

---

## TELEOLOGIA E HISTÓRIA

## TELEOLOGIA Y HISTORIA

## TELEOLOGY AND HISTORY

Artur Bispo Santos Neto<sup>1</sup>

**Resumo:** Considerando que a fetichização da *ratio* e a fetichização da empiria conduzem ao desenvolvimento de uma habitual ternura pelas coisas suprassensíveis e pelas coisas sensíveis, o presente artigo tem como ponto de partida a crítica lukacsiana à noção de história que perpassa a filosofia da história e como esta acaba repercutindo no interior do próprio marxismo de feição dogmática e revisionista, à proporção que tenta confirmar a existência de uma determinação mecanicista ou de uma conexão necessária no desenvolvimento da história. A predominância da teleologia, enquanto categoria fundamental na fetichização da história pela concepção idealista, exprime o amálgama hierárquico de supervalorização do lógico em detrimento do ontológico. No decorrer deste texto, afirmamos que na teoria marxiana inexistente qualquer possibilidade de afirmação da teleologia na sociedade e na natureza e que tão somente no trabalho, enquanto critério de toda práxis social, subsiste uma verdadeira relação dialética entre teleologia e causalidade.

**Palavras-chave:** Filosofia da história. Ontologia. Trabalho. Causalidade. Necessidade.

**Resumen:** Considerando que la fetichización del la *ratio* y la fetichización del empiria conducir al desarrollo de la ternura habitual de las cosas suprassensíveis y de las cosas sensibles, este artículo tiene como punto de partida la crítica lukacsiana la noción de la historia que impregna la filosofía de la historia y cómo esta sólo refleja en la función dogmática del marxismo y el revisionismo, al tratar de confirmar la existencia de una determinación mecánica o de una relación necesaria en el desarrollo de la historia. El predominio de la teleología, mientras fundamental en la fetichización de la historia por idealista, expresa la mezcla jerárquica de la sobrevaloración de la lógica sobre lo ontológico. A lo largo de este texto, afirmamos que la teoría marxista no existe ninguna posibilidad de hacer valer la teleología en la sociedad y en la naturaleza y que sólo no trabajo, como un criterio de toda práctica social, subsiste una auténtica relación dialéctica entre la teleología y la causalidad.

**Palabras-clave:** Filosofía de la historia. Ontología Trabajo. Causalidad. Necesidad.

**Abstract:** Considering that the *ratio* and empiricism fetishization leads to the development of an habitual tenderness to the supra-sensible things and the sensible things, the current paper has as starting point the critics to the notion of history that passes by the philosophy of history and as this ends up having repercussions in the inner of its own Marxism in a revisionist and dogmatic manner, to the proportion that it tries to confirm the existence of a mechanistic determination or of a necessary connexion in the development of the history. The predominance of the teleology, as fundamental category in the history fetishization for the idealist conception, expresses the hierarchical amalgam in the supervalorization of the logical in detriment of the ontological. During the reading of this text, it is affirmed that in the Marxian theory does not exist any possibility of teleology affirmation in society and in nature and that only in the labor, while criterion of social praxis, subsists a real dialectical relation between teleology and causality.

**Keywords:** History philosophy. Ontology. Labor. Causality. Necessity.

Existem pelo menos duas concepções mistificadas da história. A primeira é a concepção teleológica da história como expressão da fetichização da *ratio*, em que ocorre uma identificação do decurso histórico com o conceito de modo puro e direto, negligenciando o ser-precisamente-

assim das coisas. A fetichização da *ratio* concebe a história nos termos de uma linearidade hiperdeterminada. Nessa fetichização, o ponto de vista ontológico é cancelado em nome de uma racionalidade que é concebida conforme uma finalidade imanente às coisas. É afirmada então uma hipostasiante conexão necessária entre as diferentes circunstâncias, atribuindo-lhes um caráter de abrangência universal. A segunda forma da fetichização da história tem um corolário empirista. Dotado de caráter igualmente gnosiológico, o empirismo se pauta por uma habitual “ternura pelas coisas do mundo”. Essa posição tem o costume medular de cancelar os nexos contraditórios que perpassam a realidade. Fixada na postulação da sensibilidade como critério fundamental do conhecimento, a fetichização empirista não é capaz de compreender o movimento dialético que perpassa a relação entre fenômeno e essência, e acaba concedendo ao mundo da imediatez o caráter de verdadeira essencialidade.

A crítica lukacsiana às posições acima mencionadas parte do entendimento de que elas desconsideram as contradições e tensões fundamentais da realidade, e essa crítica não se limita ao universo do debate acadêmico e filosófico, mas estende-se às formulações decisivas que norteiam a intimidade do espaço marxista contemporâneo, haja vista que a fetichização da *ratio* e a fetichização empirista emergem no interior do marxismo sob a configuração, de um lado, do dogmatismo sectário, e do outro, das denominadas concepções revisionistas.

Lukács entende que é preciso romper com o propósito da constituição da necessidade abrangente e universal que permeia a filosofia da história, em que tudo obedece a um movimento progressivo e ininterrupto; pois, em última instância, “esse conceito seria a aplicação ao curso histórico da extrapolação lógico-gnosiológica de uma *ratio* generalizada de modo absoluto” (Lukács, 1979, p. 123). Para o materialismo dialético, o movimento da história é marcado por uma tensão dialética entre progressão e regressão. O progresso do desenvolvimento econômico objetivo pode provocar tanto a redução de determinadas faculdades quanto pode desenvolver outras faculdades humanas. Ele pode tanto ser acompanhado pelo desenvolvimento das condições subjetivas quanto pode não ser seguido pelo desenvolvimento das condições subjetivas, haja vista que não existe uma determinação inexorável entre o desenvolvimento de uma e outra condição. É preciso sempre considerar a possibilidade do desenvolvimento desigual entre tais aspectos da realidade.

É com base na ausência de uma verdadeira compreensão da totalidade do movimento progressivo-regressivo que, de um lado, o romantismo tenta sub-repticiamente negar a noção de progresso e se apega às regressões históricas; e do outro, alastra-se no cotidiano a concepção vulgarizada do progresso linear das forças produtivas e da natureza quantitativa do conhecimento. Tanto uma quanto a outra erigem a singularidade como o esteio de suas

concepções historiográficas. E ambas, indubitavelmente, padecem do problema do apego às posições sensíveis como se a sensibilidade pudesse ser o critério do conhecimento da realidade. Tais posições permanecem no nível da “excessiva ternura para com o mundo” sensível,<sup>ii</sup> e assim se distanciam da verdadeira possibilidade de revelar os nexos contraditórios imanentes ao mundo social.

A inseparabilidade entre historicidade e determinação teleológica é expressão duma interpretação equivocada do pensamento de Karl Marx. Em parte, resulta da pura transposição da *ratio* hegeliana para o interior do marxismo, em que a superação da dialética hegeliana consiste simplesmente na inversão da estrutura pela superestrutura ou do mundo do espírito pelo mundo da economia. Escreve Lukács:

A concepção filosófico-racionalista do progresso encontrou em Hegel a sua mais fascinante encarnação; e foi muito simples transportá-la para o marxismo, invertendo-a em sentido materialista e emprestando a devida predominância ao econômico, para dela fazer uma filosofia da história de novo tipo. O próprio Marx, porém, protestou sempre contra semelhantes interpretações de seu método (1979, p. 113).

Marx sempre protesta contra as tentativas de transformar seu método histórico numa filosofia da história. Não há filosofia da história em Marx. A perspectiva marxiana é diametralmente oposta à concepção idealista da história, uma vez que ela se constitui na recusa peremptória da concepção de desenvolvimento histórico segundo à sucessão lógica das categorias. Marx recusa toda exasperação idealista que pretende compreender a história em termos de uma teleologia, pois não há uma determinação lógica no movimento de passagem de um período histórico ao outro. Escreve Marx:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitida; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especificamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior (2007, p. 40).

Para o pensamento marxista, é um equívoco querer atribuir à descoberta da América a finalidade de facilitar e fazer irromper na Europa a Revolução Francesa, ou tentar atribuir à teoria da acumulação primitiva, patenteada na Europa Ocidental, o caráter de uma lei imutável que devesse regular também o desenvolvimento de todas as formas de sociedade – inclusive da sociedade russa<sup>iii</sup> – quando esta é tão somente uma tendência histórica que pode ocorrer em determinadas sociedades e sob determinadas circunstâncias, tendência que deve claramente considerar o desenvolvimento desigual dos diferentes complexos sociais, pois cada complexo específico está articulado a uma totalidade concreta e aos complexos concretos determinados. A sua elucidação presume o entendimento da articulação real entre seu movimento geral e seu movimento particular.

O marxismo posterior a Marx é portador de inúmeros resíduos da filosofia da história de matriz hegeliana. Esses resíduos são responsáveis, por exemplo, pela afirmação do socialismo como decorrência da interposição de uma necessidade lógica ou teleológica. Bernstein substitui a perspectiva da transformação revolucionária como o itinerário da passagem da sociedade capitalista para a sociedade socialista, porque no seu entendimento existe uma progressão no desenvolvimento das relações sociais que descarta a necessidade da revolução como parteira da história.<sup>iv</sup>

A concepção materialista da história não tem necessidade de justificar a realidade a partir da lógica do conceito, pois entende as formações espirituais a partir da própria realidade material. No entendimento de Marx e Engels, todas as concepções históricas têm desconsiderado a base fundamental da história – “os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (2007, p. 32-33) –; nelas geralmente predominam as interpretações que privilegiam os aspectos subjetivos em detrimento dos aspectos objetivos, e supervalorizam os elementos políticos e as lutas espirituais. Assim, tomam as representações dos homens sobre sua prática como a única força motriz da história e se esquecem de considerar a história segundo o desenvolvimento das próprias forças materiais. É no conjunto do desenvolvimento das forças materiais que se fundamentam os aspectos subjetivos e as diferentes querelas subjetivas, sejam elas políticas ou religiosas. De certa maneira, a filosofia hegeliana pode ser considerada como a forma mais acabada da mistificação dos interesses efetivos dos homens através da afirmação do espírito como força motriz da história.

No pensamento hegeliano um momento histórico deriva logicamente de outro. Isso é impossível na perspectiva marxiana, pois um período histórico surge por uma determinação ontológica e outro sucumbe também por uma determinação ontológica e não gnosiológica. Isso não implica que a filosofia hegeliana não reconheça a presença das contradições no interior do desenvolvimento histórico, mas Hegel nunca leva suas descobertas às últimas consequências no âmbito do mundo material; e o lógico sempre atropela o ontológico. É sintomático que a filosofia hegeliana confira uma relevância inusitada ao movimento lógico da ideia em detrimento do papel das ações singulares constituídas pelos homens. Escreve Hegel:

Vivemos aliás numa época em que a universalidade está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. [...] na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer o que lhe for possível; mas não se deve exigir muito dele, já que tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo (1992, p. 62).

Como o verdadeiro sujeito da história, no entendimento de Hegel, é o espírito absoluto, os homens não passam de meros artefatos dessa intencionalidade suprassensível. No absoluto,

que é tanto sujeito quanto substância, todas as diferenças são suprassumidas na forma de diferença nenhuma; e tudo acaba se consubstanciando na unitariedade da filosofia da história hegeliana, em que o indivíduo não passa de instrumento no processo de autodeterminação do espírito. Pois tudo acontece na história segundo os preceitos onipotentes de uma vontade soberana que independe da capacidade de decisão e da ação dos indivíduos.

A recusa da fetichização da *ratio* pelo marxismo não significa a negação do papel do sujeito na história, pelo contrário, o marxismo afirma claramente que a história é feita pelos homens, independentemente de suas volições, paixões pessoais e das circunstâncias.<sup>v</sup> A história não é produto da *ratio* dos grandes homens porque a consciência é sempre *post festum*; muito menos a história é uma determinação do espírito ou de qualquer entidade metafísica, como pretende a filosofia da história. Pois os homens fazem a história sob circunstâncias que são inteiramente estranhas à sua capacidade de escolha individual e independentemente do papel substancial desempenhado pela atividade da consciência no processo de determinação dos atos individuais. A história é síntese de múltiplas determinações singulares. Segundo Lukács:

O movimento ontológico no sentido de socialidades cada vez mais explicitadas no ser social é composto por ações humanas; ainda que as decisões humanas entre alternativas não levem, no desenvolvimento da totalidade, aos resultados visados pelos indivíduos, o resultado final desse conjunto não pode ser inteiramente independente desses atos singulares (1979, p. 125).

A relação dos atos singulares com o desenvolvimento da totalidade social deve ser formulada com muita cautela, “porque a relação dinâmica entre os atos singulares fundados sobre alternativas e o movimento de conjunto se apresenta de modo bastante variado ao longo da história, ou seja, é diferente nas diversas formações e, em particular, nas diversas etapas de desenvolvimento e de transição” (Lukács, 1979, p. 125). É fundamental destacar que a relevância das decisões de grupos humanos – que são síntese de decisões individuais – nos períodos de transição revolucionária é mais significativa que nos períodos de formação socioeconômica consolidada.

A teleologia claramente se circunscreve ao mundo da atividade dos sujeitos singulares. Os produtos do pôr teleológico surgem de modo causal e operam de modo causal, e sua gênese ideológica “parece desaparecer no ato de sua efetivação” (Lukács, 1979, p. 81). Esses produtos têm sempre um caráter de alternativa. Isso implica que na própria essência íntima da escolha existe uma possibilidade intrínseca de alterar o sujeito que escolhe; e que os homens somente formulam questões que são capazes de resolver. Para Marx, “Os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (1997, p. 21). As alternativas

são sempre concretas: elas jamais podem ser separadas do seu aqui e agora (*hic et nunc*). Por conta desta concreticidade, brota uma inextricável articulação dialética entre o homem singular e as circunstâncias sociais. Em sua obra *Por uma ontologia do ser social*,<sup>vi</sup> escreve Lukács:

Todo ato singular alternativo contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, têm efeitos ulteriores (independentes das intenções conscientes), ou seja, produzem outras tantas alternativas análogas e fazem surgir séries causais cuja legalidade culmina ultrapassando as intenções contidas nas alternativas. Portanto, as legalidades objetivas do ser social são indissoluvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma coercitividade social que é independente de tais atos (1976, p. 84).

A inter-relação dialética do indivíduo (sujeito da alternativa) com o universal (o socialmente submetido às leis) “cria uma série fenomênica mais variada e multifacetada, precisamente porque o tornar-se fenômeno da essência social pode se verificar apenas no *medium* representado pelos homens, que são por princípio individualizados” (Lukács, 1979, p. 84). No ato da alternativa já está posta a tendência de fazer recuar as barreiras naturais. E este recuo das barreiras naturais constitui-se como alicerce no qual se fundamenta a ilusão burguesa da autonomia dos indivíduos enquanto mônadas isoladas. Essa autonomia é consequência da própria “causalidade das condições” na sociedade capitalista, em contraposição ao modo de ser das sociedades precedentes.

A questão fundamental responsável pela gênese das concepções de mundo fundadas na teleologia é o entendimento preliminar de que tudo que acontece no cosmos comporta um fundamento primeiro ou então é regido por uma finalidade última. E isso domina toda a história da filosofia. Escreve Lukács: “Toda filosofia de caráter teleológico, para poder operar um acordo entre o seu deus e o universo, era obrigada a proclamar a superioridade da teleologia sobre a causalidade” (1976, p. 7). E, em última instância, é a busca de sentido para a vida que justifica a presença do preceito teleológico na cotidianidade, mesmo depois que o desenvolvimento das ciências naturais demoliu a predominância da concepção religiosa do mundo. Há uma tendência de a vida cotidiana buscar o sentido das coisas, como se tudo fosse realmente orientado nessa perspectiva.

No âmbito imediato é comum a formulação da busca de sentido e a postulação “com que objetivo” se transforma em “por que razão” (Lukács, 1976), difundindo-se então a noção da presença de uma razão originária dirigindo o curso das coisas e a presença de uma razão imanente na história. Essa formulação, que perpassa o cotidiano, encontra seu coroamento na filosofia da história representada pelas filosofias kantiana e hegeliana. Em *A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant afirma que todas as coisas que acontecem no mundo obedecem aos propósitos da razão; e Hegel, em sua obra *Razão na história*, afirma a razão como a verdadeira

soberana da história dos povos. Essas afirmações são totalmente antípodas ao materialismo dialético, que desconsidera a possibilidade de existência duma razão inata nas coisas.

A necessidade que marca a história não deve ser entendida, como fazem o idealismo e o marxismo vulgar, nos termos de uma dependência unilinear e pre-determinada. Lukács acentua o caráter relativo da necessidade, pois: “se um contexto determinado reúne um certo número de condições, então o efeito que daí deriva tem um caráter necessário e irreversível” (Tertulian, s/d, p. 60). A necessidade é expressão das determinações do real e deriva das conexões que perpassam a realidade, e não algo transcendente ou onipotente que dirige o curso das coisas e dos acontecimentos. As leis que governam o desenvolvimento do ser social se afirmam através de uma rede intrincada de forças antitéticas em meio às infinitas acidentalidades. Não existe uma racionalidade nos fatos que emana de sua própria estrutura *a priori*, como pretende Hegel quando afirma:

Considerar algo racionalmente não significa trazer uma razão ao objeto e elaborá-lo com ela, mas sim que o objeto é para si mesmo racional. Aqui, é o espírito em sua liberdade a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se realiza como mundo existente. A ciência apenas se limita a trazer à consciência este trabalho que é próprio da razão da coisa (Hegel, 1997, § 31, nota).

Embora tenha o mérito de contrapor-se ao subjetivismo antropomorfizante, que pretende oferecer a essência da coisa a partir de uma realidade estranha a sua natureza essencial, o problema da afirmação hegeliana é que ela presume uma racionalidade que emana da própria coisa como se fosse algo *a priori*, quando esta somente pode ser estabelecida *post festum*.

A perspectiva idealista fetichiza a necessidade quando considera toda ação histórica como mero estágio de preparação no processo de realização de uma finalidade imanente ou transcendente. Nessa perspectiva, Lukács recusa a máxima hegeliana expressa na *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “O verdadeiro pensar é um pensar da necessidade” (1995, p. 236). Contrário às posições filosóficas que supervalorizam o papel da teleologia na história, escreve Lukács:

De modo que é precisamente a teoria marxiana segundo a qual o trabalho é a única forma existente de um ser finalisticamente produzido que funda, pela primeira vez, a especificidade do ser social. Com efeito, se fossem justas as diversas teorias idealistas e religiosas que afirmam o domínio universal do finalismo, então tal diferença, em última instância, não existiria. Toda pedra, toda mosca seriam uma realização do ‘trabalho’ de deus, do espírito do mundo etc. (1976, p. 12).

Se natureza e sociedade fossem regidas pela vontade soberana de um ente divino, então todas as diferenças decisivas entre o homem e a natureza deveriam desaparecer; mas isso não ocorre porque o idealismo está fundado exatamente na cisão entre natureza e sociedade. Por isso, não é surpreendente que o intercâmbio do homem com a natureza perca cada vez mais seu valor e que a única atividade considerada como humana seja o mundo suprassensível e atemporal do dever-ser em contraposição ao mundo efetivo do ser.<sup>vii</sup> Tudo que é genuinamente humano perde

sua relevância para ganhar acento sempre uma realidade que desce pronta e acabada do céu. Assim, o homem passa a conceber a realidade de forma mitificada quando deixa de reconhecer o universo social como uma atividade resultante de sua própria ação.

O que tentamos dizer até aqui é que a teoria marxiana recusa a presença de qualquer preceito teleológico no âmbito da sociedade e da natureza. Na natureza predomina o jogo de forças que independe de qualquer intencionalidade humana, prevalecendo nela os fatores causais em que nada acontece de forma voluntária e consciente. E na sociedade também reina um jogo de forças em que predominam sempre os aspectos causais sobre os elementos teleológicos. Isso aponta para o entendimento de que a história dos homens se inscreve de uma maneira bastante paradoxal e irregular. Embora a história seja feita pelos homens e os indivíduos sempre atuem de maneira consciente, quer dizer, segundo um preceito teleológico, a história enquanto tal é dominada pela causalidade, porque os diferentes preceitos teleológicos postos pelos indivíduos se entrecrocaram uns com os outros ou não encontram os meios adequados para poder se realizar. A história tem como base de sustentação os conflitos entre inúmeras posições teleológicas e as inúmeras ações individuais. Por isso assinala Lukács:

Bastará sublinhar que negamos aqui toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade; e limitamos sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho (1979, p. 81).

A posição teleológica é claramente circunscrita ao trabalho, enquanto modelo de toda práxis social, pois é nele que pode ocorrer o sucesso do pôr teleológico, diferentemente das tentativas idealistas de pôr teleologia no âmbito da natureza e da sociedade. Como o trabalho parece uma coisa trivial, é preciso concentrar nossa atenção nas determinações oferecidas pela solução marxiana acerca da teleologia do trabalho, haja vista que somente assim será possível entender sua relevância no processo de desfetichização das perspectivas idealistas e empiristas que dominam o cotidiano.

No pensamento de Marx, é incisiva a afirmação de que “fora do trabalho (da práxis humana), não há qualquer teleologia” (Lukács, 1976, p. 6). O trabalho não é simplesmente expressão de uma das diferentes maneiras de manifestação geral da teleologia, “mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico” (Lukács, 1976, p. 6). O fato de Marx circunscrever a manifestação da teleologia ao trabalho não restringe o seu significado, mas serve para esclarecer a peculiaridade do ser social e a sua distinção em relação às formas precedentes de ser (inorgânico e orgânico). A característica decisiva da teleologia consiste no fato de que ela “só pode adquirir realidade quando for posta, recebe um fundamento simples, óbvio, real” (Lukács, 1976, p. 6).

A compreensão ontológica do trabalho como “fenômeno originário” permite a elucidação de um conjunto de problemas e conduz à superação das perspectivas pautadas na dicotomia entre teleologia e causalidade. É apenas com Marx que as categorias de teleologia e de causalidade serão devidamente compreendidas.<sup>viii</sup>

Quando Marx afirma o trabalho como expressão de um desenvolvimento objetivo entre teleologia e causalidade, isso não implica a afirmação de qualquer unidade sistêmica entre tais categorias, pelo contrário, elas se constituem pela afirmação de uma permanente contraposição, havendo então uma interação dialética entre elementos distintos. Para Lukács, “a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência” (1976, p. 5). A teleologia, por sua vez, é sempre uma categoria posta. Escreve Lukács: “Todo processo teleológico implica uma finalidade e, portanto, uma consciência que estabelece um fim” (1976, p. 5).

A processualidade teleológica presume a presença de uma consciência ativa que ponha um fim. Como consciência e posição teleológica não são termos idênticos, é preciso distinguir que “o fato de a teleologia ser necessariamente posta pela consciência não a reduz a mera simples pulsão da subjetividade. Sem subjetividade não há teleologia – mas a consciência, assim como a teleologia, apenas existe no interior do ser social, em relação com a sua materialidade” (Lessa, 2002, p. 71). A teleologia não é mera elevação da realidade à consciência, pois a teleologia é uma expressão da própria materialidade do real. A teleologia é uma determinação objetiva da realidade material. Por isso a teleologia não comporta cronologicamente o papel de elemento primeiro no processo de objetivação resultante do trabalho, porque é a causalidade que rege o desenvolvimento da consciência e da capacidade do indivíduo de pôr teleologia.

Segundo Lukács, “quando se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por uma posição teleológica, esta deve apanhar corretamente o seu objeto, senão não é – nesse contexto – uma posição” (1976, p. 9). É preciso entender que no ser-precisamente- assim da pedra inexistente alguma intencionalidade ou alguma possibilidade intrínseca de ser usada como faca, machado ou casa. Ela somente adquire tais funções quando suas propriedades objetivas entram numa combinação de elementos que torna isso possível. Quando o homem primitivo escolhe uma pedra para usá-la como machado, ele deve reconhecer o nexo concreto existente entre as propriedades da pedra e a possibilidade concreta de seu uso correto. A objetivação que emana do trabalho presume um pôr correto, “um pôr que apanhe com aquela adequação concretamente requerida pela finalidade concreta os momentos causais necessários para o fim em questão” (Lukács, 1976, p. 9).

A posição teleológica somente pode realizar-se utilizando as cadeias causais, uma vez que a causalidade necessariamente preexiste à atividade finalística. Em vez da predominância da posição teleológica sobre a causalidade, o movimento efetivo do real mostra que a capacidade humana de pôr teleologia se movimenta num espaço bem delimitado, diferentemente das cadeias causais que se revelam como infinitas e ilimitadas pelas suas propriedades. Para Tertulian, as posições teleológicas são condicionadas duplamente: “autocondicionadas pela consciência que põe, que age impulsionada pelas necessidades e pelos projetos individuais, e heterocondicionadas pelas determinações objetivas do real” (Tertulian, s/d, p. 64). Por fim, a posição teleológica que constitui o trabalho não significa a compreensão da infinidade intensiva em-si das propriedades naturais da pedra como um todo, mas representa apenas a compreensão de um determinado aspecto da matéria visando à realização de uma determinada finalidade.

Como foi dito acima, não existe intencionalidade na natureza e na sociedade. Não é possível encontrar nenhuma intencionalidade num pedaço de madeira ou numa pedra. Na natureza imanente da pedra não é possível encontrar nenhum vestígio da sua possibilidade de ser convertida numa faca, num machado ou numa casa. Tudo isso é resultante da capacidade humana de pôr teleologia segundo seus interesses e necessidades imediatas. Essa capacidade, no entanto, somente pode ser bem-sucedida se conseguir captar o movimento causal das coisas. A pedra só adquire o papel de instrumento quando suas propriedades são apropriadas pelo homem primitivo, que reconhece a existência de um nexo entre as propriedades da pedra e a possibilidade de seu uso concreto. A posição teleológica faz uso da atividade que é própria da natureza; por outro lado, subverte esse seu aspecto puramente natural. É por isso que o trabalho faz brotar algo completamente novo, submetendo a atividade natural a uma atividade posta. Isso não implica uma transformação das estruturas internas da natureza, mas a submissão de suas estruturas imanentes à finalidade humana.

Na perspectiva lukacsiana, as posições teleológicas podem ser de dois tipos: existem aquelas que são dirigidas à transformação da natureza, próprias do mundo do trabalho, e existem aquelas posições teleológicas que visam interferir no modo de ser dos outros homens. Lukács denomina as primeiras de posições teleológicas primárias (*intentio recta*) e as segundas, de posições teleológicas secundárias (*intento obliqua*). As primeiras se caracterizam por uma espécie de urgência de sucesso, pois são ordenadas pelos imperativos da reprodução econômica; e as segundas se realizam nas esferas extraeconômicas e nelas predomina um acentuado coeficiente de incerteza.

No entendimento de Lukács, a natureza é movida por uma causalidade que é eminentemente espontânea, enquanto a existência social dos homens é determinada por um conjunto de finalidades individuais. Pelo trabalho, o homem submete a causalidade dada à

causalidade posta socialmente. Assim, o movimento determinado da natureza é submetido à segunda ordem causal, e esta tem seu ponto de partida na capacidade inerente ao indivíduo de pôr teleologia. As posições teleológicas dirigidas diretamente à natureza manifestam o caráter fundamental do trabalho em qualquer forma de sociabilidade. Escreve Marx: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (1985, p. 50).

Enquanto síntese das diferentes posições teleológicas secundárias, o movimento histórico é totalmente dominado pelos nexos causais, e que muitas das transformações que surgem na história ocorrem de maneira completamente espontânea. É mister destacar, primeiro, que os homens não escolhem as circunstâncias para fazer a história; eles sempre se deparam com uma série de situações que independem de sua capacidade de prévia-ideação, ou seja, os homens se defrontam com um passado que pesa sobre seus ombros. Segundo, existe um movimento involuntário no desenvolvimento das próprias forças produtivas, por exemplo, o nascimento e o desenvolvimento do gênero humano obedecem a nexos causais que independem da capacidade de escolha dos indivíduos. Terceiro, a causalidade histórica resulta de uma série infinita de posições teleológicas que desaparecem completamente em seu processo de efetivação.

A noção de continuidade e linearidade, que perpassa a filosofia da história, conduz ao velamento das contradições e dos traços heterogêneos do desenvolvimento histórico. A história não é o desdobrar de um movimento progressivo e crescente na perspectiva da realização do ideal da liberdade burguesa (Hegel) ou do socialismo (marxismo dogmático), mas é o desenrolar de uma trama marcada de saltos, rupturas, choques e incertezas. A perspectiva linear da história desconsidera o caráter de incerteza e desigualdade no desenvolvimento dos diferentes complexos sociais e nas diferentes manifestações do ser social. Ao transformar a categoria da teleologia na categoria nodal para compreender o desenvolvimento histórico das forças produtivas e dos diferentes modos de produção, o marxismo dogmático acaba mimetizando a perspectiva idealista na compreensão do mundo. O propósito fundamental da ontologia lukacsiana é romper com a perspectiva teórica que interpreta o pensamento de Marx como uma variante da filosofia hegeliana da história.

### **Referências**

- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. I. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ciencia de la lógica*. 2 Tomos. Buenos Ayres: Librarie Hachette, 1993.

LESSA, S. Mundo dos homens. São Paulo: Boitempo, 2002.

LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, LECH, 1979.

\_\_\_\_\_. *Estética*. La peculiaridad de lo estético. 1. Cuestiones preliminares y de principio. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966.

\_\_\_\_\_. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1976.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma, revisionismo e oportunismo*. Trad. Livio Xavier. Rio de Janeiro: Livro Brasileiro, 1975.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. Livro primeiro. Vol. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo, Nova Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. de Maria Helena Barreiro Alves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

\_\_\_\_\_. *Carta à redação da Otetschestvennyje Sapiski*. In: FERNANDES, Florestan (org.). K. Marx e F. Engels: História. Trad. Florestan Fernandes et alii. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1984.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelman*. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

TERTULIAN, N. Uma apresentação à ontologia do ser social, de Lukács. Trad. Ivo Tonet. *Revista Crítica Marxista*, p. 54-69.

### Notas:

<sup>i</sup> Professor do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, leciona as disciplinas: Tópicos sobre o pensamento marxista contemporâneo, Estética, Filosofia contemporânea. Desenvolve projeto de pesquisa acerca do pensamento de G. Lukács, com ênfase na relação entre estética e ontologia. Email: arturbisponeto@gmail.com.

<sup>ii</sup> Hegel estabelece uma crítica decisiva à filosofia kantiana, porque Kant considera as contradições tão somente no âmbito da razão pensante e não como algo inerente à essência das coisas do mundo. Escreve Hegel em sua *Ciência da lógica*: “Há uma excessiva ternura para com o mundo neste ato de remover a contradição dele, e transferi-la, por sua vez, ao espírito, à razão e deixá-la subsistir ali sem solução” (Hegel, 1993, p. 306).

<sup>iii</sup> Em carta à redação da *Otetschestvennyje Sapiski*, Marx combate a interpretação de sua teoria da acumulação primitiva na Europa Ocidental de maneira mecanicista e mostra a insuficiência da afirmação da gênese do capitalismo na elementar existência do trabalho livre. Escreve Marx: “Em diferentes passagens de *O capital* faço alusões ao destino dos plebeus da Roma antiga. Eram originariamente camponeses livres que cultivavam, por sua própria conta, os seus próprios pedaços de terra. No transcurso da história romana, eles foram expropriados. O mesmo movimento que os separou de seus meios de produção e subsistência implicava não somente a formação das grandes propriedades rurais, mas também a acumulação de imensos capitais monetários. Assim, numa bela manhã, havia, de um lado, homens livres, despojados de tudo exceto de sua força de trabalho, e, do outro, para explorar esse trabalho, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se tornaram trabalhadores assalariados, mas uma *Mob* [turba] indolente, mais abjetos do que os assim chamados ‘*poor whites*’ [brancos pobres] dos Estados meridionais dos Estados Unidos, e, a seu lado, se desenvolveu um modo de produção não capitalista, mas escravagista” (1984, p. 449-450).

<sup>iv</sup> Em sua obra *Reforma, revisionismo e oportunismo*, Rosa Luxemburgo estabelece uma crítica ao pensamento de Edward Bernstein expresso na sua obra *O socialismo evolucionário*, particularmente pela sua clara recusa à noção de uma crise geral e catastrófica na gênese do desmoronamento do sistema do capital. Escreve Bernstein: “um desmoronamento geral do capitalismo aparece como cada vez mais improvável de um lado, porque o sistema capitalista manifesta uma capacidade de adaptação cada vez maior e, de outro, porque a produção se diferencia cada vez” (*apud* Luxemburgo, 1975, p. 9).

- 
- v Apesar da subsunção da subjetividade do trabalhador com o desenvolvimento do sistema de máquinas no interior da vida fabril, e consequentemente, da prevalência do controle completo do capital sob o trabalho, isso não implica que nas esferas exteriores ao mundo da produção fabril o indivíduo não possa assumir posições teleológicas. Para Marx, a história da sociedade é pautada pela ampliação crescente do “reco da barreiras naturais”. Isso implica uma presença cada vez mais significativa da causalidade posta em contraposição à presença da causalidade natural, o que presume a efetivação da presença do ato de pôr teleológico (Cf. Lukács, 1976).
- vi Sempre que nos referimos ao primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, dedicada a *Il Lavoro*, recorremos à tradução realizada pelo Prof. Ivo Tonet (Universidade Federal de Alagoas).
- vii Na sua *Ciência da lógica*, Hegel concebe a natureza como alienada em relação ao espírito. Ele nega qualquer evolução histórica da natureza ou da matéria; é por isso que a essência da vida não pode ser compreendida. Na verdade ele ignora completamente os problemas biológicos. E porque não compreende o movimento evolutivo da vida e a emergência do ser social, Hegel coloca a vida (quimismo e mecanicismo) depois da teleologia (Lukács, 1978).
- viii Uma rápida observação na história da filosofia revela que esta se constituiu no embate descomunal entre, de um lado, teleologia, e do outro, causalidade. O idealismo privilegiou, sobretudo, o aspecto puramente teleológico, e o materialismo pré-marxista privilegiou a causalidade. E cada posição aparece como antípoda da outra (Cf. Lukács, 1976).