o que na verdade eram falsas traduções escritas por Macpherson, do que seriam antigas baladas celtas, é representada uma vida humana guerreira em uma ambiência preenchida por figuras da natureza — “florestas farfalhantes, à hora do crepúsculo ou sob a invocação de uma harpa eólica” (CASS, 2012, p. 101). Aspectos que remetem a um estilo de vida do que seria considerado então o de um povo primitivo, no caso particular, de origem escocesa: “um espírito selvagem, inculto e, acima de tudo, espontâneo” (CASS, 2012, p. 100). A literatura de James Macpherson dava vazão ao que ele e seus contemporâneos se referiam como *primitive manners*. Este acabava por se configurar não apenas a evocação de um primitivismo, mas pasmem, de um primitivismo com base em uma sociedade que sequer existiu no tempo.

Ora, a Escócia na qual se insere Macpherson — considerado, inclusive, precursor de uma espécie de identidade nacional em seu tempo — passava por um processo particular de modernização da agricultura e sociedade escocesa, bem arbitrário do ponto de vista da mediação burocrática. Não obstante, correspondia a um movimento de consolidação do capitalismo em seu país. Reformas liberalizantes impostas pelo poder — a começar pelo Ato de União dos Paramentos, em 1707, que tornava o Reino da Inglaterra e o Reino da Escócia um só, o então Reino Unido da Grã-Bretanha — eram as principais responsáveis pela transformação deste que se tornou o terceiro país do mundo a transicionar, mesmo que de modo forçado e contraditório, do feudalismo para o capitalismo (CASS, 2012). É desse modo que a Escócia é submetida a uma Inglaterra que se afirma em plena efervescência do seu

desenvolvimento industrial. Os poemas de Ossian se apresentam então enquanto reflexo inadequado da realidade, pois não alcançam o contraditório escocês daquele instante histórico crucial, apresentando uma visão unilateral. Sua literatura aponta para uma realidade paralela limitada exclusivamente à cabeça de seu criador, portanto, idealista e subjetivista, na qual são amplamente desconsideradas as evidências determinantes daquele cenário. Seu impacto nacional naquele país só pode estar relacionado a um formalismo vazio.

Outro conhecido expoente do primitivismo é Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), que em *Do contrato social* (1762) afirma a bondade do gênero humano baseada em causas naturais, o “bom selvagem”. Não obstante, detenha-se por hora em outro francês. Georges-Louis Leclerc (1707 - 1788), mais conhecido como conde de Buffon, um naturalista. Como tal, um exemplo mais aproximado que o primitivismo da linguagem científica moderna. O que levando-se em consideração como tipo de reflexo da realidade, poderia fazer do naturalismo uma representação um pouco mais aproximada da funcionalidade real do ser social. Observe-se: mais uma vez, o que ocorre quanto a isso é o movimento contrário.

Leclerc também é fruto de uma sociedade europeia ocidental marcada menos pela admiração com o “Novo Mundo”, do que pela violenta subordinação de largo espectro de povos como os africanos e ameríndios — como lembrado anteriormente, processo presente no Imperialismo e, antes dele, posto em meio à Acumulação Primitiva. É do interior desse contexto histórico-social que aquele naturalista chega a reproduzir a ideia da influência direta do clima e do ambiente natural na formação do caráter e nas capacidades intelectuais do ser humano. O escritor Roberto Ventura traz informações interessantes a respeito desse protótipo de reflexo científico, inconsciente ou conscientemente, mais comprometido com a conveniência de classe do que com a realidade, ampliando inclusive esse cenário teórico e social:

Buffon adotou, na *Histoire naturelle de l'homme* [...], a teoria climática de Montesquieu, inserindo o homem em um modelo hierárquico, normativo e eurocêntrico de climas temperados: “O clima mais temperado se localiza do 40° a 50° grau de latitude: é também nessa zona que se encontram os homens mais belos e bem-feitos [...]”. Essa área ideal corresponde à Europa e a partes da Ásia, habitada por “povos civilizados”, com vida regrada, doce e tranquila, e difere dos outros tipos climáticos, os climas frios e tórridos, tidos como *desvios negativos quanto a um modelo de natureza*. No Novo Mundo, as terras habitadas estariam na zona tórrida, [...] Seus habitantes

estariam em estado selvagem, com vida dispersa e errante [...] (VENTURA, 1991, p. 21 - 22, grifos do autor)⁴⁴.

Mesmo com uma análise rápida do conjunto das argumentações propostas pelo primitivismo, determinismo biológico e, agora, pelo naturalismo, fica explícito uma relação ao cenário de decadência ideológica (LUKÁCS, 2010b), preenchido por certos interesses de classe. É de se lamentar que o espaço para detalhamento nesse sentido não se encontre neste momento. O que é indispensável, no entanto, é sintetizar mais nitidamente as argumentações elencadas a respeito desses exemplos de representações — majoritariamente descompromissadas com a essência da realidade — em torno do seu caráter de não reconhecimento da história como realização da atividade do humano: o primitivismo que carrega o guia para o desenvolvimento humano nos elementos da natureza e na espontaneidade; o determinismo biológico, o qual se limita à herança genética e aos processos fisiológicos internos para explicar o comportamento social; e o naturalismo, no qual de forma semelhante, as explicações sobre o mundo social se mostram claramente subordinadas ao natural.

Apesar de claramente apontarem respostas para a condição humana na materialidade, não em um possível “mundo das ideias”, observe-se que as três tendências invertem a direção historicamente constituída pelo trabalho. Caminhando em rumo diferente, levam as realizações humanas em aproximação às “barreiras naturais”⁴⁵. Com isso, registrou-se, os modos de desumanização exemplificados —

⁴⁴ Outra passagem marcante entre as afirmações do respectivo naturalista: “[...] é daí [da zona temperada] que se devem tomar o *modelo* e a *unidade* a que se deve referir todas as outras nuances de cor e beleza” (BUFFON apud VENTURA, 1991, p. 22). Impossível esquecer que para além de ideias que mais tarde serão criticadas como eurocêtricas, ou seja, que tomam como referência os povos do continente europeu como modelo teórico-político, Buffon é um daqueles pensadores que, de modo semelhante às referências relatadas anteriormente, acabam por fundamentar, mais à frente na história, teorias de enaltecimento do homem branco puro. Como foi o caso do arianismo, o qual ao ganhar espaço em meados do século XX conduziu, na Europa, à morte de milhões, dentre eles pessoas negras, com deficiência, ciganos, homossexuais, eslavos, comunistas e outros. Ou ainda, das políticas também estatais de branqueamento da população brasileira, ainda no final do século XIX e início do XX, que até hoje reverberam no racismo estrutural presente no Brasil. Sua afirmação se mostra um exemplo não apenas imoral, mas desumano do uso de um discurso pretensiosamente científico a favor de interesses de grupos particulares em algo que, na verdade, configura-se enquanto negação de direitos básicos, portanto, como conduta criminosa. Mesmo que não diretamente ligados aos propósitos desta exposição, dada a gravidade do tema, esses fatos não poderiam deixar de ser registrados.

⁴⁵ Nesse sentido, também pode ser digno de nota, o impacto das teorias do direito natural na Modernidade, as quais se baseiam em uma moralidade espontânea oriunda da natureza. Os fisiocratas, que enxergam a economia fundamentada em leis naturais, também podem ser citados. Mas está na filosofia alemã, em Kant e Fichte (1762 - 1814), mais especificamente, exemplos dos mais significativos, pois fazendo parte mais diretamente da esteira do debate no qual se põe Hegel.

convenientes ao Capital, apropriados e praticados por ele. Apresenta-se assim a predominância de reflexos, em meados do século XVIII e além, que trazem do mundo natural as explicações que deveriam ser sociais. Ora, as contribuições hegelianas vão nessa contramão. Elas fazem do ser humano o criador definitivo de uma espécie de “ateísmo histórico”, já que com ele, “Deus é completa e definitivamente eliminado da história”⁴⁶ (LUKÁCS, 2018c, p. 29). Nesse divino se insere tudo aquilo que transcende às ações humanas produtoras da realidade social, inclusa aí a aura sagrada atribuída à natureza naquelas circunstâncias. Não estão no complexo natural ou no completo desconhecido os porquês da organização da sociabilidade: “A humanidade, com Hegel, pode afirmar em suas próprias potências, humanas e sociais, o fundamento de sua existência [...]” (LESSA, 2015, p. 463). Os homens e mulheres agora são compreendidos criadores, de si e do mundo.

Mesmo idealista, e desse modo apreendendo a realidade tomada em sua composição essencial pelo espírito, para o filósofo alemão, as ideias não ficam restritas ao âmbito da subjetividade. Elas são objetivamente existentes, tomando parte no mundo concreto. Daí dizer do idealismo de Hegel ser de tipo objetivo. Que essa sua compreensão de mundo se fundamenta na problemática dinâmica da identidade entre sujeito e objeto, isso não tira a positividade do pensamento do autor em dar “o primeiro passo para apreender filosoficamente a relação correta, a interação correta, entre homem e natureza” (LUKÁCS, 2018c, 463). Como Lukács também assenta, a utilização de ferramentas é o mote hegeliano na elaboração de sua exposição sobre o trabalho na obra *Filosofia Real*⁴⁷ (HEGEL, 2006). Nela, o jovem pensador já apresenta aspectos bem desenvolvidos sobre a questão do trabalho. O seguinte recorte vale reportar:

*En la herramienta hay que poner también actividad propia, hacer que la herramienta actúe por sí. Esto ocurre: [...] β) aplicando cualquier **actividad propia de la naturaleza** - la elasticidad del resorte en el reloj, el agua, el viento -, para que hagan en su existencia sensible algo completamente*

Como lembra Lukács, esses dois últimos pensadores “tentavam explicar a história da atividade humana, mas concebiam essa atividade de modo abstrato e como ato puro” (LUKÁCS, 2018c, p. 35).

⁴⁶ Mesmo que, como está ciente qualquer leitor médio de sua obra, exista uma espécie de Deus na filosofia da história hegeliana: “É preciso mencionar que Hegel, com suas concepções do trabalho, racionalizou a teleologia, dela eliminando todos os elementos teológicos. No entanto, se observarmos o modo pelo qual Hegel aborda a totalidade da história, veremos surgir de novo o *Weltgeist*, o ‘espírito do mundo’, que funciona para a totalidade do mundo como uma espécie de demiurgo ao velho estilo. Também aqui, portanto, Hegel não retira todas as consequências concretas de suas afirmações para a estrutura da filosofia” (LUKÁCS, 2018c, p. 30).

⁴⁷ Ainda sem tradução para o português.

distinto de lo que quisieran hacer; su ciega acción se convierte en finalista, en lo contrario de ella misma: comportamiento racional de las leyes naturales en su existencia externa. <A la naturaleza misma no le pasa nada: simplemente fines singulares del ser natural se convierten en algo general. Como un pájaro que va volando> (HEGEL, 2006, p. 169 - 170, grifos nossos).

Está presente na passagem o aspecto específico do processo de trabalho ao qual o filósofo magiar se refere particularmente acima, enquanto a iniciativa hegeliana acertada de se compreender a relação estabelecida entre o humano e a natureza: a categoria da teleologia, abordada já pelo pensamento de Hegel em conexão com o trabalho humano. O exercício teleológico é característica imprescindível para o funcionamento do movimento dialético do real, pois essencialmente presente na atividade de trabalho, esta capacidade dos homens e mulheres de, conhecendo determinados aspectos adequados da realidade refletida, atuarem e transformarem a causalidade conforme aqueles objetivos e segundo suas necessidades sociais. O estipular fins na atividade individual de transformação da natureza adquire outra dimensão, no sentido em que o processo se expande para um movimento genérico, o qual Hegel denomina parte de uma “consciência externa” que é universal:

El trabajo mismo como tal no sólo es actividad (ácido), sino actividad reflexionada en sí, producción. < La forma parcial del contenido es un momento singular, mientras que aquí el impulso se produce, produce el trabajo mismo, se satisface, los momentos singulares pertenecen a la conciencia externa > (HEGEL, 2006, p. 169).

Ao indicar, geral mas diretamente, no que confluem as ideias hegelianas ao materialismo histórico e dialético, sintetiza Lukács dois pontos, sendo o primeiro esse a respeito da teleologia:

*Na visão correta de Hegel e Marx, [1] o caráter específico do pôr de fins (*Zielsetzung*) consiste meramente no fato de que a representação da finalidade é anterior ao ato de pôr em movimento do processo do trabalho; [2] que o processo do trabalho existe para realizar essa finalidade com o auxílio da identificação cada vez mais profunda dos nexos causais da realidade objetiva (LUKÁCS, 2018c, p. 462).*

A anterioridade da anteposição consciente do fim frente ao ato de trabalhar tem caráter ontológico para os dois, pois são reconhecedores, cada qual a seu modo e em suas consequências, dos limites da consciência frente às leis do

natural. Em Hegel, o “homem só pode empregar a ‘atividade própria da natureza’ para suas finalidades, não podendo acrescentar nada à essência, às legalidades da natureza” (LUKÁCS, 2018c, 462). Observe-se ainda que daí salta a importância do conhecimento dessas leis, afinal, apenas o amplificando, aqueles limites existentes para a atuação do humano frente ao natural podem ser ampliados! Assunto este do segundo ponto de coincidência entre os dois pensadores expostos na citação anterior. A “identificação cada vez mais profunda dos nexos causais da realidade objetiva” impulsiona a relação dialética homem e natureza. Isso ao mesmo tempo em que o conhecimento, em sua amplitude e profundidade, submete-se a essa conexão através da sua subordinação aos interesses antecipadamente planejados em seu processo (LUKÁCS, 2018c).

Com esse conjunto de problemas sobre as determinações oriundas do humano no movimento dialético do próprio mundo social elencados até aqui, aquelas inicialmente referidas objetivações, presentes no cotidiano, se revelam agora apenas uma espécie de ponta do *iceberg* que é o trabalho. Dito de outro modo, aquela assertiva mencionada no princípio deste tópico, sobre que as objetivações poderiam ser aquilo de mais representativo da atividade fundamental do ser social, trata-se de conclusão que, sozinha, limita-se ao nível da aparência. O trabalho é processo necessariamente composto por aspectos da consciência, iniciativas teleológicas e reflexões do real, ainda assim, sem perder o seu caráter predominantemente objetivo material.

A questão do reflexo atravessou toda essa problematização, e deve agora voltar à dianteira da exposição — mesmo com isso permanecendo ontologicamente posterior ao ser. É bem verdade que a superação de estágios da consciência, apontada na primeira parte deste capítulo, vai cada vez mais se complexificando: “Depois desse salto [de um ser mais simples para um mais complexo], tem sempre lugar o aperfeiçoamento da nova forma de ser” (LUKÁCS, 1978, p. 4). Quanto ao caso do efetivamente humano, ver-se-á que conforme há maior controle legal dos meios, mais se amplificam as capacidades de transformação da natureza na história, estendem-se os limites da própria consciência, a qual cada vez mais também se afasta das barreiras naturais e toma para si o sentido do seu entorno e do seu eu. Ora, a consciência humana, ao mesmo tempo que dá sua contribuição à transformação social, é transformada nesse processo de atuação dos homens e mulheres reais no mundo.

Em um exercício razoável de pensamento que evoque o ancestral comum não cientificamente conhecido entre humanos e chimpanzés, é possível, na medida exposta no tópico anterior, referir-se a ele enquanto expressão da nulidade do consciente. Ou seja, no estágio animália — do qual viu-se tratar Leontiev (LEONTIEV, 2004) — a conscienciosidade pode ser tomada enquanto *consciência muda*, pois oriunda de um gênero ainda mudo (LUKÁCS, 2018b). Daí, em um *primeiro salto* destacado por esta análise, para uma consciência do “mundo *imediat*o e sensível”, menos natural e simultaneamente ainda pouquíssimo modificado historicamente. Nos termos de Marx e Engels, uma *consciência gregária* (MARX; ENGELS, 2007). Mas esse salto inicial precisa ser observado mais de perto.

A arqueologia, como é de conhecimento geral, constitui-se ciência que analisa objetos materiais e estuda o modo de vida das sociedades humanas a partir disso, sejam elas passadas ou presentes. Nesse sentido, fica claro que as pesquisas arqueológicas possuem dados sobre as objetivações e, portanto, outras implicações do trabalho humano. No tocante específico aos estudos das sociedades primitivas (primeiras), naturalmente se interpõem questões que rondam o fenômeno do salto do ser biológico para o ser social (LUKÁCS, 2018b) mencionado acima. Partindo do interesse imediato desta fase da pesquisa por perquirir a origem da atividade de trabalho, e o modelo do comportamento consciente que se lhe apresenta, e cientes das possibilidades constitutivas do uso do saber arqueológico nesse sentido, optou-se por utilizar como apoio nessa área o livro *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*, de Steven Mithen (MITHEN, 2002). Publicado originalmente em inglês em 1996, e em português em 2002, o estudo se trata de escrito científico relativamente recente, que aborda o debate entre arqueologia e o desenvolvimento da mente humana⁴⁸.

Para começar, entra no nível da razoabilidade concluir enquanto produto dessa passagem o surgimento do *Homo habilis*⁴⁹ — membro inicial da linhagem

⁴⁸ Fiquem registrados outros livros de referência que relacionam os dois assuntos: de David Lewis-Williams, *The mind in the cave: consciousness and the origins of art* (2002), e dele em parceria com David Pearce, *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the Gods* (2005); além de *Cognitive Archaeology and Human Evolution* (2009), de Sophie de Beaune, Frederick Coolidge e Thomas Wynn.

⁴⁹ O *Homo habilis* é uma espécie já extinta da família dos hominídeos (conf. nota 37), pertencente ao gênero *Homo*, do mesmo modo que os *Homo sapiens sapiens*, a única espécie de humanos viva na atualidade. Em suma, eram humanos tanto quanto nós, só que de uma outra espécie. Aproveite-se para arrolar que, em anexo, fez-se questão de acrescentar três conjuntos de dados que pretendem ilustrar cientificamente, a partir de dados arqueológicos, várias das discussões que inter cruzam o debate sobre a relação trabalho e reflexo. Nesse sentido, encontra-se ao final deste trabalho uma

Homo — há aproximadamente dois milhões de anos⁵⁰. Logo, é por volta deste período que corresponde a transformação da consciência muda à gregária, já que aí se reconhecem os primeiros registros do aparecimento de ferramentas. Dito de outra forma, de comprovação material da existência da atividade de trabalho: domínio dos meios refletidos voltados a um fim, ao final, objetivado. Estar-se-á a referir-se à fabricação das primeiras ferramentas líticas e, com ela, do que nomeou-se nesta pesquisa “reflexo original”.

O *Homo habilis* media cerca de um metro e meio, pesava até cinquenta quilos e deixou evidências arqueológicas diretas de forrageamento (busca e exploração de alimentos) e fabricação de instrumentos. Ambas atividades que se encaixam enquanto trabalho. Em outras palavras, ações oriundas de necessidade e intencionalidade, fazem com que o ser social altere o seu entorno tendo como produto real, por exemplo, carne para consumo e ferramentas que possibilitem quebrar ossos. É o que se pode compreender a partir dos “montes espalhados de artefatos de pedra e restos de sua manufatura, assim como também fragmentos de ossos da fauna explorada” (MITHEN, 2002, p. 152). Evidências desse tipo foram encontradas em sítios arqueológicos como o de Olduvai, na Tanzânia.

primeira tabela que ilustra os *Principais ancestrais fósseis da humanidade* (Apêndice A), em outras palavras, principais homínídeos ainda não humanos já extintos; uma outra com os *Principais homínídeos com objetivações resultadas das suas correspondentes atividades de trabalho* (Apêndice B); e, por último, uma tabela na qual se encontra uma síntese das *Principais objetivações resultadas de atividade de trabalho*, respectiva às ações de transformação da natureza de homens e mulheres na história (Apêndice C). As tabelas possuem informações que foram adaptadas do já referido *A pré-história da mente*, de Steven Mithen (MITHEN, 2002, p. 38 - 43).

⁵⁰ Sobre o aparecimento do *Homo habilis* como a espécie humana que indica o surgimento do trabalho, vale a pena conferir a tese do pesquisador Lopes (2018), intitulada de *Trabalho, educação e sociedades homíníneas na gênese do ser social: contribuições da ontologia marxiana para a formação de professores*, na qual será fornecida uma análise detalhada das implicações acerca do desenvolvimento das capacidades humanas relacionadas ao trabalho no contexto da ontologia do ser social. (Cf. LOPES, Adriano J. Torres. Trabalho, educação e sociedades homíníneas na gênese do ser social: contribuições da ontologia marxiana para a formação de professores. 2018. 133 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2018.

Figura 4 - A manufatura de um artefato olduvaiense, do tipo cutelo ou talhadeira, e as lascas resultantes.



Fonte: A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência, de Steven Mithen. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

Como já deve estar claro a essa altura, compreende-se nesta pesquisa a capacidade do gênero humano de transformar conscientemente a natureza é a referência fundamental para o surgimento da conscienciosidade⁵¹. O estabelecimento na história do *Homo habilis* e da indústria olduvaiense — termo respectivo ao já apontado sítio de Olduvai, na África Oriental, é utilizado em arqueologia para se referir às primeiras indústrias líticas dos hominídeos durante o período Paleolítico Inferior — reporta diretamente ao surgimento do trabalho, do ser social e da consciência humana⁵².

Através do conhecimento arqueológico é possível “ver o *Homo habilis* esquartejando animais com suas ferramentas, mas não sabemos com certeza se ele abateu as carcaças ou simplesmente as rapinou da caça de leões e leopardos” (MITHEN, 2002, p. 33). Para o interesse desta exposição, no entanto, faz-se suficiente o conhecimento mais geral das atividades do *Homo habilis*. Observe-se que esta linhagem é comprovadamente a primeira a realizar trabalho nos termos assinalados por Marx n’*O capital*:

⁵¹ Segundo síntese de Mithen, para a realização de sua pesquisa é preciso retroceder pelo menos seis milhões de anos, período em que viveu aquele que seria o “ancestral comum” entre o humano e os símios modernos (MITHEN, 2002). Até hoje esse elo não foi conhecido. Vale atentar-se, no entanto, ao fato de que o arqueólogo não toma a centralidade da atividade do trabalho como ponto arqui-médico no seu estudo, e por isso esse maior recuo em sua exposição.

⁵² Vale acrescentar que existem discussões no meio arqueológico sobre a fabricação de instrumentos líticos por membros do gênero *Australopithecus* (*A. ramidus*, *A. anamensis* e *A. afarensis*), contudo, ainda sem comprovações físicas (MITHEN, 2002).

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho (MARX, 1983, p. 149).

Obviamente Marx não teve contato com as descobertas arqueológicas da Garganta de Olduvai, cujos trabalhos de escavação se iniciaram apenas na década de 50 do século passado⁵³. Ainda assim, o *Homo habilis*, que se utiliza de ferramentas produzidas por ele no ato de romper o corpo de animais para usufruir de suas benesses de maneira mais adequada, é o mesmo ser humano citado acima n’*O capital*. Ambos são exemplares que, sendo também naturais, apropriam-se da natureza em direção ao seu domínio — que significa dizer a interposição de suas vontades pautadas em carências — e nesse processo, diferenciam-se dela pelo novo, o caráter social inscrito nessa capacidade única da não mais natureza. Nenhuma outra parte dela é capaz de se destacar a si dessa forma: ao ponto de através da ação orientada pela consciência, da práxis, romper e superar um complexo mais primitivo ao fazer de si outra essência de ser, o ser social.

A ferramenta a mais primitiva, a linguagem a mais inicial de todas, o imediato, ainda aparentemente »natural«, primeiro ordenamento social das relações dos membros da sociedade entre si (divisão do trabalho etc.), já em si ultrapassam o mutismo dos gêneros naturais, por mais inicial que possa ser seu conteúdo social, por mais simples que possa ser seu modo de manifestação na práxis dos seres humanos, por mínima que possa ser a diferença entre os modos de reação dos seres humanos, por duradoura que possa ser a estabilidade da generidade dada (LUKÁCS, 2018a, p. 69).

Em síntese, reafirma-se a quebra do mutismo do gênero humano, ou seja, o salto do ser puramente biológico para o ser social através do trabalho, algo acompanhado, de forma ontologicamente posterior, do salto de uma consciência muda — uma espécie de marco zero — para uma versão de início, a consciência gregária. Segundo Leontiev, nesse momento precoce, “o consciente não está ainda

⁵³ De acordo com Eric Hobsbawm, Marx teria recebido influência, sobretudo, do historiador Georg von Maurer e do antropólogo Lewis Morgan para os estudos da sociedade comunal nos borrões para a escrita d’*O capital*. Hobsbawm também inclui, como referência de seus últimos anos, o historiador russo Maksim Kovalevsky (HOBBSAWM, 1985).

na sua plenitude” (LEONTIEV, 2004, p. 108), da mesma forma, a sua percepção é fraca, dificultando aos indivíduos um acesso mais aproximado ao conteúdo da realidade.

Mais uma vez, conforme a sociedade dialeticamente se faz, desfaz e conjuntamente se refaz, com o aumento da produtividade, o incremento de necessidades e multiplicação da população, um segundo salto fundamental de desenvolvimento se estabelece no consciente humano, e a divisão entre trabalho material e espiritual é para este o grande marco. O salto eleva o reflexo à possibilidade de abstrair em diferentes medidas, de ultrapassar significativamente a imediatez do cotidiano⁵⁴:

A partir deste momento, a consciência já *pode* imaginar realmente que é algo mais e algo distinto da práxis vigente, pode *realmente* representar alguma coisa sem representar algo real — a partir deste momento a consciência se acha em condições de se emancipar do mundo e de se entregar à criação da teoria “pura”, da teologia “pura”, da filosofia “pura”, da moral “pura” etc. (MARX; ENGELS, 2007, p. 54, grifos dos autores).

Para bem fundamentar o debate, é preciso reiterar a ideia da feitura da história através da ação humana enquanto uma constante geração do *novo*, de novas possibilidades (LUKÁCS, 2018b). É nesse processo que, entre uma infinidade de outras transformações sociais, ocorre a mudança dialética da divisão do trabalho rumo a uma complexificação cada vez maior. A divisão social do trabalho é algo universal, “existe nas mais diferentes formações sócio-econômicas” (MARX, 1983, p. 282), ao mesmo tempo que constituída de infinitas particularidades ao longo do desenvolvimento da história das sociedades. Referindo-se de maneira genérica, Marx afirma existir em suas origens:

uma divisão do trabalho que evolui naturalmente das diferenças de sexo e de idade, portanto sobre uma base puramente fisiológica, que amplia seu material com a expansão da comunidade, com o crescimento da população e notadamente com o conflito entre as diversas tribos e a subjugação de uma tribo pela outra (MARX, 1983, p. 277)⁵⁵.

⁵⁴ Essa qualidade será melhor explanada no capítulo posterior.

⁵⁵ Na passagem do referido texto de Marx (1983) observa-se que a divisão do trabalho se origina a partir das diferenças naturais entre os indivíduos, como sexo e idade. Todavia, a antropóloga marxista Leacock (2019), ao buscar compreender as realidades etnográficas e, mais particularmente, a dos *naskapi* e outras sociedades caçadoras-coletores, contesta a visão de que atividades que exigem maior esforço físico possam ser realizadas predominantemente por homens enquanto atividades que demandam habilidades específicas podem ser realizadas por mulheres, pois, de acordo com Zeferino, baseada em Leacock, se usarmos de exemplo as sociedades horticuloras, como a iroquesa dos séculos XVII e XVIII, muitas mulheres participavam de atividades como a caça e a guerra e que o

A divisão social do trabalho é universal, assim como a propriedade, pois o gênero humano precisa se apropriar da objetividade para se reproduzir. Contudo, o exercício de tomada dessa posse pode variar. A propriedade comunal é uma dessas variações e corresponde às diferentes sociedades anteriores ao advento do privado. É neste momento de mudanças de formato do modelo de posse que se concentra o *início do segundo salto de desenvolvimento da conscienciosidade humana* — o salto precedente sendo aquele que marcou a sua origem e o surgimento do reflexo original.

De maneira geral, do que se trata essa divisão se não de uma organização coletiva orientada para o trabalho? Atualmente, não existem certezas sobre os detalhes da divisão do trabalho entre os *Homo habilis*⁵⁶ e por isso, as contribuições do conhecimento arqueológico para essa análise, neste trecho, são menos precisas. Mas certamente, ao que interessa a especificidade da presente pesquisa, é possível deduzir que o segundo salto do desenvolvimento da consciência ao qual Marx e Engels fazem referência na citação anterior, não corresponde àquela espécie, já que o mesmo pressupõe um nível da divisão do trabalho mais complexo, no qual se superam aquelas primeiras determinações baseadas no puramente fisiológico e se põe divisões sociais relacionadas às atividades materiais e intelectuais realizadas pelos indivíduos.

O início desse processo pode corresponder ao surgimento do que se compreende como os primeiros xamãs (LUKÁCS, 1978, p. 8 - 9) entre os grupos de

prestígio não se baseava na força física. Assim, as mulheres acabavam por desempenhar papéis importantes em aspectos econômicos e políticos. (Cf. LEACOCK, 2019).

⁵⁶ As discussões sobre o modo de vida do *H. habilis* iniciaram com o arqueólogo sul africano Glynn Isaac (1937 - 1985). Para tratar de assuntos relativos à divisão social do trabalho, destaque-se a sua inferência sobre as evidências de grandes conjuntos de artefatos e ossos encontrados em diferentes sítios arqueológicos corresponderem à uma organização dessa espécie em lugares específicos (moradias-base) nos quais praticavam a partilha de alimentos e cuidados com a prole. Essa ideia de comportamento cooperativo relativo a uma divisão de trabalho foi questionada pelo americano Lewis Binford (1931 - 2011) em *Bones: ancient men and modern myths* (1981). Em resumo, baseado em seu profundo conhecimento a respeito dos processos de deterioração e mudança dos respectivos itens, o americano sugeriu que a concentração de ossos e utensílios nesses lugares era originária, na verdade, de atividade de rapinagem, na qual os integrantes da espécie obtinham “pequenas sobras na base da hierarquia dos carnívoros da savana africana, trilhando seus caminhos até as carcaças depois que os leões, as hienas e os abutres haviam se alimentado” (MITHEN, 2002, p. 158). Ou seja, Binford supera Isaac na negação da existência de uma divisão de trabalho planejada que resultasse na caça, afirmando, em seu lugar, uma atividade organizativa muito mais simples que envolvia uma espécie de forrageamento “planejado”. Segundo Steven Mithen conclui, a falta de consenso entre os detalhes dessas questões podem indicar muito mais uma flexibilidade entre o comportamento do *H. habilis*, o qual provavelmente se alternava “entre caçar e forragear, entre partilhar a comida e alimentar-se à medida que a oportunidade surgisse” (MITHEN, 2002, p. 161).

hominídeos, e corresponde, senão ao surgimento da ciência (como mais à frente será visto, destino do referido salto), ao gérmen do pensamento científico. Na *Estética*, Georg Lukács se refere à prática de atividades xamânicas como:

[...] *los modos de comportamiento de la realidad que más tarde conquistan métodos propios bajo la forma de la ciencia y el arte se encuentran aún aquí, junto con gérmenes de lo que luego será religión, en una mezcla inextricable, y ello tanto en la teoría cuanto en la práctica* (LUKÁCS, 1966a, p. 111).

O húngaro aponta assim a magia primitiva como complexo do qual se derivaram, cada qual com suas particularidades próprias, a religião, a arte e a ciência. Mas dessa perspectiva, o assunto será reservado para momento oportuno, não nesta pesquisa. Por ora, o objetivo é mais simples e inicial: compreender a atividade mágica, oriunda de uma divisão social do trabalho mais madura, enquanto movimento primeiro de abertura e expansão da consciência do gênero humano.

A magia, enquanto complexo social histórico concreto, é ontologicamente oriunda da atividade de trabalho, e, também por isso, está relacionada às ações conscientes. No que diz respeito ao reflexo do mundo, segundo Lukács, as atividades mágicas se caracterizam por uma junção de conhecimentos particulares adequados sobre o entorno e intentos equivocados de explicações sem fundamentos (LUKÁCS, 1966a). Ora, apesar do trabalho, nesse momento da história humana, tratar-se de atividade mais complexa quando comparada aos estágios incipientes da humanidade, não se desprende jamais da eterna carência de apontar para novas necessidades. Isso exige conhecimento cada vez mais ampliado da natureza, mesmo que ainda rústico. O xamã (mago, curandeiro, etc.) é aquele indivíduo do grupo que vai se sobressair no alcance deste intento: “*los más sabios y experimentados*” (LUKÁCS, 1966a, p. 113). E, por cumprir essa função necessária à sobrevivência de mulheres e homens, é figura que passa a ser destacada das atividades físicas de trabalho, um privilégio imediato que desencadeia outros. Em princípio, é disso que se trata a divisão entre o trabalho físico e intelectual.

Essa hora inicial do novo salto de desenvolvimento da conscienciosidade na história é algo que merece destaque porque, lembre-se, “a partir deste momento, a consciência já *pode* imaginar realmente que é algo mais e algo distinto da práxis vigente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54, grifo dos autores), pois o humano real o pode. Com a consciência que se pode denominar abstrativa, pois que faz abstrair, é

a primeira vez que o pensamento humano se desprende — ver-se-á que de maneira sempre relativa — do conhecimento colado de imediato ao trabalho. Ora, o gênero humano, antes, vivendo sob condições extremamente hostis quase que completamente fora do seu controle, precisava de toda concentração e retidão possível. Por mais contraditório que possa parecer (e de fato é), as limitações da consciência gregária eram o melhor para o cumprimento de suas carências. Dentro da realidade posta, era preciso olhar apenas para frente, sem distrações, para que a humanidade não perdesse o rumo da sua sobrevivência.

Necessidade-trabalho-objetificação. Conforme segue esse movimento de perguntas e respostas, de constância e dialeticidade, como lembra a canção, novamente, “o novo sempre vem” (BELCHIOR, 1976). E do seu interior, novas necessidades — como podem ser exemplos, o aumento da produção, tendo em vista o número maior de indivíduos no clã; ou o domínio de técnicas para se proteger de temperaturas agressivas conforme se dá a expansão territorial de um grupo. Os antolhos da consciência gregária que antes facilitavam o percurso, agora precisam ser necessariamente retirados; e o xamã, representando esse alargamento da amplitude visual do consciente, é o indivíduo que se dedica exclusivamente a buscar e dar respostas sobre o real nas sociedades de base comunal primitivas.

A segunda parte do salto de desenvolvimento da conscienciosidade humana, o seu ponto de chegada, consiste no surgimento do conhecimento sistematizado. O início do fazer científico tem na sociedade grega antiga o seu território de origem e será um pouco melhor comentado no quarto capítulo desta pesquisa — quando da exposição de Georg Lukács sobre o cotidiano em sua *Estética*. Entretanto, reserva-se espaço neste ponto para alguma observação a respeito.

É preciso registrar que com a continuidade do desenvolvimento do trabalho e das forças produtivas, complexifica-se também a divisão do trabalho intelectual e material. A separação entre cidade e campo é algo emblemático nesse sentido. Essa nova divisão surge, como já é de se esperar, na passagem da primeira fase histórica das relações de propriedade, ou seja, a comunal, para aquele considerado o primeiro modelo social no qual se manifesta a “propriedade privada comunitária dos cidadãos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 90). O surgimento das cidades, da sociedade de classes, do trabalho escravo e outros fenômenos sociais

característicos, não são fatos isolados. Como ratificam Marx e Engels em síntese clara:

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho (MARX; ENGELS, 2007. p. 89).

Acrescente-se a isso, como tem sido posto, as mudanças também na ordem da razão histórica. No caso do contexto de surgimento da propriedade privada, do trabalho escravo e da existência da classe de senhores, além do advento das cidades, têm-se expresso também o surgimento do conhecimento sistematizado em sociedade. A ciência representa, portanto, esse novo nível de domínio da consciência humana sobre o seu entorno. Uma forma objetiva, especialmente quando comparada à magia, de se buscar e produzir conhecimento por mulheres e homens. É assim que se pode reafirmar: “a partir deste momento a consciência se acha em condições de se emancipar do mundo e de se entregar à criação da teoria ‘pura’, da teologia ‘pura’, da filosofia ‘pura’, da moral ‘pura’ etc. (MARX; ENGELS, 2007, p. 54).

Lembre-se que “pureza”, em seu sentido literal, significa aquilo que é límpido, que não se mistura ou possui acréscimos. Não é à toa que os autores utilizam-se das aspas para se referir ao termo. Ao fazerem isto já indicam as suas suspeitas sobre a candura do pensamento humano no que diz respeito ao ser. Afinal, nenhum pensamento teórico é cândido, antes, é amaldiçoado: “O ‘espírito’ já carrega de antemão consigo a maldição de estar ‘acometido’ pela matéria (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). No momento anterior, podia-se afirmar que “*el mago primitivo no conoce más que una magia práctica*” (FRAZER apud LUKÁCS, 1966a, p. 104), o que apresenta uma conexão necessária entre o material e o consciente. Com este agora, não é diferente. Mesmo em se tratando de níveis de abstração e generalização muito mais altos, a *consciência emancipada* não pode se livrar completamente das suas raízes mundanas, pois parte de suas necessidades e volta a ela para respondê-las (LUKÁCS, 1966a).

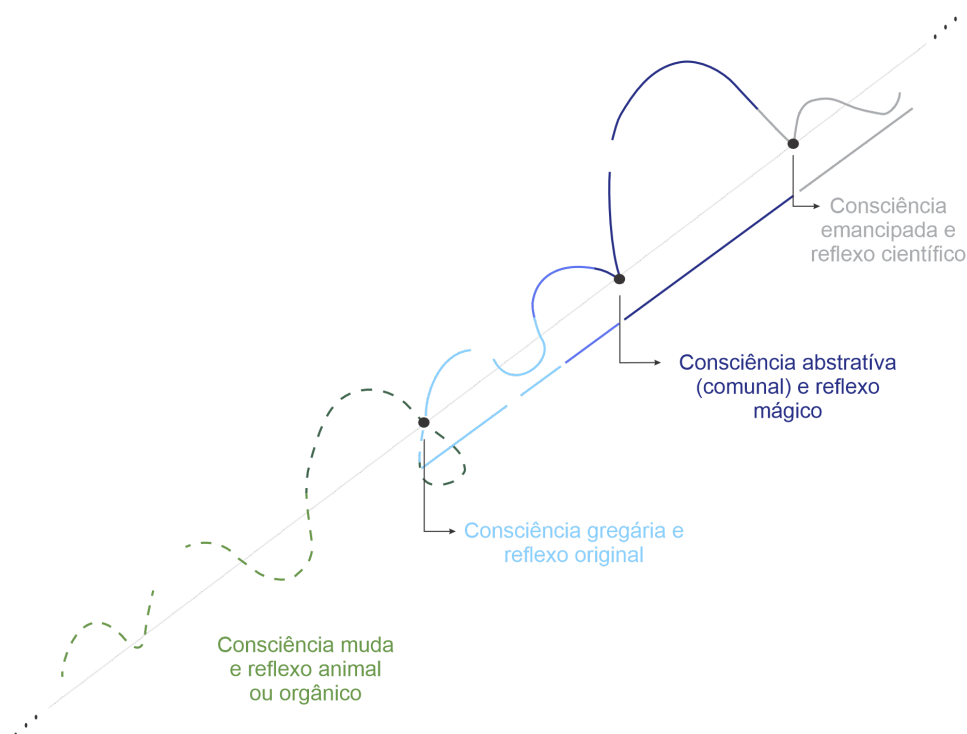
Conquanto, seja preciso reconhecer o que faz deste segundo momento “umas das maiores guinadas na consciência humana” (LUKÁCS, 2018a, p. 188). De maneira geral, a separação entre o trabalho físico e espiritual é considerada,

também segundo Lukács, fato dos mais importantes da história do gênero humano. No que diz respeito ao desenvolvimento da genericidade humana, na esteira da citação de Marx e Engels, reporta o húngaro emergir na consciência “a formação da capacidade do pensar, de conscientemente se destacar dos específicos limites da atitude imediata, biológica (e, por isso, psicológica) para com o ser, de formar em si uma atitude desantropomorfizante⁵⁷ para com a realidade” (LUKÁCS, 2018a, p. 188).

Aquela guinada de início da consciência abstrativa, que a permite representar (realmente) sem necessariamente refletir algo real, no sentido de ligado à imediatez da práxis, ou em outras palavras, que coloca o desenvolvimento da capacidade de pensar para além do trabalho, é isso que irá possibilitar, em seguida, o exercício da ciência. Compreender o mundo para além da atitude direta para com o ser, mesmo que mediatamente com ele, passa a ser uma potência para o gênero humano a partir da concretização do, como vem sendo apontado, segundo momento de complexificação da consciência. Mais detalhes sobre esse processo serão analisados à frente, na exposição sobre o reflexo cotidiano. Por enquanto, apenas seja dado o devido destaque ao reflexo científico quando o assunto é a teoria geral do reflexo, pois a origem da ciência representa um ponto importante da difícil marcha do desenvolvimento histórico do reflexo humano. Certamente, não o seu ponto final.

Figura 5 - História do reflexo em alguns saltos e distinções

⁵⁷ A categoria da desantropomorfização será melhor aprofundada no próximo capítulo.



Fonte: Elaborada pela autora.

A figura acima faz a ousada tentativa de sintetizar a dinâmica do conjunto de processos, dentre os distintos formatos, da conscienciosidade destacados neste capítulo. Entre os dois tópicos, foi exposto conteúdo respectivo à história da elaboração da realidade no ser orgânico em sua diferenciação ontológica com o processo de reflexão típico da sociedade humana, sendo este último, manifestamente, mais enfatizado. O intuito de analisar a estrutura da categoria do reflexo existente no real pôde se realizar por aproximação na medida em que o trabalho, como categoria compreendida pela tradição que liga Marx a Georg Lukács, fora tomado fundamento primeiro da razão histórica. Dessa maneira, afinal, foram apresentados alguns aspectos particulares da história do reflexo, do seu surgimento cronológico-fisiológico à, essencialmente diferenciada, origem ontológico-social. Por fim, a exposição da consciência emancipada colocou em relevo a categoria do cotidiano, em especial, em sua qualidade de ser imediato. Dado o imbricamento entre cotidiano e ciência — reflexo que justamente se afasta daquele imediatismo —, de certa maneira, foi anunciada a continuidade do caminho a ser percorrido. No próximo capítulo, serão feitos esclarecimentos a respeito da categoria do cotidiano e

de seu reflexo da realidade objetiva, em boa parte em sua relação com níveis de pensamentos que se elevam a ele, como o artístico e o científico.

4 O SER DO REFLEXO COTIDIANO EM GEORG LUKÁCS

“Todo dia ela faz tudo sempre igual
 Me sacode às seis horas da manhã
 Me sorri um sorriso pontual
 E me beija com a boca de hortelã [...]
 Todo dia eu só penso em poder parar
 Meio-dia eu só penso em dizer não
 Depois penso na vida pra levar
 E me calo com a boca de feijão [...]”
 (BUARQUE, 1971).

Acorda, levanta, toma café e sai para cumprir uma jornada de trabalho que o desumaniza, ele sabe. Ela, acorda antes, já inicia sua jornada de trabalhos domésticos e de cuidados, põe a mesa, performa a cordialidade esperada e se cala, no caso, no beijo ofertado. Ambos, trabalhadores modelos, senão no sentido original de transformadores da natureza, que em suas atividades mantêm a vida e a continuidade reprodutiva da sociedade. Calam-se porque não podem parar, precisam ao menos do feijão de cada dia. É a negação de possibilidades, historicamente já passíveis de realização, que faz dessa rotina humana apenas ordinária. O cotidiano não precisa ser miserável e abusivo. Pelo contrário, é próprio do seu ser ser rico em multiplicidade de planos, desejos, ações, vivências, lutas e realizações das objetivações oriundas nesse contexto. Desfrutadas, passam essas objetivações a cumprir o papel de alimentar novos sonhos e maiores feitos enriquecidos de significado para homens e mulheres. A questão não está na rotina, mas no modelo estrutural que a determina. É o cotidiano capitalista que desumaniza.

Este capítulo da tese tem uma particularidade especial quando comparado aos outros dois anteriores. Ele se dedica a uma categoria específica⁵⁸: a cotidianidade. As atividades científicas e artísticas, quando aludidas, surgem-lhe como apoio, movimento aproximado ao da realidade objetiva, para dar significado ao conteúdo do cotidiano. Mas em si, ela é solo de onde brotam esses outros modelos do refletir do gênero humano, e do qual só podem se afastar relativamente.

Acrescente-se em dizer que o capítulo está dividido em duas partes. Na primeira, busca-se dar resposta à questão da negligência aos estudos da cotidianidade, algo problematizado por Lukács, logo de início, na *Grande Estética*. Além disso, está posta uma exposição que almeja, por aproximação, responder à

⁵⁸ Recorde-se que, no capítulo anterior, a atenção foi debruçada na *relação* entre trabalho e reflexo, e no que lhe veio antes, foi feita uma *comparação* crítica entre a teoria do reflexo e a teoria burguesa sobre o conhecimento.

pergunta: o que é, enfim, o cotidiano? Um questionamento aparentemente simples, afinal, por se tratar de algo vivenciado o tempo inteiro. A resposta parece óbvia, mas não. A cotidianidade se configura como uma espécie de reino das aparências no qual, dado um primeiro olhar, a tendência é por se ludibriar o pesquisador (conscientemente ou não) desatento, que lhe passa despercebido ou se confunde, encantado com as suas miragens. Ambas são posturas comuns, não por acaso, nas ciências sociais.

Nesse primeiro tópico será ainda feito menção a três características que, juntas, oferecem sua contribuição à compreensão da existência cotidiana: heterogeneidade, superficialidade e imediatez. Contudo, é no tópico que finda este capítulo que essas qualidades são aprofundadas, em especial, a última delas. O que irá se observar como um todo, é a devida valorização dos estudos da categoria do cotidiano, imprescindível para a vida e o exercício coerente da teoria do reflexo.

4.1 Cotidianidade por aproximação

Já fora mencionado que a *Estética* é publicada inicialmente em 1963. Nela, o primeiro capítulo — *Los problemas del reflexo en la vida cotidiana* — é dedicado, como o próprio título deixa transparecer, ao problema da cotidianidade. Ao menos até aquele ano, confirma Georg Lukács, que os estudos acerca da vida cotidiana eram escassos: “[...] terreno que, pese a su importancia central para la comprensión de los modos de reacción más elevados y complicados, sigue aún en gran parte sin estudiar” (LUKÁCS, 1966a, p. 11). Em *Cotidiano: conhecimento e crítica*, produzido em dupla autoria com José Paulo, Maria de Carvalho observa em finais dos anos oitenta, a ampliação do interesse de estudos sobre o assunto. Segundo ela, era posto em relevo o que antes ficava restrito a registros por parte de historiadores. Ou, dito de outra forma, aquilo que “parecia que somente os poetas, pintores, teatrólogos e romancistas buscavam captar, expressar ou denunciar [...]; ou, então, jornalistas interessados em relatar algumas das banalidades, tragicidade ou situações cômicas (quando vistas do exterior)” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 17). Para essa afirmação sobre a ampliação de pesquisas na área, a autora se baseia diretamente em estudos de Henri Lefebvre (1901 - 1991).

O marxista francês dedicou parte de sua obra aos estudos sobre a cotidianidade. *Critique de la vie quotidienne*, ainda hoje sem tradução para o

português, é uma trilogia cujas publicações se deram em 1947, 1961 e 1981, respectivamente. Deste autor também é digno de nota *A vida cotidiana no mundo moderno*, original de 1968. A despeito disso, o cenário de produção de pesquisas sobre o cotidiano permanece restrito. Tanto assim que já nos anos dois mil, Celso Frederico parece, uma vez mais, apontar para essa insuficiência, pois, afora as contribuições de Lukács, seu ponto de partida, e o livro de Maria de Carvalho e José Paulo, apenas dois outros autores são referenciados por ele nesse aspecto: o próprio Lefebvre e Agnes Heller (FREDERICO, 2000). São da filósofa húngara⁵⁹ os livros *Sociologia de la vida cotidiana*, publicado pela primeira vez em húngaro no ano de 1970, e *O cotidiano e a história*, do mesmo ano, porém publicado originalmente em inglês. Para finalizar esse introdutório levantamento dos estudos marxistas sobre a categoria do cotidiano com uma boa atualização de tal contexto de escassez, registre-se que na recente apresentação de Paulo Netto à *Estética*, publicada pela editora Boitempo, em nota, ele sintetiza os teóricos marxistas que se debruçaram sobre o assunto com certa ênfase, e nenhum outro nome é acrescentado aos citados acima (PAULO NETTO, 2023, p. 132). É possível afirmar, afinal, que a categoria do cotidiano permanece negligenciada.

Quando se tem em mente o materialismo vulgar decorrente da Segunda Internacional, ao qual tanto se dedicou o revisionista Eduard Bernstein (1850-1932), então, o problema se amplia: não há sequer consideração da vida cotidiana como mote de pesquisa. Michel Löwy recorda a postura geral do materialismo vulgar — “economicismo, materialismo abstrato, semipositivismo ‘científico’, estruturalismo, stalinismo” — quando assenta que para esse conjunto, a vida cotidiana não aparece como um “objeto digno de estudo”, pois segundo acusa o marxista brasileiro, para eles o cotidiano não se enquadraria como um sistema rigidamente estrutural, tampouco caberia no arcabouço esquemático da contradição entre forças e relações de produção: “ela [vida cotidiana] escapa ao horizonte do *díamat* e *histmat*” (LÖWY,

⁵⁹ Agnes Heller (1929 - 2019) é uma pensadora envolta em controvérsias quanto à sua vinculação ao marxismo. Fez parte da denominada “Escola de Budapeste”, composta pelo ciclo de pesquisadores mais próximos a Georg Lukács, chegando a ser considerada a sua principal seguidora. Lukács inclusive prefacia, em 1971, uma de suas obras citada nesta pesquisa: *Sociologia de la vida cotidiana*. Lembre-se que aquele foi o último de Lukács em vida. Ali escreve ele: “Dado que Ágnes Heller explicita este princípio más coherentemente que cualquier predecesor suyo, ella es la primera en ofrecernos la vida cotidiana, que ha llegado a ser tan importante como factor de mediación, en su verdadera figura, universal. Es decisivo a los fines de este resultado el hecho de que la Heller mantiene firmemente con gran coherencia la prioridad del ser, sin permitirse concesiones de ningún tipo” (LUKÁCS, 1977, p. 14). Entretanto, já em meados da década de setenta, ela se afasta progressiva e definitivamente das posições lukácsianas e do próprio marxismo.

2012, p. 10, grifos do autor) dos respectivos materialismo dialético e materialismo histórico, tratados mecanicamente em separado, e tão típicos dos tradicionais manuais russos stalinistas.

O problema dos estudos das Ciências Sociais sobre o tema, já é de outro tipo. Ele está diretamente implicado nas contradições universais e estruturalmente impostas ao fazer científico sob a égide do capitalismo. Não há espaço para desenvolver a interessantíssima exposição de Lukács na *Estética* sobre pontos precisos do desenvolvimento do reflexo científico (do início da diferenciação entre as objetivações originadas na realidade cotidiana até às contradições da ciência na sociedade capitalista), afinal, é preciso se ater ao objetivo básico de tratar nesta exposição sobre o pensamento no dia a dia, o comum das pessoas. Mas, mesmo nesse caso, aquele modo do pensar típico da ciência pode (e deve) ser mencionado, de forma tal que em função da própria apreensão das qualidades características do aspecto de seu correspondente ordinário. Afinal,

[...] esas diferencias [entre os diferentes tipos de reflexo] no establecen una dualidad rígida e insuperable, como suele presuponer la epistemología burguesa en su manejo [...]; la diferenciación, incluyendo su más alto nivel cualitativo, es producto de la evolución social de la humanidad (LUKÁCS, 1966a, p. 46).

Essa é uma boa lição dialética quanto aos estudos empreendidos na teoria do reflexo, como se pode observar, passível de ser aprendida com o próprio pensador da *Grande Estética*. Sua prática vai permitir a seguir uma breve aproximação ao desenrolar histórico da atividade científica na Modernidade.

Existe uma dinâmica particular dos tempos modernos, entre a realidade objetiva e seu reflexo, que não pode deixar de ser levantada neste ponto. Lukács lembra, com bases diretamente fixadas n' *O capital* de Marx, que o modelo de produção industrial, significativamente centrado no uso de máquinas e tecnologias avançadas, faz surgir uma diferença radical quanto aos padrões que lhe foram anteriores. Enquanto atividade resultada de ação humana, faz parte de seu funcionamento que esse processo de trabalho vá “*liberándose progressivamente de las disposiciones [...] subjetivas de los trabajadores y ordenándose según los principios y las necesidades de un En-sí objetivo*” (LUKÁCS, 1966a, p. 207). Desse modo é que a indústria torna possível o reflexo científico moderno — ao mesmo tempo em que ela é tornada possível por ele. Observe-se mais atentamente.

O formato industrial na produção é incrementado ao modo de produção capitalista, através dos constantes esforços coletivos do pensamento científico típico da Modernidade, sempre ligados às necessidades do modo produtivo correspondente. Até aí, nada de muito novo, tendo em vista que o reflexo científico, ou ainda, a tradução da realidade através de uma leitura aproximadamente correta de sua legalidade, é algo que acompanha o gênero humano desde sua origem, com o próprio surgimento do trabalho (LUKÁCS, 2018b). O novo está no fato de que, pela primeira vez na história humana, o comportamento científico dá certa liberdade ao corpo e à mente dos homens e mulheres: *“En esta fase deja el trabajo de determinarse primariamente por las fuerzas somáticas e intelectuales del trabajador”* (LUKÁCS, 1966a, p. 40). O reflexo científico, alcançado nível de complexificação ontologicamente inerente à conjuntura econômica capitalista em suas demandas, é capaz, inclusive, de dar liberdade para as pessoas, em geral, se dedicarem a outras atividades além das questões objetivas imediatas. Continua o húngaro sobre as decorrentes consequência:

Con esto queda dada finalmente la base material de la evolución ilimitada de la ciencia, que es la fecundación y promoción recíproca, y en principio ilimitada, de ciencia y producción, porque ambas — por vez primera en la historia — se encuentran ahora fundadas en el mismo principio, el de la desantropomorfización (LUKÁCS, 1966a, p. 207).

O lukácsiano Deribaldo Santos faz boa síntese quando propõe como “categorias nodais” — ou seja, centrais para o autor da *Estética* e sua intenção maior de aproximação ao ser do complexo das artes — o conjunto formado pela imanência, transcendência, antropomorfização e desantropomorfização (SANTOS, 2018). Sobre esta última categoria, ainda no prólogo da *Grande Estética*, o marxista magiar expõe esse processo como manifestação típica do pensamento científico, enquanto reflexão mais livre que possível da subjetividade ao procurar o em si da realidade objetiva e independe da consciência (LUKÁCS, 1966a, p. 24 - 25). Nas palavras do brasileiro:

Na consciência, ressalta-se, não chega o objeto mesmo, senão sua imagem projetada pelo sujeito. Essa representação no pensamento, independentemente da consciência subjetiva, precisa ser projetada o mais fiel possível: necessita estar o mais aproximado que se possa à realidade. É, em outros termos, o movimento consciente para reprodução do ser em sua forma real e concreta. A esse processo Lukács denomina de desantropomorfização (SANTOS, 2023, p. 50).

Com a complexificação produtiva presente no modelo industrial através do desenvolvimento e domínio da tecnologia de maquinário, esse caráter desantropomorfizador enquanto princípio de objetividade no ato de reflexão, passa a compor predominantemente a ação e comportamento reflexivo que conformam o trabalho, a exemplo do que ocorre na atividade e reflexo da ciência. Esse evento histórico de base material determina consequentemente aquela “*evolución ilimitada de la ciencia*”, pois passa a ser impulsionada pelo capitalismo ao seu máximo desenvolvimento, o qual se dá em ciclo contínuo de enriquecimento mútuo entre trabalho e ciência. Dados os benefícios oriundos do todo desse processo — como o atendimento das necessidades humanas, de forma nunca antes possível nas diferentes economias sociais até então — Lukács defende que “*el principio de desantropomorfización es esencialmente un principio de progreso y de humanización*” (LUKÁCS, 1966a, p. 207). Ocorre que esse processo, histórico, não escapa de se ver envolto em contradições. Destaca Marx segundo o caráter do papel da máquina na grande indústria:

As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria não existem porque decorrem da própria maquinaria, mas de sua utilização capitalista! Já que, portanto, considerada em si, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, enquanto utilizada como capital aumenta a jornada de trabalho; em si, facilita o trabalho, utilizada como capital aumenta sua intensidade; em si, é uma vitória do homem sobre a força da Natureza; utilizada como capital submete o homem por meio da força da natureza; em si, aumenta a riqueza do produtor, utilizada como capital o pauperiza etc. (MARX, 1984, p. 56 - 57).

Por se dar segundo as determinações históricas do sistema econômico capitalista — com destaque para o desenvolvimento acentuado das forças produtivas e auto-sustentação na exploração do homem pelo homem — é que o modelo de produção equivalente é permeado, ao mesmo tempo, de positividade e negatividade em sua dimensão objetiva, ou seja, na desantropomorfização do reflexo no trabalho e no pensamento científico. Como fica explícito: “*el principio de la humanización aparece también como principio de la inhumanidad extrema, y hasta de la antihumanidad*” (LUKÁCS, 1966a, p. 208). A ciência, na qualidade de ser ato de desvelar a realidade no seu em si, nesse contexto antagônico capitalista, mostra-se afinal nem tão ilimitada assim. Pois, do ponto de vista da burguesia, a exemplo dos aspectos contraditórios como os postos na citação por Marx, nem todo

“em si” deve ser revelado, em particular aqueles que comprometam seus interesses de classe:

O economista burguês declara simplesmente que a observação da maquinaria em si demonstra com toda precisão que essas contradições palpáveis são mera aparência da realidade comum, mas que nem sequer existem em si e, portanto, também não existem na teoria” (MARX, 1984, p. 57).

Acabam por estabelecer-se práticas científicas que assentam reflexos corretos do real e outras que se distanciam de sua função desantropomorfizadora. Consiste essa em condição que alcança o problema dos estudos sobre o cotidiano já que, como confirma Lukács: *“Esa contradictoriedad del ser social dificulta al pensamiento burgués una aplicación concreta y fecunda de la doctrina desantropomorfizadora del reflejo a las ciencias sociales”* (LUKÁCS, 1966a, p. 209). Em texto bem anterior à *Estética* — no artigo *O escritor e o crítico*, produzido pelo pensador magiar em 1938 — ele já demonstra reconhecer os limites do que denomina “sociologia vulgar”, ou seja, o pensamento sociológico predominante nas ciências sociais e associado à classe burguesa. É esse Lukács da juventude que lembra as argumentações de Marx sobre como uma economia vulgar se manifesta “após a decomposição da escola ricardiana”, clássica. E complementa dizendo que a sociologia burguesa moderna surge exatamente do mesmo período, consequência inclusive do estabelecimento da vulgarização da economia (LUKÁCS, 2010c, p. 224). Sua descrição àquela época, ver-se-á com a comparação abaixo, não se diferencia estruturalmente do que o autor escreve a respeito na década de sessenta. O autor, no artigo, ainda assenta a respeito da sociologia que:

Ela implica o isolamento “especializado” da sociologia em sentido estrito, sua “emancipação” dos vínculos que a uniam à história e à economia, sua inclinação para abstrações vazias e estranhas à realidade. A aplicação abstrata e esquemática das generalizações assim obtidas (e que nada mais são do que lugares comuns inflados de modo retórico) aos fenômenos sociais constitui a orientação fundamental da sociologia burguesa, de Comte a Pareto (LUKÁCS, 2010c, p. 239).

De modo semelhante, na *Grande Estética*, Lukács remete às importantes investidas da economia clássica do século XVII e XVIII. Diz delas que decaíram em abstrações, pois mediadas pelo dilema problematizado acima, *“sus generalizaciones no podían nunca abarcar la dinámica evolución histórica, contradictoria e irregular”*

(LUKÁCS, 1966a, p. 209), em outras palavras, o movimento do real. Não havia abertura para uma aplicação metodológica do princípio desantropomorfizador elencado anteriormente, às ciências que estudam o humano, afirma ele. Nesse texto, contudo, Lukács vai além do escurecimento da realidade provocado somente pelas abstrações, como exposto antes na citação ao artigo, e segue ao que chama de um “dualismo metodológico”, presente nas ciências sociais associadas às mesmas contradições econômicas aludidas:

[...] o bien se enrigidece el proceso histórico-social con la ayuda de abstracciones falsas y superficiales, hasta hacer de él un formalismo muerto (sociología, economía subjetivista, etc.), o bien se tiende a “salvar” la “vida” histórica de tal modo que las manifestaciones de esa vida humana queden irracionalizadas, lo cual llegó a ser en la mitificación burguesa tardía de la historia una verdadera proclamación de antropomorfismo religioso (LUKÁCS, 1966a, p. 209 - 210).

Importa observar que frente à tal problematização, às ciências sociais de maneira geral, e à sociologia em particular, não lhes são dadas condições concretas para que apliquem adequadamente o reflexo desantropomorfizador nas pesquisas sobre a cotidianidade. É estranho a elas algo que, por princípio ontológico e metodológico, deveria-lhes ser usual. Nesse sentido, identificam-se ao menos duas qualidades claramente manifestas nos estudos realizados sobre o cotidiano pelas ciências sociais. Primeiramente, aproximadamente ao que se viu com o marxismo vulgar, essas ciências alimentam o argumento de que o cotidiano não seria visto como um campo merecedor de análise científica, por ser composto de dados absolutamente empíricos. Qualidade essa reiterada pelo Lukács já posterior à *Grande Estética* quando afirma que as:

ciencias sociales de nuestros días [...] desprecian a menudo esta zona intermedia concreta, aquella en la que se encuentra el nexo real, considerándola como un mundo de mera empiria que, en cuanto tal, no es digno de un análisis científico en profundidad destinado a examinar las constituciones internas (LUKÁCS, 1977, p. 9).

O cotidiano seria, portanto, tomado por parte dessas iniciativas científicas como zona de ilegalidade lógico-racional, o que invalidaria sua pesquisa do ponto de vista compreensivo.

A segunda, dá-se na medida em que os respectivos estudos se perdem no nível da mera aparência do cotidiano, não sendo capazes de apreender mais

profundamente o seu ser existente. Dito de outra forma: as “[...] abordagens sociológicas (quando não sociologistas) e antropológicas da vida cotidiana [...]” operam, também no geral, “[...] ao nível descritivo-monográfico”, atendo-se apenas “ao que há de perfunctório na cotidianidade [...]” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 73). Reduzem assim, definitivamente, a possibilidade de apreensão da grandeza da dinâmica do ser social.

O cotidiano possui limites quanto à sua apreensão pelo conhecimento, mas antes disso, ele é necessário. Ou seja, é imperativo à organização reprodutiva da sociedade, e a todos os complexos de fenômenos, os quais constantemente partem dele e retornam para a vida cotidiana. “Na ótica lukácsiana, a vida cotidiana é insuprimível. Não há sociedade sem cotidianidade, não há homem sem vida cotidiana” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 67). Como entender com propriedade a ação do artista, o crítico de artes ou o cientista sem reconhecer o campo do qual brotam suas atividades e para onde tornam as novidades adquiridas sementes para enriquecê-lo? Como analisar o ato de figuração da obra de arte e outros comportamentos desse nível sem estudar o cotidiano do ser humano que, antes, vive? Ora, “*solamente a través de la mediación de una esfera tal pueden ser comprendidas científicamente las interrelaciones e interacciones entre el mundo económico-social y la vida humana*” (LUKÁCS, 1977, p. 9).

Não é ao acaso que Georg Lukács traz, como início das discussões, o complexo cotidiano. José Paulo Netto parece um pouco mais generoso ao referir-se ao qualitativo da produção da tradição marxista relacionada ao tema entre as décadas de quarenta e oitenta, pois remete a “uma significativa massa crítica” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 66). Afinal de contas, ele está situando essa qualidade nas contribuições de Lukács como as mais decisivas para uma tal teoria. Se dirige diretamente à *Grande Estética* em sua exposição sobre a cotidianidade. Mas o que é, então, o tal cotidiano?

Plutarco de Queroneia (46 - 120 d.C.), fato notório, é especialmente reconhecido pela escrita de *Vidas Paralelas*. Dividida em nove volumes significativamente extensos, os textos narram biografias em pares, comparando a vida de figuras ilustres gregas e romanas. A maior parte do escrito sobreviveu até a atualidade. Dentre as biografias, consta no volume sexto aquela que se refere ao político e general romano Pompeu Magno (106 - 48 a.C.). Ali, encontra-se o seguinte registro sobre a vida de Pompeu:

Una vez puesto al frente de la organización y la administración del abastecimiento, envió legados y amigos a numerosos puntos, mientras que él se embarcó personalmente hacia Sicilia, Cerdeña y Libia e hizo acopio de trigo. Cuando estaba a punto de zarpar, se levantó sobre el mar un fuerte viento, y los pilotos vacilaron; él subió el primero a la nave, ordenó levar el ancla y gritó: «Navegar es necesario; vivir, no». Gracias a este acto de audacia y celo, acompañado por la buena suerte, llenó de grano los mercados y de barcos el mar, de tal manera que la abundancia de esta provisión abasteció incluso a los pueblos extranjeros y, como si manase de una fuente, se derramó generosa sobre todos (PLUTARCO, 2007, p. 359).

A frase "*Navigare necesse; vivere non est necesse*" dita em latim por ele, língua oficial do Império Romano, fora eternizada quase dois milênios depois, por Fernando Pessoa, no tão celebrado poema:

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: // "Navegar é preciso; viver não é preciso". // Quero para mim o espírito desta frase, / transformada a forma para a casar como eu sou: // Viver não é necessário; o que é necessário é criar. / Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. / Só quero torná-la grande, / ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a / lenha desse fogo. // Só quero torná-la de toda a humanidade; / ainda que para isso tenha de a perder como minha. / Cada vez mais assim penso. // Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue / o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir / para a evolução da humanidade. // É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça (PESSOA, 1969, p. 15).

Mesmo uma breve comparação entre as duas situações mostra que diferente dos possíveis sentimentos de transgressão do mundo físico, liberdade espiritual e acendimento, transmitidos pelos conhecidos versos do poeta português, o que objetivamente sentiam os marinheiros romanos perante o mau tempo que se formava era medo, no sentido literal da palavra, e dúvida perante as incertezas relacionadas a um resultado positivo de sua atividade. Temiam por sua sobrevivência objetiva imediata, tanto porque viam-na, com a situação, posta em risco; quanto pelas dúvidas sobre o alcance de seu sustento através de sua atividade. Através dela — ação ontologicamente oriunda do trabalho com a qual os marujos pelejam por sua sobrevivência, no instante no qual concomitantemente contribuem com a reprodução da sociedade — os ventos, até então, em essência apenas força da natureza, assumem caráter objetivo social. Lukács, ao ilustrar um exemplo relacionado à navegadores, detalha essa transformação de ser:

[...] O vento é uma coisa natural que, em si, nada tem a ver com representações de valor. Os navegadores, contudo, já em eras muito

antigas, com razão falam de ventos favoráveis ou desfavoráveis, pois no processo de trabalho de velejar do lugar X ao lugar Y desempenham a força e direção do vento um papel tal qual como as propriedades materiais do meio de trabalho, do objeto de trabalho; o vento favorável ou desfavorável é, portanto, já um objeto na esfera do ser social, do metabolismo da sociedade com a natureza; valorosidade ou avessidade-ao-valor pertencem a suas qualidades objetivas como momentos de um complexo concreto do processo de trabalho. De que o mesmo vento seja avaliado como favorável por um navegador e, por outro, desfavorável, não introduz nenhum subjetivismo na valoração: o vento apenas em um determinado processo concreto se torna momento de uma objetivação social; apenas no interior desse complexo existente suas propriedades podem ser plenas de valor ou avessa-ao-valor, todavia, nessa conexão elas o são no modo objetivo, não no subjetivo (LUKÁCS, 2018b, p. 314).

Produzir o poético também se trata de uma atividade humana reprodutiva, mas com determinações e relações categoriais que lhe são particulares, e próprias de um processo humano ultra complexificado. Mesmo nesse sentido, pode-se afirmar que essa atividade artística, embora mais afastada da forma tradicional de trabalho, ainda conserva a essência de sua atividade original.

Observe-se que a diferença entre os dois comportamentos humanos postos em relevo, se traduz na presença da mesma expressão — viver não é preciso, navegar, sim — nos dois trechos citados. No relato, as pessoas comuns que hesitam diante o risco de morte imediata com uma possível tempestade em alto mar, em verdade, estão a dizer algo como “viver é preciso!”. Em contraste, Fernando Pessoa, na sua condição de imortal da literatura, sugere que a criação é mais importante do que viver, afirmando: “Viver não é necessário; o que é necessário é criar”.

Esse pequeno exercício reflexivo pretende mostrar, contudo, que Pessoa, se foge a essa determinação da existência, em realidade, só o faz por alguns momentos. Guardadas as diferentes dimensões entre vida e poesia, marujos e poetas estão ambos a compartilhar um só campo de mediação: o cotidiano. Mas a que se refere afinal o cotidiano? Maria de Carvalho, apoiada em Agnes Heller, colabora de maneira significativa no encontro a essa resposta:

A vida cotidiana é aquela vida dos mesmos gestos, ritos e ritmos de todos os dias: é levantar nas horas certas, dar conta das atividades caseiras, ir para o trabalho, para a escola, para a igreja, cuidar das crianças, fazer o café da manhã, fumar o cigarro, almoçar, jantar, tomar a cerveja, a pinga ou o vinho, ver televisão, praticar um esporte de sempre, ler o jornal, sair para um “papo” de sempre etc... Nessas atividades, é mais o gesto mecânico e automatizado que as dirige que a consciência (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 23).

O cotidiano é tomado por uma diversidade de comportamentos humanos que, por sua vez, apresentam uma infinidade de elementos, fenômenos e relações que estabelecem entre si. Por isso se diz dele heterogêneo. Mais à frente, será exposto com maior detalhe essa e outras duas características ressaltadas por Lukács. Neste ponto, é suficiente apenas citá-las. É o caso da imediatividade, representada na conduta cotidiana de dar respostas rápidas à realidade (sede-tomar copo com água; dor no estômago-chá de boldo; acordar cedo amanhã-programar despertador, entre infinitas outras). E, da terceira delas, a “superficialidade extensiva” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 68) rapidamente explicita a seguir.

É na rotina da cotidianidade, heterogênea e imediata, que se encontra o homem inteiro, ou seja, os homens e mulheres a expressar suas individualidades, personalidades. Ali, fazem uso dos seus sentidos, sentimentos, expressam suas ideologias, executam habilidades intelectuais e manuais, ou seja, apresentam o conjunto de suas forças. Todavia, o “fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda a sua intensidade” (HELLER, 1972, p. 17). É desse modo que a vida cotidiana pode ser caracterizada também por ser composta de superficialidade.

Aludidas as três categorias — heterogeneidade, imediatividade e superficialidade —, retome-se agora os exemplos colocados antes. Os trabalhadores do navio anteriormente mencionado estavam ali em busca da garantia de sua sobrevivência diária. Possuíam suas famílias, seus lazeres, suas contradições pessoais, seus amigos, etc. Eram indivíduos singulares vivendo suas vidas, e precisavam partir de questões objetivas imediatas para o exercício adequado de suas funções. No caso relatado por Plutarco, a interpretação de possíveis intempéries era algo determinante para o cumprimento de suas atividades. Entrar no mar quando está agitado, sabiam eles pela experiência, trazia diversas incertezas e isso os causava temor. Estavam na cotidianidade e não davam sinal dela se elevar. O cotidiano de Fernando Pessoa, até mesmo com a distância no espaço e especialmente de tempo, ora, não poderia ser tão diferente, pois fundado na mesma legalidade histórico-social. O poeta necessariamente convivia com amores e dilemas do dia a dia, bem como lidou com questões relacionadas a sua sobrevivência material, do nascimento à sua morte.

Ademais, há discrepância definitiva entre esses sujeitos: aquela relacionada ao ser da atividade de cada um. Ora, primeiro, compreendeu-se acima, que os fenômenos sociais escolhidos para ilustrar características da forma de ser do cotidiano — o de literalmente navegar e o outro de produzir poesias — conectam-se através dessa cotidianidade. Agora, é interessante notar o quão instrutivo pode ser também o entendimento das diferenças entre eles. A distinção entre as duas atividades é de ordem qualitativa e para trazê-la à tona conforme a medida do necessário, como insinua Lukács, é preciso contemplar “*la situación no meramente desde el punto de vista del sujeto activo, sino también desde el del objeto*” (LUKÁCS, 1966a, p. 42). Avalie-se o exercício das atividades de Pessoa e da tripulação daquele navio.

Partindo-se neste ponto de tradição de berço hegeliana (HEGEL, 2003), ao mesmo tempo em que crítica a ela (LUKÁCS, 1966a, 2018b), pode-se afirmar que o complexo artístico em geral, e com ele a escrita literária, partem do dia a dia das diferentes sociedades, porém, rumo à sua justa suspensão. A elevação ao cotidiano pode ser compreendida neste ponto como a superação daquelas condições de heterogeneidade, superficialidade e imediatez para níveis mais altos de reflexo da realidade, de acordo com que Georg Lukács apresenta serem as artes e as ciências, claramente cada qual segundo suas particularidades. Em contrapartida, não se observa elevação do cotidiano na atividade dos marujos. Ela permanece no âmbito do ordinário, no qual

o enlace imediato de teoria e práxis é o característico traço essencial central; com isso a continuidade imediata das condições de reprodução da respectiva vida individual torna-se o momento decisivo ao interesse para com a realidade, para a seleção do nela apreendido (LUKÁCS, 2018b, p. 163).

A literatura é enraizada no cotidiano, como todas as artes, e possui simultaneamente certa autonomia com relação a ele. Mesmo que na continuidade do seu movimento haja um retorno dialético ao cotidiano (e ao que corresponde à arte autêntica, sempre há) tomando, ao seu modo, novamente parte do mesmo, trata-se de um complexo do humano possuidor de uma legalidade própria, a tal extremo em que a monotonia do respirar, o lado prosaico do viver, podem ser momentaneamente dispensados! Mesmo a atividade do poeta, levando-o a outro plano, retome-se: o cotidiano se faz presente na vida pessoal de Fernando, pois “é a vida de todos os

dias e de todos os homens em qualquer época histórica que possamos analisar” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 24). Desse ponto de vista do ser da cotidianidade, mais importante ainda dizer é que, mesmo na vida universal de Fernando Pessoa — ou seja, na prática literária cujas objetivações são capazes de desprender a si e a outros do ordinário — mesmo aí, faz-se presente a cotidianidade. É uma autonomia tão real e objetiva, quanto relativa.

A cotidianidade compõe, a seu modo, a dinâmica dialética da produção da obra de arte, pois é sua fonte de inspiração e propósito. É o essencial do dia a dia, a realidade objetiva e subjetiva, que o literato escreve. Ao fazê-lo, devolve, com o fruir de sua obra, uma objetivação que irá enriquecê-lo. Segundo Lukács, esse retorno é o que define a arte como autoconsciência da humanidade. Para a dinâmica metabólica da categoria estudada neste capítulo, pouco importa que os complexos mais elevados sejam capazes de suspender o cotidiano. São instantes articulados entre o ponto de partida e de chegada. É como dizer “viver não é preciso” ao prender a respiração para um mergulho nas profundezas da humanidade. No retorno, acaba por ocorrer um alívio, pois ninguém é capaz de sobreviver apenas no abismo da alma. É necessário também respirar. A seguir, espera-se complexificar um pouco mais as dinâmicas da cotidianidade aludidas.

4.2 Reflexo e cotidiano em Lukács

A começar, é preciso reavivar a ideia de que das observações a seguir “*no se podría conseguir más que una iluminación aproximada de las tendencias más importantes y de los puntos nodales decisivos*” (LUKÁCS, 1966a, p. 37). O húngaro afirma isso para delimitar as expectativas conclusivas sobre o assunto que cobre este tópico, quando ainda do capítulo primeiro de sua exposição na *Grande Estética, Los problemas del reflexo en la vida cotidiana*. Como este é o principal material analisado pela exposição que segue, tornam-se válidas para este início as mesmas advertências de Lukács. As observações sobre o reflexo cotidiano expostas abaixo, nem de longe esgotam a riqueza sobre o tema. Sem deixar, com isso, de serem valiosas em sua aproximação.

Como enfatizado no capítulo anterior, o surgimento do ser social se dá mediado pelo trabalho e representa também o momento de surgimento social da razão histórica, do reflexo original, categoria das mais caras a esta investigação.

Fato é que a capacidade humana de conhecer a realidade é originada em formato de reflexo com o trabalho. Dado que, naquele momento ontológico, também surge o cotidiano enquanto categoria social, observe-se afinal que o trabalho, o ser social e sua capacidade de refletir o mundo, todos se originam no espaço da cotidianidade. Esses homens e mulheres que trabalham não aparecem soltos na realidade, mas sobre o solo do cotidiano que lhes é próprio em seu tempo. Que esse cotidiano seja elementar e o exemplo mais aproximado, na história, das barreiras naturais, isso não importa aqui. Interessa notar a sua existência efetiva desde o princípio das sociedades e o comportamento dos indivíduos sociais que atuam na cotidianidade, ante a diversidade da sua práxis, com reflexões de problemas imediatos e das respostas também assim qualificadas que propõem a eles.

Com justa razão se pode designar o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como solução de resposta ao carecimento que a provoca. Todavia, o núcleo da questão se perderia caso se tomasse aqui como pressuposto uma relação imediata. Ao contrário, o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que - paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente - 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. De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto imediato da consciência que guia a atividade; todavia, isso não anula o fato de que o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico (LUKÁCS, 1978, p. 5 - 6).

Perguntar e responder, cada qual na medida das suas especificidades, são exercícios do humano que envolvem reflexão. O reflexo do real na cotidianidade obviamente abrange essas atividades. Contudo, esses questionamentos e, com ênfase especial, os seus resultados possuem caracteres bem próprios desse âmbito. Conforme firma Lukács (LUKÁCS, 1966a), o reflexo cotidiano tem a particularidade de ser misto, não com inclinação para a pureza como outros. Estes, em sua maior parte são constituídos histórica e tardiamente, passando nesses casos a englobar, generalizar e aglutinar assuntos específicos em torno do que acaba por se constituir um complexo. Argumentação essa elencada no capítulo anterior, quando do tratamento da consciência emancipada e do pensamento científico, em simultâneo, “puro” e marcado, determinantemente, pela materialidade.

Voltando ao reflexo cotidiano. Identificou-se na exposição de Lukács (LUKÁCS, 1966a) esse seu caráter de ser híbrido um pressuposto inicial “incontornável” — evidentemente, já posterior ao princípio da atividade humana como modelo da práxis — para o tratamento de questões gerais sobre o pensamento ordinário. É nesse sentido que não se fugirá da tarefa de se fazer necessários alguns acréscimos sobre a temática.

Como a esta altura já se está amplamente esclarecido, o desenvolvimento da história do reflexo não pára em sua origem com o trabalho ou naquele conhecimento típico da cotidianidade. Oriundos e para além do trabalho — e em boa parte das vezes, postos bem posteriormente na história — muitos outros modos de produzir conhecimento e suas respectivas objetivações se estabelecem afora o que vem se compreendendo na presente investigação ser o reflexo original e o seu correspondente cotidiano.

Uma passagem diretamente relacionada ao comportamento das objetivações respectivas à cotidianidade, neste ponto, é útil para indicar o surgimento daquele novo no processo de conhecimento do mundo: “[...] *el hecho es que en cada proceso concreto de trabajo existe al menos la posibilidad abstracta de apartarse de las tradiciones presentes, intentar algo nuevo o actuar, en ciertas condiciones, sobre lo viejo para modificarlo*” (LUKÁCS, 1966a, p. 41). Esse surgimento histórico, obviamente, não se dá de forma espontânea ou natural. Os reflexos posteriores ao original e ao típico da cotidianidade, põem-se através de um fluxo social de diferenciação iniciado com o próprio trabalho no cotidiano: um movimento humanamente ativo, processual e contraditório de descolamento do geral e concomitante produção do em si de conhecimento em outros formatos e de suas objetivações respectivas.

É bom reiterar, mais uma vez, que para Georg Lukács (1966a) dois dos comportamentos que surgem na história do conhecer são essenciais para os estudos da cotidianidade: o reflexo científico, o qual diz respeito ao refletir sistematizado do entorno em direção aproximativa à sua essencialidade; e o estético, aquele relacionado à produção e fruição das obras de arte, as quais refletem, a seu modo, a mesma realidade objetiva. Esses, ao lado do reflexo da vida cotidiana, conforme vem sendo apresentado, conformam uma espécie de tripé utilizado pelo autor na *Grande Estética* — e, nesta esteira, nesta pesquisa para

apresentar as determinações expressas na teoria do reflexo lukácsiana como se vem fazendo.

Em síntese, enfim, o pressuposto incontornável do marxista magiar para os estudos a respeito do cotidiano: dado que a categoria do reflexo cotidiano é forma de relação humana com o mundo externo de caráter heterogêneo, ela constantemente se apresenta através de aproximações e distanciamentos entre os comportamentos artístico e científico — aqueles mais finamente delineados em homogeneidades que lhes são próprias — seja pelas características que os afastam, seja pelas que os aproximam.

Observe-se que ao mesmo tempo em que se encontram em lugares opostos, de afastamento, elas se relacionam em proximidades. O húngaro tem plena ciência de que na realidade existe essa dinâmica relacional entre esses três tipos de reflexo, a qual, como já indicado, consiste em movimentos de partida e elevação da cotidianidade, seguidos de retorno para ela. Em outras palavras, o reflexo do dia a dia se encontra entrelaçando os reflexos artístico e científico, sem de fato prendê-los, pois possuem cada qual evidente autonomia (relativa) de descolamento. Mas, ainda, por se tratar de solo fundamental, o desprendimento do cotidiano é momentâneo e não constitui quebra na referida relação. Pela evidência de toda essa dinâmica dialética no real entre os três, seria um grande equívoco separá-los completamente em suas respectivas exposições.

Essa forma de ser heterogênea, própria do reflexo cotidiano, é um caráter que permite traçar, inclusive, sua diferenciação quanto ao reflexo do trabalho. Os dois surgem essencialmente juntos, mas mesmo aí, não podem se identificar por completo. O reflexo do trabalho corresponde majoritariamente a esta atividade. O reflexo cotidiano é constituído por tudo aquilo que toma parte na cotidianidade do ser social, inclusive o trabalho. Explicitado assim ainda pode ser difícil designar a separação dos referidos modelos de pensamento porque a tendência geral é a de se deixar cair em armadilhas mecanicistas que apelam para um dualismo das coisas. É preciso, pois, insistir numa compreensão dialética, a qual aponta que o limite de separação entre os dois reflexos, quando sujeito a uma análise mais próxima possível, mostra-se poroso, tornando as fronteiras entre si embaçadas, borradas.

A separação, nesse caso, é também conexão. Primeiramente, porque as necessidades tomadas pelo trabalho são perguntas que necessariamente partem do cotidiano. Em sequência, porque precisam retornar a ele, como respostas. E em

terceiro lugar, porque esse retorno se dá em um processo de formação de um composto entre as respostas dadas pela atividade fundamental, e as formas de manifestação da vida cotidiana. Esse conjunto de relações questiona a possibilidade do estabelecimento de um limite enrijecido entre o reflexo no trabalho e o reflexo cotidiano. Adentre-se, agora, na problematização da questão com os outros dois modelos de pensamentos reflexivos destacados:

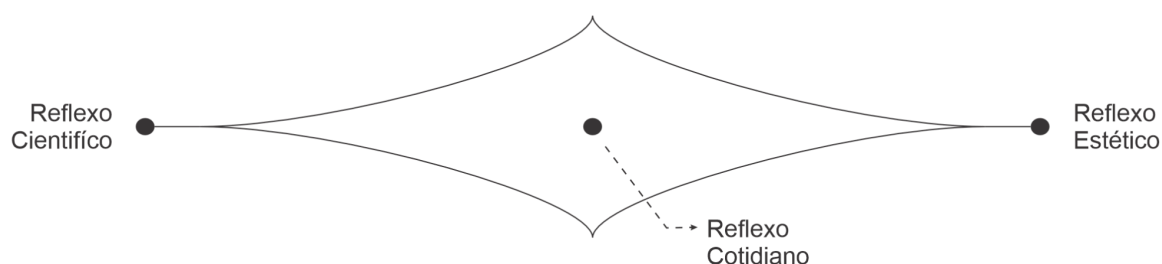
[...] los reflejos científico y estético de la realidad objetiva son formas de reflejo que se han constituido y diferenciado, cada vez más finamente, en el curso de la evolución histórica, y que tienen en la vida real su fundamento y su consumación última. Su peculiaridad se constituye precisamente en la dirección que exige el cumplimiento, cada vez más preciso y completo, de su función social. Por eso en la pureza — surgida relativamente tarde — en que descansa su generalidad científica o estética, constituyen los dos polos del reflejo general de la realidad objetiva; el fecundo punto medio entre esos dos polos es el reflejo de la realidad propio de la vida cotidiana (LUKÁCS, 1966a, p. 34).

Essa passagem é substancialmente rica. Inicie-se por recordar que Lukács é muito transparente nos diversos momentos em que admite as artes e as ciências atividades humanas as mais elevadas entre aquelas do meio social (LUKÁCS, 1966a). Associada à essa assertiva, a ideia de “pureza” presente na citação acima (que vai de encontro à heterogeneidade típica do cotidiano), muitas vezes, ocasiona críticas ao filósofo que, descuidadas, querem atribuir à teoria estética marxiana um tom moralista, arrogante ou até mesmo elitista. Dada elevação, contudo, está longe de corresponder a tais designações. A função social do reflexo estético — tal qual o que ocorre com o reflexo científico — está intrinsecamente ligada “*en la vida real*”. Em outras palavras, o cotidiano é ponto de partida e chegada para as duas atividades e isto reúne seus processos de reflexão, tanto às necessidades humanas, quanto às respostas que, realizadas, irão engrandecer aquele solo comum. A elevação assemelha-se a uma breve investida para cima, a qual suspende os indivíduos do ordinário. Eles se tornam melhores, especiais ou poderosos na justa medida em que esses atributos expressam um maior grau de humanidade.

Uma outra problematização, precisa ser elencada também a partir da última citação de Lukács: a do caráter de ser híbrido, típico do comportamento consciente na cotidianidade, ser o fundamento para compreender-se, nesta investigação, o pensamento cotidiano enquanto reflexo médio. No referido texto,

Lukács enfatiza o processo de especialização dos comportamentos reflexivos nas ciências e nas artes ao longo do desenvolvimento da sociabilidade humana. A agudeza distintiva desse curso é o que o faz utilizar a expressão “pureza” — termo sobre o qual já se discorreu o suficiente no outro parágrafo. Sendo de sua própria natureza a necessária referência à vida real, o caso é que essas formas de reflexo, e o alto nível de especialidade que atingem, são parâmetro para uma espécie de não-ser do reflexo cotidiano. Dito de outra forma, o pensamento típico da cotidianidade e a hibridez que o constitui e o diferencia, juntos, conformam o exato contraposto da fineza da especialização característica daqueles dois níveis de reflexão. Daí o húngaro apresentar analogismo através de uma visão geral do reflexo. Conscientes, do ponto de vista dialético, da possibilidade de imprudência, arriscou-se ilustrá-la a seguir:

Figura 6 - Reflexo geral: ciência e arte como polos do cotidiano



Fonte: Elaborada pela autora.

O reflexo geral indica, como o vocábulo por si claramente induz, a capacidade humana de conhecer a realidade objetiva no que se refere à totalidade de modalidades para tal, o conjunto da sua generalidade (reflexo religioso, esportivo, estilístico e tantos outros)⁶⁰, sem compromisso com um ou outro caráter específico. Na citação, todavia, a comparação se observa entre os três reflexos que, na ilustração, estão indicados por pontos: cotidiano, científico e estético. Conforme a colocação de Lukács quanto a esses dois últimos, sua *“peculiaridad se constituye precisamente en la dirección que exige el cumplimiento, cada vez más preciso y completo, de su función social”* (LUKÁCS, 1966a, p. 34). Mesmo cientes das ricas possibilidades do debate a respeito da função da ciência e da arte para a sociedade,

⁶⁰ A título de simplificação, foram representados somente os três mencionados pela passagem lukácsiana.

é importante notar que o pensador marxiano não atribui foco a isso nesse momento. O cerne se mostra no aspecto que coincide entre o ser do próprio processo de se alcançar a função social nos dois reflexos: trata-se de um caminhar em constante mudança e aperfeiçoamento, uma dinâmica em movimento dialético. Por isso, não se pode imaginar os pólos da figura — cada qual posicionados para um lado conforme as suas particularidades — fixos. Mais uma vez: é comum ao reflexo estético e científico estarem em movimento contínuo do aperfeiçoar de seu refinamento, rumo ao melhor cumprimento de suas respectivas funções sociais. E com isso, segundo o que afirma Lukács (1966a), eles representam as mais elevadas formas de comportamento reflexivo.

Por fim, a noção de “*punto medio*”⁶¹. O outro lado da pureza é a heterogeneidade, na gravura, representada ao centro pelo processo de reflexão na cotidianidade. A ideia que Lukács (1966a) objetiva destacar, e a qual se tentou reproduzir acima, é, inicialmente, a do reflexo cotidiano contraposto aos outros dois modelos de pensamento, naquilo que corresponde ao nível de refinamento. O que não foi feito por ele de qualquer forma, mas através da ilustração de um ponto médio, afinal, o ponto médio de um segmento de reta é o ponto que divide o segmento em duas partes iguais. Ele está exatamente no meio do caminho entre dois pontos dados.

Ora, o conhecimento da cotidianidade pode ser considerado reflexo médio, também, na medida em que sua heterogeneidade se coloca entre os maiores níveis do homogêneo, no que diz respeito à especialização reflexiva humana, os quais se alcançaram e cujos limites continuam a se expandir. Dito mais exatamente: o pensamento cotidiano pode ser dito reflexo médio, conforme continuamente fecundado pelos conhecimentos “puros” alcançados com a ciência e arte. Sua heterogeneidade, assim, antes de ser absoluta, é média. Obviamente que se tem em mente aí, a caracterização do reflexo da cotidianidade em estágios de

⁶¹ O trecho específico da citação utilizada em espanhol, traduzido por Manuel Sacristán, é “*Por eso en la pureza — surgida relativamente tarde — en que descansa su generalidad científica o estética, constituyen los dos polos del reflejo general de la realidad objetiva; el fecundo punto medio entre esos dos polos es el reflejo de la realidad propia de la vida cotidiana*” (LUKÁCS, 1966a, p. 34). Se buscada a mesma frase no original em alemão ela corresponde à “*Sie bilden deshalb in ihrer verhältnismäßig spät entstandenen Reinheit, worauf ihre wissenschaftliche bzw. ästhetische Allgemeinheit beruht, die beiden Pole der generellen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, deren fruchtbare Mitte die des Alltagslebens bildet*” (LUKÁCS, 1981a, p. 28), a qual, destaque-se, traz ao final a expressão “*fruchtbare Mitte*”. É esta que Sacristán traduz enquanto “*punto medio*”. Observe-se, no entanto, que existem outras traduções possíveis para o português como “ponto intermediário”, “centro frutífero” e aquela utilizada pela tradução da Boitempo, “centro fecundo” (LUKÁCS, 2023, p. 174).

desenvolvimento social nos quais já se tem generalizado historicamente os pensamentos científicos e artísticos.

Sem ter contornado, afinal, a qualidade de ser mista da cotidianidade e do comportamento reflexivo que lhe acompanha, segue-se agora em direção à outra compreensão axial dos estudos sobre a teoria do reflexo.

4.2.1 O caráter da imediatez no reflexo cotidiano

Que o comportamento reflexivo humano geral é uma atividade da razão, dificilmente houve dúvidas e isto, obviamente, não é conclusão que se restringe à teoria marxiana. O grande valor da teoria do reflexo, ao debruçar-se sobre o assunto que examina, é atribuir a anterioridade ontológica do ser frente à consciência, como já observado. O que não significa, por outro lado, a negação da consciência. É na atividade de trabalho própria do humano que, por princípio, afirmam-se as peculiaridades da conscienciosidade. As determinações da razão histórica, que reflete a realidade objetiva, possuem, inclusive, uma vasta amplitude. Daí se tratar de um absurdo compreender a consciência apenas reflexiva. Do ponto de vista da essência, ela é antes teleológica. Reflexo e teleologia são ambas categorias que indicam determinações da existência do consciente no ser social, mas elas não se identificam. As duas, também, são partícipes da atividade do trabalho. Sendo a teleologia “*el rasgo esencial del trabajo específicamente humano*”, e o Lukács da *Grande Estética* (1966) afirma isso apoiando-se na passagem d’*O capital* de Marx sobre o resultado do trabalho enquanto existindo, idealmente, na cabeça do trabalhador (MARX, 1983). Ocorre que para ser possível a realização típica da atividade humana fundamental, se “*presupone cierto grado de reflejo correcto de la realidad objetiva en la consciencia del hombre*” (LUKÁCS, 1966a, p. 40) — o que inclui também reconhecer corretamente possíveis erros de leitura dessa realidade. Afinal, o trabalho, processo humano de transformação da natureza ontologicamente responsável pelo ser da existência social, necessariamente se utiliza da razão. Acentue-se: ele é uma atividade teleológica por essência, e bem necessita de um conhecimento aproximadamente verdadeiro para sua realização.

As objetivações, produto do trabalho, tomam parte da cotidianidade. Mas também, atente-se ao raciocínio, no processo desse trabalho se exprimem as objetivações cotidianas (LUKÁCS, 1966a, p. 41). Esta ideia é desenvolvida na

próxima citação. Dado que a tradução que se pretende destacar está, ao julgo, mais adequadamente disposta na edição da *Estética* em português (LUKÁCS, 2023), com a devida licença para tal quebra de padrão, é dela o trecho que se reproduz a seguir:

A acumulação de experiências diárias, o exercício, o hábito etc. levam à repetição e ao aperfeiçoamento de determinados movimentos no processo do trabalho, assim como à sucessão, à intercalação, à complementação, à intensificação etc., quantitativa e qualitativamente; isso faz com que esse processo adquira necessariamente para o homem que o exerce o caráter de certa objetivação (LUKÁCS, 2023, p. 181).

A objetivação não se limita a aparecer enquanto resultado, mas o é também no processo de trabalho que resulta. Um exemplo pode contribuir um pouco mais com essa compreensão no âmbito do cotidiano. Ponha-se em mente o ofício de um oleiro ou oleira, como é o caso de Maria Quirino da Silva (1939 -), atualmente Mestre da Cultura⁶², do município de Cascavel, no Ceará:

O trabalho mais difícil é cortar e alisar. Pra fazer a peça num instante a gente faz. Mas pra cortar, alisar e ‘relar’ é que dá mais trabalho. Porque tem de cortar bem cortadinho com uma faca, depois de cortar tem que alisar com um pau ou sabugo, depois vai alisar com o pau bem alisadinho, depois vai passar o *toá*, depois ‘relar’ com a *mucunã* pra poder ter o pé de ficar bem ‘reladinha’. Quando ela tá brilhando bem ‘reladinha’ bota num canto pra secar. No dia que vai queimar é que risca. Faz aqueles bordados. Dá trabalho minha filha! Tá por fora! O trabalho do barro é uma tradição que dá muito trabalho a gente (MESTRES, 2017).

Antes de executar sua atividade e ao mesmo tempo com base nessa experiência, Mestre Tarina, como é conhecida, certamente já tem uma ideia de qual peça de barro pretende produzir, onde encontrar os objetos de trabalho necessários (barro vermelho, branco ou outros), quais matérias-primas e meios de trabalho se utilizará (“rodeira”, placa, *toá*, *mucunã*...) e como irá amassar, cortar, modelar, e por quanto tempo realizar a “queima” do barro na fornalha. Há todo um planejamento prévio consciente para a realização, o qual já se dá acompanhado de reflexos aproximados do real. Tarina possui conhecimento da realidade: “utiliza as

⁶² O título de Mestres e Mestras da Cultura é conferido às pessoas que dedicam sua vida a atividades que mantêm existentes práticas populares e tradicionais no Brasil. No estado do Ceará, trata-se de política pública cultural regida pela Lei estadual nº 13.351 de 2003, a qual possibilita inclusive que, “Pela titulação de Notório Saber concedida pela Universidade Estadual do Ceará (Uece), esses mestres [possam] lecionar em escolas de ensino fundamental, médio e superior, ministrando aulas-espetáculo, oficinas, cursos e disciplinas” (ANUÁRIO, 2023). Atualmente, de acordo com o *Anuário do Ceará 2023 - 2024*, existem oficialmente no estado 131 mestres vivos e atuantes, cujas funções envolvem benefícios, responsabilidades associadas à nomeação e um auxílio financeiro mensal.

propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo” (MARX, 1983, p. 150). A transformação de barro em louça, seguida da venda das peças em feiras, a qual também era responsável, foi a principal atividade diária de sobrevivência, sua e de seus quinze filhos (MAPA, 2016). Karl Marx detalha condições de trabalho análogas à de Maria Quirino quando afirma:

Para que alguém venda mercadorias distintas de sua força de trabalho ele tem de possuir naturalmente meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fazer botas sem couro. Precisa, além disso, de meios de subsistência. Ninguém, nem mesmo um músico do porvir, pode alimentar-se com produtos do futuro, portanto também não de valores de uso cuja produção não esteja concluída, e, como nos primeiros dias de sua aparição sobre o palco do mundo, o homem ainda precisa consumir a cada dia, antes de produzir e enquanto produz. Caso os produtos sejam produzidos como mercadorias, então precisam ser vendidos depois de produzidos, e só podem satisfazer as necessidades do produtor depois da venda. Ao tempo da produção se acresce o tempo necessário à venda (MARX, 1983, p. 140).

As etapas da execução do trabalho de olaria são as mesmas, seja entre um profissional experiente ou um aprendiz. Os dois devem, tanto alcançar o objetivo final traçado no ato teleológico, quanto se basear em reflexos adequados. Contudo, é muito provável que o resultado entre os esforços no trabalho de cada um apresentem diferenças significativas, quantitativas e qualitativas. Nesses casos, de disparidade entre um produtor com mais e menos vivência profissional, torna-se possível identificar expressas objetivações no cotidiano. Isto porque, como apresentado na última citação a Lukács, então presentes e ausentes — de maneira respectiva — fatores como o exercício diário, o consequente aperfeiçoamento dos movimentos e o desenvolvimento das habilidades. No caso específico de Mestra Tarina, a produção das peças faz parte de seu cotidiano há mais de setenta anos: “Eu fazia vinte quartinhas todo dia, antigamente, quando era moça. Amassava o barro, cortava, alisava, ‘relava’ e fazia 20 quartinhas todo dia. Por semana fazia um cento de quartinha” (MESTRES, 2017). Apresentado aí o caráter de repetição sistemática no dia a dia, a profissional complementa:

Foi minha mãe que me ensinou a trabalhar no barro. Eu fazia as quartinhas bem pequenininhas. Aí ela dizia que estava malfeita. Tornava a fazer de novo. E fazia de novo até quando ficasse bem-feita. Trabalhava todo dia, junto com ela. Minha avó também trabalhava no barro (MESTRES, 2017).

Para ilustrar, segundo os caracteres qualitativos, é natural esperar que o pote produzido pela artesã experiente seja mais simétrico, o alguidar tenha uma base mais condizente, a alça de uma cumbuca possua a espessura mais adequada ao manejo diário ou que haja um melhor encaixe entre o copo e a garrafa de uma quartinha. Esse modelo de trabalho é certamente relativo à ação humana envolta em divisão social do trabalho pouco desenvolvida (LUKÁCS, 1966a, p. 42), mas fato é que sua análise deixa manifesto que a fineza das singularidades presentes nas objetivações resultadas se justificam nas repetições oriundas do cotidiano da trabalhadora. E que estas possibilitam, portanto, o surgimento de outras objetivações, justamente representadas na agudeza cada vez maior de suas habilidades com o manejo do barro. Esse exemplo de objetivação típica do cotidiano, como visto, ressoa na fineza dos detalhes de uma peça produzida por ela, mas também na própria pessoa que é Mestra Tarina.

Figura 7 - Reprodução de fotografia da Mestra Tarina e peça produzida em barro vermelho.



Fonte: Serviço Social do Comércio (Sesc - CE). Disponível em: <https://www.sesc-ce.com.br/acontece-no-sesc/noticias-acontece-no-sesc/artesantias-barro-em-destaque-no-primeiro-encontro-de-loiceiras-ceara/>. Acesso em: 16 jun. 2024.

É possível concluir, em paralelo, que a demonstração do exemplo do desenvolvimento de habilidade como uma objetivação típica do cotidiano deixa exposta sua natureza “*más mutable y fluida*” (LUKÁCS, 1966a, p. 41). O húngaro, contudo, utiliza-se desse caráter de serem as objetivações cotidianas particularmente abertas ou pouco definidas para, em analogia com a ciência, afirmar o caráter de imediatez típico do cotidiano e de seu pensamento. Observe-se mais de perto.

A mutabilidade e fluidez são caracteres investidos por Anaxímenes de Mileto (585 a.C. - 529 a.C) ao que considerava ser a *arkhé* (princípio absoluto) e *phýsis* (natureza) de todas as coisas: o ar ou *aer*. O único fragmento existente de autoria do grego diz “Como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o *kósmos*, sopro e ar o mantém” (ANAXÍMENES apud CHAUÍ, 2002, p. 63). Como Marilena Chauí comenta, o ar, ao qual se refere o autor, não se trata daquele que se vê, ou melhor, que se sente. Ele é posto como princípio — de início e fim — invisível da totalidade do ser. A origem de tudo, sua substância compositora e, afinal, para onde as coisas se destinam. O ar compreendido pelo filósofo está em eterno movimento necessário para a mudança que o torna. É sopro que altera a natureza, o espírito, o divino... Enfim, tudo: “Diferencia-se nas substâncias por rarefação e condensação. Por rarefação, torna-se fogo; por condensação, vento, depois nuvem, e saia mais, água, depois terra, depois pedras e as demais coisas provêm destas” (SIMPLÍCIO apud. CHAUÍ, 2002, p. 62).

Para falar de transformação, no entanto, poderia parecer mais razoável citar o dialético “*panta rhei*” de Heráclito de Éfeso (540 a.C. - 570 a.C.), e não Anaxímenes. Qual o porquê dessa escolha, então? A menção se justifica por ser ela a levantada por Hegel em trecho que compara dois momentos da consciência — um mais inicial e outro o mais desenvolvido — e contribui com a continuidade da exposição lukácsiana sobre o cotidiano. Segue na íntegra para análise:

O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber *em sua universalidade*. O começo da filosofia faz a pressuposição ou exigência de que a consciência se encontre nesse *elemento*. Mas esse elemento [o éter] só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser. É a pura espiritualidade como o *universal*, que tem o modo da imediatez simples. Esse simples, quando tem como tal a *existência*, é o solo da ciência, que é o pensar, o qual só está no espírito. Porque esse elemento, essa imediatez

do espírito é, em geral, o substancial do espírito, é a *essencialidade transfigurada*, a reflexão que é simples ela mesma, a imediatez tal como é para si, o *ser* que é reflexão sobre si mesmo” (HEGEL, 2003, p. 39, grifos do autor).

A observação inicial a ser feita trata do “elemento” o qual Hegel afiança que o início do saber filosófico toma como princípio da consciência, o “éter” — termo que equivale ao vocábulo “ar” elencado acima e cuja opção costuma indicar maior precisão ao caráter de ser *phýsis*, como ocorre de fato na teoria anaximeniana. Ar ou éter, o central aqui a princípio é o seu não reconhecimento como simples elemento natural, mas princípio e natureza de todas as coisas. O éter — como aponta o único extrato atribuído diretamente à Anaxímenes: “nossa alma, que é ar” — equivale na citação hegeliana à consciência, daí ser referenciado pelo autor alemão. Consciência que é categoria das mais caras para Hegel, pois dialeticamente determinante da amplitude dos processos de conhecimento e, conjuntamente deles, do próprio desenvolvimento da realidade. A consciência para Hegel, dadas as devidas delimitações, também é ar para o espírito, para o mundo (e para o divino).

Lembre-se que na *Fenomenologia do espírito* essas duas trilhas — do conhecer e da história — complexificam-se enquanto “vir-a-ser da ciência em geral ou do saber” (HEGEL, 2003, p. 40). Destaque-se daí dois estágios particulares da consciência. O modelo de início e partida⁶³, e o de fim e chegada, ambos bem definidos pelo filósofo no interior de seu idealismo objetivo. Para utilizar-se diretamente dos termos postos na referida citação: numa ponta da história, o “puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro” ou “éter *como tal*”, e na outra, a ciência ou “saber *em sua universalidade*”, respectivamente. É nesta discussão que se encontra a segunda observação a qual gostaria de fazer registro. Apesar de parecer um raciocínio desnecessário e cansativo, solicita-se um pouco mais de paciência ao leitor, pois em breve fará sentido a importância da digressão.

A consciência como tal ou “consciência natural”, quer dizer, quase sem alterações prévias pois em seu formato de início, é limitada a saber de si mesma.

⁶³ Há entendimento de que o processo consciente em Hegel, exposto na *Fenomenologia*, dá-se, em verdade, em uma série dialeticamente sucessiva de diferentes movimentos divididos geralmente como: [1] Consciência; [2] Autoconsciência; [3] Razão; [4] Espírito; [5] Religião; [6] Saber Absoluto. Quanto ao primeiro, ele se subdivide em outros três atos: a percepção sensível (*Sinnliche Gewissheit*), a qual passa à percepção (*Wahrnehmung*) e depois ao entendimento (*Verstand*). Desse modo, observe-se, são ao menos três as figuras da consciência precedentes à consciência-de-si — o modelo consciente de “início e de partida” mencionado acima e um dos dois a serem, para efeito desta pesquisa, particularmente comentados na sequência do texto. Atente-se que mesmo sobre estes dois as observações serão pontuais.

Toma ela a si como seu objeto emitindo certeza (necessariamente parcial) sobre ele. Segundo o alemão, uma “consciência-de-si” apenas. Por dar conta do particular, não pode ser tomada científica, já que a ciência é voltada para o universal, ficando desse modo circunscrita a ser puro “saber espiritual que sabe de si como espírito” (HEGEL, 2003, p.39). Já a consciência em sua universalidade, esta só pode indicar a ciência, pois “espírito consciente-de-si *na sua formação cultural*” (HEGEL, 2003, p. 41, grifos nossos). Manifesta-se, em Hegel, o saber científico como aquele capaz de compreender, inclusive, a própria condição inicial da consciência limitada ao em-si: “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constroi em seu próprio elemento” (HEGEL, 2003, p. 39). Enquanto conhecimento universal, ela lida com verdades dialeticamente apreendidas sobre a realidade objetiva, diferentes das certezas restritas à subjetividade. Em suma, o processo do “saber como é inicialmente” (HEGEL, 2003, p. 40), no qual o indivíduo que é particular possui uma consciência do espírito “em-si”, segue rumo final ao saber “ser-em-si-e-para-si” na ciência, percebendo-se de tal modo indivíduo universal no Espírito Absoluto.

É preciso frisar, caso ainda não esteja devidamente claro, que a consciência de partida do processo posto por Hegel possui uma característica que, neste ponto do estudo sobre o reflexo cotidiano em Lukács, é preciosa: ela é imediata. Destaque-se, novamente, parte da citação a Hegel, pois ela é central nesse sentido:

Mas esse elemento [o éter] só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser. É a pura espiritualidade como o *universal*, que tem o modo da imediatez simples. Esse simples, quando tem como tal a *existência*, é o solo da ciência, que é o pensar, o qual só está no espírito. Porque esse elemento, essa imediatez do espírito é, em geral, o substancial do espírito, é a *essencialidade transfigurada*, a reflexão que é simples ela mesma, a imediatez tal como é para si, o *ser* que é reflexão sobre si mesmo (HEGEL, 2003, p. 39, grifos do autor).

O éter é a consciência, mas segundo Hegel, ela possui diferentes momentos na história. No caso específico, o modelo de um saber inicial sobre si que está em permanente mutação dialética. Movimento de “vir-a-ser” que leva ao alcance do formato de saber universal, em Hegel, a “perfeição”, ponto de chegada da consciência-de-si. O éter é Espírito Absoluto quando muda, transforma-se, eleva e bem se define: é “universal”. Mas naquele momento anterior, da consciência

natural, o reconhecimento é simples imediatez, pois dá conta apenas de si mesmo, do particular, subjetivo. Daí poder dizer desse saber inicial espírito imediato.

Algumas semelhanças com a teoria do reflexo cotidiano em Lukács, guardadas as críticas fundamentais, podem ser traçadas quando se pensa a questão geral da imediatez relacionada à consciência. Em dada altura da caracterização do pensamento cotidiano, Lukács discorre sobre o trabalho — atividade que com outras conforma o dia a dia — em comparação com a prática científica. O húngaro destaca uma significativa diferenciação entre seus elementos, reflexo do trabalho e da ciência: *“lo decisivo es más bien el grado de abstracción, el alejamiento respecto de la práctica inmediata de la vida cotidiana, con la que desde luego, quedan en todo caso vinculados unos y otros en sus presupuestos cuanto en sus consecuencias”* (LUKÁCS, 1966a, p. 42). A atividade científica não se caracteriza pela imediatez, pelo contrário, ela evoca um necessário distanciamento do imediatamente prático com o qual se vincula, no momento específico de dada elevação, sendo o pico de tal mediação. Em outras palavras, o reflexo científico se orienta a dar respostas universais e para tanto é necessário um significativo exercício abstrativo por parte de seu pensamento. Diferente do que ocorre com o trabalho que envolve sempre uma resposta predominantemente imediata, mesmo que respectiva às necessidades sociais. Neste caso, *“la intención de la actividad se orienta a un caso particular de la vida”* (LUKÁCS, 1966a, p. 42). É central perceber com maior cuidado qual o ponto de ligação entre abstração e realidade objetiva enfatizado por Georg Lukács, ele que muitas vezes é negligenciado pelo materialismo mecanicista. A passagem que registra o famoso “riso da mulher de Trácia” procura dar seguimento a essa argumentação:

Sócrates - Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a Filosofia. Realmente, um indivíduo assim alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se se trata de homens ou de criaturas de espécie diferente. Mas o que seja o homem e o que, por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar, para distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procura conhecer, sem se poupar a esforços em sua investigação. Compreendes-me, Teodoro, ou não? (PLATÃO, 2001, p. 83).

A mulher espirituosa era uma trabalhadora. Era ela “*perteneciente al estamento de esclavos domésticos de los habitantes de Mileto*” (BLUMENBERG, 2000, p. 7). O seu conhecimento para lidar com o cotidiano, portanto, era amplamente funcional. Dentre tantas habilidades, certamente sabia que para andar bem sobre as duas pernas e pés era preciso fazê-lo com o cuidado de evitar passá-los por buracos, postura alertada pela medida de um olhar suficientemente atento ao entorno. Não é de se esperar que a escrava risse da mesma forma com a qual caçooou de Tales, se em seu lugar fosse uma criança pequena ou uma pessoa idosa. Afinal, apesar de não ser algo desejado, era física e cognitivamente justificável se uma das duas chegassem a cair em um poço (situação inclusive que se configura algo trágico, não um cenário cômico).

Para além do fato básico da mulher presumir por parte do cidadão um conhecimento que de fato é comum, há o acréscimo de se tratar justamente daquele senhor extraordinário, não só pertencente a uma classe antagônica a sua, mas a quem muitos admiravam “*por se hubiera presentado ante los griegos con el primer éxito espectacular de la teoría: con el anuncio de un eclipse de sol*”! (BLUMENBERG, 2000, p. 19). Pois o tropeço se torna ainda mais engraçado porque é o grande Tales de Mileto quem não consegue ser um simples adulto funcional: “Sua irremediável inabilidade para as coisas práticas fá-lo passar por [caricato]⁶⁴” (PLATÃO, 2001, p. 84). Tamanha contradição entre a falta de um conhecimento e excesso de outro concentrados na mesma pessoa, fez a risada — note-se, uma objetivação cotidiana — alta o suficiente para ecoar para a história da humanidade.

Como Lukács cuidadosamente pontua para outro caso, mas que aqui se encaixa muito bem, “*si contemplamos la situación*”, o descrito desatino na caminhada contemplativa do filósofo que termina em sua queda, “*no meramente desde el punto de vista del sujeto activo*”, no caso, o da escrava doméstica, “*sino también desde el del objeto*”, o qual para o enfoque dado se configura enquanto relação exposta entre dois tipos diferentes de reflexos — da cotidianidade e da

⁶⁴ No original, o tradutor optou por “imbecil”. Por este se tratar de vocábulo capacitista foi realizada a permuta. Vale recordar que recomendações desse tipo são pautadas em guias atuais do Tribunal Superior do Trabalho (TST) e do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDH), seu não seguimento podendo configurar ato discriminatório previsto pelo Estatuto da Pessoa com Deficiência (Lei 13.146/ 2015) e pela própria Constituição Federal. Os respectivos guias podem ser acessados através dos links:
<https://www.tst.jus.br/documents/10157/86400/Miniguia+Capacitismo+-vers%C3%A3o+janeiro+de+2023.pdf/6c7e191f-f431-691d-cf09-6dfbd4212c3b?t=1675274105898>
https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/Guia_Capacitismo_03_11_23.pdf/view.

atividade filosófica como busca da essência do real — “*podemos registrar ya importantes diferencias cualitativas*” (LUKÁCS, 1966a, p. 42). Estas entre as conclusões que culminaram na gaitada da mulher de Trácia, e que auxiliam com o aprofundamento da questão da abstração.

Certamente, da perspectiva de reflexão prática, é de se esperar que um adulto, indiferentemente se sábio ou pessoa do cotidiano, não ignore a legalidade da cotidianidade no tocante às questões subjetivas e particulares da vida⁶⁵. Um comportamento adequado ao dia a dia assegura, no extremo, diretamente a sobrevivência corporal dos indivíduos. Georg Lukács afirma na *Grande Estética* que este tipo de conhecimento, próprio de reflexões de rotina, oscila entre [1] ser de natureza pessoal, instantânea e fugaz; e [2] rígida e conservadora, voltada para os costumes e tradições. Fato é, no ato ordinário da escolha de um item de um cardápio ou de dançar uma quadrilha improvisada, respectivamente, em ambos os casos está posta a imediatez como caráter do comportamento e do reflexo que lhes correspondem, o cotidiano. Esse aspecto que vem sendo reiterado enquanto fundamental, compreendido mais de perto, alude à “*vinculación inmediata de la teoría y la práctica*” (LUKÁCS, 1966a, p. 44) típica da rotina no ser social.

“Teoria” que, como o autor faz questão de lembrar, equivale à reflexão, ou seja, ao modo de reflexo dos objetos. A “prática” condizendo com as ações dos indivíduos. Observa cuidadosamente o húngaro, no entanto, que essa associação direta entre os dois não equivale a dizer que os objetos presentes na cotidianidade são oriundos de atividades que advém de tal vinculação: pense-se quantitativa e qualitativamente, em todas as mediações que se fazem necessárias para que se estabeleça a existência impressa do cardápio imaginado no parágrafo anterior. O que ocorre é que no dia a dia as constantes, complexas e múltiplas mediações presentes em outras atividades — de trabalho ou da ciência, por exemplo — aparecem como que diluídas em seu “*funcionamiento práctico*”, esgotadas de sua “*esencia objetiva*” (LUKÁCS, 1966a, p. 45). Muito dificilmente alguém que se utilize de um cardápio será portador do domínio teórico de todas as etapas para sua existência, em especial, numa sociedade de divisão social do trabalho bastante desenvolvida. Introduzidas no uso geral ordinário, as objetivações perdem o caráter

⁶⁵ Isso se replica para quando o horizonte humano mira na construção de uma sociedade emancipada em que todos acessem a riqueza social conforme suas necessidades e trabalhem conforme suas possibilidades (Cf. MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Tradução e notas de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012).

de mediação oriundo de outras atividades humanas, dando lugar ao reaparecimento da imediatez. E isto não se caracteriza como um prejuízo, mas uma importante qualidade do pensamento para a vida cotidiana, pois carrega a simplicidade necessária para esse nível da reprodução social (LUKÁCS, 1966a).

À expressão da imediatez própria do mundo corriqueiro dos homens e mulheres, Lukács relaciona o materialismo de tipo espontâneo:

Todo análisis serio y algo libre de prejuicios tiene que mostrar que el hombre de la vida cotidiana reacciona siempre a los objetos de su entorno de un modo espontáneamente materialista, independientemente de cómo se interpreten luego esas reacciones del sujeto de la práctica” (LUKÁCS, 1966a, p. 46).

É da atividade de trabalho que o materialismo descrito pelo pensador marxiano retira o modelo para o caráter de existência do objeto, de maneira independente a qualquer subjetividade. O caso é que o trabalhador, inclusive o daquelas mais remotas épocas de constituição do ser social, já possui um nível de consciência sobre a necessidade de não poder ignorar a realidade, pois *ele precisa* conhecer o que não é íntimo para realizar os seus objetivos. Caso não o faça, sabe de forma espontânea, não há mais nada ou ninguém que possa assegurar a satisfação das suas necessidades. O ser objetivo é. E mesmo com todos os limites impostos a essa simples condição, a objetividade está assegurada em sua existência, quem não está é a humanidade. Esse é o princípio do caráter do imediato, da vida e reflexo cotidianos, expresso através do materialismo espontâneo que manifestam. Nas palavras do húngaro:

Todo trabajo supone un complejo de objetos, de leyes que lo determinan en su especie, en sus necesarios movimientos, operaciones, etc., y la consciencia humana trata espontáneamente todo eso como entidades que existen y funcionan independientemente de ella. La esencia del trabajo consiste precisamente en observar, descifrar y utilizar ese ser y devenir que son en-sí. Incluso al nivel en el cual el hombre primitivo no produce aún herramientas, sino que se limita a tomar guijarros de determinadas formas para arrojarlos o utilizarlos según sus necesidades, tienen que practicarse ya ciertas observaciones acerca de las piedras que por su dureza, su forma, etc. son adecuadas para determinadas operaciones. Ya el hecho de que el hombre primitivo escoja entre muchos un guijarro adecuado, ya la naturaleza de su elección muestra que el hombre es más o menos consciente de que tiene que actuar en un mundo externo que existe independientemente de él y que, por tanto, tiene que intentar entender y dominar lo más posible con el pensamiento, mediante la observación, ese entorno que existe independientemente de él, con objeto de poder existir, de poder sustraerse a los peligros que le amenazan (LUKÁCS, 1966a, p. 46 - 47).

Para a escrava de Trácia, a ameaça do perigo diante de uma possível queda deveria ser suficiente para fazer com que Tales de Mileto não fosse negligente em sua andança. O filósofo caiu, na verdade, no erro elementar de manter-se interno à sua consciência. A trabalhadora, uma legítima materialista espontânea, riu das consequências em não se respeitar regra básica da legalidade cotidiana, verificar o chão ao caminhar. Todavia, registra em tempo Lukács, esse materialismo de tipo ordinário é contraditório, possuidor de vigor, mas concomitantemente de fraqueza. A superficialidade aludida anteriormente. Repare-se com maior proximidade.

O imediatismo do cotidiano é força material irrefreável naquilo em que se afirma frente a qualquer concepção de mundo descuidada quanto à essência do funcionamento ontológico do real objetivo — a qual apresenta que a objetividade é independente, em sua existência e funcionamento, da consciência: “*Ni el más fanático berkeleyano, cuando al cruzar la calle evita un automóvil o espera que éste pase, tiene la sensación de estar entendiéndoselas sólo con su propia representación [...]*” (LUKÁCS, 1966a, p. 48). Nesse mesmo passo, a espontaneidade é incapaz de favorecer o mínimo rumo à compreensão da realidade objetiva no seu em si. Para qualquer concepção de mundo, suas contribuições são praticamente nulas. Da mesma forma que à escrava foi dada a autorização social de fazer chacota do seu senhor, pois respaldada pela compreensão espontânea adequada da situação, ela — então restrita à representação encarnada da atividade e reflexos práticos — nada mais pode do que chamar à sua atenção questões de ordem imediata. O materialismo espontâneo é limitado e com ele o reflexo cotidiano igualmente possui limites.

La estructura general de este modo de comportamiento se remonta hasta la prehistoria, aunque, naturalmente, en formas mucho menos desarrolladas. Pues la unidad inmediata de teoría [...] y práctica es sin duda su forma más antigua: muy frecuentemente, incluso en la mayoría de los casos, las circunstancias imponen a los hombres una acción inmediata” (LUKÁCS, 1966a, p. 45).

A necessidade e condições sociais para superação desses limites da compreensão humana se põem na história. Como expõe o húngaro, as primeiras intenções, no sentido dessa ultrapassagem da espontaneidade do pensamento

cotidiano, por contraditório que possa parecer, são de caráter essencialmente idealista. A contradição se desfaz quando se percebe, com a devida análise histórica, pelo menos dois pontos. Em primeiro lugar, não havia ainda uma compreensão de mundo suficiente que indicasse um “*más allá*” identificado com o funcionamento real da natureza e da sociedade, ausência que por natureza direcionava as explicações do mundo externo a níveis mais próximos da subjetividade. Além disso, estabelecem-se condições materiais para a existência de uma, mesmo que inicial, divisão social de trabalho, a qual possibilitava que indivíduos se dedicassem à atividade de pensar sem se preocupar com as questões imediatas relacionadas à sua manutenção objetiva⁶⁶. Esta era assegurada por outros membros da comunidade, criando assim o distanciamento necessário para o cumprimento dessa atividade de forma exclusiva pela primeira vez na sociabilidade humana (LUKÁCS, 1966a, p. 50 - 51).

A crítica de Platão à postura da escrava doméstica, exibida na continuidade da representação do diálogo entre Sócrates e Teodoro, é cara naquilo que serve de demonstração dessa superação na história, pois que apresenta a “*incipiente penetración científica en las causas ‘no ostensibles’ de los fenómenos y de su movimiento*” (LUKÁCS, 1966a, p. 52), a qual o húngaro se remete. A passagem abaixo valoriza o exercício de um modelo de atividade de investigação da natureza, natural e social, que busca ir ao encontro do seu em si:

Sócrates - Porém no caso, amigo, de conseguir ele [Tales] arrastar alguém para as alturas em que se encontra e de resolver-se este outro a sair das perguntas: Em que te ofendi? ou Em que me ofendeste? para considerar a justiça ou a injustiça em si mesmas e procurar saber em que uma difere da outra ou de tudo o mais, desistindo de aplicar-se a temas como o de saber se é feliz o rei ou quem for possuidor de montões de ouro, para estudar a realeza em geral ou a felicidade e a desgraça do homem em universal, em que consistem e de que modo convém à natureza humana adquirir uma e fugir da outra [...] (PLATÃO, 2001, p. 86).

Não há espaço neste ponto para discorrer detalhes que toquem em aproximação o ser do reflexo científico, porém, alguns apontamentos são importantes nesse rumo. A começar por enfatizar a compreensão que da própria vida cotidiana, especialmente do trabalho, brota a necessidade de conhecer a realidade “*de un modo que se levante por encima del nivel de la cotidianidad*”

⁶⁶ Como referiu-se no capítulo anterior quando se estava a falar sobre o surgimento e desenvolvimento da consciência abstrata.

(LUKÁCS, 1966a, p. 147), pois que oferece novas possibilidades de respostas, mais efetivas, aos problemas humanos. Confirma o húngaro ser no contexto da Grécia Antiga, postas as possibilidades através do modelo econômico-estrutural típico do modo de produção escravista, em que se estabelece como prática humana generalizada esse tipo de reflexo. Nesse caso, é central o surgimento de uma metodologia do pensamento científico, diz ele: *“Cuanto más enérgicamente se constituye ese método, tanto más radicalmente se separa, por el contenido y por la forma, la realidad reflejada en la ciencia de los modos inmediatos de reflejo propios de la cotidianidad”* (LUKÁCS, 1966a, p. 140). Esse caminho para conhecer a realidade objetiva é caracterizado pelo autor através da sistematização do conjunto de qualidades as quais tipificam um novo reflexo, o científico: pensamento consciente de si, voltado para a universalidade e de busca pelo princípio das coisas (LUKÁCS, 1966a, p. 148). A prática científica e o pensamento filosófico geral não se identificam, mas se encontram em diferentes aspectos:

el esfuerzo filosófico tiende a rebasar decididamente la subjetividad humana con sus límites, deficiencias y prejuicios, y a reflejar con la mayor fidelidad posible la realidad objetiva tal como es en sí, lo menos entubada posible por añadidos de la consciencia humana” (LUKÁCS, 1966a, p. 154).

Coloca-se, desse modo, o início da complexa história da desantropomorfização na ciência. Essa categoria, já antes mencionada, corresponde ao ser do reflexo científico que implica nessa ruptura radical com compreensões de mundo que personificam o objeto, ou que induzam o sujeito a conhecer subjetivamente a realidade — são alguns exemplos a intuição, a magia, o animismo ou a religião.

Importante ressaltar, novamente, que *“los problemas que se plantean a la ciencia nacen directa o mediatamente de la vida cotidiana, y ésta se enriquece constantemente con la aplicación de los resultados y los métodos elaborados por la ciencia”* (LUKÁCS, 1966a, p. 45). O comportamento cotidiano das mulheres e homens é simultaneamente começo e fim de toda atividade humana. Quando se imagina o cotidiano como um grande rio, pode-se dizer que, naquelas formas superiores de recepção e reprodução da realidade, ciência e arte, ramificam-se, como rios distributários, a partir dele: diferenciam-se e constituem-se de acordo com suas finalidades específicas e alcançam sua forma pura conforme essa

peculiaridade. Essas formas emergem das necessidades da vida social para então, por consequência de seus efeitos particulares, destinarem-se à foz que desemboca no rio da vida cotidiana, mais uma vez, e outra, de acordo com o ritmo da estrutura das sociedades. Portanto, esse rio é constantemente enriquecido com os resultados mais elevados do espírito humano, assimilando-os a suas necessidades práticas cotidianas, de onde voltam a surgir, em forma de questões e demandas, novas ramificações das formas de objetivação superiores (LUKÁCS, 1966a). Nesse fluxo, o reflexo cotidiano não desaparece, ele se dá na convivência com os demais.

Como se pode observar, aquela crítica de Platão ao senso-comum também tem seu valor, afinal, é essencial para a organicidade concreta da sociedade, inclusive para a dimensão cotidiana, a compreensão dos fenômenos objetivamente, que seja, para além da simples imediatez do dia a dia. Porém, com mais uma virada argumentativa que busca dar conta da relação contraditória real de afastamento e aproximação entre o pensamento cotidiano imediato e os reflexos de abstração elevada, estes, no caso, representados particularmente pelo processo de desantropomorfização, é preciso dizer que:

Esas mismas tendencias evolutivas de la sociedad griega que acabamos de describir producen, por otro lado, un desprecio social del trabajo, cuyas consecuencias pueden observarse constantemente en el curso de la historia de la ciencia y la filosofía griegas (LUKÁCS, 1966a, p. 150).

As observações dos filósofos, desse modo, representam uma compreensão incompleta — além de claramente permeada de elitismo e sectarismo de classe: “[...] *pero, al mismo tiempo, esta división del trabajo va alejando cada vez más del trabajo mismo a esa capa privilegiada con la posibilidad de un meditar más profundo*” (LUKÁCS, 1966a, p. 51). A risada crítica da escrava, que teve como alvo Tales de Mileto, poderia ser direcionada a qualquer pensador que se perdesse apenas em abstrações, e ainda assim seria válida.

Do ponto de vista do objeto desta pesquisa, o ponto não é exatamente rir com a trabalhadora, ou discutir se Tales caiu no buraco por saber ou não da realidade cotidiana. Nem tampouco, debochar com os filósofos que se sentem constantemente acima da sociedade, defendendo que a atividade que executam deveria ser respeitada por ser superior. Arriscando-se uma crítica lukácsiana à clássica anedota, é preciso uma conciliação dialética entre o pensamento cotidiano

imediatos e o reflexo de abstração elevada. O grego, em sua atividade, buscava uma aproximação ao real das coisas, à totalidade universal, procurava “apreender o todo” (PLATÃO, 2001, p. 84), quando então o acidente com o poço. Mas mesmo nesse sentido, sua queda foi antes um problema técnico particular ocorrido nesse processo de reflexão, algo próximo ao computador de um pesquisador que sofre uma pane no momento do desenvolvimento de sua pesquisa. Mas analisado o ser de sua atividade, os reflexos são produzidos em sua caminhada (ou fora dela).

Neste aspecto, é preciso concordar com Platão em dizer que não há motivo para risada. Um dado grau de abstração, com respectivo afastamento do ordinário, faz parte do processo reflexivo que se aproxima do conhecimento do mundo em seu em si. Um alto grau de abstração em atividade reflexiva não é um problema. O problema está na sua hierarquização quanto a reflexos com menores níveis abstrativos. É o que faz Platão, na figura de Sócrates, quando diz, de um lado, o “indivíduo de alma pequenina, afiada e chicanista”, os escravos e as “pessoas incultas em geral” em contraposição ao “educado realmente com liberdade e lazer, a quem dás o nome de filósofo” (PLATÃO, 2001, p. 85). Esse nível de compreensão da realidade é limitado pela falta da valorização do trabalho, algo reflexo da própria estrutura econômico-social na qual se insere. E aí, a risada da mulher ganha o agradável sabor de uma pequena vingança de classe!

A abstração não pode ser tomada algo execrável para um marxista comprometido com o desvelamento da realidade, pois é uma qualidade do pensamento, mais concentrada ou menos, constituída historicamente, que reflete a realidade objetiva e toma parte nela. No mesmo passo, a compreensão da categoria do cotidiano e do modelo de pensamento que a compõe — observado neste capítulo em suas facetas heterogênea, superficial e da imediatez — apresenta claramente que não é aceitável, muito menos sequer colocá-lo em segundo plano nas pesquisas promovidas pela teoria do reflexo. Ele é a vida real majoritariamente, e sem seu estudo, perdem-se de vista determinações da existência importantes para a compreensão dos outros modelos reflexivos. Não há contradição entre consciência e realidade, há um movimento dialético, a exemplo do ocorrido com a atividade de trabalho, ontologicamente fundante do ser social.

5 À GUIA DE CONCLUSÃO

O objetivo geral traçado para esta pesquisa foi o de avançar na sistematização da teoria do reflexo contida na *Grande Estética*, de Georg Lukács, de forma particular, ao aprofundar a discussão, ao menos, de três fundamentos de ordem inicial e decisiva para a compreensão da consciência no seu ser, todos eles identificados na respectiva obra.

O primeiro dos fundamentos destacados foi a recorrente crítica histórico-dialética de Lukács a modelos de pensamento gnosiológicos presente na *Estética*, ao qual dedicou-se o capítulo *Crítica à teoria do conhecimento* da presente pesquisa. Esse assunto foi desenvolvido de forma a marcar, quando menos, duas diferenças entre a teoria geral gnosiológica da consciência e a teoria do reflexo: [1] o caráter ontológico de prioridade do ser frente ao conhecer inerente à teoria do reflexo, enquanto na gnosiologia o funcional sendo a oferta de prioridade à consciência em detrimento do ser; [2] a vinculação da gnosiologia com a classe burguesa, bem como do engajamento da teoria do reflexo com interesses da classe trabalhadora.

A partir de uma aproximação à história da teoria do conhecimento na Modernidade — na qual foram elencados alguns aspectos básicos — importou observar, dentre outras questões, que a teoria do conhecimento toma a si mesma de maneira a-histórica, em decorrência da falta do tratamento teórico e prático adequado quanto à prioridade do ser presente na realidade objetiva. Um bom exemplo citado a esse respeito foi o de Kant. Ele desconsiderou, do ponto de vista da ontologia do ser social, eventos da gramatura das revoluções burguesas e Revolução Industrial no estabelecimento de princípios determinantes do processo de conhecimento. Priorizou a consciência em detrimento do ser, mesmo quando este lhe saltava aos olhos. A ressalva interposta a ele foi uma oportunidade para reafirmar a necessidade de se analisar o processo do conhecimento, levando em conta a conexão dialética real entre o pensamento — determinante, porém, essencialmente determinado — e a economia da sociedade. O que é feito pela teoria do reflexo.

A sociabilidade é a relação ser e consciência. Esta possui a importante atuação de estabelecer, tanto o plano de transformação por teleologia, quanto de ação pelo conhecimento do mundo para dar conta dos meios. Mas o começo desse

processo, que é o trabalho, é tocado pelo carecimento social; e o fim, pela necessária realização através da objetivação material do conteúdo consciente. Nesse sentido, predomina o ser da sociabilidade humana fundamentado em bases materiais. Com o ser do processo do conhecimento ocorre algo semelhante, já que a atividade do reflexo se dá nessa mesma composição dialética — objetividade e subjetividade — ontologicamente originária de todo ser social. Em suma, constatou-se a concretude do ser consciente, pois movido por perguntas oriundas de necessidades sociais, e concesso de respostas que enriquecem a realidade social, a partir das objetivações resultadas.

A teoria do reflexo toma dialeticamente a legalidade exposta no parágrafo anterior, enquanto ser que é, e a sistematiza. No decorrer do respectivo capítulo, foi afirmado implícito ao funcionamento adequado dessa teoria, a percepção da dinâmica social como autônoma em relação aos sujeitos que a refletem, pois como se vê na própria sociabilidade, o ser é que independe da consciência, não o contrário. Ora, o reflexo na consciência e o objeto refletido são e não são o mesmo. São o mesmo na estrita medida — que já em nada se aproxima da identidade entre sujeito e objeto presente nas teorias idealistas — em que se referem ao mesmo objeto, na realidade e na consciência. Em essência, aqueles dois se diferenciam abissalmente por se oporem dialeticamente o ser ao seu reflexo aproximado na consciência, a exemplo da legalidade apresentada no real. É só essa separação, como posta na realidade original da atividade humana fundante do ser social, que torna possível a categoria do reflexo, porque em si ele se reduz à recepção e reprodução do real. Como poderia ser refletido o inexistente? O reflexo real exprime a prioridade ontológica da objetividade, pois mesmo imprescindível, ocorre em diferença e consequência da realidade objetiva.

A diferença de caráter ontológico de princípios entre a teoria do conhecimento e a teoria do reflexo — sintetizada na assertiva pode haver ser sem consciência, mas não consciência sem ser — revela que o conhecer nos dois processos não é o mesmo. Enquanto que na primeira o sujeito cognoscente é o protagonista, apartado mesmo do objeto; na segunda, o objeto não é negligenciado em sua concretude, ao mesmo tempo em que o sujeito é dimensionado em sua relação dialética para com ele. Refletir a realidade é pensá-la a partir do objeto, mas não apenas isso. É levar em consideração o máximo de determinantes e das conexões reais, identificando, por aproximação, as determinações do todo

existencial. Daí a diferença entre desvelar categorias e produzir conceitos como corrente na gnosiologia. Suas representações, em diferentes medidas, estão desconectadas da totalidade e, portanto, distantes das formas de ser no seu em si.

O antagonismo, além de ser de princípios, comprovou-se, como indicado por Lukács na *Estética*, também de classe. A precedência da subjetividade frente a objetividade típica do pensamento gnosiológico fez adquirir a categoria do indivíduo, dimensão da consciência, uma proeminência espontânea nesta investigação.

Ao analisar a obra realista de William Shakespeare com o intuito de apreender a noção de individualidade moderna, *Romeu e Julieta*, reparou-se em reflexos estéticos literários do contexto inglês do século XVI, portanto, de princípios do desenvolvimento do capitalismo. Vale lembrar, através da bela citação lukácsiana a seguir, o papel desse tipo de representação:

[...] [o realismo] verdadeiramente grandioso, que extrai sua força do profundo conhecimento das transformações históricas da sociedade, só pode alcançar este conhecimento de alcançar todos os estratos sociais, se destruir a concepção 'oficial' da história e da sociedade e se acolher — no vivo processo criador — as camadas e as correntes sociais que operam a verdadeira transformação da sociedade, a verdadeira formação desses novos tipos humanos. Imergindo nessas profundidades e trazendo-as, através de sua obra, à luz do dia, o grande realista cumpre a missão verdadeiramente original e criadora da literatura. [...] Somente a profundidade com a qual são refletidas as verdadeiras forças motrizes do desenvolvimento social dos homens pode fundamentar o grande realismo literário (LUKÁCS, 2010a, p. 45).

De maneira geral, tipos universais do gênero humano, representados na tragédia através da singularidade dos seus personagens, fazem sobressair, *in nuce*, alguns dos valores liberais. Em particular, observou-se o amor vivenciado por dois jovens atravessados pelas qualidades modernas. Amor intenso, fugaz e, acima de tudo, autônomo com relação à busca pela contemplação dos seus interesses: o amor romântico. A autonomia posta em relevo — dos indivíduos Julieta e Romeu, que escolhem arbitrariamente seguir com sua relação, ainda que previamente condenados pela família — foi associada à necessidade histórica da classe burguesa em formação pela busca de sua própria afirmação societal. *Eles fazem seu destino em vida, mesmo quando escolhem a morte*. Esta afirmação constatou, afinal, a força da individualidade burguesa. Os protagonistas carregam em gênese, portanto, o individualismo típico do liberalismo, o qual, mostrou-se consequente para a história do desdobramento da teoria do conhecimento no século seguinte, assunto

de interesse especial da pesquisa. O indivíduo moderno é oriundo da nova classe dominante que se forma. O indivíduo moderno, concluiu-se, é o indivíduo burguês.

Encontrada essa combinação — indivíduo moderno-burguês — , a busca passou a ser por compreender a conexão desse binômio com a gnosiologia. Para tanto, eventos históricos ingleses relacionados à contradição entre as relações de produção e forças produtivas do intervalo histórico examinado, como a assinatura do *Bill of Rights*, em 1689, foram resgatados axiais para o entendimento do fortalecimento burguês e da doutrina liberal. Foi apontado que ao associar a natureza do indivíduo à posse da propriedade privada, o individualismo presente nesse contexto liga diretamente a ascensão histórica da burguesia e sua afirmação social. Foi do interior desse composto estrutural e superestrutural que se compreendeu a teoria do conhecimento enquanto expressão do domínio liberal, particularmente, na filosofia: a teoria do conhecimento, que torna a conscienciosidade o seu centro, propositalmente ou não, adota para si a ideologia individualista burguesa. Dito de outro modo, como mostraram os resultados da análise, o individualismo típico da doutrina liberal se apresentou correspondido na gnosiologia pela centralidade da consciência no pensamento filosófico.

Afinal, os estudos sobre o conhecimento distintivos da Modernidade, são determinados, de forma mediada e processual, pelo movimento de origem e desenvolvimento do próprio capitalismo. A classe burguesa em movimento de ascensão e consolidação é amparada, mesmo que indiretamente, pela teoria do conhecimento. Em seu ser, ela também não possui um compromisso com a investida mais próxima que possível da verdade, e isso acaba por se alinhar muito bem aos interesses de uma classe minoritária que se mantém no poder através da exploração da maioria. Em síntese, a gnosiologia afirma o indivíduo e nega a verdade, ambas condições de monta à classe capitalista. Com todo esse respaldo histórico-estrutural, não é de se estranhar, por exemplo, que na atualidade o pensamento de base gnosiológica tenha predomínio frente ao exercício da teoria do reflexo no meio acadêmico. Na esteira de Marx, Lukács usa na *Estética* as expressões remetidas na introdução desta pesquisa — “*epistemología burguesa*”, “*pensamiento burgués*”, “*idealistas burgueses*” — e ao fazê-lo, colocar em cheque toda a problematização exposta. Ela não aponta a totalidade do problema, mas certamente promove uma significativa aproximação a ele.

O pensamento liberal, oriundo de todo o cenário apresentado, enquanto movimento de pensamento comprometido com o estabelecimento, consolidação e manutenção permanente da burguesia, coloca-se, por isso, antagônico à classe trabalhadora explorada por ela. Quando da leitura da *Estética*, é aparente que está presente um posicionamento em defesa da classe proletária, o qual se dá, também, através da teoria do reflexo apresentada ali. Contudo, é imprescindível ter em mente que ontologicamente mais primordial que esse favorecimento, é o compromisso do conhecimento com o desvelamento do ser-precisamente-assim.

O segundo dos fundamentos destacados como decisivo na teoria do reflexo de Lukács, presente na *Grande Estética*, foi justamente o princípio básico de ter no trabalho o modelo de atividade ontológica de toda a sociabilidade humana, quando da análise da razão histórica. Essa relação entre trabalho e reflexo, foi abordada no capítulo *Breve história da origem do reflexo*. Nele foi exposto uma primeira problematização acerca da consciência animal, em suas particularidades e diferenciações com a conscienciosidade do gênero humano; e, em sequência, uma fecunda discussão sobre o fenômeno de surgimento e complexificação da consciência humana na história. Suas principais conclusões encontram-se dispostas a seguir.

O instante inicial da breve análise onto-materialista da história do reflexo, escrito com foco em fenômenos ligados à origem metabólica e cronológica do reflexo, trouxe como motivação particular o interesse em buscar por características da consciência animal, relativas ao que poderia ser considerado (até então) uma versão, menos complexa, da razão histórica e do caráter do reflexo que a compõe. Foi assim que, a partir da teoria da atividade leontieviana, revelou-se o reflexo animal como a simples sensibilidade à objetividade do mundo acessado, mecanismo este exclusivamente condicionado à legalidade natural, desde a origem até o desenvolvimento metabólico de maior nível dessa capacidade.

Dessa restrição do psiquismo animal às leis naturais, acabou por desvelar-se apenas de nível aparente, a possibilidade de evolução imediata da consciência do ser orgânico em consciência regida pela legalidade do ser da sociedade. O reflexo humano não é derivado, em seu ser, do modelo de reflexo existente entre os animais. Tendo em vista que originados de complexos qualitativamente distintos, esses modelos conscientes não podem ser identificadas em uma série causal, falando-se do ponto de vista ontológico social. Diz o húngaro

Lukács: “Nos casos em que a consciência não se tornou um poder ontológico efetivo, essa oposição [entre o ser da natureza orgânica e o ser social] jamais pôde ter lugar” (LUKÁCS, 1978, p. 5). Essa ideia de “poder” se refere à “adaptação ativa”, consciente, à teleologia. Oposta ao que seria uma adaptação passiva, reativa. Ou seja, sem esse tipo de autonomia (relativa), permanece a conscienciosidade animalesca. Não há poder de transformação real através da consciência exclusivamente orgânica. Quando aquela autonomia surge, imediatamente com ela, estabelece-se um salto qualitativo que transfere a conscienciosidade, já como outro ser, para a legalidade que o começa a reger. Ora, somente mediado através de todas essas considerações, afinal, pode-se dizer de um encontro das duas consciências no mesmo percurso. Daí, também, ser possível afirmar a consciência epifenômeno do ser orgânico.

Como contribuição para as conclusões apresentadas aqui, utilize-se de Lukács quando bem resgata que “Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material” (LUKÁCS, 1978, p. 3). Esta citação é certamente útil para lembrar a posterioridade da consciência em relação ao ser, do ponto de vista da essência organizacional da realidade no seu em si. Mas também, conforme as apreensões sobre a conscienciosidade animal, pode ser tomado o excerto de forma ainda mais precisa: a consciência humana é um produto tardio do ser, *não de outro modelo de consciência*. Esta é apenas outra maneira de dizer que a conscienciosidade social não pode ser considerada uma sequência simples à outra. Em termos finais, o psiquismo animal, para utilizar-se da expressão de Leontiev, não pode sequer ser tomado como consciência. Pelo menos não no sentido de razão histórica, pois fundamentalmente modulado a partir das regras naturais. Como visto, a natureza natural, mesmo quando remetendo aos níveis mais sofisticados da consciência animal, está muito mais próxima do domínio da causalidade, que da teleologia, da legalidade natural, do que da origem ontológica da razão histórica, dotada da capacidade de atribuir e concretizar finalidades.

Em seu conjunto, essas conclusões parciais já demonstram a validade da investigação do reflexo nos animais, pois constata o que, em verdade, essencialmente antecede o reflexo humano: um reflexo não-humano. Desse modo, a conclusão mais geral deste ponto é a de que a análise histórica, realizada sobre a origem do reflexo, como totalidade, ficaria incompleta e insuficiente quanto ao seu conteúdo se não fosse abordada a sua origem ontológica.

Da consciência animal investigada nesta pesquisa, análise especialmente atravessada pelas observações de Leontiev, não se pôde, até o momento atual, datar e detalhar de maneira precisa sua superação. Faltam elementos objetivos para tais conclusões. No entanto, ainda que tais elementos, muito provavelmente, nunca sejam encontrados pelas diferentes ciências que se debruçam sobre a questão do “elo perdido”, isso não impede a apreensão ontológica aproximada do salto qualitativo entre o que foi nomeada consciência muda, respectiva ao reflexo animal ou orgânico, e a consciência gregária, a qual se mostrou referirem-se Marx e Engels. Esse evento, ainda que com todas as dificuldades, pode ser previsto como tendo ocorrido há cerca de dois milhões de anos, dispostas como estão as evidências arqueológicas em torno da figura do *Homo habilis*, como afirmado antes.

Constatou-se, como também apresentado, que os registros mais longínquos de uso de ferramentas são atribuídos a essa espécie de homínido — além de práticas de atividades de forrageamento. A existência daquelas objetivações, tão distantes no tempo do famigerado *mojito*, e ainda assim relacionadas de dado modo a ele, correspondem à presença do ato que remete a exercício de reflexo do entorno. Através dele, aqueles homens e mulheres conseguiram fazer uso dos meios naturais de forma a equivalerem seus próprios interesses (individuais e sociais), ao final do processo, objetivados nas primeiras ferramentas líticas que se tem registro. Foi assim que tratou-se, em termos categoriais marxianos, da comprovação material de início da existência de trabalho, do ser social e do reflexo original.⁶⁷

Apesar de oriundo do início da práxis humana, o reflexo original presente na consciência gregária se dá em um cenário pouquíssimo transformado socialmente, e que corresponde ao momento mais aproximado às barreiras naturais vivenciado pela sociabilidade. Determinado desse modo, ele se manifesta com uma capacidade reflexiva do ser social respectivamente enfraquecida, ou seja, materialmente pouco capacitada a uma aproximação significativa às leis mundanas, sejam elas naturais, sociais ou pessoais — estas duas últimas, as quais que vêm se estabelecendo, mais recentemente, parte da mesma dinâmica desse mundo.

⁶⁷ Esta denominação é de responsabilidade da pesquisadora, que buscou nomear o ser do processo de recepção e representação da consciência na gênese da atividade metabólica fundante da sociabilidade.

O segundo salto destacado durante a exposição, portanto, apontou para uma complexificação da recepção e representação da realidade objetiva. Ele foi pensado em dois momentos diferentes: um de partida e outro de chegada, ambos envolvidos com a capacidade humana de abstrair. O primeiro instante se configurou como saída da consciência gregária típica da propriedade comunal. Mudança especialmente motivada pela evolução da divisão social elementar do trabalho, com a clara distinção entre dedicação à atividade material de um lado, e espiritual de outro. A atividade especializada no exercício do pensamento, a qual foi exemplificada através das figuras xamânicas, é tornada possível a partir do próprio desenvolvimento produtivo, e irá favorecer o surgimento de um outro modelo de conscienciosidade, que se inicia pelo exercício do reflexo mágico do real.

O próximo instante relatado do salto posto em destaque foi o ponto de chegada ao reflexo científico. Elevado em grau de atividade abstrativa, esse momento do salto confere à consciência não apenas um afastamento, mas a “emancipação” quanto à imediatez cotidiana. A mudança também possui, como já se espera, motivação material. No caso, a continuidade da complexificação da divisão do trabalho material e intelectual foram alguns dos fenômenos sociais assinalados no que diz respeito à realização da ultrapassagem significativa do cotidiano imediato rumo a níveis de abstração mais elevados.

Em suma, observou-se, com os destaques da análise da história do reflexo no ser social, um grande salto da consciência muda, acompanhada do reflexo animal, para a consciência gregária, por sua vez, composta pelo refletir humano original. Na sequência dos relevos, considerou-se o salto desse modelo do consciente à consciência abstrativa, em um primeiro instante, seguida pelo pensamento mágico, depois, complexificada, através do comportamento científico, já no formato particular de consciência, relativamente, emancipada da práxis.

Consumou-se afinal, na base dos saltos qualitativos entre os diferentes formatos conscientes postos em nuance, a apresentação da dinâmica trabalho-reflexo como algo fundamental: *“La realidad — y por eso, también, su reflejo y reproducción mental — es una unidad dialéctica de continuidad y discontinuidad, de tradición y revolución, de transiciones paulatinas y saltos”* (LUKÁCS, 1966a, p. 17). Segundo a dinâmica apresentada, conforme há maior conhecimento dos meios no processo de trabalho, portanto, de possíveis atendimentos das necessidades sociais, maiores se tornam as possibilidades de

transformação da natureza. Estendem-se, por conseguinte e de modo interligado, os limites da própria consciência, rumo ao afastamento cada vez maior das barreiras naturais, pois toma para si o sentido cada vez mais complexificado do mundo e do humano. A história geral do reflexo, ontologicamente partícipe do trabalho, é um contínuo de enriquecimento do indivíduo e da sociedade que alcança até a atualidade, e segue. Quando essa história é atravessada pelas contradições específicas da particularidade produtiva e reprodutiva capitalista — como se viu delinear em gênese no capítulo comentado anteriormente, com o advento da burguesia e do liberalismo; e como se verificou rebater nas ciências sociais, no capítulo que está a ponto de ser retomado — o fenômeno da decadência ideológica da burguesia se lhe interpõe, no século XIX, provocando empecilhos particulares ao desenrolar de toda essa dinâmica.

Sobre esse último apontamento, mesmo o fenômeno da decadência ideológica tendo sido assunto tocado nos três capítulos desta tese, observa-se que não pôde ser adequadamente alcançado o rico debate sobre a questão. Fica ao menos registrado o interesse em desenvolvê-la em futuras investigações, tendo ficado evidente sua importância nos estudos sobre o reflexo. A princípio, adiante-se o registro da interessante pesquisa do argentino Sergio Gianna⁶⁸ sobre o assunto.

O terceiro e último fundamento da *Estética* posto em relevo, enquanto inicial e especialmente nodal à teoria do reflexo lukácsiana, foi o da importância da compreensão do cotidiano na práxis social. Esse modelo de pensamento fora estudado e exposto no capítulo *O ser do reflexo cotidiano em Georg Lukács*, o qual, igualmente ao primeiro, também foi dividido em duas partes. No caso atual, buscou-se introduzir e problematizar algumas das argumentações lukácsianas sobre a questão da negligência com os estudos da cotidianidade e a respeito do ser categorial do cotidiano no seu em si, em particular, quanto ao seu caráter heterogêneo, superficial e imediato.

A esse respeito, um rápido levantamento do status dos estudos sobre o cotidiano demonstrou distintos níveis de descuido para com a categoria. Sobretudo, um deles não pode deixar de ser mencionado nestes apontamentos conclusivos. É o relativo àquela dinâmica de enriquecimento recíproco, agora, tomada nos tempos da contemporaneidade capitalista, entre produção e pensamento.

⁶⁸ Cf. GIANNA, Sergio Daniel. *Decadência ideológica do pensamento burguês: a crítica ontológica de Lukács ao agnosticismo e ao irracionalismo*. Curitiba: Lutas Anticapital, 2022.

Como foi visto, na Era Industrial se instaura uma influência, mútua e acelerada, entre progresso quantitativo-qualitativo das forças produtivas e impulsionamento da prática científica. Os resultados dessa parceria levaram as objetivações correspondentes a níveis de realização nunca antes alcançados pela humanidade — evidentemente, mantida também aí a predominância determinativa da objetividade em relação à consciência. Nesse influxo, observou-se que a desantropomorfização, característica da ciência por excelência, estendeu-se também ao reflexo do trabalho naquele momento, quando então fica aparentemente liberado o grau de excelência quanto às realizações produtivas e científicas, as quais permanecem nutrindo-se dialética, recíproca e continuamente.

O grande ponto de contradição que se manifesta, todavia, é de que no interior dessa combinação positiva entre trabalho e ciência, igualmente estão presentes níveis de desumanidades nunca antes existentes: dentre outros, aumento e intensificação alarmante das jornadas de trabalho e, portanto, um cenário de superexploração dos trabalhadores. Contradições essas que à ciência — cuja função social envolve o conhecimento da realidade em sua essência, inclusive, do ser do capitalismo — logo são mediadamente impostas de maneira a limitar sua funcionalidade. É nesse contexto que se tornam balizados os estudos nas ciências sociais e, por consequência, das pesquisas voltadas à revelação do ser da cotidianidade. O cotidiano capitalista não deve ter revelado no seu em si fenômenos diários não suscetíveis às predileções da classe burguesa. Por exemplo, o que diz respeito à existência sistêmica de desumanidades.

É o caso do que tem acontecido no cotidiano palestino, muito antes, inclusive, do 7 de outubro de 2023. No entanto, neste último aprofundamento da ocupação militar ilegal por parte do estado sionista de Israel — lembre-se, singularmente apoiado pelos Estados Unidos, e também por outros países imperialistas, como os da União Europeia — já se destruiu cerca de 80% das edificações da Faixa de Gaza, provocou-se o deslocamento de toda a população e foram mortos aproximadamente 40 mil palestinos, sendo metade identificados crianças. A bebê palestina de três meses, Rania Abu Rumman, é, até o momento, uma sobrevivente. Mas vivenciou em um único bombardeio realizado pelo exército israelense, dez membros de sua família assassinados, incluindo seus pais e irmãos. Da Nakba histórica, em 1948, até o genocídio atual nos territórios palestinos, passaram-se 76 anos, mas essa continua sendo uma cotidianidade, não

ocasionalmente, ignorada pelo imperialismo. Ao mesmo tempo que uma das mais documentadas da história.

Conforme esse panorama, os resultados da presente investigação apontaram que a maior parte das pesquisas nas ciências sociais — práticas reflexivas inseridas no contexto capitalista desde sua origem — ora desconsideram o cotidiano como objeto de pesquisa, ora, examinam-no, porém, somente no âmbito de sua superfície aparente, sem de fato adentrar em seus aspectos essenciais. Fato é que, por se tratar de mediação tão importante para diversas instâncias da vida humana, como demonstrado, apesar de ser um objeto de difícil compreensão, é importante e necessária a promoção de exames rigorosos. A partir dessa preocupação, buscou-se perquirir a teoria do cotidiano na obra de Lukács posta em foco. Esse empenho encontrou evidenciadas ao menos três características essenciais do reflexo típico da cotidianidade resumidas na sequência.

Primeiramente, a heterogeneidade. Ela se refere à variabilidade que compõe a vida diária: uma infinidade de elementos, comportamentos, fenômenos e das relações que estabelecem entre si. Afinal, essa qualidade é destacada por Lukács enquanto algo incontornável ao se pensar uma apreensão adequada da categoria do cotidiano, tendo em vista que, sendo heterogênea por essência, faz-se necessária seu entendimento em paralelo a outros comportamentos reflexivos. Em comparação, são colocados em relevo pelo autor, como sinalizado, a ciência e arte enquanto pólos puros em agudeza de suas especialidades, apontando o comportamento cotidiano heterogêneo, portanto, um reflexo médio entre os dois.

Interessante abrir um parêntese neste ponto para que seja observado, no todo do corpo desta pesquisa, o quanto dessa relação dialética — cotidiano-ciência-arte — esteve presente na exposição. No capítulo teórico inicial, o reflexo estético foi utilizado no conjunto das discussões científicas sobre a teoria do reflexo colocada em contraste à teoria do conhecimento. À vista disso, o cenário histórico se mostrou o do cotidiano moderno, conforme fora apresentado. No posterior, exibiu-se a estrutura do reflexo científico, evocando-se, especialmente ao final, o surgimento da ciência e da arte como partes diferenciadas de um mesmo processo concreto de desenvolvimento da consciência. E no capítulo dedicado particularmente ao reflexo cotidiano, este comentado agora, os três complexos foram claramente articulados. Todos os capítulos, portanto, foram apresentados conforme seus respectivos cotidianos produtivos e reprodutivos, sejam eles

“pré-histórico”, antigo, moderno ou da atualidade capitalista. A exemplo de Lukács, fica evidente, do início ao final do texto, um tratamento relacional quanto à questão do reflexo. Retome-se, no entanto, a síntese da caracterização da cotidianidade.

O superficial, como caráter do ordinário, pode ser bem identificado na sequência da heterogeneidade. Isto porque, como apontado, posterior ao fato de se colocarem no dia a dia homens e mulheres inteiros na sua diversidade, ou seja, expressos segundo aquele conjunto de determinações que formam a sua individualidade, eles, ao mesmo tempo, não conseguem nessa rotina tornar manifesta, se quer, uma dessas qualidades de maneira aprofundada. O cotidiano é um meio heterogêneo e da superficialidade, características que, em verdade, são necessárias e importantes para a existência humana.

Por fim, a imediatez, outra das qualidades cotidianas úteis ao dia a dia. Ela conforma-se na medida em que o ordinário demanda respostas rápidas. Nela, a dinâmica entre teoria e prática, viu-se, é de grande proximidade, quase não havendo mediações na maior parte dos casos. O que é diferente do que ocorre entre as práxis que exigem altos graus de abstração para serem realizadas, como característico das práticas científicas e artísticas. A elevação do cotidiano equivale justamente a um afastamento de sua imediatez, condição também socialmente necessária e, portanto, de grande significância. Analisado historicamente, observou-se não haver, no real, uma diferença hierárquica entre senso comum e ciência ou arte. Cada uma possui sua própria origem, legalidade e função social, de maneira tal que expressam seu valor, particular e universal, ao coexistirem em um movimento dialético.

Observe-se que, de alguma forma, o último capítulo comentado, configurou-se, em muito, enquanto uma continuidade histórica do anterior, no qual problematizou-se especialmente o reflexo em sua dinâmica de surgimento com o trabalho. Como visto, a cotidianidade, mesmo que ontologicamente posterior à atividade humana fundante, surge no mesmo movimento de gênese do ser social. Daí (também) essa sensação de fluxo entre os dois capítulos.

O cotidiano é um imperativo que dá conta de questões importantíssimas à reprodução humana. Situações e assuntos essenciais à sobrevivência direta estão nele presentes. Mas, o apenas sobreviver fica muito aquém das infinitudes de necessidades e possibilidades do gênero humano. Não deve ser jamais aceitável a uma trabalhadora, por exemplo, que fique limitada a uma rotina na qual necessite

acordar de madrugada para ter tempo de cuidar das diferentes atividades domésticas antes de ir para o serviço (asseio pessoal, cuidados com a casa, alimentação, sua e de suas crias), e se locomova no transporte público durante duas horas até chegar na casa de seus patrões — na ida e na volta. Retorno que a coloca novamente na jornada de tarefas cotidianas de casa (pegar filhos com aqueles que cuidaram deles no contraturno, providenciar asseio de todos, jantar, arrumar a casa para o outro dia...), para que quando entregue ao cansaço, só lhe reste tempo para adormecer. A canção da cantora Chabuca Granda (1920 - 1983) e do poeta César Calvo Soriano (1940 - 2000), ambos peruanos, ajuda a sentir essa contradição, bem típica da estrutura capitalista, entre limites e possibilidades da existência humana:

La madrugada estalla como una estatua/ Como estatua de alas que se dispersan por la ciudad/ Y el mediodía canta campana de agua/ Campana de agua de oro que nos prohíbe la soledad/ Y la noche levanta su copa larga/ Su larga copa larga, luna temprana por sobre el mar// Pero para María no hay madrugada/ Pero para María no hay mediodía/ Pero para María ninguna luna/ Alza su copa roja sobre las aguas// María no tiene tiempo (María Landó)/ De alzar los ojos/ María de alzar los ojos (María Landó)/ Rotos de sueño/ María rotos de sueño (María Landó)/ De andar sufriendo/ María de andar sufriendo (María Landó)/ Sólo trabaja/ María sólo trabaja, sólo trabaja, sólo trabaja/ María sólo trabaja/ Y su trabajo es ajeno [...] (GRANDA; SORIANO, 1969).

É necessário ir além da reprodução cotidiana. Essa trabalhadora — provavelmente chefe de família, negra e periférica — não consegue, mas precisa ter a oportunidade de vivenciar o produzir e o fruir relacionados à comportamentos humanos de outro tipo: atividade física, política, artística, literária, discussões filosóficas, científicas, atividades respectivas ao exercício saudável da sua sexualidade e afetividade, e outras quaisquer que deseje e preencham o seu ser no mundo. Ser mulher inteiramente, uma singularidade que se reconhece partícipe da universalidade. Capaz de sentir, “mesmo que temporariamente, a plenitude existencial, a plenitude de comunhão consigo próprio, com os homens e com o mundo” (PAULO NETTO; CARVALHO, 2012, p. 28). Ao mesmo passo que vê enriquecida sua existência, deixa sua marca contributiva no mundo, seu e coletivo, ao transformá-lo verdadeiramente rumo ao mais complexo. Afinal, é esse o movimento de desenvolvimento do ser social, o qual fora observado próprio da existência em sua natureza. Em uma palavra, trata-se de humanização. Mesmo naquela circunstância singular (na concretude respectiva, explorada e oprimida de várias maneiras), em potência, ela também toma parte do gênero humano e,

todavia, é legítima herdeira das riquezas produzidas por ele. A classe operária tudo produz, e tudo lhe pertence, inclusive as possibilidades de enriquecimento do seu próprio cotidiano.

Pois bem, se os objetivos específicos traçados para a presente investigação foram os de examinar diferenças fundamentais entre as teorias do conhecimento e do reflexo; analisar a estruturação do reflexo original com base em sua relação com o trabalho; e caracterizar o reflexo cotidiano em algumas aproximações e alguns distanciamentos com o pensamento científico e artístico; de maneira tal que ficassem apontados fundamentos da teoria do reflexo na *Estética* de Georg Lukács acredita-se que, por proximidade, eles foram realizados. Ainda assim, julga-se que teria sido de grande valia, por exemplo, se no capítulo em que foi apresentada a história do reflexo, tivesse sido desenvolvido também um terceiro tópico, reservado à crítica da própria teoria do reflexo, incluindo uma análise mais detalhada de autores como Marx, Engels e Lênin. Ou ainda, que tivesse sido reservada ao todo da exposição uma crítica mais contundente a Hegel, cuja importância para a fundamentação de uma teoria do reflexo é tão grande quanto a necessidade de sua superação. Outros pontos que provavelmente enriqueceriam ainda mais a pesquisa envolvem expor, conforme demonstra Lukács na *Estética*, as nuances dos processos de descolamento das outras formas de reflexo a partir do cotidiano, com ênfase em um estudo cuidadoso do reflexo científico, como algumas vezes ficou aludido.

Dito isto, as discussões apresentadas certamente deixaram suas contribuições à sistematização da teoria do reflexo contida na *Grande Estética*, de Georg Lukács, como foi traçado enquanto propósito geral a ser cumprido. Explorar, com compromisso com o ser-precisamente-assim, os três fundamentos identificados na *Estética* — a crítica histórico-dialética de Lukács a modelos de pensamentos gnosiológicos; o princípio essencial de haver no trabalho a base ontológica para análise do reflexo em geral; e a compreensão contributiva do cotidiano e de seu reflexo, também importante ao exame das representações da realidade objetiva — contribuiu com a objetivação de uma fundamentação geral da teoria do reflexo, pretensamente dialética e pautada na ontologia do ser social.

O húngaro realizou o significativo feito de apreender em Marx, no seu em si, algo que o próprio Mouro nunca se dedicou ampla e diretamente a escrever: do verdadeiro poder da consciência. E o fez sem com isso, perder de vista o dinamismo

da base material que a determina de modo dialético: “Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, sobre essa base, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser [...]” (LUKÁCS, 1978, p. 3). Pois eis que de modo semelhante ao que faz Lukács ao resgatar o pensamento marxiano, é preciso colher no marxista magiar sua sofisticada teoria do reflexo. Não para saber como conhecer, mas para investigar o que é o ser, e em conformidade com isso, auxiliar no processo de revolução estrutural da realidade capitalista contemporânea, a favor da classe trabalhadora explorada e oprimida.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANUÁRIO do Ceará. **Arte popular cearense**. 2023. Disponível em: <https://www.anuariodoceara.com.br/noticias/arte-popular-cearense-quem-sao-os-me-stres-da-cultura-do-ceara/>. Acesso em: 16 jun. 2024

ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética. Tradução de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Os pensadores.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: volume II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BANDEIRA, Manuel. **Libertinagem**/ Estrela da manhã: edição crítica. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BASBAUM, Leôncio. **História sincera da república**: das origens até 1889. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1986.

BASTOS, Júlia É. M. **Fundamentos ontológicos da produção de conhecimento científico**: elementos para a crítica da relação entre ser e consciência. 2016. 97 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2016.

BELCHIOR. Como nossos pais. In: **Alucinação**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1976. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q8ZwjBKYrLM>. Acesso em: 1 nov. 2022.

BUARQUE, Chico. **Cotidiano**. In: Construção. Rio de Janeiro: Phonogram, 1971. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=plDmRyYjXgQ>. Acesso em: 17 ago. 2024.

BERGMAN, Jerry. **Ota Benga**: the pygmy put on display in a zoo. CEN Technical Journal, v. 14, n. 1, p. 81 - 90, abr., 2000. Disponível em: https://dl0.creation.com/articles/p027/c02766/j14_1_81-90.pdf. Acesso em: 7 mai. 2024.

BLOOM, Harold. **Shakespeare**: a invenção do humano. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BLUMENBERG, Hans. **La risa de la muchacha Tracia**: una protohistoria de la teoría. Tradução de Teresa Rocha e Isidoro Reguera. Valência: Pre-textos, 2000.

CASS, Thiago R. B. **Poemas de Ossian ou o primitivismo como forma**. Magma, [S. l.], n. 10, p. 98 - 107, 2012. Disponível em:

10.11606/issn.2448-1769.mag.2012.48473. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/magma/article/view/48473..> Acesso em: 11 abr. 2024.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciência modernas**: el renacer del problema del conocimiento el descubrimiento del concepto de la naturaleza los fundamentos del idealismo. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1965.

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHASIN, José. **Superação do Liberalismo**. São Paulo: Ensaio, 1988.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CONDEMI, Silvana e SAVATIER, François. **As últimas notícias do Sapiens**: uma revolução nas nossas origens. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Vestígio, 2019.

DECLARAÇÃO DE DIREITOS 1689: **Bill of rights**. Universidade de São Paulo - USP, 2013. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/74887/mod_resource/content/1/Declara%C3%A7%C3%A3o%20de%20Direitos%201689%20-%20Bill%20of%20Rights.pdf.
 Acesso em: 2 jul. 2022.

ENGELS, Friedrich. **A contribuição à Crítica da Economia Política de Karl Marx**. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas. São Paulo: Alfa-Ômega, s.d., v. 1.

ENGELS, Friedrich. Quota-parte do trabalho na hominização do macaco. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas: em três tomos**. Tradução de José Barata-Moura. Lisboa/ Moscovo: Edições Avante!/ Edições Progresso, 1985. Tomo III.

FREDERICO, Celso. **Lukács**: um clássico do século XX. São Paulo: Moderna, 1997.

FREDERICO, Celso. **Cotidiano e arte em Lukács**. Estudos Avançados, São Paulo, v.14, n.40, 2000, p. 299-308.

FREDERICO, Celso. **Marx, Lukács**: A arte na perspectiva ontológica. Natal: EDUFRN, 2005.

FREDERICO, Celso. **Epistemologia e ontologia em Lukács**. Herramienta: revista de debate y crítica marxista. 17 ago. 2014. Disponível em:
<https://www.herramienta.com.ar/epistemologia-e-ontologia-em-lukacs>.

GOMBRICH, Ernst H. **A história da arte**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GORENDER, Jacob. Apresentação In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GRANDA, Chabuca; SORIANO, César C. María Landó. In: **GRANDA**, Chabuca. Canto a Dios. Peru: Sono Radio, 1969.

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de Estética I**. Tradução de Marcos Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HEGEL, Georg W. **Filosofia real**. Espanha: Fondo de Cultura Económica de España, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 1977.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HOBBSBAWM, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1985.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

JESUS, Carolina M. de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.

JOHNSON, Samuel. **Prefácio a Shakespeare [Livro eletrônico]**. Tradução de Paulo Otávio Barreiros Gravina e Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Paulo Otávio Barreiros Gravina, 2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KONDER, Leandro (org.). **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1965.

LEACOCK, Eleanor. **Mitos da dominação masculina**: uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural. Tradução de Susana Vasconcelos Jimenez. Maceió: Instituto Lukács, 2019.

LENIN, Vladimir I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Tradução de José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LENIN, Vladimir I. **Materialismo e empiriocriticismo**: notas críticas sobre uma filosofia reacionária. Lisboa: Edições progresso — moscovo edições “avante!”, 1982.

LENIN, Vladimir I. **Cadernos Filosóficos**. Tradução de Netto José Paulo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

LEONTIEV, Alexis. **O desenvolvimento do psiquismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

LEONTIEV, Alexis. **O desenvolvimento do psiquismo**. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LESSA, Sérgio. **O reflexo como “não-ser” na ontologia de Lukács**: uma polêmica de décadas. *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v.1, n.4, 1997, p.89-112.

LESSA, Sérgio. **O revolucionário e o estudo**: por que não estudamos? São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

LESSA, Sérgio. Apêndice In: MARX, Karl. **Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

LESSA, Sérgio. **Aparato crítico 2018**: obras de Georg Lukács. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

LIBERALISMO. In: **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LIMA, Paulo L. S.. **Till death do us part: love and the representation of the individual in four tragedies by William Shakespeare**. 2008. 93f. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa) — Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

LÖWY, Michael. Prefácio. In: PAULO NETTO, José; CARVALHO, Maria do C. B. de. **Cotidiano**: conhecimento e crítica. São Paulo: Cortez, 2012.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estetico. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona/ México: Ediciones Grijalbo, 1966a. Volume I.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estetico. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona/ México: Ediciones Grijalbo, 1966b. Volume II.

LUKÁCS, Georg. **Problemas del realismo**. Barcelona/ Buenos Aires/ México: Fondo de Cultura Económica, 1966c.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria estética. 2ª ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

LUKÁCS, Georg. **The Development of a Budapest School**. The Times Literary Supplement, Londres, n. 3615, p. 663, jun. 1971. The Times Literary Supplement Historical Archive. Acesso em: 14 abr. 2023.

LUKÁCS, Georg. Prefácio In: HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 1977.

LUKÁCS, Georg. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. Temas de Ciências Humanas. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, n. 4, 1978.

LUKÁCS, Georg. **Die Eigenart des Ästhetischen**: Band 1. Berlin/ Weimar: Aufbau-Verlag, 1981a.

LUKÁCS, Georg. **Die Eigenart des Ästhetischen**: Band 2. Berlin/ Weimar: Aufbau-Verlag, 1981b.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. Friedrich Engels, teórico e crítico da literatura. In: LUKÁCS, György. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

LUKÁCS, György. **Marx e o problema da decadência ideológica**. In: LUKÁCS, György. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

LUKÁCS, György. **O escrito e o crítico**. In: LUKÁCS, György. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010c.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

LUKÁCS, György. **Gran Hotel “Abismo”**. Tradução de Claudinei Cássio de Rezende. Revista Novos Rumos, [S. l.], v. 52, n. 1, 2015a. DOI: 10.36311/0102-5864.2015.v52n1.8255. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/8255>. Acesso em: 2 jan. 2023.

LUKÁCS, György. **A alma e as formas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos e Para a ontologia do ser social**: obras de Georg Lukács: volume 13. Tradução de Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018a.

LUKÁCS, Georg. **Para a ontologia do ser social**: volume 14. Tradução de Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018c.

LUKÁCS, Georg. **A destruição da razão**. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS, Georg. **Estética: a peculiaridade do estético**. São Paulo: Boitempo, 2023.
MAPA Cultural do Ceará. Dona Tarina, 2016. Disponível em: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/agente/9233/>. Acesso em: 16 jun. 2024.

MAUROIS, André. **História da Inglaterra**. Tradução de Gen. L. R. Dornelles. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1959.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1964.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

MARX, Karl. **Para crítica da economia política [e outros textos]**. Tradução de E. Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Volume I.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Volume I. Tomo 2.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mario Duayer, Nélío Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846**. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Sudermann, 2017.

MESTRES da Cultura. Mestra Dona Tarina. 2017. Disponível em: <https://www.mestresdacultura.com.br/mestra-dona-tarina/>. Acesso em: 16 jun. 2024.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. Tradução de Magda Lopes e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

MITHEN, Steven. **A pré-história da mente**: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

OLDRINI, Guido. **György Lukács e os problemas do marxismo do século 20**. Tradução de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.

OLDRINI, Guido. Lukács e o caminho marxista ao conceito de pessoa. In: ALCÂNTARA, Norma; JIMENEZ, Susana (orgs.). **Anuário Lukács 2020**. Maceió: Instituto Lukács, 2020.

OSSIAN. **Poesias de Ossian**: antologia das traduções em português. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/32933/1/9789725402788.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2024.

PATRIOTA, Ranier. **A relação sujeito-objeto na Estética de Georg Lukács**: reformulação e desfecho de um projeto interrompido. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

PATRIOTA, Rainer. Apresentação do tradutor. In: LUKÁCS, Georg. **A relação sujeito-objeto na estética**. Arte Filosofia, Ouro Preto, n. 14, p. 1-29, jul. 2013.

PAULO NETTO, José; CARVALHO, Maria do C. B. de. **Cotidiano**: conhecimento e crítica. São Paulo: Cortez, 2012.

PAULO NETTO, José. Apresentação - Lukács: o longo caminho até a Estética In: **Estética: a peculiaridade do estético**. São Paulo: Boitempo, 2023

PAULO NETTO, José. **O leitor de Marx**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2015.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética**. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1969.

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

PLUTARCO. **Vidas paralelas**. Tradução de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo Juan Manuel Guzmán Hermida. Madri: Editorial Gredos, S.A., 2007.

RODRIGUES, Elida J. B. **Burguesia e proletariado**: um estudo sobre as classes em O capital - Livro I. 2014. 102f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) — Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

SANTOS, Deribaldo. **Estética em Lukács**: a criação de um mundo para chamar de seu. Maceió: Instituto Lukács, 2018.

SANTOS, Deribaldo. **Princípios básicos da Grande Estética de Lukács**. Maceió, AL: Coletivo Veredas, 2023.

SHAKESPEARE, William. **The Tragedy of Hamlet**, Prince of Denmark. 2021.

SHAKESPEARE, William. **Romeu e Julieta**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Iba Mendes Editor Digital, 2017.

SHAKESPEARE, William. **A tragédia de Hamlet**, príncipe da Dinamarca. Tradução de Bruna Beber. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

TERTULIAN, Nicolas. **Georg Lukács**: etapas de seu pensamento estético. Tradução de Renira Lisboa de Moura Lima. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

TYSON, Neil d.; GOLSMITH, Donald. **Origens**: catorze bilhões de anos de evolução cósmica. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

VAISMAN, Ester. **Marx e a filosofia**: elementos para a discussão ainda necessária. Nova Economia, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 327 - 341, mai./ago. 2006.

VAISMAN, Ester. O problema da individualidade no pensamento tardio de Lukács. In: VEDDA, Miguel; COSTA, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma (orgs.). **Anuário Lukács 2015**. Maceió: Instituto Lukács, 2015.

VASARI, Giorgio. **Vidas dos Artistas**. Tradução de José Geraldo Vieira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

APÊNDICE A - Principais ancestrais fósseis da humanidade

Australopithecus* e *A. anamensis

A. ramidus é o mais antigo ancestral humano identificado, datado de quatro milhões e meio de anos. É definido com base em dezessete espécimes fósseis descobertos em 1994, na região do Awash Médio, na Etiópia, os quais apresentam características mais simiescas que qualquer outro dos nossos ancestrais.

A. ramidus talvez tenha tido um corpo parecido com o de um chimpanzé. De fato, foi sugerido que os fósseis que o definem deveriam ser agrupados em um novo gênero: *Ardipithecus*.

A abundância de evidências fósseis de madeira, sementes e macacos nos sedimentos onde esses exemplares foram

encontrados sugerem que *A. ramidus* viveu em um ambiente de florestas.

A. anamensis foi definido com base em nove espécies fósseis descobertos em Kanapoi, ou Quênia, em 1995. Ao que parece essa espécie viveu desde 4,2 a 3,9 milhões de anos atrás e também acredita-se que ocupou *hábitats* com árvores ou arbustos. Talvez tenha sido maior que *A. ramidus*, porém a ausência de fragmentos ósseos pós-cranianos dificulta uma compreensão entre as duas espécies. As datações de ambas provavelmente se justapõem e suas relações com *A. afarensis* permanecem pouco claras.

**Australopitecinos
gráceis**

**A. *afarensis* e
A. *africanus***



Essas duas espécies são coletivamente denominadas "australopitecinos gráceis" e viveram de quatro a dois milhões e meio de anos atrás.

A. *afarensis*, com quase metade do seu esqueleto recuperado, é popularmente conhecida por "Lucy". Foi encontrada na região de Hadar, na Etiópia, onde muitos outros exemplares de A. *afarensis* também foram descobertos. A. *afarensis* provavelmente media 1-1,5 m, pesava 30-75 kg e possuía um cérebro de 400-500 cm³. Sua complexão era mais leve, com braços longos em relação às pernas e dedos curvos nas mãos e nos pés. Essas características sugerem que A. *afarensis* não era nem totalmente bípede nem totalmente arborícola. Uma

trilha de pegadas descoberta em Laetoli, na Tanzânia, datada de três milhões e meio de anos provavelmente foi deixada por essa espécie.

Os fósseis de A. *africanus* encontram-se na África do Sul. Essa espécie tinha aproximadamente o mesmo tamanho que A. *afarensis* e a mesma capacidade craniana. Ao que parece, estava adaptada ao bipedalismo ponto final as diferenças entre as duas espécies podem ser encontradas no crânio, com A. *africanus* apresentando uma testa menor e arcadas supraciliares menos proeminentes. Com relação a dentição, A. *africanus* possuía caninos cortantes menores e molares maiores que os de A. *afarensis*.

**Australopithecinos
robustos
P. boisei e
*P. robustus***



Os australopitecinos que desenvolveram características particularmente robustas foram agrupados em um gênero à parte: *Paranthropus*. Na África do Sul eram chamados *P. robustus* e pesavam entre 40 e 80 kg. Isso sugere que, assim como ocorre entre os gorilas modernos, os dos sexos masculino eram consideravelmente maiores que os do sexo feminino. O tipo da África ocidental, *P. boisei*, apresentava uma variabilidade de tamanho ainda maior e talvez tenha sido um pouco mais alto, chegando a 1,4 m.

As características anatômicas dos australopitecinos robustos

indicam uma dieta composta especialmente de alimentos vegetais e a geração de força considerável entre os dentes. No ponto final os sinais marcantes são mandíbulas inferiores pesadas e reforçadas, molares muito grandes e uma crista sagital no crânio que possibilitou a ancoragem de poderosos músculos utilizados para mastigar. Após surgirem no registro fóssil a dois milhões e meio de anos, as espécies do gênero *paranthropus* sobreviveram até um milhão de anos atrás.

APÊNDICE B - Principais hominídeos com objetivações resultadas das suas correspondentes atividades de trabalho

O *Homo* mais antigo
***H. habilis*,**
***H. rudolfensis* e**
H. ergaster



Há aproximadamente dois milhões de anos surgem novos tipos de fósseis, que foram agrupados no gênero *Homo*.

Apresentam considerável variabilidade no tamanho e forma e, por conseguinte, provavelmente representam várias espécies. Todos se caracterizam por um tamanho de cérebro maior que o dos australopitecinos e que chega a 500-800 cm³. As localidades mais importantes das descobertas fósseis são a garganta de Olduvai, na Tanzânia, e Koori Fora, no Quênia, onde foi recuperado o espécime mais bem preservado

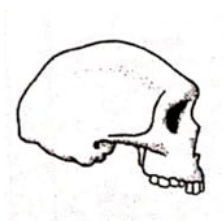
de *H. habilis*, KNM-ER 1470. O corpo de *H. habilis* parece ter sido semelhante ao de um australopitecino, mas o rosto e a dentição eram mais humanos, enquanto *H. rudolfensis* possuía um corpo mais humano, porém com características faciais e dentárias próprias dos australopitecinos. Cerca de 1,6 milhão de anos atrás, os fósseis dessa primeiras espécies de *Homo* desapareceram, provavelmente tendo sido substituídas por *H. erectus*, que certamente evoluiu de outro tipo de *Homo* primitivo: *H. ergaster*.

H. erectus



Os primeiros fósseis de *H. erectus* foram descobertos na África (região de Koobi Fora) e em Java, há 1,8 milhão de anos. Acredita-se que *H. erectus* evoluiu de um *Homo* mais antigo na África e depois dispersou-se rapidamente até chegar à Ásia. Uma mandíbula de *H. erectus*, de aproximadamente 1,4 milhão de anos de idade, segundo a opinião prevalente, também foi recuperada em Dmansi, na Geórgia. O *H. erectus* possuía um tamanho de cérebro maior que o do primeiro *Homo*, 750 a 1.250 cm³, arcadas supraciliares proeminentes e um esqueleto robusto. Os crânios dos *H. erectus* asiáticos, como os encontrados na caverna de Zhoukoudian e antes conhecidos por o "Homem de Pequim", possuem mais áreas salientes para ancoragem de músculos que os da África. O fóssil mais espetacular de *H. erectus*, um esqueleto quase completo de um menino de doze anos datado de 1,6 milhão de anos e proveniente de Nariokotome, no Quênia, é evidência de um desenvolvimento infantil rápido. Isso parece ser típico dos primeiros humanos. O menino possui as características físicas de indivíduos que habitam ambientes tropicais. O *H. erectus* sobreviveu até aproximadamente trezentos mil anos atrás.

***H. sapiens* e
H. heidelbergensis
arcaicos**



Fósseis de *H. sapiens* arcaico são descobertos na África e Ásia entre cerca de quatrocentos mil e cem mil anos atrás. Exemplos importantes provêm dos sítios de Broken Hill, Florisbod e Omo na África, e Dali e Maba na Ásia Oriental. Essa é uma espécie mal-definida, porém distingue-se de *H. erectus* pelo seu cérebro maior, de 1.100 a 1.400 cm³, e crânio mais alto e arredondado. Pouco se sabe sobre o resto do esqueleto, mas acredita-se que tenha sido tão robusto e musculoso quanto o de *H. erectus*.

humanos da Europa; ele é um descendente de *H. erectus*. Há poucos restos conhecidos, apenas uma mandíbula proveniente de Mauer (Alemao) e parte do osso de uma perna encontrado em Boxgrove (Inglaterra), ambos com cerca de quinhentos mil anos de idade. Esses dois achados sugerem que *H. heidelbergensis* foi uma espécie grande e robusta. Fósseis humanos de Atapuerca, na Espanha, e recentemente datados de pelo menos setecentos mil anos atrás, também podem ter pertencido a *H. heidelbergensis*.

H. heidelbergensis é o nome utilizado para os primeiros

Os Neandertais

H. neanderthalensis



Acredita-se que *H. neanderthalensis* evoluiu a partir de *H. heidelbergensis* (1.220-1.500 cm³), um *H. erectus* pelo tamanho aumentado do crânio maior e arcadas supraciliares atrás. Características bem-definidas e reduzidas. Sua compleição era mais robusta, sendo corpulento e musculoso, com pernas curtas e peito bojudo. Muitas das suas características anatômicas são adaptações à vida em ambientes glaciais. Ao que parece, os neandertais "clássicos" teriam sofrido por surtos de doenças degenerativas, que surgem em sítios da Europa e do Oriente Médio entre 115 mil e trinta mil anos atrás, provavelmente refletem um estilo de vida de grandes exigências físicas.

Os neandertais surgem em sítios da Europa e do Oriente Médio entre 115 mil e trinta mil anos atrás, notadamente em Saint Césaire, na França (330 mil anos), e em Tabun (110 mil anos) e Kebara (63 mil anos), no Oriente Médio. *H. neanderthalensis* distingue-se

**Os humanos
anatomicamente
modernos
*H. sapiens sapiens***



Os primeiros humanos *H. neanderthalensis* por um anatomicamente modernos físico menos robusto, pela (HAMS) são encontrados no redução e desaparecimento Oriente Médio (cavernas de frequente das arcadas Qafzeh e Skhül) e na África supraciliares, um crânio mais do Sul (caverna de Border e arredondado e dentes menores. a [foz/desembocadura do Rio O tamanho do cérebro, que varia Klassier]) há entre 1.200 e 1.700 cm³, é igual aproximadamente cem mil ou ligeiramente menor que o de anos. Espécimes fósseis da *H. neanderthalensis*. Em localidade de Jebel Irhoud, seguida, os HAMS de cem mil no Norte da África, anos atrás provavelmente se provavelmente sejam *H. dispersaram por toda a África e sapiens sapiens*. Acredita-se penetraram na Ásia Oriental. que os HAMS descenderam Eles colonizaram a Austrália de *H. sapiens* arcaico, na logo depois de sessenta mil África. Exemplos anos e chegaram pela primeira fragmentados da vez à Europa há quarenta mil foz/desembocadura do Rio anos. Depois de trinta mil anos, Klassier mostram algumas *H. sapiens sapiens* passa a ser características arcaicas e o único membro sobrevivente da muitos representam um linhagem *Homo*. formato em transição. Os HAMS distinguem-se de *H. sapiens* arcaico e de

APÊNDICE C - Principais objetivações resultadas de atividade de trabalho

Os primeiros utensílios de pedra



As ferramentas líticas mais antigas datam de três a dois milhões de anos e em geral não são fáceis de distinguir de rochas naturais. Esses artefatos foram agrupados num conjunto chamado Complexo Industrial de Omo, por se originarem da região da Etiópia que leva esse nome. Os achados dessa área provêm da formação de Shungura, cujos sedimentos abrangem o período de três a um milhão de anos atrás.

Os mais antigos consistem de seixos partidos ou lascados. Artefatos parecidos foram encontrados em Kada Gona, na Etiópia, cujas origens, ao que parece, remontam a 2,7 milhões de anos atrás. Lokalalei (Gajh 5) é outro sitio antigo, localizado próximo à base do componente Kalocho da formação Nachukui, na Turkana ocidental (Quênia); ali os artefatos datam de 2,36 milhões de anos.

**Utensílios de
pedra
olduvaienses**



Entre dois milhões e um milhão e meio de anos atrás, as ferramentas de pedra encontradas na África Oriental e do Sul consistem de lascas removidas de seixos e o "núcleo" restante. O conjunto é denominado indústria olduvaiense em razão dos artefatos descobertos no Leito I da Garganta de Olduvai. Apresentam tamanhos e formatos variados e são classificados como ferramentas para serviços pesados, ferramentas para serviços mais leves, peças utilizadas e débitoge.

100 metros de profundidade (330 pés) que se estende por 50 km (30 milhas) na planície do Serengeti (Tanzânia), criada por um rio que atravessa sedimentos formados durante o último 1,8 milhão de anos. Comporta uma série de sítios arqueológicos encontrados em quatro leitos principais que abrigam artefatos e fósseis, muitos dos quais foram escavados por Mary Leakey. Há várias outras localidades da África Oriental de importância comparável à da Garganta de Olduvai. A mais notável é a região de Koobi Fora, no Quênia, onde o extenso trabalho de campo de Glynn Isaac rendeu muitos sítios antigos.

A Garganta de Olduvai continua sendo o sítio mais importante da indústria olduvaiense. E uma fenda de

**Machados de
mão e lascas de
Levallois**



Os machados de mão são um tipo de artefato produzido pelo lascamento bifacial de um nódulo de pedra, ou de uma grande lasca. Isso significa a remoção de lascas dos dois lados do artefato, alternadamente. Os machados de mão tipicamente possuem um formato de pêra, enquanto ferramentas semelhantes com borda reta, em vez de uma extremidade pontuda ou curva, são chamadas "cutelos" (*cleavers*). Os conjuntos de utensílios de pedra são denominados acheulenses toda vez que apresentam frequências relativamente altas de machados de mão/"cutelos". A técnica bifacial é encontrada pela primeira vez no Leito II da Garganta de Olduvai e, quando presente, a indústria correspondente é chamada olduvaiense avançada. Os primeiros objetos que realmente constituem machados de mão têm 1,4 milhão de anos de idade e provêm da localidade de Konso-Gardula, na Etiópia. Eles também surgem

Durante o Ato 3, machados de mão são encontrados em sítios arqueológicos por toda a Europa, Sul da Ásia e Ásia Ocidental, e frequentemente são muito numerosos. Por exemplo, em Olorgesailie, na Tanzânia, milhares deles foram descobertos em dezesseis conjuntos de artefatos nas bordas de uma antiga bacia lacustre. Na Europa, o sítio de Boxgrove, no sul da Inglaterra, é digno de nota; data de quinhentos mil anos e ali foram escavadas, em excelente estado de preservação, sobras espalhadas da fabricação de machados de mão. A única região do Velho Mundo onde, aparentemente, os primeiros humanos não chegaram a produzir esses machados é o Sudeste Asiático. Também são muito raros na China. Não são ubíquos nas regiões que os contêm e inexistem em muitos sítios onde os utensílios lembram a tecnologia olduvaiense ou olduvaiense avançada. Esses sítios incluem Verteszöllös (Hungria),

abruptamente no registro Bilzingsleben (Alemanha) e as arqueológico dos sítios de camadas inferiores dos sítios Olorgesailie e Kesem-Kebana estratificados de Ubeidiya de cerca de 1,4 milhão de anos. (Israel) e Swanscombe (Inglaterra).

***Machados de
mão e lascos de
Levallois***

O método Levallois é uma técnica em que o núcleo é cuidadosamente preparado antes da retirada de lascas e pontas de tamanhos predeterminados. Aparece pela primeira vez no registro arqueológico de 250 mil anos atrás, e é observado por toda a parte na África, no Oriente Médio e na Europa.

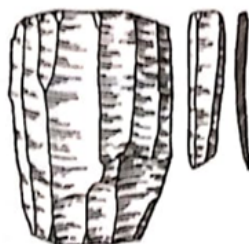
Muitos dos conjuntos do Norte da África (caverna de Hauoa Fleah) e do Oriente Médio (cavernas de Tabun e Kebara) são dominados por esse método. Em alguns conjuntos, por exemplo o de Pontnewydd no norte do País de Gales, a técnica Levallois coexiste com os machados de mão.

***Utensílios de
madeira***



Utensílios feitos de madeira são muito raros no registro arqueológico, mas os poucos que sobrevivem indicam ter sido feitos por Humanos arcaicos. Paus com pontos aliadas, provavelmente usados como lanças, foram recuperados nos sítios de Clacton-on-Sea e Lehringen, e uma prancha de madeira polida foi descoberta na localidade de Gesher Benot Yaaqov, em Israel. Muito provavelmente, a utilização de madeira no fabrico de utensílios vem do tempo do ancestral comum, há seis milhões de anos.

A tecnologia da lâmina



Lascas de pedra longas e finas são chamadas lâminas; normalmente foram removidas de núcleos que haviam sido preparados com cuidado antes de destacar as lascas, e em geral apresentam um formato prismático. Encontramos os primeiros exemplares na indústria denominada pré-Aurignacense, da caverna de Haua Fleah, no Norte da África, e a de Amudian, no Oriente Médio, ambas datadas de período anterior a cem mil anos atrás. Entretanto,

a produção de lanças passa a ser sistemática somente quarenta mil anos atrás, após o que se torna a técnica dominante no Velho Mundo. Os tamanhos dos núcleos são variados e os menores são denominados núcleos de microlâminas. As lâminas em si são, com frequência, retocadas criando formatos específicos, como pontas de projéteis, plataformas puntiformes, raspadores (endscrapers) e buris (tipos de cinzel utilizados para esculpir).

Utensílios de osso



Embora existam evidências de ossos sendo utilizados como ferramentas desde 500 mil anos atrás, os primeiros artefatos trabalhados - os arpões produzidos afiando-se ossos - são de noventa mil anos atrás e foram descobertos em Katanda, no então Zaire. Esses arpões ainda permanecem descobertas singulares, porque o próximo utensílio de osso a ser encontrado data de quarenta mil anos atrás. No período subsequente, objetos feitos

há 39 mil anos, pontas de flechas eram manufaturadas em Border Cave, afiando-se ossos, enquanto no oriente médio e na Europa, esculpia-se o material para criar pontas e só velas. A partir de aproximadamente vinte mil anos atrás, os ossos foram utilizados no fabrico de arpões, especialmente nas sociedades que habitaram a Europa, por volta do fim do último período glacial. As primeiras agulhas de osso datam de dezoito mil anos atrás. A primeira arquitetura

desse material são encontrados em todas as regiões do Velho Mundo. utilizou ossos para construir abrigos na Rússia e na Sibéria, há mais de vinte mil anos.

**Objetos de arte e
ornamentos
pessoais**



Fragmentos de ocre vermelho foram descobertos em sítios que datam de 250 mil anos atrás. No entanto, os primeiros objetos de “arte” têm quarenta mil anos de idade. Os mais notáveis e abundantes encontram-se na Europa, onde contas e colares eram produzidos, figuras humanas e de animais eram esculpidas, e uma grande variedade de imagens abstratas e naturalistas era pintada nas paredes das cavernas. Na África, descobriram-se placas de pedra de 27,5 mil anos de idade onde foram pintadas representações de animais, e contas de ovos de avestruz de 39 mil anos de idade. Na Ásia Oriental, as primeiras contas datam de dezoito a treze mil anos atrás e provêm da caverna de Longgupo, na China. Gravações em argila nas paredes de cavernas da Austrália foram datadas de 23-15 mil anos atrás, e é provável que parte da arte rupestre seja tão antiga quanto quarenta mil anos. Nos abrigos, em rochas de Mandu Mandu, descobriu-se uma coleção de vinte mil contas feitas de conchas e datadas de 34-30 mil anos atrás.

**Computadores e
outros objetos de
cena modernos**

O primeiro computador, a máquina analítica de Charles Babbage, foi desenvolvido em 1834. Menos de 160 anos mais tarde, a rede global de computadores chamada Internet já havia sido criada. Esses desenvolvimentos aconteceram não mais que quarenta mil anos e continua ainda hoje. Durante esses quarenta mil anos, os momentos marcantes foram o primeiro emprego da tecnologia de cerâmica na feitura de figurinhas de argila, há 26 mil anos, e que se estendeu ao fabrico de vasos, por volta de oito mil anos atrás.



noventa mil anos depois que a primeira peça de osso foi talhada. Em contrapartida, foram necessários mais de dois milhões de anos para que os primeiros utensílios de osso se transformassem em peças esculpidas. Essa diferença temporal reflete uma incrível aceleração da inovação e transformação tecnológica, da qual tivemos uma pálida ideia nos registros de noventa mil anos atrás, mas que começa há

As primeiras domesticações de animais e cultivo de plantas, há dez mil anos, e os primeiros escritos, há cinco mil anos. A lista também inclui a fundição de metais, com quatro mil anos de idade, e o arco e a flecha, inventados vinte mil anos antes da criação da bomba atômica. Em apenas seis mil anos, os primeiros veículos com rodas transformaram-se em espaçonaves.

Fonte: Adaptação do livro *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência* de Steven Mithen, 2002, p. 38-43.