

Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadoras)

ANUÁRIO LUKÁCS
2014

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Luciano Accioly Lemos Moreira, Mariana Alves de Andrade e Sérgio Lessa

Revisão: Mariana Alves de Andrade

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira e Maria Cristina Soares Paniago

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins

Esta obra foi licenciada com uma licença Creative Commons - Atribuição - NãoComercial - SemDerivados 3.0 Brasil.

Para ver uma cópia desta licença, visite creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/br/ ou envie um pedido por escrito para Creative Commons, 171 2nd Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA.

Esta licença permite a cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra e 3) não façam uso comercial dela.

1ª edição: Instituto Lukács, 2014

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br
institutolukacs@yahoo.com.br

Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadoras)

ANUÁRIO LUKÁCS
2014

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2014



SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
GRAN HOTEL “ABISMO”	13
György Lukács	
EM BUSCA DAS RAÍZES DA ONTOLOGIA (MARXISTA) DE LUKÁCS	31
Guido Oldrini	
COMUNIDAD Y CULTURA EN EL JOVEN LUKÁCS: A PROPÓSITO DEL “PROYECTO DOSTOIEVSKI”	61
Miguel Vedda	
A IDEOLOGIA E SUA DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA	77
Ester Vaisman	
BREVE NOTA SOBRE ONTOLOGIA: CRÍTICAS E PRO- POSIÇÕES DE LUKÁCS ACERCA DAS RELAÇÕES EN- TRE ONTOLOGIA E CIÊNCIAS PARTICULARES	131
Ronaldo Gaspar	

TRABALHO E TOTALIDADE SOCIAL: QUAL O MOMENTO PREDOMINANTE DA REPRODUÇÃO SOCIAL? ...175

Mariana Alves de Andrade

GÊNESE, EVOLUÇÃO E CONTEXTO DA TRAJETÓRIA DOS ESTUDOS ESTÉTICOS DE GEORG LUKÁCS205

Adéle Cristina Braga Araujo

Deribaldo Santos

Ruth Maria de Paula Gonçalves

LUKÁCS, TRABALHO E CLASSES SOCIAIS237

Sergio Lessa

INTRODUÇÃO DE GUIDO OLDRINI L'INTINERARIO GIOVANILE DI LUKÁCS DALLA CULTURA BORGHESE AL MARXISMO À SEÇÃO PRIMEIRA DE GYORGY LUKÁCS E I PROBLEMI DEL MARXISMO DEL NOVECENTO. NAPOLI: LA CITTÀ DEL SOLE259

Tradução: Gilmaisa Costa





PREFÁCIO

Este anuário é o primeiro lançado pelo Instituto Lukács com temas vinculados ao pensamento do filósofo húngaro György Lukács (1885-1971), um dos mais importantes pensadores marxistas forjados no transcurso do século XX. Sua obra alcançou grande repercussão internacional desde o jovem Lukács de *A Alma e as Formas* (1910-11), *Teoria do Romance* (1916-20), *História e Consciência de Classe* (1923), que marcam de algum modo o seu percurso em direção ao pensamento de Marx. No exílio em Moscou (1931-44), escreveu ensaios crítico-literários sobre o realismo francês, alemão e russo do século XIX, realizou estudos sobre Goethe, produziu os capítulos que deram origem a *O Romance Histórico* (1955) e concomitantemente escreveu *O jovem Hegel e a destruição da razão* (1954). Seus últimos escritos são as duas principais obras do Lukács da maturidade, *A Estética* (1963) e *Para uma Ontologia do Ser Social*, publicada postumamente.

O percurso processual do autor em direção ao conhecimento, com formação intelectual situada basicamente no circuito centro-europeu, com circulação entre Budapeste, Berlim e Moscou, se deu em meio a um mundo marcado por duas guerras mundiais em que testemunhou, também como protagonista, a ascensão e o desgaste de processos revolucionários que atingiram seu próprio país de origem. As circunstâncias desfavoráveis à divulgação do seu pensamento maduro, permeadas pelo declínio do interesse pelo marxismo e por críticas um tanto mal formuladas de alguns autores do seu próprio círculo intelectual, não invalidaram, entretanto, o surgimen-

to de iniciativas que paulatinamente ganham força na retomada de fundamentos marxianos sobre o ser social e do ser social burguês em particular, presentes em sua *Ontologia*.

O lançamento deste primeiro Anuário pelo Instituto Lukács certamente consiste numa iniciativa ousada, como ousada foi a própria criação do referido Instituto em 2012, considerando tratar-se de uma iniciativa destituída de qualquer finalidade lucrativa e destinada à produção e à publicação de livros acessíveis ao conjunto mais amplo da população de estudantes e de leitores interessados por temas filosóficos e de ciências sociais com caráter crítico e revolucionário. Apóia ainda as formas de luta contra as bárbaras condições em que se encontram, objetiva e subjetivamente, amplas parcelas da humanidade, ante o projeto de civilização construído sob o domínio do sistema do capital.

O Anuário Lukács 2014, começando pelo próprio Lukács, reúne artigos de autores nacionais e internacionais com vasta experiência e acúmulo reconhecidos e de jovens pesquisadores que, na esteira de Lukács, iniciam sua aproximação ao universo categorial do pensamento do autor. Com isso, despreziosamente possibilita a divulgação do debate em torno de temas referentes à Estética e à Ontologia lukacsiana.

O artigo de Lukács, *Gran Hotel “Abismo”*, que compõe este Anuário foi produzido em 1933 e não foi publicado durante sua vida. Uma cópia se encontra no Arquivo Lukács do Instituto de Filosofia da Academia de Ciências da Hungria. Publicado em castelhano pela primeira vez em 2007, permanece uma importante obra para investigação do pensamento de Lukács no tocante à decadência ideológica da intelectualidade burguesa alemã encastelada em meio à crise econômica e político-cultural e aos confrontos de classe na primeira metade do século XX.

Guido Oldrini está presente com *em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*, que reúne o conteúdo de sua conferência proferida em 1966 por ocasião de um evento em Maceió. A importância da inclusão deste artigo no Anuário está na análise da constituição de sua *Ontologia* permeada por resistências e desconfiças dos intelectuais, a começar pelo próprio termo, ainda marcado pela tendência metafísico-idealista. Reúne as categorias mais decisivas desse arcabouço ontológico, explicitando a importância da “virada” de Lukács mediante a superação do hegelianismo como resultado da sua maturação intelectual, expressa nas raízes de uma ontologia marxiana processualmente garimpada em anos de investigação.

Comunidad y Cultura en el joven Lukács: a propósito del “Proyecto Dostoievski” é a contribuição de Miguel Vedda ao Anuário, com sua experiência no estudo da Estética lukacsiana. Aborda a incursão do jovem Lukács pelos caminhos da literatura russa, particularmente com o projeto Dostoievski, com uma análise acurada de suas reflexões, tendo como referência básica os conceitos de Comunidade e de Cultura. Ressalta a crítica à decadência da arte moderna na cisão entre indivíduo e sociedade, instinto e dever, e entre natureza e consciência, derivada da perda da união com o *ethos* comunitário.

O artigo de Ester Vaisman, *A ideologia e sua determinação ontológica*, integra o conjunto de formulações mais significativas acerca do problema da ideologia em Lukács, incluindo o debate inicial instaurado sobre o tema. Publicado originalmente em 1989, tornou-se referência em diversas produções. Dificilmente suas reflexões podem ser ignoradas devido ao cuidadoso estudo e elaboração do caráter da ideologia na *Ontologia* de Lukács, um caráter muitas vezes ignorado dessa categoria apreendida como função social nos conflitos humano-sociais a partir do próprio Marx.

Em *Breve nota sobre ontologia: críticas e proposições de Lukács acerca das relações entre ontologia e ciências particulares*, Ronaldo Gaspar traz o debate em torno da relação entre ontologia e ciência. Expõe o problema do conhecimento na visão do Lukács em contraponto às tendências lógico-gnosiológicas destituídas das bases objetivas do ser social. Aproximando-se da relação entre Lukács e Hartman como o despertar lukacsiano acerca da ontologia, e sua solidificação na esteira de Marx, desdobra a reflexão em torno das ciências modernas que emergem de determinações e demandas da vida cotidiana, sendo marcadas pela ruptura entre ontologia e ciência como tendência vigente até a atualidade.

Debruçar-se sobre o momento predominante é o tema central de Mariana Alves de Andrade para este Anuário, em *Trabalho e Totalidade Social: qual o momento predominante da reprodução social?* Apoiada fundamentalmente na categoria da reprodução conforme a *Ontologia* de Lukács, explicita seus argumentos situando o momento predominante em dois níveis de determinações: que o trabalho constitui o momento predominante do devir humano do homem; que a totalidade social é a mediação entre o trabalho enquanto momento predominante do devir humano e o desenvolvimento de cada complexo particular criado no processo de reprodução social.

O trajeto dos estudos do Lukács sobre a Estética é o tema de Adèle Cristina Araújo, Deribaldo Santos e Ruth Maria Gonçalves

em Gênese, evolução e contexto da trajetória dos estudos estéticos de György Lukács. O texto discorre sobre o percurso de Lukács na produção da Estética, com inúmeras informações sobre o seu processo contextualmente situado. Como momento do Lukács maduro que antecede à produção da *Ontologia*, a Estética é analisada como portadora de elementos desenvolvidos apenas posteriormente. O estético é entendido como momento do ser social nascido do cotidiano da vida social, advertindo, entretanto, que em uma sociedade de classes o acesso à apropriação do patrimônio artístico produzido pela humanidade tem limites precisos.

Lukács, Trabalho e Classes sociais, de Sergio Lessa, tomando a precisa concepção marxiano-lukacsiana do trabalho como ato fundante do ser social e seu desdobramento no desenvolvimento histórico, reúne argumentos para a crítica às teses contemporâneas acerca da pretensa revolução técnico-científica, consideradas como incompatíveis com a tradição teórica balizada por Marx-Lukács-Mészáros. Tais teses trazem como consequência o desaparecimento das classes sociais, vigorosamente questionado como especulação carente de substrato histórico, o que se evidencia na exploração do trabalho manual no campo e na cidade como produtor da riqueza, ao converter a natureza em meios de produção e de subsistência; bem como nas atividades de controle do trabalho manual de forma cada vez mais eficiente por parte do trabalho intelectual.

Agradecemos aos autores que contribuíram com esta iniciativa primeira. Nossa expectativa é que o Anuário Lukács inicie um caminho de abertura a novas produções, trazendo reflexões e análises que ampliem o conhecimento em temáticas referentes ao pensamento social, em direção a uma história efetivamente autêntica para a humanidade.

Gilmaisa Costa

GRAN HOTEL “ABISMO”¹

György Lukács

“Finalmente, en las épocas en las que la lucha de clases se aproxima a su desenlace, el proceso de disolución dentro de la clase dominante, dentro de la vieja sociedad entera, toma un carácter tan violento, tan agudo, que una pequeña fracción de la clase dominante se desprende de ella y se suma a la clase revolucionaria, a la clase que lleva el futuro en sus manos. De ahí que así como antes se pasó una parte de la nobleza a la burguesía, así se pasa ahora una parte de la burguesía al proletariado, y especialmente un sector de los ideólogos burgueses que se han elevado a la comprensión teórica de todo el movimiento histórico”.

1 Tradução castellana publicada originalmente em György Lukács: *Ética, Estética y Ontología*. György Lukács [et.al]. Compilado por Miguel Vedda y Antonino Infranca, Buenos Aires: Colihue Universidad, 2007 e cedido ao Intituto para publicação no Anuário 2014. “Grand Hotel ‘Abgrund’”, en Lukács. Georg. *Revolutionäres Denken. Eine Einführung in Leben und Werk*. Edición e introducción de Frank Benseler. Darmstad y Neuwied: Luchterhand. 1984. pp. 179-196. Traducción de Román Setton. El artículo – compuesto en 1933 – no fue publicado mientras Lukács vivía; corresponde a una copia mecanografiada existente en el Archivo Lukács del Instituto de Filosofía dependiente de la Academia de Ciencias de Hungría. N° 11/ 76. La segunda parte del texto fue publicada en 1979, con el título de “Totentanz der Weltanschauungen” [“Danza macabra de las cosmovisiones”] en *Helikon, literarischer Beobachter*. Sondernummer: Literatur und Literaturgeschichte in Österreich. Ed. por I.T. Erdévi. pp. 297-307. La primera publicación de la primera parte tuvo lugar en *Revolutionäres Denken*.

Marx-Engels. Manifiesto comunista²

“Claro se agita el teatro ante la actuación de los muñecos de seda, pero bajo la harina uno ocultó su fiebre, y rodeado de los dementes grupos observaba que no faltaba mucho para el miércoles de ceniza. Se escabulle hacia el parque solitario. Hacia la llana costa. Brevemente hace una seña hacia el baile de disfraces y se inclina tiritando sobre el hielo un crujido luego, el frío silencioso a lo lejos el llamado al baile. Nadie entre los caballeros y las damas elegantes se dio cuenta cubierto de moho y algas Pero, cuando en la primavera salieron al jardín, vieron brotar con frecuencia del estanque un chorro apagado. La leve multitud del jocoso siglo percibió que algo raro murmuraba desde abajo; pero no se asombró mucho por ello, solo lo tomó por el tumor de las olas” Stefan George³. La máscara

La yuxtaposición de estas dos citas asombrará con seguridad a la mayoría de los lectores. Y de hecho, ambas solo se relacionan entre sí porque en ellas se expresan, con gran fuerza y vivacidad, los dos polos del movimiento de descomposición ideológica en el seno de una clase dominante durante el período de crisis revolucionaria. La intelectualidad, aquel sector de la sociedad que, como consecuencia de la división social del trabajo, ejerce la producción y propaganda de la ideología como actividad vital, como base espiritual y material (le la propia existencia, reacciona con rapidez y sensibilidad extraordinarias frente a todos los cambios de la realidad material de la sociedad. Sin embargo, como ejerce la producción de ideología como ocupación principal, siempre reacciona dentro de la sociedad de clases con falsa conciencia; y cuanto mayor es el desarrollo de la división social del trabajo, cuanto más avanza la disolución material de la clase dominante, lo hace con una conciencia tanto más falsa. La división social del trabajo trae como consecuencia necesaria la vinculación permanente de los ideólogos con las ideologías contemporáneas e inmediatamente precedentes; hace que su crítica del presente siempre tome la forma de una crítica de las ideologías con-

2 Marx, Karl y Engels, Friedrich. Manifiesto comunista. Introd. y trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alianza. 2001. p. 54.

3 Stefan George (1868-1933): poeta lírico alemán. En su etapa premarxista, Lukács estuvo relacionado con el “Círculo George”, al que ingresó por mediación del crítico alemán Friedrich Gundolf (1880-1931). Lukács escribió, incluso, un ensayo sobre Georg “Die neue Einsamkeit und ihre Lyrik”; existe traducción castellana: “La nueva soledad y su lírica”, en *El alma y las formas – Teoría de la novela*. Trad. De Manuel Sacristán. Barcelona. etc. Grijalbo. 1985. pp. 135-150. La cita de George procede del volumen *Der Teppich des Lebens* [El tapiz de la vida] (1900).

temporáneas y precedentes. Esta forma no es, en la enorme mayoría de los casos, un mero acontecimiento formal. El productor de ideología burguesa vive, como consecuencia de las necesidades materiales de su situación social, en la ilusión de que los cambios de la sociedad son, por su propia índole, cambios ideológicos y en última instancia resultados de cambios ideológicos. De esta ilusión surge también la fe en el liderazgo social concreto de su grupo. A partir de la contradicción entre esta ilusión y el fundamento material del que surge y en el que existe, se desarrolla uno de los motivos más importantes para el carácter oscilante de esta intelectualidad “conductora”. Al reaccionar con extraordinaria rapidez – pero con mayor o menor falsa conciencia – al veloz ir y venir del desarrollo económico, de la lucha entre las clases decisivas de la sociedad, entre la burguesía y el proletariado, refleja, por un lado, la oscilación de la pequeña burguesía entre la revolución y la contrarrevolución y otorga a esta oscilación una forma ideológica; por otro, expresa en su producción ideológica, al menos en parte, su propia situación específica en las luchas de clases. Su rápida reacción frente a los nuevos cambios, las nuevas tendencias, a través de la cual anticipa constantemente al promedio de la propia clase, despierta en ella la ilusión de haber producido estas tendencias. Es como si el termómetro se considerara a sí mismo la causa del frío o del calor; el barómetro, la causa del buen o del mal tiempo.

Esta situación general de los productores de ideología se agudiza de un modo extraordinario durante los períodos de decadencia de la propia clase. El período de decadencia se basa, desde el punto de vista económico, en que las relaciones de producción, y con ellas toda la superestructura, se han convertido en cadenas de las fuerzas productivas – que han ido más allá de aquella –; la economía de la clase hasta ese entonces dominante ha sido conmovida por la economía de la clase que representa el futuro. En la ideología, en especial en los productores de ideologías, esta situación se refleja en el hecho de que se ven obligados a enfrentarse de modo intenso con la ideología de la clase revolucionaria, incluso a incorporar elementos de esta ideología dentro de la propia y a transformar su propia ideología. como si esta fuera la auténtica realización de las aspiraciones progresistas de la sociedad. Cuanto más avanzado está el proceso de decadencia de una clase, tanto menos se encuentra esta en condiciones de mantener su ideología auténtica, originaria y revolucionaria y de defenderla abiertamente. La clase ha perdido la fe en el carácter progresista de sus propios fundamentos económicos, y con la pérdida de esta fe también se desmoronan las

categorías ideológicas fundamentales precedentes. Por supuesto, la clase defiende hasta derramar la última gota de sangre su antigua economía, su antiguo método de explotación. Pero la defensa más brutal y cínica de la explotación solo puede realizarse bajo la forma demagógica de un ocultamiento, de una poetización de esas formas de explotación, que las presenta como algo completamente contrario. Los productores de ideología que reflejan este proceso de manera espontánea en la ideología, a menudo de un modo totalmente honesto desde la perspectiva subjetiva, brindan – con frecuencia de modo involuntario – los mayores servicios para la preservación de las perimidas formas de explotación y dominio. Y al tomar prestados elementos a la crítica social de la ideología correspondiente a la clase revolucionaria, se convierten, por un lado, en instrumentos de la demagogia de la clase dominante: por otro, ellos mismos caen, en su propio campo, en la ilusión general de la pequeño burguesía, colocándose, no entre las clases decisivas, sino por encima de todas las clases de la sociedad.

Este proceso de decadencia produce necesariamente una ideología pesimista de la desesperación. Esta desesperación es, en los productores de ideología, especialmente fuerte y, en algunos casos, se desarrolla incluso antes de que las causas materiales de tal desesperación hayan aparecido económicamente con total claridad y amplitud. Lleva a los honestos representantes de este grupo al intento de separarse intelectualmente de la ideología de su propia clase. Pero el ser social de los intelectuales hace que este proceso de separación sea muy difícil, irregular y contradictorio. El punto de partida ideológico, el atascamiento en los problemas ideológicos, hace que justamente para los ideólogos sea complicada en extremo la clara comprensión del punto fundamental – en sí muy sencillo – de la lucha de clases, la división en clases, la diferencia entre revolución y contrarrevolución: hace que sea difícil llegar a ver con claridad la explotación. Y en tanto no logran hallar este punto de Arquímedes, los ideólogos son víctimas permanentes de una continua oscilación. Si ideólogos como Bernard Shaw⁴ y Upton Sinclair⁵, que durante toda su vida se reconocieron partidarios del socialismo y de tanto en tanto se movieron activamente en la cercanía de las argumentaciones socialistas, pudieron ser fuertemente influidos por el “socialismo” de Mussolini y Hitler – Bernard Shaw –, o el de Roosevelt – Upton Sinclair –, es claro que el vaivén, el zigzag entre revolución

4 George Bernard Shaw (1856-1950): escritor irlandés. dramaturgo y ensayista

5 Upton Sinclair (1878-1968): novelista y dramaturgo estadounidense.

y contrarrevolución debe ser mucho mayor y más violento en aquellos ideólogos menos conscientes, que se habían dedicado mucho menos a los problemas económicos del presente, que están mucho más profundamente atascados en lo puramente ideológico. Y cuanto más ostensiblemente aparece la crisis del sistema capitalista, tanto más ostensible se vuelve la barbarie en las formas fascistas de mantener la explotación que ejerce el capital monopólico, y tanto mayor debe volverse la desesperación de estos ideólogos que no quieren volverse sicofantes⁶ de un sistema fascista y que, sin embargo, no pueden decidirse a realizar el *salto vitale* hacia la clase revolucionaria.

Obviamente, el *salto vitale* y la completa desesperación son polos extremos que, por eso mismo, rara vez se encuentran en la realidad. Entre ambos discurre el movimiento de la intelectualidad en los modos más diversos de la descomposición, de la autocrítica, del estancamiento doloroso en las ideologías del pasado de la propia clase que se han vuelto ya vacuas (democracia burguesa), del adormecimiento y el autoengaño con proyecciones míticas, etc. La profundización de la crisis universal del capitalismo, la creciente difusión de la ideología revolucionaria, especialmente a partir del ejemplo iluminador de la sociedad sin clases que surge en la Unión Soviética, impacta dentro de este desarrollo desigual con fuerza creciente y acerca a los mejores elementos de la intelectualidad a la lucha de clases revolucionaria del proletariado y los transforma en aliados. Implicaría desconocer la situación social objetiva de los ideólogos pensar que este proceso de descomposición de la ideología burguesa habría de atraer de modo espontáneo, “por sí mismo”, de modo automático a la intelectualidad hacia el proletariado combativo. No: este desarrollo es muy desigual y en el camino que va desde la separación de la burguesía hasta la llegada al proletariado hay muchos recodos, muchas estaciones intermedias. Y estas estaciones intermedias están dispuestas de tal modo que logran detener a un sector de la intelectualidad – en el estado de desesperación crónica, al borde del abismo – en estado de paralización, de tal modo que un sector de la intelectualidad se siente aquí como en su casa – en el estado de desesperación crónica, al borde del abismo – y ya no siente deseos de proseguir. Mejor dicho: tiene el gesto del avance radical, incluso la fantasía – honesta – del avance radical. Pero objetivamente se mueve – en el estado de desesperación crónica, al borde del abismo – en círculos constantes.

⁶ Sicofante: denunciante (originariamente. alguien que señalaba a las personas que se llevaban higos de Atenas).

Ubicación e instalaciones del Hotel

Se trata aquí de literatura de ideólogos y para ideólogos. Es decir, de literatura que desde el vamos es muy improbable que alcance un efecto masivo, ya que se dirige de modo inmediato a la élite de la intelectualidad. Este carácter específico de tal literatura no debe llevarnos a menospreciar a de entrada su influencia; pues, en primer lugar, es perfectamente posible que, en determinadas circunstancias, estos libros consigan una influencia masiva. (Piénsese por ejemplo en *La montaña mágica* de Thomas Mann, cuya tirada superó en Alemania los cien mil ejemplares.) En segundo lugar, la influencia indirecta de tales libros puede ser comparativamente amplia, en la medida en que las ideas que expresan se preparan, vulgarizan y hacen accesibles para la gran masa de la pequeño burguesía, gracias al trabajo de diarios, revistas, etc. Esta literatura para la élite intelectual burguesa es, por tanto, una parte de los – digamos – dispositivos de protección ideológicos que la sociedad burguesa produce sin interrupción y que funcionan de modo automático.

Por supuesto que la parte más importante de la autodefensa ideológica de la burguesía es producida por ella de modo consciente: la difamación del proletariado revolucionario y su teoría, el materialismo dialéctico; las formas más diversas de la apología de la economía e ideología capitalistas; el falseamiento de las conclusiones ideológicas de las ciencias naturales, convirtiéndolas en elementos religiosos; y la falsificación de toda la historia haciendo a partir de ella leyendas históricas reaccionarias: todo esto es producirlo por alcahuetes ideológicos de la burguesía bien o mal pagos. Pero es claro que estos dispositivos de protección, en especial en los momentos de crisis, no son suficientes para evitar que la pequeño burguesía y su intelectualidad rompan con el capitalismo. Para esto se necesitan medios más refinados, más complicados, menos inmediatos; métodos que la sociedad capitalista produce de modo espontáneo gracias a la división social del trabajo, y que la burguesía aprovecha con mayor o menor destreza para sus fines. Para este aprovechamiento no se necesita en absoluto un apoyo inmediato y visible por parte de la burguesía, y en ocasiones este apoyo puede resultar perjudicial. Pues aquí no se trata, en primer término, de transformar intelectuales en partidarios entusiastas del orden social burgués, en adoradores fanáticos de la cultura existente. Al contrario. Esta literatura lleva a cabo perfectamente el objetivo de la burguesía si logra detener a un sector de la intelectualidad, que como consecuencia de los efectos de la crisis económica y cultural se ha vuelto enemigo de la sociedad actual, a la

que desprecia, antes de que extraiga consecuencias prácticas reales de esta hostilidad y desprecio. Este sector de la intelectualidad bien puede ocupar un lugar de oposición radical frente a la sociedad y la cultura. Si esta oposición no se dirige a la superación de la explotación, si toda su acción ideológica se orienta a “profundizar” la crítica y el análisis de la crisis cultural, de modo tal que en esta “profundidad” desaparece por completo un fenómeno tan “superficial” como la explotación económica, entonces este tipo de oposición puede ser muy bien recibido por la burguesía. Y, bajo determinadas circunstancias, tanto mejor recibida – por ser más efectiva – cuanto mayor, sea su radicalismo, al llevar hasta el final su línea crítica.

Esta situación no varía en lo más mínimo si estas oposiciones deben soportar de tanto en tanto un cierto grado de persecución. Conocemos muy bien, gracias a la historia de las grandes luchas de clases, cuan grande es el papel que desempeña, en el mantenimiento del sistema capitalista, la maniobra de distracción de la oposición aparente. Basta pensar en la socialdemocracia⁷. Hitler o DollfuB⁸ pueden disolver las organizaciones socialdemócratas, encerrar a sus funcionarios en campos de concentración, pero la socialdemocracia sigue siendo el pilar social fundamental de la burguesía en Alemania o Austria; precisamente porque con su comportamiento, en apariencia, opositor, disuade a las masas de trabajadores de emprender la lucha de clases, en verdad revolucionaria, contra el sistema fascista: de ahí la peligrosidad peculiar de la socialdemocracia “de izquierda” y de su palabrerío “revolucionario”. La literatura que aquí caracterizamos no ha de ser colocada en un paralelo mecánico con la socialdemocracia. Sus mejores representantes – y solo con los mejores vale la pena discutir ideológicamente – no son delincuentes a sueldo como los líderes socialfascistas, sino críticos honestamente convencidos que desprecian la cultura contemporánea.

No debemos olvidar que en el período imperialista los límites entre la oposición honesta sobre un fundamento burgués, en el terreno ideológico, y el soborno directo o indirecto por parte del ca-

7 Este ataque a la socialdemocracia, como también el escepticismo testimoniado frente a figuras que, como la de Thomas Mann, se convertirán luego en pilares de la teoría lukácsiana, debe entenderse a partir de las posiciones políticas asumidas por Lukács durante la primera mitad de la década de 1930. Cf. la “Introducción” al presente libro.

8 Engelbert DollfuB (1832-1934): fundador socialista cristiano de un sistema de gobierno autoritario en Austria. Murió como víctima de un golpe nacionalsocialista.

pitalismo se vuelven a menudo imprecisos y experimentan formas de transición difíciles de definir. El surgimiento de un amplio sector de intelectualidad parasitaria, la penetración del capitalismo en todas las áreas de la industria del consumo y paralelamente en todas las áreas de la producción material de la cultura han cambiado de modo radical la situación de los movimientos de oposición burgueses. Mientras que en épocas anteriores los ideólogos opositores debían soportar un prolongado período de hambre antes de triunfar o capitular ante las tendencias predominantes, o cerrar compromisos con ellas, en el período imperialista son financiadas de antemano por medios capitalistas muchas corrientes opositoras, que reciben un adelanto material por su futura entrada en vigencia; incluso, para un empresario capitalista, puede ser rentable financiar orientaciones opositoras en la literatura y el arte también en los casos en que todo pareciera indicar que su repercusión no superará jamás un estrecho círculo de la intelectualidad. No hay duda alguna de que, con esto, se ha creado, en especial en la literatura y el arte, un espacio para las actividades de las corrientes de oposición más amplio y en apariencia más libre que el existente en épocas anteriores. Pero tampoco hay duda de que con esto la libertad también se ha vuelto más aparente que antes. Tampoco aquí pensamos en el soborno directo: al menos en muchos casos no es así. El soborno más refinado y sin intención, la transformación de las oposiciones ideológicas en parte integrante de todo el sistema parasitario surge, precisamente, gracias a esta ilusión de un espacio amplio de libre actividad. por medio de la ilusión de que es posible ejercer una crítica apasionada y radical de lo existente sin correr peligros materiales ni morales. El soborno refinado y sin intención se basa precisamente en la tendencia natural de la intelectualidad, de los productores de ideología, a mantener su crítica del presente en forma “distinguida” dentro del ámbito de la pura ideología, con lo cual brindan un apoyo invisible, pero muy brutal y significativo, para los momentos de crisis. Aquel límite invisible en este ámbito que separa lo permitido de lo prohibido, lo tolerable de lo intolerable para la burguesía, lo opuesto – desde una perspectiva objetiva – solo en apariencia a lo auténticamente revolucionario, se convierte en límite de la tolerancia material por parte de la burguesía, en cuestión de existencia material para este sector intelectual. Y la experiencia en las medidas ideológicas de represión por parte del movimiento de oposición muestra que tales dispositivos, basados materialmente en la autocensura, en ocasiones funcionan con mayor sutileza y confiabilidad que una represión brutal y directa de las libertades de expresión. En especial cuando se permite, dentro

de estos límites invisibles, el radicalismo más extremo, la crítica más despiadada de lo existente, la convicción revolucionaria más apasionada, sin tomar represalia alguna. Este límite invisible se amplía o se reduce según el estado de las luchas de clases del momento. Por supuesto, tampoco este movimiento sigue una mecánica línea recta. Hay en el curso del desarrollo de la burguesía períodos de peligro en que su punto de vista es: “Quien no está contra mí, está conmigo” y hay períodos, como el fascismo actual en Alemania, en que este lema es invertido: “Quien no está conmigo, está contra mí”. Y, por supuesto, entre estos dos extremos hay muy diversas y numerosas transiciones. Y naturalmente también en un marco de represalias se pueden construir tales estaciones de transición ideológica, tales trampas; y también dentro de un contexto de represalias pueden encontrarse posibilidades para amueblar estas estaciones de paso para que sean confortables, tanto en el plano material como en el espiritual. Lo decisivo y común en estos estadios de transición es precisamente el límite invisible que hemos destacado, que no debe traspasarse bajo ninguna circunstancia, y dentro de cuyo ámbito, sin embargo, se permite el radicalismo más osado y vigoroso.

Esta es la ubicación social del Gran Hotel “Abismo”. Cada día se hace más evidente que los problemas del capitalismo decadente se vuelven insolubles. Permanentemente se amplían los sectores de la mejor parte de la intelectualidad que ya no pueden taparse los ojos ante esta pesadilla, ante la imposibilidad de resolver aquellos problemas cuya solución es la base vital específica de estos sectores, y cuya respuesta conforma la base material y espiritual de su existencia. Precisamente la parte más seria y mejor de esos sectores llega hasta aquel abismo que permite percibir la insolubilidad de estos problemas. Al borde del abismo desde el que se divisa la doble perspectiva: por un lado, el callejón sin salida intelectual, la anulación de la propia existencia intelectual, la caída en el abismo de la desesperación; del otro lado, el *salto vitale* hacia el campo del proletariado revolucionario, el *salto vitale* hacia el futuro luminoso. Pista elección es de una extraordinaria complejidad para un productor literario, precisamente, en cualquier circunstancia. Porque, para lograr dar el salto, tales productores deben transformarse espiritualmente en un grado mucho mayor que cualquier otro sector de la sociedad. Deben apartar de sí aquella ilusión que ha sido el producto necesario de su situación de clase y la base de su completa visión del mundo y de su existencia espiritual: la ilusión de la prioridad de la ideología frente a lo material, lo económico; deben abandonar la “digna” altura desde la que formulaban sus problemas y soluciones hasta entonces, y

aprender a entender que las formulaciones de cuestiones económicas cotidianas – “brutales”, “ordinarias”, “sólidas” – conforman el único punto fijo a partir del cual pueden encontrar una solución los problemas hasta entonces insolubles para ellos.

El Gran Hotel “Abismo” ha sido dispuesto – sin intención – para dificultar todavía más este salto. Ya hemos hablado hasta aquí del confort material, por supuesto relativo, que la burguesía parasitaria del período imperialista puede ofrecer a sus opositores ideológicos. Pero la relatividad de este confort material, su austeridad e inseguridad en comparación con aquello que la burguesía ofrece a sus alcahuetes ideológicos directos, cuenta también entre los elementos del confort espiritual. Refuerza la ilusión de la independencia respecto de la burguesía, de “estar por encima de las clases”, la ilusión del propio heroísmo, de la propia disposición para el sacrificio, la ilusión de haber roto ya con la burguesía, con la cultura burguesa, y todo esto cuando todavía se está con ambos pies sobre terreno burgués.

El confort espiritual del Hotel se concentra en la estabilización de estas ilusiones. Se vive aquí en la más exuberante libertad espiritual: todo está permitido; nada escapa a la crítica. Para cada tipo de crítica radical – dentro de los límites invisibles – hay habitaciones especialmente diseñadas. Si alguien quiere fundar una secta en busca de una mágica solución ideológica para todos los problemas de la cultura, allí encontrará a su disposición salas de reunión destinadas a este propósito. Si uno es un “solitario” que, solo e incomprendido por todos, busca su propio camino, allí recibirá una habitación extra especialmente diseñada en la que, rodeado por toda la cultura del presente, puede vivir “en el desierto” o en la “celda monástica”. El Gran Hotel “Abismo” se presta para todos los gustos y esta acondicionado previsoramente para todas las orientaciones. Toda forma de embriaguez intelectual, pero también toda forma de ascetismo, de autoflagelación, está igualmente permitida; y no solo permitida, sino que hay allí bares equipados con gran esplendor, que cuentan con instrumentos y aparatos de tortura fabricados con excelencia para esta necesidad. Y no solo para la soledad; también está equipado para la sociabilidad de todo tipo. Cada uno, sin ser visto, puede

9 Aquí se alude a la teoría sobre los intelectuales desarrollada por Karl Mannheim en *Ideologie und Utopie* [Ideología y utopía] (1929). Según Mannheim, la intelectualidad – a la que designa con el término, clásico desde entonces, de *vorschwebende Intelligenz* [intelectualidad flotante] – constituye un sector anárquico, libre de las limitaciones ideológicas y de la “falsa conciencia” por las que se encuentran dominados los restantes grupos sociales.

ser testigo de la actividad de cualquier otro. Todos pueden tener la satisfacción de representar el único ser sensato en una Torre de Babel de la locura universal. La danza macabra de las cosmovisiones que tiene lugar cada día y cada noche en este hotel se vuelve, para sus habitantes una agradable y excitante banda de jazz, con cuya música pueden recuperarse luego de la agotadora cura del día. ¿Deberíamos asombrarnos de que muchos intelectuales, al final de un camino agotador y desesperante, se contenten con dar cuenta de los problemas insolubles de la sociedad burguesa desde un punto de vista burgués; de que, al llegar al borde de este abismo, prefieran instalarse con comodidad en este hotel antes que quitarse sus resplandecientes vestidos y atreverse a dar el *salto vitale* por encima del abismo? ¿Deberíamos asombrarnos de que este hotel, lujosamente equipado para las cumbres más elevadas de la intelectualidad, tenga por todas partes sus copias más provincianas y menos lujosas en el interior de la intelectualidad y de la pequeño burguesía? En la sociedad burguesa de nuestros días, hay toda una serie de transiciones que van desde las bandas de jazz, orquestadas con refinamiento, de la danza macabra de las cosmovisiones, hasta los coros ordinarios y los gramófonos de los bares auténticos, donde también se bebe y tiene lugar la danza macabra de las cosmovisiones burguesas, la mayoría de las veces, de un modo por completo inconsciente para el pequeño burgués que está presente.

El Gran Hotel “Abismo” no exige de sus clientes ninguna legitimación, solo la del nivel espiritual. Sin embargo en esta completa libertad, los efectos del límite invisible se hacen sentir con la mayor intensidad. Pues el nivel espiritual para la intelectualidad burguesa consiste precisamente en tratar los problemas ideológicos de un modo puramente ideológico, aislados en el círculo mágico de la ideología. Tales estaciones intermedias, dispuestas para la intelectualidad en el camino desde el pasado hacia el futuro, desde la clase opresora hacia la clase revolucionaria, siempre han existido, desde que el proletariado ingresó en la lucha de clases como fuerza autónoma, desde que el tópico de anular la explotación se transformó en lema de batalla del combate entre “dos naciones”. Marx reconoció con claridad esta ideología en cuanto estaba surgiendo, en los neohegelianos¹⁰ radicales, y la criticó de manera aniquiladora. Esta

10 Neohegelianos: alude a aquellos filósofos – ante todo, Arnold Ruge, David Friedrich Strauß, Bruno y Edgar Bauer – que, después de la muerte de Hegel, procuraron defender el método dialéctico a expensas del sistema filosófico hegeliano. Marx y Engels criticaron duramente el neohegelianismo en *Die heilige Familie* [La Sagrada Familia] (1844) y en *Die deutsche Ideologie* [La ideología alemana] (1845-

crítica del neohegelianismo conforma, por ello, el fundamento de toda crítica de las estaciones intermedias y de su significado político y social. Marx escribe:

Y, como en estos neohegelianos, las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas “ataduras del hombre [...] era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. *Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación*” (las cursivas son mías, G.L.). Pese a su fraseología supuestamente “revolucionaria”, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que solo luchan contra “frase”. Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente [...]. A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea¹¹.

En el neohegelianismo radical, en Bruno Bauer¹² y Stirner, este reconocimiento peculiar de lo existente por medio de una crítica de la conciencia, por medio de un intento radical de transformación de la conciencia, ya había tomado la forma de pretender superar la teoría del proletariado revolucionario pensando radicalmente todos los problemas hasta las últimas consecuencias. Con la agudización de la lucha de clases, esta tendencia aparece de un modo cada vez más intenso, bajo formas siempre distintas. La ambigua situación social de la pequeñoburguesía lleva a que las ideologías alejadas del proletariado revolucionario se vean obligadas a moverse en extremos opuestos. Mientras el pequeño individuo, que gira sobre sí mismo como un trompo, tiembla ante la posibilidad de perder sus tierras

1846).

11 Marx, Karl y Engels. Friedrich. La ideología alemana. Crítica de la filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la sus diferentes profetas. Trad. de Wenceslao Roces. Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, p. 18.

12 Bruno Bauer (1809-1882): teólogo y filósofo alemán.

y teme que, con el socialismo, sean socializadas también las mujeres, el pequeño burgués al borde de la locura debe ser conducido intelectualmente “más allá del socialismo”. Es necesario que se le haga ver cuán inconsecuente, cuán dogmático, cuán filisteo es el socialismo del movimiento obrero, cuán necesario es, para los “espíritus libres”, buscar y encontrar algo mucho más radical; si se quiere que los problemas sean resueltos “realmente” y no con soluciones de compromiso como en el socialismo. Precisamente para esto, es extraordinariamente apto el radicalismo en la crítica ideológica. Ya que, por un lado, aquí no hay ningún límite de control para realizaciones utópicas de proyectos; por otro, la revolución proyectada de este modo es incomparablemente “más profunda” que la revolución proletaria, ya que por medio de aquella no solo (o no) serán revolucionarios los fenómenos económicos “superficiales” de la vida, sino también el hombre mismo, el alma, el espíritu, la cosmovisión. Y como la revolución económica “superficial” es tratada con indiferencia, cualquier parásito rentista puede participar de esta “revolución radical”, sin tener que temer que la revolución, “la auténtica revolución”, ponga en peligro el disfrute de su renta.

Este “ir radicalmente hasta las últimas consecuencias” se expresa en el plano intelectual a través de la transformación de una dialéctica objetiva en sofística subjetivista, en un relativismo radical. “La diferencia entre subjetivismo (escepticismo, sofística, etc.) – dice Lenin – y dialéctica consiste, entre otras cosas, en que en la dialéctica (objetiva) también es relativa la diferencia-mitre relativo y absoluto. Para la dialéctica objetiva, también en lo relativo está lo absoluto. Para el subjetivismo y la sofística, lo relativo es solo relativo y excluye lo absoluto.” (“En torno a la cuestión de la dialéctica”). La expulsión radical de todo tipo de absoluto del campo del pensamiento es, a los ojos de los habitantes del hotel y sus admiradores, no solo un gesto revolucionario magnánimo que deja tras de sí la teoría “dogmática” del proletariado como algo propio de la pequeña burguesía¹³, sino que crea, además, aquella atmósfera de eterno estado de suspensión, una especie de aprensión ante cualquier decisión basada en “integridad intelectual”, conciencia científica, profundidad ética; aprensión que hace muy agradable la vida en el Hotel “Abismo”, ya que se ha poetizado felizmente la propia incapacidad para elegir entre las clases en pugna y se la ha transformado en una esfera sublime por

13 Todo este pesaje encierra una nueva alusión a Mannheim; la propia alusión a un “estado de suspensión” [*Schwebestand*] remite a la *freischwebende Intelligenz*; caracterizada por el autor de *Ideologie und Utopie*.

encima de las pequeñas luchas cotidianas. Y el hecho de que sin embargo se haya tomado partido – y cuanto más inconscientemente, mejor –, y por cierto a favor de los opresores y explotadores, funda el valor que este hotel y sus habitantes tienen en determinados períodos para la burguesía.

Pero con todo esto tampoco se agota el valor que tiene este relativismo para el mantenimiento del orden burgués y su ideología. El estado de suspensión del escepticismo radical solo puede ser mantenido de modo consecuente en períodos muy especiales y de modo excepcional. El absoluto que se ha arrojado por la puerta regresa siempre y se mete por la ventana. Pero es otro absoluto. Se ha apartado del pensamiento el absoluto de la realidad objetiva y lo que se filtra de regreso es el absoluto inventado del mito religioso. Si es imposible demostrar de modo científico que la tierra gira alrededor del sol y no el sol alrededor de la tierra, entonces, en primer lugar, la historia de la creación mosaica y la teoría Kant-Laplace¹⁴ se encuentran en el mismo nivel de “hipótesis de trabajo” indemostrables. Pero muy rápidamente se puede observar que, de ambas hipótesis, la mosaica posee una preeminencia en cuanto a los valores humanos, morales, metafísicos. Y, en especial, es claro que las “experiencias” religiosas de videntes y santos son “hechos” tanto como lo son los experimentos de los físicos o los químicos en sus laboratorios. Ya que en ambos casos se “pone entre paréntesis”¹⁵ de modo escéptico, relativista, el contenido de verdad, la relación con la realidad objetiva, es posible investigar con imparcialidad estas experiencias religiosas e integrar, sin más, su contenido “universalmente humano” o éticamente ejemplar en la visión del mundo relativista. (William James¹⁶, Scheler¹⁷, etc). Así surge paulatinamente, “en forma científicamente concienzuda”, una nueva religión para los instruidos, una religión para aquellos que se han vuelto inmunes a la simple y habitual somnolencia religiosa de las iglesias. Si de este modo se funda una nueva religión de forma sectaria, o se predica, en cambio, una forma de ateísmo religioso, en ambos casos se llega a lo

14 Teoría sobre la constitución del sistema planetario.

15 Pone entre paréntesis [*In Klammern setzen*]: la expresión usada por Husserl para referirse a la reducción fenomenológica.

16 William James (1842-1910): filósofo estadounidense, representante de un empirismo radical antimaterialista; fundador del pragmatismo.

17 Max Scheler (1874-1928): filósofo y sociólogo alemán; intentó construir una ética material de los valores. Sociólogo de la ciencia.

mismo, ya que esta nueva religiosidad tiene la misma función social que la antigua, solo que se dirige a los sectores que ya no pueden ser alcanzados por la última.

Un sacerdote católico que viola jovencitas [...] es mucho menos peligroso para la “democracia” que uno sin sotana, un sacerdote sin religión grosera, un sacerdote ideal y democrático que predica la creación de un nuevo Dios. Pues al primero se lo puede desenmascarar con facilidad y no es difícil condenarlo y deshacerse de él, pero del segundo no es posible deshacerse con tanta facilidad, es mil veces más complicado descubrirlo y ningún “frágil y cambiante” pequeñoburgués se atreverá a condenarlo (Lenin a Gorki, 14 de noviembre de 1913).

Este deslizamiento del relativismo escéptico hacia la mística reaccionaria crece en importancia a medida que avanza el proceso de decadencia de la burguesía. Este proceso de decadencia se refleja de modo ideológico en la creciente descomposición del pensamiento progresista burgués. En el período de ascenso de la burguesía, la idea de progreso era criticada – y con ingenio – solo por ideólogos de las clases feudales y semif feudales, que se encontraban en decadencia y estaban siendo dejadas de lado. La intelectualidad que se alejó de la burguesía y está a mitad de camino entre esta y el proletariado, combatió, por un lado, la linealidad y el optimismo estrechos de esta idea de progreso; por otro, intentó superar en cuanto a radicalismo la idea de progreso. (El ejemplo de Bruno Bauer, criticado por Marx, muestra que este radicalismo no conduce necesariamente a la idea materialista de progreso, que se puede volver, por el contrario, reaccionaria.)

En la crisis generalizada del capitalismo, también este problema adquiere nuevos rasgos. Ya con el parasitismo imperialista, la ideología progresista pierde su poder de atracción también dentro de la burguesía. La generalizada carencia de fe en el progreso aumenta en el seno de la intelectualidad a un ritmo intenso y con ella crece de forma paralela y con fuerza cada vez mayor la inclinación a coquetear con ideologías reaccionarias. La crisis generalizada del capitalismo arranca este complejo problemático del estrecho círculo de la intelectualidad y lo coloca en medio de la arena de las luchas de clases. La pequeña burguesía, amenazada y sacudida en sus fundamentos materiales por la crisis generalizada, se desarrolla con precipitación hacia un anticapitalismo espontáneamente confuso. De modo espontáneo surge, sobre esta base, una ideología reaccionaria en sus formas y contenidos, pero que tiene la peculiaridad de que puede descartar en cada momento sus contenidos reaccionarios, dejar caer sus ropajes reaccionarios y volverse revolucionaria. Esta tendencia al cambio se acelera, objetivamente, por la profundización

de la crisis general del sistema capitalista; subjetivamente, por medio de la influencia creciente del Partido Comunista. La burguesía debe emplear todos los medios para mantener este movimiento en aguas navegables reaccionarias, para impedir el esclarecimiento de la confusión espontánea. Aquí no podemos siquiera bosquejar un análisis de todo este sistema de desvíos y rodeos desde el socialfascismo hacia el fascismo abierto. Pero es claro que en esta situación debe aumentar constantemente el entrecruzamiento de relativismo y misticismo en el interior del Hotel “Abismo”; es claro que el escepticismo relativista de la élite intelectual ha de transformarse cada vez más rápidamente en una mitología religiosa, disfrazada de revolucionaria y radical. Y precisamente en una crisis de este tipo – que socava cada vez más los cimientos de las antiguas autoridades, mientras las masas (también las pequeñoburguesas) anhelan una nueva orientación y conducción, a fin de encontrar una salida de una situación que se ha vuelto insostenible –, deben aumentar, para la burguesía, el valor y la importancia del Hotel “Abismo”. Pues en tanto la lucha oscila de modo ostensible, en tanto la crisis del sistema aparece abiertamente ante los ojos de las masas, para la burguesía se vuelve una cuestión de vida o muerte apartar de la lucha abierta contra el sistema a todo sector que no pueda incorporar para la defensa abierta de su sistema. Solo el fascismo en el poder puede imaginarse que no precisa de este apoyo. Por todos los medios del entusiasmo demagógico intenta sugestionar a las masas con el ingreso a una nueva época que nada tiene que ver con la antigua “burguesía liberal”. Mientras los fascistas creen que esta sugestión se sustenta, la intelectualidad en descomposición es expulsada u oprimida, y el Hotel “Abismo” es derribado. Pero la necesidad social de su existencia no puede ser eliminada. En el extranjero ya han sido abiertas filiales y dependencias por supuesto, equipadas con menos lujo – del viejo hotel. Y con la inevitable manifestación de la reducción y desbaratamiento de sus bases sociales, también el fascismo en el poder se verá obligado a levantar o, al menos, a no impedir que sea levantado un nuevo Hotel “Abismo”, con otra fachada y otra disposición interior.

Porque el avance de la crisis económica y cultural, la agudización de la lucha de clases, la influencia creciente del Partido Comunista, la creciente fuerza de atracción de la estructuración socialista y de la revolución cultural en la Unión Soviética han de continuar ejerciendo un efecto destructor sobre la ideología burguesa. La ecléctica mezcla de las ideologías reaccionarias del período imperialista, que el fascismo hegemónico “sintetiza” en una teoría y práctica de la barbarie, tampoco podrá satisfacer, a la larga, a la intelectualidad ho-

nesta semidormida. Esta debe buscar una nueva orientación, debe moverse entre la burguesía y el proletariado, y cuanto más fuerza cobre este movimiento, tanto mayor será la necesidad de detenerlo, apartarlo de su acercamiento al proletariado revolucionario. Y precisamente en este período de contrarrevolución fascista, la reducción del campo visual espiritual a lo puramente ideológico, la visión del mundo consecuentemente idealista, adquiere un significado de clase cada vez mayor. ¿Acaso la demagogia social del fascismo, del “socialismo alemán”, solo es posible sobre la base ideológica de una acentuada supremacía de la ideología sobre la base material? Un verdadero desenmascaramiento y desarticulación de la ideología fascista solo puede tener éxito sobre la base del contraste, establecido de forma materialista, entre palabras y hechos. Cualquier ideología que impide el despertar de las masas para esta perspectiva única, que corresponde a sus verdaderos intereses, acude – quiéralo o no – en ayuda de la demagogia social, aleja a las masas de una comprensión real de la demagogia social. Como el relativismo sofisticado del periodo imperialista surge en el suelo de todas aquellas tendencias ideológicas (agnosticismo¹⁸, irracionalismo, “filosofía de la vida”, mito, sucedáneo moderno de la religión, etc.) que el fascismo ha unido de modo ecléctico en su filosofía de la barbarie; como este relativismo sofisticado permanece atrapado en el ámbito de la más pura ideología precisamente frente a estas tendencias, con todos sus gestos hipercríticos e hiperradicales, no puede llevar a cabo ninguna verdadera lucha ideológica contra el fascismo. Sobre este suelo ideológico ha de volver a surgir siempre, de modo espontáneo, el Gran Hotel “Abismo”, ya sea en la emigración o, ilegalmente, en la Alemania de Hitler, o eventualmente tolerado por el fascismo bajo nuevas formas. La necesidad de una ruptura radical con esta construcción ideológica de la vida interior, la necesidad de quemar esta construcción y de dar el *salto vitale* salvador, se hace cada vez más grande. Incorpora con fuerza cada vez mayor los mejores elementos de la intelectualidad alemana. Pero el arraigo de una parte considerable de la élite intelectual en el suelo del capitalismo es tan fuerte, que el Gran Hotel “Abismo” no puede ser verdaderamente aniquilado ni siquiera por el fascismo.

18 Doctrina que sostiene la imposibilidad de conocer el ser auténtico, la verdad, la realidad.



EM BUSCA DAS RAÍZES DA ONTOLOGIA (MARXISTA) DE LUKÁCS

Guido Oldrini

Quem pretender estudar as grandes obras finais de Lukács tem de haver-se, antes de mais nada, com uma arraigada e, sob certos aspectos, relativamente justificada desconfiança dos estudiosos para com o conceito que é o eixo delas, o conceito de “ontologia”. Digo relativamente justificada porque a ontologia, como parte da velha metafísica, carrega uma desqualificação que pesa sobre ela há pelo menos dois séculos, após a condenação inapelável de Kant. Somente com o seu “renascimento” no século XIX, ao longo da linha que de Husserl, passando pelo primeiro Heidegger, vai até Nicolai Hartmann, é que ela toma um novo caminho, abandonando qualquer pretensão de deduzir *a priori* as categorias do real, referindo-se criticamente, desse modo, ao seu próprio passado (ontologia “crítica” *versus* ontologia dogmática). Lukács parte daqui, mas vai além: não só critica a ontologia “crítica” de tipo hartmanniano (sem falar de Husserl e Heidegger), mas desloca o centro de gravidade para aquele plano que ele define como “ontologia do ser social”.

Surge, desse modo, uma ontologia crítica marxista, acolhida de imediato com a suspeita e a desconfiança de que falei antes pelos representantes de todas as orientações da literatura crítica, pelos filósofos analíticos, neopositivistas, fenomenólogos, por leigos como J. Habermas, espiritualistas como E. Joós, mas também, na primeira

linha, por marxistas ortodoxos (desde o velho W. R. Bayer, que já em 1969, antes mesmo que fosse publicada, se desembaraçava dela sem muitos incômodos, como de uma “criação idealista em moda”, até os muitos ataques dos expoentes da ortodoxia burocrática da República Democrática Alemã, como Ruben e Warnke, Kiel, Rauh, La Wrona etc., que se estenderam até os anos 1980). A *Ontologia*, apesar dos chamamentos e comentários dos intérpretes mais atentos (penso especialmente nos trabalhos de N. Tertulian), teve bastante dificuldade para se impor, e somente há pouco tempo começou a obter o lugar que lhe é devido e o seu justo reconhecimento historiográfico. Hoje vale tranquilamente o que afirmou o seu editor, Frank Benseler, no volume recentemente publicado na Alemanha, em comemoração ao seu próprio aniversário de 65 anos, com o título de *Objektive Möglichkeit* (Possibilidade objetiva): “Ninguém pode contestar o fato de que ela representa uma virada no marxismo¹⁹”. As acolhidas negativas e as reservas antes apontadas são uma prova a *contrario*.

Ela constitui uma “virada” para o próprio Lukács, quando confrontada com as suas posições marxistas juvenis, tais como podemos encontrá-las em *História e consciência de classe* -, no entanto, não no sentido de que seria fruto de uma brusca e inesperada inversão de rota, de uma reviravolta que se teria verificado de improviso, sem preparação, na última década da vida do filósofo. Pelo contrário, por trás dela há uma longa história, que merece atenção, e cujas premissas pretendo rastrear com grande cautela, já que, até agora, a crítica praticamente não tratou deste assunto²⁰. Com efeito, os intérpretes

19 Benseler, F. Der späte Lukács und die subjektive Wende im Marxismus, in *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács “Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins”*, org. por R. Dannemann/W. Jung, Opladen, 1995. p. 143.

20 Informações cronológicas úteis são fornecidas sobretudo em Nachwort de Benseler à sua edição de Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Werke, B. 13-14), Darmstadt-Neuwied 1986, II. p. 731-53; duas contribuições de G. I. Mezei, a nota *Zum Spätwerk von Georg Lukács*, *Doxa/Philosophical Studies*, n. 4, 1985. p. 31-41, e a *Einleitung* à sua edição de Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, Budapest, 1994. p. 7-34; e muitos dos trabalhos de N. Tertulian, em especial Lukács, *La rinascita dell'ontologia*, Roma, 1986, e *La pensée du dernier Lukács*, *Critique*, n. 517-518, 1990. p. 594-616. Não obstante o seu título, o ensaio de M. Almási, *Geburt des ontologischen Gedankens*, escrito em 1985 como comunicação aos encontros celebrativos de Budapeste e Hamburgo, e depois incluídos nas respectivas “atas” (*Az élő Lukács, aos cuidados de L. Sziklai*, Budapest, 1968, p. 106-14, tradução alemã *Lukács-aktuell*, Budapest. 1969. p. 157-72; *Georg Lukács. Kultur/Politik/Ontologie*, Org. por Bermach/G. Trautmann, Opladen, 1987. p. 822-32) - não diz quase nada da gênese da *Ontologia*, que ainda, como é frequen-

se concentraram muito mais sobre o antes e o depois da “virada” ontológica de Lukács. Os que estudaram as fases intermediárias de desenvolvimento, como, por exemplo, os escritos berlinenses ou moscovitas, ou aqueles da volta à Hungria no pós-guerra, fizeram-no, no mais das vezes, isolando-os do seu contexto mais amplo, analisando-os como blocos autossuficientes. São particularmente significativos, nesse sentido, os trabalhos de Werner Mittenzwei e de seus alunos (Gudrun Katt, Alfred Klein) na Alemanha Democrática²¹, trabalhos muito úteis - juntamente com aqueles de László Sziklai²² - para a reconstrução da atividade de Lukács em Berlim e Moscou, mas que excluem expressamente de suas intenções todo confronto com as “novas dimensões” da obra do Lukács maduro²³.

1. Vejamos, antes de mais nada, algumas datas, a partir das notí-

te, crítica de um ponto de vista habermasiano.

21 Cf. Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Die Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller, org. por W. Mittenzwei, Leipzig, 1975 (com dois ensaios do organizador, p. 9-104 e 153-203), W. Mittenzwei, Lukács' Ästhetik der revolutionären Demokratie, pref. a Lukács Kunst und objektive Wahrheit. Essay zur Literaturtheorie und -geschichte, Leipzig, 1977. p. 5-17; M. Nössig Das Ringen um proletarischrevolutionäre Kunstkonzeptionen (1929-1933), in Nössig/Rosemberg/Schrader Literaturdebatten in der Weimarer Republik. Zur Entwicklung des marxistischen literaturtheoretischen Denkens 1918-1933, Berlin-Weimar 1980. p. 467-709; G. Klatt, Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreissiger Jahre, Berlin, 1984. p. 43-94; Zwischen Dekadenz und Sieg der Realismus. Zu Georg Lukács literaturpolitischem Konzept zwischen 1933-1934 und 1938, in Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werke und Wirken von Georg Lukács, Berlin, 1987. p. 233-43; A. Klein, Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930-2, Berlin-Weimar, 1980 (com reedição em apêndice dos escritos lukacsianos do triênio 1930-1932, um material propagandístico hoje de outro modo difícil de reaparecer).

22 Cf. L. Sziklai, Die Moskauer Schriften von Georg Lukács, in Zur Geschichte des Marxismus und der Kunst, Budapest, 1978. p. 127-37; Lukács György kommunista esztétikája, pref. a Lukács, Esztétikai írások, 1930-45, Budapest, 1982. p. 5-23; Georg Lukács, Kritiker der faschistischen Philosophie und Kultur, in Philosophy and Culture: studies from Hungary, ed. por J. Lukács e F. Tökei, Budapest, 1983. p. 311-34; Georg Lukács und seine Zeit, 1930-45, Budapest, 1986 (onde podem ser também encontrados os dois ensaios precedentes, p. 7-32 e 169-204, o segundo dos quais um pouco retrabalhado e ampliado para o Nachwort a Lukács Zur Kritik der faschistischen Ideologie, Berlin - Weimar 1989. p. 395-453); Proletárforradalon után. Lukács György marxista fejlődése 1930-45, Budapest, 1986 (versão inglesa After the proletarian revolution: Georg Lukács marxist development 1930, Budapest, 1992); Georg Lukács in the Soviet Union: Contradiction and Progress, Dialectics and Humanism, XIV, 1987/4. p. 29-50.

23 Também Klein, *Georg Lukács in Berlin*, op. cit., p. 9.

cias fornecidas por Benseler, Tertulian e Mezei, para orientar-nos e mover-nos com facilidade na selva dos fatos. Lukács só pensa numa *Ontologia* muito tarde, como introdução ao projeto de uma ética marxista, para o qual ele já vinha recolhendo grande quantidade de materiais preliminares pelo menos desde o fim dos anos 1940²⁴, e que se torna mais forte (mas também é posto temporariamente entre parênteses) com o início do trabalho na grande *Estética*, datável de 1955: trabalho que prosseguiu até 1960.

Imediatamente depois, sem interrupções - como nos informam duas de suas cartas daquele ano, uma, de 10 de maio, a Ernst Fischer, e a outra, de 27 de dezembro, à sua irmã Maria (Mici) -, começa o trabalho na ética. Que ele sentiu logo a necessidade imprescindível de um capítulo introdutório de caráter ontológico testemunham as conversas com os alunos e, mais ainda e melhor, o que diz a Werner Hoffmann numa carta de 21 de maio de 1962: ou seja, que “seria necessário avançar ainda na direção de uma concreta ontologia do ser social”²⁵; ao passo que na correspondência com Benseler, seu editor, não se refere a isso *apertis verbis* até 19 de setembro de 1964, quando a projetada introdução vai se transformando em um livro autônomo, de dimensões cada vez maiores. (Acrescento uma lembrança pessoal: durante uma visita que fiz a ele com minha mulher, em Budapeste, no verão daquele ano, Lukács me falou da esperança de terminar o trabalho dentro de poucos meses.) Ora, se nos lembramos de que, de fato, a conclusão do manuscrito não se dará antes do outono de 1968 (sem incluir todos os retoques e ajustamentos ulteriores, que se arrastaram até a sua morte), percebemos imediatamente a vastidão e a complexidade do empreendimento: um longo período de trabalho, muito intenso, que avança lentamente, cansativo, entre dúvidas, reformulações e também discussões e polêmicas com os seus alunos mais diretos, os integrantes da chamada Escola de Budapeste.

Creio que hoje estamos suficientemente documentados acerca da

24 Cf. K. Urbán. The Lukács Debate: further contributions to an understanding of the background to the 1949-50 debate, in *Hungarian Studies on György Lukács*, ed. por L. Illés/F. József/M. Szabolcsi/I. Szerdahelyi, Budapest, 1993, II. p. 443.

25 Cito, aqui e a seguir, a *Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*, org. por G. I. Mezei, Budapest, 1991. p. 21 (trad. italiana Lukács/ Hofmann Lettere sullo stalinismo, aos cuidados de A. Scarponi, Gaeta, 1993. p. 23). (Há várias edições desse texto no Brasil, entre elas Carta sobre o estalinismo, *Temas de Ciências Humanas*, n.1, São Paulo Grijalbo, antiga Ciências Humanas, 1977. N. dos organizadores).

Ontologia como obra autônoma. Só que essa documentação está volta da para diante e não para trás; registra a presença e os sentidos de um conceito já bem consolidado de “ontologia”, não pergunta pelo seu vir-a-ser, pela sua gênese. Quem quer realmente descobrir onde começa o processo deve realizar uma investigação à *rebours*, voltando pelo menos trinta anos, até a crise que o marxismo de Lukács sofreu após a sua estadia em Moscou (1930-1931). O crítico soviético Michail Lifschitz, amigo e colaborador de Lukács no Instituto Marx-Engels de Moscou, e os húngaros István Hermann, que tinha sido um dos primeiros alunos de Lukács, e László Sziklai, diretor do Arquivo Lukács de Budapeste, têm insistido com ênfase particular na “importância histórica” da virada dos anos 1930, no fato de que - sem nenhuma sombra de dúvida - exatamente ali, em Moscou, é que se forma o Lukács maduro²⁶. A leitura que lá realizou dos escritos marxianos de juventude e dos *Cadernos filosóficos* de Lenin, então recentemente publicados, o trabalho no instituto, a colaboração com Lifschitz marcam-no tão profundamente que alteram radicalmente a sua relação com o marxismo e transformam a sua perspectiva filosófica (em relação àquela que estava presente em *História e consciência de classe*); mais tarde, no prefácio de 1967 da reedição desta última obra, ele lembrará a “atmosfera de entusiasmo e de fermentação” dos anos da “virada”, vivenciada como “um novo começo”: e com um impulso tão apaixonado, com uma convicção tão sincera, que teria fixado por escrito, também para o público (num texto que provavelmente se perdeu), a sua nova posição²⁷.

Se não se compreendem bem os princípios conceituais que fundamentam a “virada”, incorre-se facilmente em equívocos, como, de fato, aconteceu com a grande maioria da literatura crítica (incluindo até Klein): uma literatura sempre pronta a ver apenas o primeiro indício da submissão de Lukács ao stalinismo. Para nós é sobretudo significativo o fato de a “virada” a que nos referimos ter, em últi-

26 Cf. I. Hermann, *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, Budapest, 1978, p. 176 e ss., M. Lifschitz. *Die dreissige Jahre. Ausgewählte Schriften*, Dresden, 1988, p. 10 e ss.; *Dialoghi moscoviti con Lukács*, aos cuidados de G. Mastroianni, Belfagor, XLV, 1990. p. 549-50; Sziklai. *Georg Lukács und seine Zeit*, op. cit., p. 41 e ss; Lifschitz/Sziklai *Moskvai évek Lukács Györggyel. Beszélgetések, emlékezése*, Budapest, 1989. p. 57 e ss. Este é um ponto sobre o qual eu mesmo já me entretive algumas vezes, a começar pelo ensaio *Le basi teoretiche dei Lukács della maturità*, in *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, 1983. p. 67 e ss (de onde retomo algumas das considerações que se seguem).

27 Lukács Vorwort [1967] a *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Werke, Bd. 3), Neuwied- Berlin, 1968, p. 39

ma instância, um caráter ontológico. Ela se funda naquelas geniais críticas de Marx (e Lenin) a Hegel, por intermédio das quais, pela primeira vez, Lukács vê claramente as conseqüências que derivam dos contorcionismos idealistas hegelianos. Polemizando com Hegel, colocando-o em pé - nas pegadas de Feuerbach no sentido materialista, Marx recupera ontologicamente (conceito de “ente objetivo”) aquilo que Hegel havia dissolvido. Mas, ao mesmo tempo, vai além de Feuerbach, uma vez que sublinha com clareza que a humanidade do homem tem o seu verdadeiro ato de nascimento na história; que o homem, como ente que desde o começo reage à sua realidade primeira, ineliminavelmente objetiva, é um “ente objetivo ativo”, produtor de objetivações, um ente que trabalha; que, em suma, a objetividade forma a propriedade originária não somente de todos os seres e de suas relações, mas também do resultado do seu trabalho, dos seus atos de objetivação.

Existe, aqui, o suficiente para que a perspectiva filosófica de Lukács sofra uma transformação. Esse contragolpe tem como efeito, repito, uma reviravolta profunda da sua relação anterior com o marxismo. Baseado na teoria marxiano-leniniana agora firmemente dominada, ele pode fazer uma impostação inteiramente nova, dialéctico-materialista (já sem os resíduos hegelianos de *História e consciência de classe*), daquela questão da “totalidade”, a respeito da qual Ernst Bloch - como se pode ver na sua correspondência com Kracauer²⁸ - o tinha questionado em Viena já no inverno de 1929, e pode começar aquele projeto de construção sistemática do edifício filosófico do marxismo, no qual trabalhará ininterruptamente, com extraordinário afincamento, até o fim da sua vida. Desse modo, de agora em diante o empenho construtivo toma o lugar do utopismo messiânico e da agitação partidária. Pelo menos nesse sentido se pode afirmar, sem temor de ser desmentido, que toda a investigação de Lukács posterior à virada dos anos 1930 - incluídas as implicações no campo estético - está marcada pela repercussão teórica decisiva que ela lhe imprime.

A “totalidade” no novo sentido (ontológico) marxista tem um

28 E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, org. por Karola Bloch (et alii), Frankfurt a.M., 1985, I, p. 323. Bloch a isto retorna em seguida no curso do debate sobre o expressionismo propiciado pela revista *Das Wort*. A réplica de Lukács está em *Es geht um dem Realismus* (1938), hoje encontrado nos seus *Essays über Realismus (Werke, Bd. 4)*, Neuwied- Berlin, 1971. p. 315 e ss.; onde entre outras se menciona a tese marxiana acerca da “totalidade da economia”: “Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes” (cf. também Sziklai, *After the proletarian revolution*, op. cit., p. 234-6).

papel fundamental nessa investigação. Ela constitui o eixo para a correta compreensão das leis do desenvolvimento objetivo do real; assim como a dialética é o eixo dos nexos entre os seus momentos. Filosoficamente, são Marx e Lenin que lhe mostram o caminho para satisfazer - dentro dos limites da nossa capacidade de conhecimento - esta “pretensão de totalidade”:

Marx - escreve Lukács - fala muitas vezes do “momento predominante” (*vondem übergreifenden Moment*), que está objetivamente presente em um nexo dialético e que é tarefa do conhecimento e da práxis tomar explícito; Lenin usa muitas vezes a bela imagem do “elo da cadeia” que deve ser agarrado para segurar firmemente toda a cadeia e preparar a passagem para o elo seguinte²⁹.

E todos conhecem os repetidos elogios de Lenin, nos *Cadernos filosóficos*, à genialidade do princípio de fundo que a lógica de Hegel, apesar do seu idealismo, faz valer a respeito da “conexão necessária e objetiva de todos os lados, forças, tendências etc. de um dado campo de fenômenos”, melhor ainda:

da universal, omnilateral e *viva* conexão de tudo com tudo e do reflexo desta conexão -*materialistisch auf den Kopf gestellter* Hegel - nos conceitos elaborados pelo homem, que devem ser certamente afinados, elaborados, flexíveis, móveis, relativos, reciprocamente relacionados, ser um nas oposições, para poder abraçar o mundo³⁰.

O quanto os pressupostos e as linhas diretrizes da investigação de Lukács devem à teoria marxiana materialista da objetividade, da totalidade objetiva, pode ser visto examinando o seu trabalho em Moscou e Berlim, marcado por um retomo muito forte do interesse pela estética e pela teoria e crítica da literatura. É característico do seu modo de trabalhar nessa fase que ele se aproxime devagar e cautelosamente das questões de fundo da estética - das suas bases fundamentais, do seu suporte ontológico -, seguindo, pode-se dizer, o caminho que leva da periferia ao centro, da crítica superficial à teoria. Se apenas pouco antes, numa longa série de artigos para a *Linkskurve*, de 1930, Karl August Wittfogel se referira abertamente a *Zur Frage der marxistischen Ästhetik*, Lukács (que, salvo engano, nunca menciona Wittfogel, apesar de cultivar os mesmos interesses teóricos) prefere o caminho oposto, por meio de ensaios singulares, de conteúdo definido; exercita-se mais na crítica do que nas discussões acerca de teoria ou de estética; sem dúvida, também ataca questões

29 Lukács. *Reportage oder Gestaltung?* [1932], in *Essays über Realismus*, op. cit., p. 66 (pode ser encontrado também em apêndice em Klein, *Georg Lukács in Berlin*, op. cit., p. 394).

30 Lenin. *Opere Complete*. Roma, 1954-1970. XXXVIII, p. 97, 137.

relevantes de estética (polêmicas com a literatura proletária, crítica da teoria literária de Lassalle e Mehring, liquidação do marxismo da II Internacional), referindo-se sempre, porém, a casos concretos, partindo de um autor ou de um livro. Os ensaios teóricos só aparecerão mais tarde.

No entanto, teoria e crítica não estão, nele, de modo algum separadas. Por sua própria natureza, a crítica parte necessariamente dos fragmentos, não porém de modo separado e independente da teoria que, ao contrário, forma a sua estrutura de fundo:

porque - explica Lukács a Anna Seghers numa das cartas da sua correspondência de 1939 (que deve ser lida junto com o grande ensaio do mesmo ano *O escritor e o crítico*)³¹ - a crítica é, exatamente, uma parte da ciência. Vale dizer: nenhum trabalho crítico pode ser completo e fechado em si; completo - relativamente completo - somente seria um sistema completo da teoria e da arte, que contivesse ao mesmo tempo uma história completada evolução da arte.

Exatamente por isso, é preciso que o crítico não se feche na especialização unilateral; que, em cada discussão singular, ele pelo menos faça alusão “ao quadro geral, ao desenvolvimento sistemático e histórico”; além do mais (e com isto retornamos ao princípio fundante da “totalidade”), que sempre deixe claro ter “conhecimento da conexão universal de todos os problemas entre si”.

2. Não é preciso muito esforço para entender o que está por trás dessa contínua, obsessiva preocupação do Lukács moscovita pela teoria. Um “completo sistema da teoria” nada mais é do que uma estética. Come feito, em Moscou, no trabalho com Lifschitz, seu problema teórico central é o da estética do marxismo: ou seja, se é possível uma estética marxista autônoma e unitária. A resposta ao problema - até então muito pouco aceita mesmo entre os marxistas - recebe dele (e de Lifschitz) um decisivo sim, desde que sejam eliminadas previamente as aporias e as inconseqüências da *vulgata* marxista, desde as tradições social-democratas russas (Plekhanov) até o positivismo e o sociologismo da II Internacional (incluídas as heranças soviéticas). Mehring, Plekhanov, os pseudomarxistas em geral da II Internacional caem, para Lukács, num ecletismo incoerente; céticos quanto à capacidade do marxismo de resolver internamente os problemas da imanência estética da obra de arte, pretendem completá-lo, na estética, a partir de fora, com Kant, como em

31 Ambos encontrados em Lukács. *Essays über Realismus*, op. cit., p. 345-412 (de onde em seguida citamos as p. 370-1; trad. de Cesare Cases, *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino, 1953. p. 419-20).

Mehring, ou então com o positivismo. Lukács rejeita inteiramente essa pretensão eclética. Um estudo sério, nos primeiros anos da década de 1930, da posição dos clássicos do marxismo em relação à estética permite-lhe ver rum caminho para evitar as falsas polarizações e os dualismos não resolvidos dos teóricos marxistas pré-leninianos. Antes de tudo, ele chama a atenção para o fato de que Marx e Engels, com base no que tinha sido estabelecido na *Ideologia alemã*, de que não há, em última instância, a não ser uma ciência, a “ciência da história”, são levados a tratar sempre a literatura “no interior de um grande quadro unitário histórico-sistemático”. Como consequência, e baseado na virada acontecida nos anos 1930 na sua concepção pessoal do marxismo, ele aborda a questão da autonomia da estética segundo o princípio de que ela não pode ser resolvida cedendo aos pressupostos da estética idealista (“autonomia idealistamente inflada da arte e da literatura”) ou aos do sociologismo (“identificação vulgar e mecânica de literatura e propaganda política”)³², mas, pelo contrário, ela apenas poderia ser resolvida graças ao *tertium datur* da solução dialético-materialista.

É aqui que tem a sua raiz também a teoria lukacsiana do “realismo”, em geral tão mal compreendida até mesmo pela literatura crítica dos marxistas³³. Entre o “realismo como método de criação artística” e a “teoria materialista marxiana da objetividade”, não deformada pelas vulgarizações, há muito mais do que uma simples correspondência; uma deriva da outra, ou, pelo menos, se ligam de um modo muito estreito. O realismo, com todos os seus anexos e conexos (“herança cultural”, teoria dos “gêneros” etc.), se impõe muito mais a Lukács como uma necessidade interna da nova teoria que está sendo construída exatamente pelo fato de que, melhor do que qualquer outra tendência artística, ele traz em si a

32 Cf. especialmente o seu ensaio de 1935 sobre Engels, in Lukács. *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*. Berlin, 1952, p. 44 (agora em *Probleme der Ästhetik*, Werke, Bd. 10, Neuwied-Berlin, 1969, p. 505. Publicado no Brasil na coletânea organizada por Carlos Nelson Coutinho. Georg Lukács, *marxismo e teoria da literatura*. Civilização Brasileira, 1968); mas merecem ser verificados também muitos dos ensaios reunidos na I Parte de Lukács. *Estztétikai írások*, op. cit., p. 27 e ss., e em apêndice em Klein, *Georg Lukács in Berlin*, op. cit., p. 280 e ss.

33 É absolutamente mentirosa a tese segundo a qual Lukács nada mais fez senão repetir e elevar a “dogma” o rígido cânone do realismo vigente sob a ortodoxia soviética: tese que aparece não apenas na propaganda reacionária, mas também em estudiosos cuidadosos como L. Congdon (*Exil and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria*, 1919-33, Princeton, NJ, 1991, p. 88-9); Á. Kadarkay (*Georg Lukács: Life, Thought and Politics*, Cambridge Mass./Oxford, 1991, p. 342 e ss.) e o próprio Klein (*Georg Lukács in Berlin*, op. cit., p. 171-2).

consciência dialética da “totalidade”. Se a “representação” realista vale mais do que a crônica e a *reportagem*, se o “narrar” vale mais do que o “descrever”, é porque quem narra e representa penetra, com meios artísticos, mais profundamente nas “leis dialéticas objetivas” da estrutura do real. O escritor atinge um grau tanto maior de realismo quanto mais ele consegue trazer à luz, para além dos fenômenos de superfície, as verdadeiras forças motrizes do desenvolvimento social, isto é, a essência - artisticamente configurada - de um determinado momento ou situação ou conexão histórico-social relevante para a humanidade. Motivação do agir humano, formação e fixação dos tipos, representação do destino dos indivíduos adquirem força e alimento do reconhecimento de seu pertencimento à totalidade, de sua recondução ao quadro unitário da realidade em movimento.

Portanto, para a estética, a partir dos anos 1930, decisivo é isto: que a nova teoria forneça os princípios que regerão a construção de uma estética marxista de caráter objetivista. Na esteira de Marx e Lenin, Lukács toma como ponto de partida tanto o objetivismo no sentido definido por eles (isto é, o princípio segundo o qual as categorias do pensamento nada mais são do que expressão das leis do mundo objetivo) como também, correlativamente, o caráter de unitariedade do próprio mundo, apontando a criação artística - a essência e o valor estético das obras de arte - como “uma parte daquele processo social geral e organicamente articulado no curso do qual o homem torna seu o mundo por meio da própria consciência”; e acrescentando e exaltando no grande artista, e também no grande crítico (no assim chamado “crítico-filósofo”), “o fundamento universalista e a apaixonada aspiração à objetividade”³⁴. Isso leva, ao mesmo tempo, a evidenciar o outro lado complementar da teoria, o papel mediador, determinante, que aí desempenha a dialética. Se, de fato, a objetividade do realismo, à qual aspiram o crítico e o escritor (o artista em geral), quer distinguir-se por princípio do naturalismo descritivo, da agitação ou então, no lado ideologicamente oposto (mas esteticamente convergente), do falso objetivismo da literatura burguesa decadente, então é preciso que, superando toda imediatizante tanto no sujeito como no objeto, todo pensamento puramente voluntarista e todo registro meramente passivo ou fenomênico dos eventos, ela apareça como resultado da complexa dialética objetiva de essência e fenômeno, na qual tem destaque decisivo a inter-relação que liga sempre o escritor à realidade refletida, sua relação de

34 Lukács. *Essays über Realismus*, op. cit., p. 393; *Probleme der Ästhetik*, op. cit., p. 207.

influência recíproca com a concepção de mundo e o estilo artístico.

Não é de surpreender a importância que Lukács atribui ao problema. Seus grandes ensaios crítico-teóricos da primeira metade dos anos 1930 (o ensaio sobre *Goethe e a dialética*, aquele sobre Mehring, especialmente aquele de 1935 *Sobre o problema da forma artística objetiva*, aparecido em primeira mão na revista moscovita *Literaturnyi kritik*, e vinte anos mais tarde traduzido do russo para o alemão com o título de *Arte e verdade objetiva*³⁵: nos quais - note-se - são expressamente utilizadas as anotações de Lenin à lógica de Hegel) nos atingem com particular insistência, sublinhando que o problema teórico central da literatura e da filosofia alemã do período clássico, de Lessing até Goethe, é exatamente a luta pelo desenvolvimento da dialética: claro que uma “dialética idealista”, que o marxismo - sem renegar, de modo algum, a sua contribuição - deve tornar materialistamente verdadeira. Também não é de surpreender que o acento recaia com tanta força sobre a figura de Goethe, sobre o qual ele vem trabalhando sem interrupção também durante os anos mais negros do stalinismo, paralelamente, não por acaso, com o seu inovador estudo de Hegel³⁶. Uma vez que, nesse momento, ele está buscando uma alternativa teórica para o seu marxismo hegelianizado anterior e aponta para uma assimilação do materialismo que não signifique uma renúncia à dialética, Goethe lhe oferece, em muitos sentidos, o apoio que está procurando. Os esforços de Goethe para elaborar uma ciência da evolução da natureza e estabelecer uma estreita ligação entre filosofia da natureza e estética, sua inclinação instintiva, espontânea, para o materialismo, que se comporta também de for-

35 Lukács. *Kunst, und objektive Wahrheit*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, II, 1954/ 2, p. 113-48 (reimpresso em *Essays über Realismus*, op. cit., p. 607-50; trad. em *Arte e società, Scritti scelti di estetica*, Roma, 1972. p. 143-86).

36 Devem ser recordados os escritos de 1932 *Der faschisierte Goethe*, Goethe und die Dialektik, Was ist uns heute Goethe?, Goethes Weltanschauung e Goethe und der Gegenwart, em Lukács. *Eszttikai írások*, op. cit., p. 256-77 (e agora também reimpresso in Klein, Georg Lukács in Berlin, op. cit., p. 398-444), e aqueles todos dos anos imediatamente sucessivos, até 1940, reunidos em *Goethe und seine Zeit*, Berlin, 1953. Para a relação Goethe-Hegel, importante também o ensaio *Lo scrittore e il critico*, in *Essays über Realismus*, op. cit., p. 403 e ss.; o cap. II (*Der Humanismus der deutschen Klassik*) do póstumo - mas que remonta a 1941-1942 - *Wie ist Deutschland zum Zentrum der Reaktionären Ideologie Geworden?*, org. por L. Sziklai, Budapest, 1982. p. 73-95 (reimpresso Lukács. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, op. cit., p. 267-84); e a seção conclusiva de *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954. p. 645-6. Cf. também Georg Lukács und seine Zeit, op. cit., p. 91 e ss.; *After the Proletarian Revolution*, op. cit., p. 237-8.

ma espontaneamente dialética (embora permaneça sempre muito aquém da dialética de Hegel no terreno social), sua fecunda relação de continuidade, mas também de superação nos confrontos com o Iluminismo, sua valorização - contra Schiller - do simbólico *contra* o alegórico, ou seja, da categoria da “particularidade” na arte, e outros traços característicos da sua teoria e do seu trabalho artístico, todos estes são elementos que influenciarão profundamente a estética de Lukács.

Goethe ocupa uma posição singular, privilegiada, extraordinariamente iluminadora para Lukács após a virada. Ele vê a superioridade goethiana, por exemplo, perante suas fontes iluministas, exatamente no fato de que, como pensador, não menos do que como artista, como grande realista, Goethe pode “movimentar-se (...) de forma inteiramente livre na matéria, refletir o movimento, o automovimento da matéria, essencialmente e ao mesmo tempo de modo sensível, como automovimento”. Desse modo, Lukács encontra, em certo sentido, o modelo que o salva da garra idealista de Hegel e o religa, por meio de problemas concretos, à objetividade, ao estudo da manifestação imanente da dialética no real; de modo correlato, vê como as geniais intuições dialéticas de Hegel servem para influenciar, corrigir, integrar em muitos pontos a tendência apenas espontânea de Goethe em direção à dialética. De todo modo, aos dois é comum essa “ideia fundamental”: de “partir do trabalho humano com processo de autoprodução do homem”.

Para Lukács, a concretização teórica do problema da dialética, a descoberta e a clarificação do nexos dialético entre essência e fenômeno (elevado pelo marxismo até a “concretização do conteúdo social, do significado de classe de essência e fenômeno”³⁷), que, obviamente, em Hegel inexistem) passam por aqui. Também não está ausente o princípio da “totalidade”, sem o qual a teoria literária e a própria arte deixam de existir. Que Goethe e Hegel estejam de modo tão decisivo e prolongado no centro dos interesses do Lukács posterior à virada é apenas uma indicação a mais da sua peculiar originalidade de marxista e - pense e diga o que quiser grande parte da literatura crítica - uma outra prova irrefutável da distância quilométrica que o separa, já nos anos 1930, dos *slogans* oficiais do stalinismo.

3. Até mesmo no quadro da constelação problemática que examinamos, parece-nos já ficar claro como não são nem poucos nem irrelevantes os passos que Lukács, sem abandonar o campo da esté-

37 Lukács. Zur Frage der Satire [1932], in *Essays über Realismus*, op. cit., p. 89 (reimpresso em apêndice em Klein. Georg Lukács in Berlin, op. cit., p. 305).

tica, vem dando no sentido de um programa de tratamento universalista do marxismo, de uma sua fundamentação e construção como teoria filosófica unitária: ou seja, daquela que, na sua biografia póstuma, ele chamará, referindo-se exatamente à convivência moscovita com Lifschitz, sua “tendência a uma ontologia geral (...) como real base filosófica do marxismo”³⁸. Para quem rastreie e procure reconstruir, como se está fazendo aqui, o emergir progressivo dessa tendência, o seu lento mas irresistível processo de desenvolvimento, dois traços merecem, de modo particular, alguma reflexão. Antes de tudo, como já vimos, o objetivismo de princípio, isto é, a recondução da estética àquela base real, que também é o ponto de partida da ciência. Teoria científica e teoria estética têm o mesmo referencial objetivo, refletem a mesma realidade; de tal modo que na doutrina lukacsiana do “reflexo” pôde ser vista precisamente - por parte de Agnes Heller, quando era fiel discípula de Lukács - “a expressão de um fato ontológico: do fato que, sendo a realidade una e contínua, as mesmas categorias fundamentais devem necessariamente aparecer em todas as esferas da realidade - o que não exclui a existência de categorias específicas para cada esfera”³⁹. Não se deve esquecer, para o caso, a advertência do capítulo introdutório da grande *Estética*, onde se lê:

O materialismo dialético considera (...) a unidade material do mundo como um fato incontestável. Todo reflexo é, pois, reflexo desta realidade única e unitária. Mas é somente para o materialismo mecanicista que toda imagem desta realidade deve ser uma simples cópia fotográfica⁴⁰.

Trata-se do mesmo preciso conceito que já fundamenta o ensaio moscovita sobre *Arte e verdade objetiva*, do qual falamos acima:

A base de qualquer conhecimento correto da realidade, e não importa que se trate da natureza ou da sociedade - escreve aí Lukács -, é o reconhecimento da objetividade do mundo exterior, isto é, da sua existência independente da consciência humana. Qualquer interpretação do mundo exterior nada mais é do que um reflexo, por parte da consciência humana, do mundo que existe independentemente da consciência.

38 Lukács. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, org. por I. Eörsi, Frankfurt a.M., 1981. p. 269 (trad. com o título *Pensiero Vissuto*, aos cuidados de A. Scarponi, Roma, 1983. p. 219. Editado no Brasil com o título *Pensamento vivido*. São Paulo, Ad Hominem, 1999).

39 Á. Heller. *Lukács Aesthetics*. The New Hungarian Quarterly, VII, 1966. p. 90 (trad. na antologia de ensaios *Lukács* aos cuidados de G. Oldrini, Milão, 1979. p. 245).

40 Lukács. *Die Eigenart des Ästhetischen (Werke, Bd.11-12)*, Neuwied-Berlin, 1963. I, p. 35 (*Estética*, trad. Marietti Solmi e F. Codino, Torino, 1970. I, p. 5).

Este fato básico da relação entre consciência e ser vale obviamente também para o reflexo artístico da realidade.

E ainda:

O reflexo artístico da realidade encontra o seu ponto de partida nas mesmas contradições donde parte qualquer outro reflexo da realidade. Sua especificidade consiste em que para resolvê-las busca um caminho diferente daquele do reflexo científico⁴¹;

isto é, está voltado para a criação de uma imagem da realidade capaz de resolver em si o contraste entre essência e fenômeno, lei (universal) e caso (singular), despertando, assim, no receptor a impressão de uma unidade espontânea, imediata, inquebrável: de uma nova realidade - a obra de arte - entendida como “conteúdo fechado”, acabado em si mesmo. Ora, se já aqui Lukács antecipa tantos e tão significativos temas da grande *Estética*, a unidade/distinção entre reflexo artístico e científico, o predomínio não fotográfico mas dialético da porção da realidade refletida, a “questão da objetividade da forma” e a da “partidariedade da objetividade” (no sentido leniniano) que cada reflexo estético do real necessariamente exprime, o caráter de imanência, compacticidade e “imediata conclusividade” da obra de arte, e assim por diante - se se podem encontrar aí tantas antecipações, é exatamente porque já aqui Lukács tem claro que a especificidade do estético adquire significado somente em relação à sua diferenciação e à sua separação da sua base ontológica, que, em última instância, é comum a toda práxis, isto é, somente na medida em que se faça do estético - sem prejuízo algum para sua autonomia - um momento da complexa imbricação da estrutura geral do real. Pense-se na sua teoria do romance como epopeia burguesa, fixada nos escritos moscovitas do biênio 1934-1935, ou na teoria do trágico (que tem o seu próprio fundamento, segundo Lukács, “nas contradições do último substrato da própria realidade”), elaborada por ele no período entre o ensaio sobre o debate polêmico de Marx e Engels com Lassalle a respeito do *Franz von Sickingen* (1931-1933), as páginas sobre Hebbel da *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (1944-1945) e a introdução de 1952 à estética de Cernysevskij.

Em segundo lugar, percebemos que aparecem aqui e se delineiam, embora ainda apenas como pano de fundo, complexos problemáticos destinados a ter grande relevância no pensamento do Lukács maduro. A exigência da construção de uma estética marxista como

41 Lukács. *Kunst und objektive Wahrheit*, op. cit., p. 113 e 120 (reimpresso in *Essays über Realismus*, op. cit., p. 607 e 616; trad. in *Arte e società, Scritti scelti di estetica*, Roma, 1972. p. 143 e 155).

disciplina autônoma põe implicitamente, de um lado, o problema - que depois será central na *Estética* e na *Ontologia* - das objetivações de grau superior, de outro, da relação das objetivações singulares tanto entre elas como com a unidade do complexo, concebida de modo que cada componente dele, autônomo na sua esfera, se mantenha numa ininterrupta troca dialética com as outras. A estética trata exatamente de uma dessas formas de objetivação, do momento do ser (social) que diz respeito à produção das obras de arte. As quais também gozam de uma objetividade, mas de uma objetividade *sui generis*, diferente da natural. Novamente as leituras moscovitas de Lukács o levam ao caminho do esclarecimento desse nó conceitual. É característico que uma das primeiras utilizações que ele faz dos *Cadernos filosóficos* de Lenin, no ensaio sobre *Feuerbach e a literatura alemã*, de 1932-1933 (embora publicado apenas quatro anos mais tarde), tenha relação com o comentário leniniano à acentuação, por Feuerbach, do caráter “irreal” das obras de arte, e que soa deste modo: “A arte não exige que as suas obras sejam reconhecidas como *realidade*”⁴². Ou como Lukács esclarece ainda melhor quando discute a teoria estética de Schiller:

É consequência necessária da “irreal” realidade da arte que aquela forma fenomênica da vida, compreendida e elaborada pela arte, cuja aparência constitui o elemento formal da construção de qualquer arte, deve possuir uma espécie peculiar de objetividade;⁴³

uma vez que ela é exatamente o resultado daquele trabalho, daquele processo criativo realizado pelo homem como “ente objetivo ativo” (de acordo com a já citada fórmula de Marx), por meio da qual a objetividade primária, natural, é elevada a um novo patamar, à objetivação de caráter social.

Sem poder explorar, nesse momento, de modo detalhado e aprofundado, realço apenas como, a partir dos anos 1930, no interior desse complexo vão aflorando, aos poucos, uma depois da outra, categorias que fazem parte do sistema lukacsiano da maturidade. A literatura crítica mais sagaz, às vezes, referindo-se a problemas singulares, também assinalou, de algum modo, tal aparecimento. Dénes Zoltaï, amigo e colaborador de Lukács de longa data, chama a

42 Lenin. *Opere Complete*, op. cit., XXXVIII, p. 69 (citado por Lukács. *Feuerbach e la letteratura tedesca* [1937], in *Intelletuali e irrazionalismo*, aos cuidados de V. Franco, Pisa, 1984, p. 143).

43 Lukács. *Zur Ästhetik Schillers* [1935], in *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin, 1954, p. 74 (reimpresso in *Probleme der Ästhetik*, op. cit., p. 88; trad. E. Picco *Contributi alla storia dell'estetica*, Milão, 1957, p. 86).

atenção para as categorias de “homogeneidade” e “particularidade”, presentes, em germe, nos escritos moscovitas. Citando um manuscrito fragmentário inédito, de 1939-1940, em que se fala da “particularidade” como daquela “zona intermediária” (*Zwischenreich*) que “se torna meio específico da arte somente na medida em que a arte procura impelir (*durchzudrängen*) a imediatez do mundo fenomênico para dentro da legalidade das suas determinações essenciais concretas”, ele comenta (sem a mínima dúvida acerca do sentido dessa formulação): “Temos aqui o conceito fundamental da mais tardia propedêutica estética, do ‘particular’, em forma germinal - e, ainda mais, com um forte acento ontológico”⁴⁴.

De modo análogo expressou-se Tertulian a respeito de *O jovem Hegel*, o mais importante dos trabalhos de Lukács publicados em Moscou, sublinhando a “fundamental continuidade” entre as páginas dedicadas, naquela obra, “ao célebre processo da exteriorização do sujeito e da reassunção dessa sua exteriorização (*Entäusserung und Rückname*)” e as correlativas análises da *Ontologia* que fundamentam uma (marxista) “fenomenologia da subjetividade”⁴⁵: embora - e isto é agregado e precisado, para não perder de vista nem sequer as discrepâncias - lá, em *O jovem Hegel*, Lukács ainda não distinguisse bem, linguisticamente, como, ao contrário, fará por ocasião da *Ontologia*, os termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung*, e, com Hegel, se servisse muito mais do primeiro termo do que do segundo. Desse modo, *O jovem Hegel* mostra o seu avanço na compreensão dos problemas filosóficos do marxismo de um ponto de vista ontológico. Todo um novo horizonte vai-se abrindo. Também esse ontologicamente se amplia para temas que só em seguida terão um tratamento adequado, por exemplo, aos da interação concreta entre mundo natural e mundo social, da socialidade e historicidade da natureza, da troca orgânica com a natureza por meio do trabalho, das repercussões do trabalho sobre o sujeito ativo etc., especialmente - sem falar do resto, pela importância - do nexo dialético, no trabalho, entre teleologia e causalidade, isto é, da valorização da categoria do fim “como uma categoria da práxis, da atividade humana”⁴⁶:

44 Zoltai, D. *Dos homogene Medium in der Kunst*, in Georg Lukács. *Kulturpolitik/Ontologie*, op. cit., p. 225. A comunicação *Zwischenreich* reaparece também no já citado ensaio *Il scrittore e il critico*, in Lukács. *Essays über Realismus*, op. cit., p. 406.

45 Tertulian, N. *Gedanken zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, angefangen bei den Prolegomenen*, in *Objektive Möglichkeit*, op. cit., p. 160-1.

46 Lukács. *Der junge Hegel*, op. cit., p. 379 e ss.

A análise concreta da dialética do trabalho humano - comenta Lukács com base em sua plataforma marxista - supera em Hegel a antinomia de causalidade e teleologia, apontando o lugar concreto que a finalidade humana consciente ocupa *no interior* do contexto causal global, sem quebrar este contexto [...]. Desse modo, a concreta análise hegeliana do processo de trabalho humano demonstra que a antinomia entre causalidade e teleologia é na realidade uma contradição dialética na qual a legalidade de uma relação real da própria realidade objetiva aparece no seu movimento, na sua contínua reprodução.⁴⁷

Aqui, é evidente, já estamos em pleno centro de uma problemática ontológica.

Estreitamente ligado a essa problemática aparece também outro filão de pesquisa que, paralelamente ao estético e ao histórico-filosófico, atrai o interesse de Lukács a partir dos últimos anos da década de 1940: o projeto de uma ética marxista. O seu regresso à pátria, ao fim da guerra, se abre sob bandeira da luta por uma “democracia de novo tipo”, fundada numa política de “plano”. Ora, nenhum plano econômico-político é possível - afirma Lukács na conferência de 1947 *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia*⁴⁸ - “sem encontrar preliminarmente uma determinação dialética da totalidade”. Com efeito, trata-se, com a totalidade, como já sabemos (para além do condenável abuso do termo na sociologia pré-fascista e fascista, como, em Othmar Spann⁴⁹, e da marca nefasta daí derivada), de uma categoria central para a dialética marxista. Lukács não só não

47 Id., *ibid.*, p. 397-8 (Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica, trad. R. Solmi, Torino, 1960, p. 481-3). A importância do papel do “trabalho” para a concepção lógico-filosófica do marxismo é posteriormente reforçada por Lukács na resenha de 1946 a *Marxismus és logika*, de Béla Fogarasi, editada em apêndice a Fogarasi. *Parallele und Divergenz (Ausgewählte Schriften)*, org. por E. Karádi, Budapest, 1988, p. 251

48 Conferência ocorrida na Casa da Cultura de Milão em 20 de dezembro de 1947, depois in *Studi filosofici*, 1948-1951. p. 3-33, onde estão todas as citações sucessivas. (Cf. também D. Zoltai, in *Geschichtlichkeit und Aktualität I*, op. cit., p. 204-5.) No mesmo ano, tratando da questão estética, *Freie oder gelenkte Kunst?* (reunido com outros ensaios in *Irodalom és demokrácia*, Budapest, 1947, e que eu cito de Lukács, *Marxismus und Stalinismus/Politische Aufsätze, Ausgewählte Schriften IV*, Reinbek bei Hamburg, 1970. p. 110-34), o autor aqui interpõe significativamente um esboço histórico do conceito de “liberdade” até o capitalismo, incluso (p. 111-6).

49 Cf. Lukács. *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [1933], org. L. Sziklai, Budapest, 1982, p. 215-7 (reimpresso em *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, op. cit., p. 169-71); *Existencialismo ou marxismo?*, Brasileira, 1948; *Existencialismo ou marxismo?*, São Paulo, Senzala, 1969, Berlin, 1951, p. 150-1; *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954. p. 507-8.

renuncia a ela, antes serve-se dela para ilustrar melhor, de modo materialista, o nexa entre causalidade e teleologia no complexo global do trabalho.

Isto – diz ele - pressupõe, de um lado, o reconhecimento do trabalho, de todos os aspectos objetivos independentes da consciência do homem (as qualidades da matéria, as propriedades dos instrumentos etc.) e, de outro, a própria determinação do fim é um produto da situação social objetiva, do desenvolvimento das forças produtivas etc.

Essa dialética lhe parece tão indispensável para uma política clara do “plano” quanto o é, em relação ao problema do método, a sua “fundamentação materialista” (isto é, ontológica). Por isso acrescenta:

No entanto, não podemos atingir a plena compreensão do trabalho que deve ser realizado nesse campo sem o exame filosófico de toda a metodologia do plano. Essa metodologia fundamenta-se, em primeiro lugar, na tomada de consciência da predominância das forças produtivas principais apoiadas no sentido democrático do povo trabalhador e, em segundo lugar, no exame das leis do conjunto da economia em seu movimento concreto (...). Do ponto de vista metodológico, nenhum plano pode existir sem uma teleologia precisa, mas uma verdadeira teleologia também não pode existir sem as leis objetivas e concretas da economia, sem que a base e a orientação sejam abstraídas das condições e possibilidades políticas reais das classes e de seus desenvolvimentos previsíveis.

“Plano” significa programa, e todo programa implica uma escolha; os homens são continuamente chamados - muito mais os homens de uma época revolucionária, que estão lutando por uma “nova democracia” – a tomar decisões ricas em consequências para o seu destino. Compreende-se, então, por que amadurece correlativamente em Lukács o interesse pelo tratamento dos “problemas de ética” aos quais é dedicada a parte IV da Conferência de 1947. Do mesmo modo como, em Moscou, ele se tinha interrogado sobre a existência de uma estética marxista autônoma, também agora ele se pergunta: “Existe uma ética marxista, quer dizer, uma ética particular no interior do marxismo?” A resposta, também neste caso, é imediatamente positiva:

Acreditamos que é preciso responder a uma tal questão do ponto de vista do método marxista, dizendo que é uma parte, uma fase do conjunto da práxis humana. Trata-se aqui, como na ética, de romper com a pretendida autonomia, sustentada pela filosofia burguesa, das diversas posições que o homem toma com relação à realidade nos seus diversos domínios.

Se a filosofia burguesa, mesmo a progressista, “isola a ética do resto da práxis humana”, caindo no irracionalismo e no niilismo

(ética existencialista), o marxismo procura e encontra “na grande tradição da práxis humana (...) uma herança inexaurível para a ética marxista” (teoria da “herança cultural” na ética). Os autores da *Sagrada Família*, os fundadores do marxismo, tinham apontado o critério ético último como a coincidência do bem moral e do interesse da humanidade⁵⁰; Lukács, sem citá-los, fala também, por sua vez, de um “despertar da consciência do gênero humano no indivíduo” (outro tema recorrente na grande *Estética* e na *Ontologia*):

A autoconstrução do homem tomou novas cores, isto é, estabeleceu-se, seguindo o fluxo geral, um laço entre a auto-edificação de si e da humanidade. No conjunto deste processo, a ética é um fator de ligação muito importante. É exatamente porque ela renuncia a qualquer autonomia; é porque ela se considera conscientemente um momento da práxis humana geral, que a ética pode tornar-se um momento deste enorme processo de transformação, desta real humanização da humanidade.

Como se vê, a todos os interesses e indicações, de não pouca relevância pré-ontológica, se acrescentará, logo a seguir, na sequência da crítica ao niilismo formulada na conferência de 1947, a primeira tomada de posição explícita contra o “mito existencialista” do “nada” como categoria ontológica provida de realidade⁵¹.

4. Não se pode esperar, obviamente, que, no terreno da ontologia, tudo fique esclarecido e decidido desde o início. Pelo contrário, encontramos, aqui, diante de um lento e complicado processo de maturação no qual os problemas, os conceitos, os nexos categoriais etc. aparecem em contínuo movimento, mudando aos poucos de significado, e também até a própria terminologia que pretende exprimi-los é móvel e mutável; o andamento da análise mostra, na medida em que vai se desenvolvendo, sinais visíveis de transformação interna. Sublinhar retrospectivamente, como se fez anteriormente, o quanto os pressupostos e as linhas diretrizes da investigação lukacsiana após os anos 1930 devem imediatamente à teoria materialista marxiana da objetividade, o quanto esta investigação, embora fragmentária, seja, em cada ponto, guiada, substancialmente, por ela, não significa que se devam deixar de lado os inconvenientes e os limites que derivam da ausência, como fundamento, de um explícito projeto ontológico. Nesse momento, em Lukács, esse projeto está

50 Marx-Engels. Werke, Berlin, 1958-1974, II, p. 138.

51 Cf. Lukács. *Existentialismus oder Marxismus?*, op. cit., p. 45 (e em apêndice o ensaio de 1948 *Heidegger redivivus*. p. 161-83); *Wozu braucht die Bourgeoisie die Verzweiflung?* [1948], *Sinn und Form*, 1951-1954. p. 68-9 (reimpresso in Lukács. *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin, 1956. p. 153-4).

completamente ausente. O novo conceito de “totalidade”, elaborado por ele, a dialética “objetiva” que está ligada a ele não são suficientes para criar a estrutura básica de uma ontologia sistemática. Não são suficientes porque se Lukács fala repetidamente, referindo-se à estética, da necessidade de “uma compreensão e de uma reprodução objetiva da realidade como processo total” (*Gestaltung des Gesamtprozesses, Totalitätsbewusstsein* etc.), e também enquadra analogamente o comportamento ético no processo global do trabalho, ainda não tem bem claros os critérios que permitam a transição - assegurando também fundamento - para a construção do edifício da ontologia.

Poderíamos dizer: mesmo lá onde a coisa, o nexos conceitual já existe em germe falta a palavra para exprimi-lo. Até para com a própria palavra “ontologia” Lukács tem, desde muito, desconfianças e suspeitas. Para ele, tomando a conotação que lhe foi conferida por Heidegger, ela só tem um valor negativo; significa, no melhor dos casos, “pura antropologia”, sociologia “mitologizada ontologicamente”, “pseudo-objetividade” (como no ensaio sobre *Heidegger redivivus*), isto é, elevação à realidade daquelas que são apenas “formas gerais do pensamento” (como em *Existentialismus oder Marxismus?*); de modo que, quando relembra a definição que Marx dá às categorias como *Daseinformen, Existenzbestimmungen*, ele tem o cuidado imediato de especificar que os termos *Dasein* e *Existenz* não devem, de forma alguma, ser entendidos no sentido do existencialismo⁵². E ainda o seu conhecido ensaio sobre “o realismo crítico”, de dez anos depois (1957), considera a locução “essência ontológica” somente “um termo da moda”, não podendo ser usado e ter significado anão ser em relação com a “eterna e universal *condition humaine* utilizada pela arte de vanguarda, isto é, por aquelas correntes decadentes da cultura moderna que incluem ou promovem exatamente a “degradação ontológica da realidade objetiva”⁵³. O problema de uma “concepção dialética do ser” apenas aparece e é discutido por ele quando referido à esfera da gnosiologia.

Daí a pouco, no entanto, verifica-se nele uma clara mudança. Foram provavelmente Ernest Bloch e Nicolai Hartmann que o fizeram mudar de ideia: a leitura do volume I da obra *Philosophische Grundfragen* de Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, ocorrida no inverno

52 Cf. Lukács. *Existentialismus oder Marxismus?*, op. cit., p. 133-4 (e o apêndice citado p. 166 e ss.).

53 Lukács. Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus [1957], in *Essays über Realismus*, op. cit., p. 470 e ss. (Il significato attuale del realismo critico, trad. R. Solmi, Torino, 1957. p. 80 e ss.)

de 1961 (quando Lukács já estava trabalhando na *Ética*), e a tomada de contato com as grandes obras ontológicas de Hartmann, para as quais chama a sua atenção o amigo, correspondente e colaborador berlinense Wolfgang Harich. Nesse momento, é Hartmann que exerce uma influência decisiva. A *Ontologia* revela claramente essa influência. É certo que já no momento da *Estética* Lukács demonstra conhecer o pensamento de Hartmann, ao qual se refere, utiliza e discute muitas vezes, tanto a propósito da reflexão a respeito de determinadas artes (arquitetura, música) como em relação a certas questões teóricas de princípio (teleologia do pensamento cotidiano, “meio homogêneo”); uma vez faz até alusão, incidentalmente, ao tratamento “objetivamente desantropomorfizante da natureza ontológica do espaço e do tempo, como se encontra na filosofiada natureza de N. Hartmann”⁵⁴ Mas parece que antes das sugestões de Harich ele não tinha dado muita importância ao complexo sistemático da ontologia hartmanniana.

É impressionante constatar - comenta Tertulian - que o próprio projeto de situar explicitamente a ontologia na base da reflexão filosófica jamais aparece como tal nos escritos que precedem a *Ontologia do ser social*. Pode-se, portanto, dizer que os escritos ontológicos de N. Hartmann tiveram o papel de catalisador na reflexão de Lukács; eles lhe inculcaram, com certeza, a ideia de buscar na ontologia e nas suas categorias as bases de seu pensamento.

Com efeito, essa orientação terá, daqui para diante, um sentido tipicamente ontológico-fundante. Com Hartmann, a *intentio recta* prevalece sobre a *intentio obliqua*, sobre o viés gnosiológico da pesquisa filosófica; Lukács também decide utilizar, pela primeira vez, em sentido positivo, “a bela palavra ontologia”. Mais ainda: partindo da teoria marxiana da objetividade, ele forja, organiza e faz funcionar um instrumento conceitual que lhe permite elaborar algo análogo ao que é sugerido pela ontologia de Hartmann. Na sua própria ontologia encontram-se elementos hartmannianos. Um tema de modo especial - e mais ainda porque ele mesmo não parece disposto a admiti-lo - se lhe impõe como resolutivo: o da hierarquia dos estratos de ser do real, no interior de cujo complexo - fundamentalmente unitário - se remonta, por meio de uma série de mediações (tendo a economia a função primária), dos estratos ontologicamente menos elevados até as objetivações humanas superiores, até a ontologia do ser social.

5. Creio que do conjunto dessas considerações fica suficiente-

54 Lukács. *Die Eigenart des Ästhetischen*, op. cit., II, p. 351 (trad., II, p. 1131).

mente claro que, quando na velhice, Lukács, deixando já para trás as suas grandes obras de crítica filosófica, de *O jovem Hegel*, passando por *Existencialismo ou marxismo?*, até *A destruição da razão*, toma a concentrar-se intensamente sobre os problemas da arte com a grande *Estética*, para em seguida passar, com a *Ontologia*, aos problemas da práxis humana em geral, a diretriz ao longo da qual ele se movimenta permanecendo coerentemente a mesma do passado. Há um fio condutor preciso que liga todos esses trabalhos entre si e com a sua nascente comum na virada dos anos 1930: os princípios, então descobertos em Marx, do fundamento de um sistema marxista fundado numa concepção do marxismo como ontologia histórico-materialista. Se já então, por meio da problemática da “zona intermediária” (*Zwischenreich*: prefiguração da categoria do “particular”), fazia-se valer, para a arte, o princípio da sua ineliminável “relação de dependência com a totalidade da vida”, muito mais direta e decididamente a instauração da grande *Estética* supõe – como já procurei mostrar detalhadamente em outro lugar – um preciso fundamento ontológico⁵⁵. O próprio Lukács mostra, *a posteriori*, consciência disso, pois na sua autobiografia póstuma ele aponta a *Estética*, sem meias palavras, como a verdadeira e própria “preparação” para a *Ontologia* (*eigentlich die Vorbereitung zur Ontologie*)⁵⁶. Fundamental e claríssimo especialmente no que concerne ao que ele escreve no prefácio de 1969 ao conjunto húngaro de escritos *Utam Marxhoz* (Meu caminho para Marx)⁵⁷, que cito aqui segundo a tradução francesa de Claude Prévost:

Se, para a estética, o ponto de partida filosófico consiste no fato de que a obra de arte está aí, que ela existe, a natureza social e histórica dessa existência faz com que toda problemática se desloque para uma ontologia social. É por isso que a análise da vida cotidiana deve desempenhar, por sua própria natureza e por seu reflexo ideológico, um papel decisivo na elaboração de uma estética nova.

55 *Il supporto ontologico dell'Estetica di Lukács*. Rivista di storia della filosofia, XLII, 1987. p. 709-19: texto da comunicação ao encontro de Bremen (25-27 de março de 1987); *Zur späten Ästhetik von Georg Lukács*, org. por G. Pasternack, Frankfurt a.M., 1990. p. 55-65, de onde retomo algumas das considerações que se seguem.

56 Lukács. *Gelebtes Denken*, op. cit., p. 224. (Menciona a passagem também K. Brenner, *Theorie der Literaturgeschichte und Ästhetik bei Georg Lukács*. Frankfurt a.M./Bern/New York. 1990. p. 252.)

57 Lukács. *Utam Marxhoz*, Budapest, 1971. p. 9-31 (reimpresso in *Curriculum Vitae*, Budapest, 1982. p. 355-73; trad. francesa *Mon chemin vers Marx, Nouvelles études hongroises*, 1973-1978. p. 77-92, de onde a retoma C. Prévost para a sua edição de Lukács. Textes. Paris, 198, p. 16 e ss.).

A tese de que a obra de arte “está lá”, de que ela existe como ser real anteriormente à análise das suas condições de possibilidade, certamente não representa uma novidade do último Lukács, remontando aos anos do seu pensamento de juventude pré-marxista. Mas somente depois que a virada dos anos 1930 o convence da necessidade de uma fundamentação ontológica do marxismo ele pode tirar todas as consequências dessa reviravolta da perspectiva transcendental na estética. Desse modo, a grande *Estética* se torna a primeira das suas obras na qual - baseando-se no que se lê poucas linhas abaixo do trecho autobiográfico citado do prefácio acima referido - “a ambição tornada consciente (...) de conferir uma solução ontológica” à sistemática do marxismo “aparece com toda sua clareza e dá ao problema ontológico um lugar central na metodologia”; de modo que, conclui ele, “segundo minha concepção, a estética faz parte integrante da ontologia do ser social”⁵⁸.

Basta uma rápida olhada na obra para encontrar essa interdependência. Em primeiro lugar, todos os seus grandes temas e todas as suas teses de fundo, da teoria da arte como “autoconsciência da humanidade” até o esclarecimento do reflexo estético a partir da dialética imanente da própria vida (dialética entre essência e fenômeno, superação da imediatez meramente perceptiva, ulterior potenciação do processo de reprodução mimético-dialético mediante a práxis do trabalho etc.), referem-se sempre às leis objetivas vigentes no interior do contexto geral - ontologicamente fundado - daquele determinado estrato de ser que os engloba e os justifica; fora dele permanecem completamente incompreensíveis.

Em segundo lugar, o aparato categorial com o qual Lukács descreve a gênese da atitude estética e as suas manifestações concretas também tem relação direta com a experiência da vida cotidiana, começando com aquelas que são, na vida, as formas mais gerais e abstratas do mecanismo cognitivo, os “elementos estruturais elementaríssimos de qualquer imagem do mundo”. Categorias como substancialidade e inerência, acaso e necessidade, a complicada dialética que surge do encontro entre causalidade e teleologia, o nexo gênero-espécie, a função da série lógica “em-si/para-nós/para-si” no processo de reflexo e apropriação do real, e tantos outros complexos conceituais do mesmo tipo pertencem, antes do que à estética, ao terreno da experiência e da práxis humana, à relação que - conscientemente ou não - o homem instaura em cada um dos seus atos com o mundo externo; a respeito do complexo categorial

58 Id., *ibid.*, p. 63.

de universalidade, particularidade e individualidade, tão recorrente e tão relevante, constitutivo, do seu ponto de vista teórico. Na *Estética*, Lukács é ainda mais claro, escrevendo a Werner Hofmann⁵⁹ que as categorias de que se trata ali são “categorias ontológicas, que aparecem em qualquer forma de ser”.

Dentro desse quadro, a categoria do “trabalho” tem um papel de destaque. Central e decisiva para a ontologia, em que é tematizada expressamente como “modelo de toda práxis social, de toda conduta social ativa”, ela já atravessa a grande *Estética* do começo ao fim. O caráter genuinamente ontológico da estética lukácsiana, que a diferencia tanto de qualquer forma de idealismo como de qualquer estética marxista pré-leniniana (Mehring, Plekhanov), revela-se exatamente no fato de que aí está evidenciada a função de objetivação primária, mediadora entre ser e consciência, exercida pelo ato teleológico do trabalho, por meio do qual somente encontram também salvaguarda a prioridade ontológica do ser e a autonomia das esferas espirituais superiores (incluída a estética).

Para o materialismo - adverte Lukács já a partir do prefácio - a prioridade do ser é, antes de mais nada, a constatação de um fato: há um ser sem consciência, mas não há consciência sem ser. Disto, porém, não se segue uma subordinação hierárquica da consciência ao ser. Pelo contrário, somente esta prioridade e o seu reconhecimento concreto, teórico e prático, por parte da consciência, cria a possibilidade de dominar realmente o ser com a consciência. O simples fato do trabalho ilustra esta situação com meridiana evidência.⁶⁰

E mais adiante, referindo-se à “correta afirmação de Ernst Fischer, de acordo com o qual a verdadeira relação sujeito-objeto somente surge mediante o trabalho”, reforça:

Somente no trabalho e por meio dele aquilo que era primeiramente apenas percebido se torna conhecido, na medida em que as suas propriedades veladas e que não estão operando imediatamente, o nexos interno da sua cooperação, que constitui a própria objetividade concreta de tal objeto, que dá a base objetiva para o seu conceito, se manifestam e são elevadas à consciência (...). Por isso, o trabalho é a base da relação sujeito-objeto no sentido filosófico concretamente desenvolvido.⁶¹

O próprio estético só aparece como resultado desse percurso de desenvolvimento. Com a unidade daquilo que Lukács chama de “ato

59 Carta de 6 de janeiro de 1968 in *Ist Sozialismus zu retten?*, op. cit., p. 66 (trad. p. 76).

60 Lukács. *Die Eigenart des Ästhetischen*, op. cit., I, p. 21 (trad., I, p. XXII-XXIII).

61 Id., *ibid.*, II, p. 22 (trad., II, p. 85).

estético originário” têm origem, certamente, uma intensificação e uma elevação de grau do processo de trabalho da vida cotidiana; mais ainda, uma mudança qualitativa no sentido da “conformidade com o homem” (antropomorfismo evocativo do estético), sem que por isso seja atingida - e muito menos suprimida - a relação com a substância objetiva da realidade:

A unidade desse ato constitui precisamente um nível superior, mais espiritual e consciente do próprio trabalho, no qual a teleologia que transforma o objeto do trabalho está inseparavelmente unida à auscultação dos segredos da matéria em foco. No entanto, enquanto no trabalho há apenas uma relação puramente prática do sujeito com a realidade objetiva (...), na arte esta unidade recebe, ao contrário, uma objetivação própria; tanto o ato em si mesmo, quanto a exigência social que lhe dá origem, tendem a fixar, a eternizar essa relação do homem com a realidade, a criar uma objetividade objetivada na qual essa unidade deverá encamar-se de modo sensível, exatamente para evocar esta impressão.⁶²

Como se vê, com isso é retomada e posta como fundamento do estético exatamente aquela teoria materialista marxiana da objetividade, que, depois, a *Ontologia* desenvolverá como sistema. Não se deve deixar-se enganar pelas datas de publicação das duas obras, que, de resto, são exatamente confirmadas pela cronologia dos fatos. Cronologicamente, há uma precisa ordem de sucessão entre *Estética* e *Ontologia*: a segunda só tem início *após* a conclusão da primeira. No entanto, reexaminando a *Estética* à luz dos resultados obtidos pela *Ontologia*, percebemos que esta ordem é invertida. A ordem cronológica da elaboração das duas obras contradiz a ordem lógica dos seus nexos internos. Uma concepção da arte como a que Lukács está elaborando na *Estética* pressupõe a existência - ainda que apenas latente, ainda não plenamente esclarecida - de uma ontologia social que a sustente e a justifique. Não apenas nas páginas em que aparecem em primeiro plano categorias claramente ontológicas, mas já na sua visualização, na sua concepção geral, na sua estrutura, a *Estética* se apoia no suporte de um entrelaçamento de conceitos de matriz fundamentalmente ontológica: suporte que, hoje, não pode mais ser desconhecido, julgo eu, nem mesmo por aqueles que olham com suspeita -ou até rejeitam *a limine* - a ideia da construção de uma ontologia social em chave marxista.

É inteiramente outra questão, estranha à presente investigação, a de saber e compreender o que a ontologia agrega de específico. Não creio que haja dúvidas acerca da efetiva existência de novidades

62 Id., *ibid.*, I, p. 554-5 (trad., I, p. 513-4).

específicas. No que tange ao esclarecimento da dialética entre os estratos do ser, a *Ontologia* traz todo um aparato e um instrumental conceitual adequado, que antes inexistia inteiramente, e era até impensável. Atente-se que mudam não apenas os princípios que sustentam a impostação, como a elaboração e a organização sistemática do complexo de conceitos que derivam deles. Poderíamos nos exprimir melhor dizendo que aqui acontece, em toda a precedente carreira de Lukács, uma unidade de continuidade e descontinuidade de desenvolvimento. A unidade está em que, *Estética* e *Ontologia*, continuando, mas também desenvolvendo a batalha teórica iniciada com a virada dos anos 1930, têm ambas como objetivo a elaboração de uma teoria da completa emancipação humana, da superação da mera singularidade particular (o individualismo burguês) em direção àquilo que, para o homem, é a sua essência, o realmente humano. Talvez descontínua, em relação ao passado, pareça a forma como essa superação acontece. Se antes isso aparecia sob a forma de luta de classes, com contraposições rigidamente classistas (objetividade como “partidariedade” no sentido leniniano), a orientação das últimas obras aponta muito mais e de modo insistente para a teoria da espécie, do “gênero humano”. Mas será que isso cria - como erradamente se pensa - fraturas, ou contradições, ou incompatibilidades entre as duas fases? De modo nenhum. Deve-se lembrar, no entanto, que uma teoria do “gênero”, inevitavelmente presente no marxismo, também está sempre presente, a seu modo, em Lukács e vai acompanhando *pari passu* os desenvolvimentos, desde *História e consciência de classe* até obras como, por exemplo, *A destruição da razão*, nas quais - com base na afirmação juvenil de Marx e Engels (*Ideologia alemã*) da unitariedade da ciência da história - se martela continuamente sobre aquilo que a Lukács parece ser “um dos mais importantes resultados da ciência moderna: a ideia de uma evolução dos homens unitária e regida por leis”, de uma “história universal unitária da humanidade”⁶³. Só que, embora permanecendo sempre imutável o fundamento, nas obras maduras essa ideia é plasmada e modelada de forma muito mais articulada, já sem o sectarismo messiânico de *História e consciência de classe* e sem a rigidez determinista que, às vezes, ainda aparece em *A destruição da razão*, exemplificada pelo já citado conceito de uma “legalidade” imanente à história: conceito que a *Ontologia* rejeita liminarmente como equivocado e insustentável, como resíduo de hegelianismo, ou de qualquer que seja a forma de filosofia da história a ele semelhante.

63 Lukács. *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p. 536 e 544.

Não há, pois, de modo nenhum, solução de continuidade entre as duas fases. Nem mesmo aqui Lukács abandona o critério marxiano e leniniano da individuação das reais forças motrizes que agem no processo histórico objetivo de desenvolvimento da humanidade, da forma como ele se realiza graças ao conflito das classes; pelo contrário, isso representa a conditio *sine qua non* para a elevação à essência, à teoria do “gênero”. No entanto, nas obras da maturidade, que se fundamentam conscientemente no princípio ontológico da historicidade do ser social, essa direção de desenvolvimento é ampliada para mostrar como, por intermédio da luta de classes, se trata do próprio gênero: sem a “partidariedade” (objetividade como “partidariedade”), não pode ocorrer a descoberta da direção do desenvolvimento; todavia, esta última, ao mesmo tempo, investe e ilumina, para além das classes em conflito, a humanidade como “gênero”.

Ora, é precisamente esse segundo aspecto que a *Estética* e a *Ontologia*, de acordo com a sua impositação sistemática, sublinham com mais força e realçam insistentemente, sem por isso negar ou contradizer o outro aspecto, que constitui a condição para a transição ao “gênero”, o único a torná-lo possível: uma vez que a crença na possibilidade do surgimento de uma genericidade humana abstratamente universalista, não dialética, não mediada pelas lutas sociais concretas, pertence à bagagem das mistificações ideológicas típicas da metafísica burguesa.

Uma mistificação, creio eu, também é constituída pelo *slogan* historiográfico acerca da presumida existência de um contraste entre as duas fases do Lukács maduro. Os textos desmentem isso categoricamente. De fato, como fundamento da doutrina marxista de Lukács permanece, até os últimos trabalhos, incluídas a *Estética* e a *Ontologia*⁶⁴, o pressuposto-irrenunciável para o marxismo - de que a “configuração da conformidade com a espécie” é “determinada em cada caso pelas circunstâncias histórico-sociais”; que “a consciência de que o indivíduo pertence à espécie humana não suprime as relações sociais com a classe”; que a espécie, o “gênero”, “é, por sua natureza ontológica, um resultado de forças em luta recíproca postas em movimento socialmente: um processo de lutas de classe na história do ser social”; e, por outro lado, reciprocamente, esse

64 Cito aqui em continuação, como comprovação, passagens retiradas tanto da *Estética* (Lukács. *Die Eigenart des Ästhetischen*, op. cit., I, p. 525-6, e II, p. 578; trad., I, p. 584, e II, p. 1535) como dos *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* (in Lukács. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, op. cit., p. 60-1; trad. A. Scarponi, Milão, 1990. p. 61-3)

processo ganha significado só à luz da teoria do seu desenvolvimento em direção ao “gênero”.

Ao contrário - explicam com grande clareza os *Prolegômenos à Ontologia*, remetendo uma vez mais a Marx e a Lenin a aquisição imediata de maior eficácia do método marxiano, a da luta de classes como força motriz decisiva da história do gênero humano enquanto fator operante ontologicamente, não pode ser apreendida plenamente se, por sua vez, não se compreende que todas as decisões das quais surge a individualidade humana como tal, como superação da mera singularidade, são momentos reais validados e que validam o processo global.





COMUNIDAD Y CULTURA EN EL JOVEN LUKÁCS:

A PROPÓSITO DEL “PROYECTO DOSTOIEVSKI”⁶⁵

Miguel Vedda

Comunidad y cultura: difícilmente pueda ponderarse en demasía la importancia que estos conceptos poseen en la obra del joven Lukács. Aun cuando parezca exagerada la tesis de György Márkus según la cual “*Cultura* fue el ‘único’ pensamiento en la vida de Lukács”⁶⁶, cabe admitir que la esperanza en la superación del individualismo burgués y en la instauración de una *Weltanschauung* comunitaria han constituido, ya desde temprano, una preocupación constante del filósofo. Los lectores de *Teoría de la novela* (1914-5; publ.; publ. como libro en 1920) recordarán que las oposiciones en-

65 La expresión “Proyecto Dostoievski” ha sido empleada por Andreas Hoeschen para designar un *corpus* de textos que documentan la recepción lukácsiana de la obra del escritor ruso. Los primeros textos (1911) fueron escritos durante el “período ensayístico”; los últimos (1918-9), durante la revolución húngara. Entre el conjunto de escritos se destacan *Teoría de la novela* y las anotaciones para el libro sobre Dostoievski que, como es sabido, Lukács no llegó a escribir.

66 Márkus, G., “Life and the Soul: the Young Lukács and the Problem of Culture”. En: Heller, Agnes (ed.), *Lukács Revalued*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp. 1-26; aquí, p. 3.

tre *cultura* y *civilización*, como asimismo entre la *comunidad* cerrada –regida por una ética universal– y una *sociedad* desgarrada por el espíritu individualista, constituyen dos ejes estructurantes de la obra⁶⁷. Pero tales contrastes pueden ser rastreados en textos anteriores al tratado sobre la novela; ya en *Historia de la evolución del drama moderno* (1907-9, publ. en 1911) se explica la diferencia entre la forma clásica del drama y su depravación moderna a partir de la distancia que media entre un mundo sustentado en un *ethos* colectivo, y otro en el que los individuos conviven como átomos aislados en el seno de la sociedad civil. La carencia de relación con la comunidad justifica los atributos del nuevo drama: pérdida de la inmediatez sensible e intelectualismo, relativismo ético, caída en lo lírico o épico, tendencia a lo alegórico, distanciamiento de la masa. Frente a la expansión de una estructura social orientada a lo cuantitativo y abstracto, la poesía dramática se ve polarizada entre el “panvaudevillismo” del teatro popular y de tendencia, y el elitismo esteticista del drama libresco; y esta disociación no hace más que reflejar la que el mundo burgués ha establecido entre el artista y el hombre medio. La frivolidad esteticista es resultado del desvanecimiento de los valores culturales; solo una sociedad que condena a los individuos a vivir en el solipsismo ha podido gestar la imagen del esteta como espíritu puro, desprovisto de enlaces con la comunidad. La decadencia del arte moderno se deriva, pues, de la pérdida de unión con el *ethos* comunitario y el surgimiento de escisiones entre individuo y sociedad, entre instinto y deber, entre naturaleza y conciencia:

Pues vida significa haber nacido en comunidades y cumplir deberes; la decadencia, en cambio, emerge cuando la creencia firme en su única esencia posible comienza a vacilar; cuando surgen cuestionamientos de esas comunidades y deberes; cuando es preciso estilizar a estas como una romántica belleza a fin de encontrarlas bellas; cuando es preciso encontrarlas bellas a fin de que valga la pena vivir para ellas. Y cada cuestionamiento aísla al que cuestiona, y cada estilización lo separa del objeto de su estilización; y en cuanto la unión de los seres humanos y su materia se echan a perder, el lazo que los une se convierte en polvo, y el ser humano se deteriora, en la medida en que no hay materia alguna que para él signifique la vida⁶⁸.

67 En el capítulo final de *Teoría de la novela*, se habla explícitamente de la “esencia puramente civilizatoria, ajena a la cultura” del convencionalista mundo burgués (Lukács, G., *El alma y las formas / Teoría de la novela*, trad.: Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, etc., 1985, p. 412).

68 *Thomas Mann*, *Aufbau*, Berlín, 1957, p. 124. El pasaje pertenece a la reseña, publicada en 1909, de la novela corta *Alteza real*; esta reseña no está incluida en la edición en castellano del *Thomas Mann*.

El arte grande es el fruto de una cultura vigorosa; pero los artistas modernos han dejado de poner sus productos al servicio de fines sociales y sus obras se han hecho autosuficientes; con ello, el arte ha declinado en la misma medida en que lo hizo la vida cultural toda. No es fortuito que Lukács perciba afinidades entre *l'art pour l'art* y la especialización burguesa, ya que en las figuras del esteta y el especialista ve un mismo afán de convertir la propia actividad en un fin en sí mismo, sin relación con las necesidades e intereses comunitarios⁶⁹. Pero el mutuo aislamiento entre artista y público no iniciado es solo un ejemplo de la general incomunicación que domina el mundo burgués; en el libro sobre el drama se dice que

[...] la tragedia más profunda es la de la incompreensión: la toma de conciencia de que aún no existen caminos que conduzcan de un ser humano a otro, de que todo es vano, y de que incluso aquellos que más se aman, que mejor se conocen y comprenden, son siempre desconocidos el uno para el otro⁷⁰.

Podrá inferirse por qué el problema de la incomunicación y la búsqueda de una comprensión cualitativa entre las personas ocupan un lugar central en la reflexión temprana del filósofo; Lukács considera que el lenguaje de la vida corriente es, en su convencionalismo, incapaz de actuar como medio para un intercambio auténticamente humano; el arte, que los hombres crearon con el fin de trascender la incomunicación cotidiana, no hace más que convertir, a través de la forma, el malentendido de la realidad empírica en un malentendido normativo; lo que “en la realidad vivencial era solo una *vérité de fait*, se convierte aquí en *vérité éternelle*”⁷¹. La índole *luciferina* de la esfera estética reside en que, tal como señala Márkus, “la posibilidad de un

69 Cf., en *Cultura estética* (1912): “Y lo hondamente común a ambos tipos es [...] que, en uno y otro, los caminos que conducen a la meta se han convertido en un fin en sí mismo, aun cuando tan solo la esencia que conduce a la meta hubiera podido concederles sentido y significación; lo común es que lo puramente típico en ambos es únicamente consecuencia de íntimos empobrecimientos, que la unidad de los dos tipos resulta de que la unilateralidad de sus vidas y de sus almas solo reacciona ante una posibilidad de vivencia. Y no se deriva de la riqueza y del sentimiento de poderío el hecho de que relacionen todo con su propio centro, pues son conscientes de que pueden hacerlo” (Lukács, G., “Ästhetische Kultur”. En: Bensele, F. y Jung, W. (eds.), *Lukács 1996. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Peter Lang, Berna, 1997, pp. 13-26; aquí, p. 14).

70 Lukács, G., *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, ed. de Frank Bensele, Luchterhand, Darmstadt y Neuwied, 1981, p. 231.

71 Lukács, G., *Heidelberger Philosophie der Kunst*, editada, a partir de los escritos póstumos, por György Márkus y Frank Bensele, Luchterhand, Darmstadt y Neuwied, 1974, p. 56.

ascenso momentáneo [...] a la realidad utópica de la obra de arte está abierta (en principio) siempre y para cada persona, pero solo porque la obra de arte [...] significa algo *diferente* para cada persona”⁷². De ahí que Lukács se consagre a la búsqueda de caminos para trascender un mundo en el que, tal como reza una frase de Balzac citada en el libro sobre el drama moderno, “nous mourrons tous inconnus”⁷³. El diálogo “Acerca de la pobreza de espíritu” (1912) no solo despliega una crítica del convencionalismo y espíritu formalista de la sociedad burguesa; también propone un estadio en el que resultan trascendidas las escisiones que dividen a dicha sociedad; si el convencionalismo impide que los individuos salgan de sí mismos, al punto que su contacto mutuo solo es, a lo sumo, una interpretación psicológica de signos, Lukács insinúa una esfera regida por un saber situado más allá de los signos y las interpretaciones: la relación que mantiene con sus semejantes el hombre poseído por la *bondad* (*Güte*) no se halla mediada por las formas, sino por un conocimiento inmediato, una intuición intelectual. El autor del diálogo no plantea el problema en términos históricos, sino metafísicos, y por ello postula una aristocracia de la bondad colocada por encima de las castas correspondientes a la vida ordinaria y a la esfera ética. El hecho de que entre los prototipos de la bondad aparezcan personajes de Dostoievski (Sonia, Myschkin, Aliocha) revela que el filósofo ha comenzado a ver en la comunidad rusa la alternativa ante el individualismo burgués; si las democracias occidentales han procurado conjurar las inclinaciones egoístas a través de la imposición de la ética del deber, el rebasamiento de los imperativos formales requerirá de una disolución de las formas y un *salto vitale* hacia la esfera de la bondad⁷⁴.

72 Márkus, György, “Lukács’ ‘erste’ Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács”. En: VVAA, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, pp. 192-239; aquí, p. 210.

73 Lukács, G., *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, p. 105.

74 Tal como apunta Philippe Despoix, en esta “esfera de la bondad” quedan superadas la escisión kantiana entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon* y su correlato en el ámbito de las relaciones políticas y económicas, la oposición entre el *bourgeois* y el *citoyen*: “[la ética de la bondad] quería conceder a ‘cada hombre’ la posibilidad de reencontrar esa unidad de la personalidad que la civilización occidental había escindido en ser sensible y ser inteligible [...] En lugar de la igualdad formal del deber kantiano, de la equidad (*Gerechtigkeit*), Lukács colocaba las nociones indisociables de *fraternidad* (*Brüderlichkeit*) y *bondad* (*Güte*). [...] Y la correlación de esas dos virtudes era el rasgo característico de la imagen que Lukács se hacía de la comunidad, de la *Gemeinde* rusa” (Despoix, Philippe, *L’école de Budapest et sa réception de Lukács (aux origines de la théorie critique)*. Tesis de doctorado defendida el 8/4/1987. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987, p. 199). Stefano Ca-

Las obras directamente vinculadas con el “Proyecto Dostoievski” –*Teoría de la novela* y los fragmentos reunidos bajo el título *Dostoievski: anotaciones y esbozos*– muestran una profundización de esta problemática. Con relación al tema que nos ocupa, poco importa determinar si el ensayo sobre la novela es la primera parte o una introducción al libro sobre Dostoievski⁷⁵; lo que sí interesa, en cambio, es destacar la división de funciones entre ambas obras: en tanto *Teoría* diseña una visión apocalíptica del mundo contemporáneo, las *Anotaciones* se encontraban destinadas a configurar una utopía; si la primera ofrece una historia evolutiva de la novela en cuanto género representativo del universo solipsista, las segundas aspiraban a diseñar las condiciones de surgimiento de un *epos* sustentado por una cultura comunitaria. La disyuntiva podría sintetizarse de este modo: el romanticismo o Dostoievski; de hecho, las *Anotaciones* se abren con las alternativas: “El problema del romanticismo – como problema de contraste con Dostoievski. Novela y epos”⁷⁶. La vinculación entre romanticismo y novela no es azarosa; en carta a Leo Popper del 27/10/1909, Lukács ya señalaba que

[...] no es posible separar una crítica de la forma épica de una crítica

tucci señala, en esta línea, que la bondad “[...] no es un concepto, no es un deber, no es una regla, ni tampoco una determinación estructural de la acción ética. Es una disposición espontánea, una cualidad ontológica [...] No es posible deducir la bondad de la naturaleza del hombre, ni es posible prescribirla como regla universal: la bondad [...] es un don, un milagro [...]” (Catucci, S., *Per una filosofia povera. La Grande Guerra, l’esperienza, il senso: a partire da Lukács*, Bollati Boringhieri, Turín, 2003, pp. 125-126).

75 En la publicación original de *Teoría de la novela*, en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Lukács señala que las ideas que se exponen en dicho tratado “[...] fueron escritas como capítulo introductorio a una obra de estética y filosofía de la historia sobre Dostoievski; su objetivo esencial era negativo: tanto con relación la forma literaria como en lo que respecta a su orientación histórico-filosófica, procuraba esbozar el trasfondo del que se distingue Dostoievski en cuanto heraldo de un hombre nuevo, en cuanto configurador de un mundo nuevo y como descubridor y redescubridor de una forma a la vez nueva y vieja” (cit. en Hoeschen, A., *Das Dostojewsky-Projekt. Lukács neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Niemeyer, Tübingen, 1999, p. 223). Nyíri, sin embargo, sostiene, en la introducción a las *Anotaciones*, que “el escrito publicado en 1916 no representa, en sentido estricto, ni una primera parte ni una introducción [al libro sobre Dostoievski]” (Lukács, G., *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, ed. por J.C. Nyíri, Adadémiai Kiadó, Budapest, 1985, p. 20).

76 *Ibíd.*, p. 35. Existe una traducción al castellano (*Dostojewski*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, estudio introd. de Michele Cometa, Leserwelt, Murcia, 2000) que consideramos problemática, por lo que hemos preferido hacer una traducción propia.

del romanticismo [...] ¡Oh, no, no es fortuito que las palabras novela [*Roman*] y romanticismo [*Romantik*] se encuentren etimológicamente relacionadas! La novela es la forma típica de la era romántica tanto en la vida como en el arte⁷⁷.

En la misma carta, el filósofo afirma: “mi vida es, en gran medida, una crítica de los románticos”⁷⁸. Para entender mejor una declaración tal, deberíamos tener en cuenta que Lukács veía en la estética y en la filosofía de la vida de los románticos un núcleo de problemas comunes a todo el arte de la sociedad burguesa desarrollada; es característico que el filósofo acuñara, para designar la novela contemporánea, el término de *romanticismo de la desilusión*, y que en Flaubert, el mayor exponente de esta vertiente novelística, encontrase, al mismo tiempo, la culminación de la escuela romántica; es decir, de una escuela que coloca al *yo* como fuente de todo deber ser y como material para la realización de ese *Sollen*. En Flaubert, “La vida se hace poesía, pero con eso el hombre se hace también poeta de su propia vida y espectador de esa vida como obra de arte por él producida”⁷⁹. Cuando, en las últimas líneas de *Teoría de la novela*, se dice que la cosmovisión dostoievskiana no guarda relación alguna con el romanticismo europeo del siglo XIX, ni con las reacciones igualmente románticas que se propusieron contrarrestarlo, lo hace porque halla en dicha cosmovisión los fundamentos de una cultura que, en cuanto tal, concibe a los hombres, no como individuos aislados, sino como miembros de una *realidad anímica* (*Seelenwirklichkeit*). El fundamento de una realidad semejante no es *el yo* (*Selbst*), sino *el alma* (*Seele*); de ahí que en la *Seelenwirklichkeit* de Dostoievski se insinúe una solución para el problema que ha intentado en vano resolver la civilización burguesa: el problema de encontrar los caminos que conducen de un alma a otra⁸⁰.

Resulta explicable que, de acuerdo con Lukács, el autor de *Crimen y castigo* desconozca el culto de la naturaleza que practican los románticos de Europa Occidental⁸¹. En *Teoría de la novela* se lee que

77 Lukács, G., *Selected Correspondence 1902-1920*, selección, edición, traducción y notas de Judith Marcus y Zoltán Tar, introd. de Zoltán Tar, Columbia U.P., Nueva York, 1986, p. 104.

78 *Ibíd.*

79 Lukács, G., *El alma y las formas / Teoría de la novela*, p. 385.

80 Cf. Lukács, *Selected Correspondence*, p. 248; carta a Ernst del 4/5/1915.

81 La poesía de Schiller (que representa la posición opuesta a la de Dostoievski) “da siempre, en primer lugar, un paso más allá de la naturaleza, y luego siente nostalgia por ella” (Lukács, G., *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, p. 58). El pasaje

la nostalgia experimentada por el sujeto burgués frente a las formaciones naturales no es otra cosa que la objetivación histórico-filosófica de la alienación del hombre respecto de las instituciones sociales; independizadas de los sujetos que las crearon, estas han llegado a convertirse en objetividades muertas, cosificadas; son “el mundo de la convención: un mundo a cuya fuerza todo poderosa solo ha conseguido sustraerse lo más íntimo del alma” y que se contraponen, pues, de modo hostil a la “rebotante interioridad del alma”.⁸² Aún en Tolstoi encontramos que el escepticismo ante la *segunda naturaleza* convencional se nutre de la nostalgia de un retorno a la naturaleza primera. Dostoievski es el primer épico moderno que elude todo lirismo y no conoce ya la “histórica nostalgia de los hombres complicados” por la vida sencilla,⁸³ y ello porque parte de una realidad existente de hecho y desprovista de distancia respecto de las formaciones naturales; su obra ha dejado atrás la reflexividad de la forma novelística⁸⁴: lo ideal no es, aquí, un deber ser abstracto u objeto de una insaciable nostalgia, sino realidad efectiva o, en todo caso, el fundamento mismo de la realidad⁸⁵. De ahí que Lukács definiera al escritor ruso, en términos schillerianos, como *el primer poeta ingenuo después de siglos de arte sentimental*:

Los hombres de Dostoievski viven sin distancia la esencia de sus almas. En tanto el problema de los otros escritores, incluso de Tolstoi, consiste en saber cómo puede el alma superar los obstáculos que le impiden alcanzar, e incluso percibir su yo, Dostoievski empieza allí donde los otros concluyen: describe cómo el alma vive su propia vida [...] lo que en otros era objeto de nostalgia y el tesoro de singulares momentos de éxtasis singulares, se convirtió, para los hombres de Dostoievski, en vida cotidiana⁸⁶.

es una cita del *Diario* de Hebbel.

82 Lukács, György, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt, etc.: Luchterhand, 1987, p. 53.

83 Lukács, György, *Die Seele und die Formen*. Neuwied: Luchterhand, 1971, p. 82.

84 A diferencia de los románticos, que viven en un universo dualista, Dostoievski no reconoce contraposiciones entre realidad e ideal. Cf. en las *Anotaciones*: “Ausencia de contraposición en D[ostoievski]: relación con el concepto de realidad. Si realidad e ideal se contraponen, también deben contraponerse acción y contemplación”. En los románticos vemos la “Preservación del contraste”; “Pero, en D[ostoievski], el pensamiento es siempre acción” (Ibíd., pp. 41-42).

85 Cf., en las *Anotaciones*: “D[ostoievski]: idea como realidad, como fundamento de la realidad. T[olstoi]: inesencialidad de las ideas (de lo humano-cultural) con relación a la naturaleza (con lo fisiológico)” (Ibíd., p. 54).

86 Ibíd., p. 28.

Los héroes de Dostoievski que se hallan “poseídos por la bondad” no conocen conflictos con la naturaleza ni con la comunidad, ya que han superado las instituciones del mundo burgués; en el nivel de la realidad anímica, las relaciones sociales (clase, profesión) dejan de ser constitutivas, y solo persiste la realidad concreta de las almas concretas. El problema que preocupará al Lukács de *La peculiaridad de lo estético* – la aptitud del arte grande para elevarse por encima de los condicionamientos históricos y de clase para expresar una *vox humana* identificada con la esencia genérica de la humanidad – aparece ya insinuado en los textos vinculados con el “Proyecto Dostoievski”, en los que se sostiene que, en la esfera de la realidad anímica descubierta por el novelista ruso, “el alma se deshace de todas las cadenas a través de las cuales ella se encontraba de ordinario ligada a su posición social, clase, origen, etc.; en su lugar, aparecen vínculos nuevos, más concretos, vínculos que llevan de un alma a la otra”⁸⁷. El carácter polifónico de las obras de Dostoievski es un indicio de que, en ellas, ya se vislumbra una posible superación del solipsismo y la incomunicación del universo burgués; **por oposición al romanticismo** de la desilusión, la épica del escritor ruso postula un universo en el que cada ser humano es necesario para el carácter del otro; más aún: ciertas cualidades de un personaje solo emergen a partir del contacto con *otro* personaje determinado. En este aspecto de la técnica dostoievskiana se pone de manifiesto lo que Lukács considera como *el* problema ruso: el hecho de que el alma se reconcilia consigo misma a través del encuentro con el otro. La *Seelenwirklichkeit* supone la disolución del *principium individuationis* burgués y la identificación inmediata de cada sujeto con la humanidad; la relación entre los hombres no es formal, sino vivencial, “anímica”. Por encima del trágico universo burgués del crimen y el castigo individuales, la culpa rusa requiere que cada uno se sienta culpable por todos y por todo lo que existe en el mundo; el reconocimiento de esta culpa es “la coronación de la vida”⁸⁸. En *Los hermanos Karamazov*, esta concepción de la culpa aparece puesta en boca del *starets* Zósimo; este, haciendo suya la sentencia de su hermano Marcel, sostiene que cada uno de nosotros es culpable ante todos y por todos; solo que los hombres lo ignoran. Bastaría con que lo sepan para que el mundo se convierta en un paraíso. En *Espíritu de la utopía* (1918; 2ª versión, 1923), Bloch señala, citando al Baalschem, que el Mesías solo puede venir una vez que todos los huéspedes se hayan

87 *Ibíd.*, p. 29.

88 *Ibíd.*, p. 59.

sentado a la mesa⁸⁹; el ánimo de Lukács es semejante; solo que una representación de la “culpa rusa” como la que desarrollan las *Anotaciones* no implica únicamente que los hombres se unan entre sí, sino también la reconciliación con el orden natural; el hermano del *starets* pide perdón a los pájaros por haber pecado *también* contra ellos, y Lukács señala, a propósito de la venida del Mesías, que, cuando ello ocurra, “las propias piedras serán redimidas”⁹⁰.

Esta vindicación de los ideales comunitarios supone un nuevo concepto de heroísmo. El idealismo abstracto (y, en particular, Schiller) había exaltado el modelo de la *hazaña súbita* (*schnelle Heldentat*), de acuerdo con la cual el héroe consigue repentina y transitoriamente pasar de lo contingente a lo esencial, de la vida corriente a la auténtica. Dando la espalda al pensamiento formulado por él mismo en “Metafísica de la tragedia” (1910) y adecuándose a la prédica del *starets*, el autor de las *Anotaciones* considera que la bondad exige un lento heroísmo (*langsames Heldentum*), en vista de que “eso es más que poder morir por una causa. Morir, realizar firme y osadamente algo grandioso, es fácil. ¡Pero lo que hay que intentar es vivir como un santo!”⁹¹

El ideal de vida promovido por el padre Zósimo se vincula con la exaltación de una experiencia religiosa no objetivada, no erigida sobre la base de la represión de la subjetividad. En *Los hermanos Karamazov*, tanto el *starets* como el padre Paisius sostiene la tesis según la cual habría

89 Bloch, E., *Geist der Utopie*. Segunda versión, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1991, p. 307.

90 Radnóti, Sándor, “Lukács and Bloch”. En: Heller (ed.), *Lukács revalued*, pp. 63-74; aquí, p. 68.

91 Cit. en Lukács, G., *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, p. 33. La cita procede de las memorias del antiguo militante comunista József Lengyel, y reproduce comentarios al autor de Lukács y de su primera mujer, Jelena Grabenko. József Lukács señala que esta concepción persiste en la obra posterior del filósofo: “Lukács llama a menudo la atención [...] sobre el hecho de que la vivencia del más hondo contenido moral del propio ser, centellea, por cierto, en los hombres; despierta, en ellos, entusiasmo, e incluso un entusiasmo que se convierte en acción; pero también indica que ese entusiasmo no aporta nada para el modo de vida ulterior: pues, después de la ‘hazaña súbita’ los hombres vuelven a hundirse en las mentiras de la vida precedente [...] La brillante carrera de un Julien Sorel o un Lucien de Rubempré desembocó en la muerte o en la ruina espiritual; con lo cual sigue siendo válido en la vida misma el ingenioso diagnóstico de Balzac, según el cual los hombres son cajeros o estafadores, honestos idiotas o hábiles bribones” (Lukács, József, “Georg Lukács über Probleme der Kulturentwicklung”. En: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (eds.), *Georg Lukács. Kultur - Politik - Ontologie*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 28-40; aquí, p. 34).

que subvertir el proceso por el que la Iglesia terminó convirtiéndose en Estado; en términos similares atacó Kierkegaard la institucionalización del cristianismo. En la línea del escritor ruso y el filósofo danés, Lukács entiende que la “Iglesia militante y triunfante” es la que ha pactado con lo existente y renunciado al ideal de bondad proclamado por sus más eminentes representantes (Cristo, Francisco de Asís); ideal que sería retomado por el misticismo heterodoxo (Bernard von Clairvaux, Meister Eckhart, Thomas Münzer) y por las sectas adversas a toda reconciliación con lo real (valdenses, anabaptistas). La claudicación ante lo existente —ante *lo jehovaico* (*das Jehovaische*)— consumada por las religiones institucionalizadas, es recuperada por el idealismo alemán y, en especial, por Hegel, cuya filosofía predica tanto la equivalencia entre lo racional y lo real cuanto el enaltecimiento del Estado. La condena de Hegel es tan significativa como la exaltación de Dostoievski; sobre todo si se considera que, en las *Anotaciones*, la “metafísica del Estado” propia de la *democracia ética* europea (entendiendo *europea* prácticamente como sinónimo de *alemana*) se contrapone al ideal de comunidad promovido por el *misticismo ruso*. Según Philippe Despoix, la concepción se encuentra doblemente polarizada

[...] por la historia alemana, la ética del deber, la reconciliación hegeliana con la realidad, de un lado y, del otro, la historia rusa, la ética religiosa, los héroes rebeldes de Dostoievski. Lo que Hegel había descrito como una marcha triunfal del espíritu objetivo (el desarrollo europeo del espíritu que culmina en Alemania) era interpretado por Lukács como la tragedia de la historia alemana, la capitulación del espíritu ante el Estado prusiano.⁹²

En las *Anotaciones*, la metafísica jehovaica aparece identificada con la *Realpolitik* y con aquella ideología que atribuye la razón al vencedor, honrando un Estado que no es sino “tuberculosis organizada”⁹³. Con claridad aún mayor se expresa Lukács en carta a Ernst del 14/4/1915, donde señala que “El pensamiento alemán, desde Hegel, ha estado cometiendo lo que constituye un pecado cardinal contra el espíritu: ha administrado una santificación metafísica a todo poder [...] El Estado (y todas las instituciones que emanan de él) es un poder, pero también lo son los terremotos y las epidemias”⁹⁴. El enfrentamiento entre Alemania y Rusia remite a un tema central en la filosofía del joven Lukács: el conflicto entre la *ética primera* y la *segunda*; i.e., entre la moral dictada por las instituciones y la que se deriva de los imperativos del alma. La éti-

92 Despoix, Philippe, *L'école de Budapest et sa réception de Lukács*, p. 194.

93 Cf.: “¡Pensar hasta el final la *metafísica jehovaica* [...] Tuberculosis, Estado de poder [...] El vencedor tiene razón. El Estado como tuberculosis organizada; si los bacilos de la peste se organizan, fundarían el imperio del mundo, fundarían el imperio universal” (Lukács, G., *Dostojevski: Notizen und Entwürfe*, p. 185).

94 Lukács, *Selected Correspondence*, p. 246.

ca primera corresponde a la jaula de hierro del convencionalismo burgués que, desprovisto de *ethos* colectivo, condena a los sujetos al solipsismo. Por oposición a esta ética formal en la que todo se encuentra reglamentado, la ética segunda no tiene contenidos específicos; su elemento es, como señala Hoeschen, “la praxis moral del ser humano concreto, que solo se encuentra interesado en la concreción del otro. Su forma ideal [...] es la comprensión cualitativa entre las personas”⁹⁵. Lukács señala que la distancia entre ambas éticas es comparable con la que existe entre novela (individualista) y epos (comunitario); pero también se pregunta cuál es el punto en el que se pasa de un sistema ético al otro⁹⁶. El primer paso para trascender lo jehovaico consiste en la *rebelión luciferina*; es decir, en una tentativa de ir más allá de la cosmovisión pantrágica por la que se rige Europa Occidental. El pantragismo supone una ética atea e individualista; enfrentado a una segunda naturaleza abandonada por Dios, el héroe de la tragedia —completamente terrenal⁹⁷— se coloca, como representante de la ética primera, entre el estadio psíquico y físico de la realidad ordinaria y la absoluta trascendencia propia de lo religioso; dicho de otro modo: entre la capitulación ante lo existente propia del filisteo y la esfera ya aproblemática y espiritualizada en que se mueve el místico. Este ateísmo occidental (que, en el drama, se ve representado por la línea Hebbel-Ibsen-Paul Ernst⁹⁸, y que, en la novela, halla su plasmación más clara en el *Niels Lyhne* de Jacobsen⁹⁹) procura ofrecer una respuesta a la pregunta: ¿cómo es posible morir sin Dios? Por encima de este *ateísmo de la institución* —básicamente egoísta— se eleva el segundo tipo de ateísmo, el *ateísmo de la soledad*; aquí se sitúan los nihilistas rusos que han aprendido a extraer

95 Hoeschen, A., *Das Dostojewsky-Projekt*, p. 268.

96 “¿Dónde está el límite entre la 1ª ética y la ética luciferina? ¿Dónde comienza la 1ª ética a ser metafísica? (estéticamente: cuándo se convierte la novela en epos?)” (Lukács, G., *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, pp. 159-160).

97 “La vida trágica es la más excluyentemente cismundana de todas las vidas” (Lukács, G., *El alma y las formas / Teoría de la novela*, p. 255).

98 “Para Europa Occidental, el ateísmo solo se hace consciente como problema personalmente (egoístamente) moral (Niels Lyhne): solo puede surgir el concepto ateo de héroe Pero es un tipo trágico-dramático y conduce a la línea Hebbel-Ibsen-Paul Ernst: ¿cómo es posible morir sin Dios?” (Lukács, G., *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, p. 77).

99 En el capítulo de *Teoría de la novela* dedicado al análisis del *romanticismo de la desilusión* (el segundo de la segunda parte), Lukács analiza la obra de Jacobsen, y la pone en relación con el *Oblomov* de Gontscharov.

las conclusiones éticas de su incredulidad; al llevar las cosas hasta el fin, terminan convirtiéndose en ateos que creen en Dios: a este estrato pertenecen quienes, como Iván Karamazov o Stavroguin, se preguntan cómo es posible *vivir* sin Dios. Los ateos de Dostoievski no solo se encuentran próximos a Dios, sino que además son los verdaderos portavoces de las ideas del autor¹⁰⁰.

El problema está en pasar del nihilismo a la ética colectiva. Aquí vuelve a cobrar importancia el concepto ruso de *culpa*: en la época de la pecaminosidad consumada, la fidelidad a la ética segunda exige que cada uno se sienta culpable por todos, no solo asumiendo sus pecados, sino también *cometiendo uno*. En *Espíritu de la utopía*, Bloch indica que

[...] el alma debe cargarse de culpa, a fin de aniquilar lo malo existente, a fin de no tornarse aún más culpable a través de un repliegue idílico [...] El dominio y el poder son perversos en sí, pero es igualmente necesario hacerles frente con el poder, como imperativo categórico con el revólver en la mano, en la medida en que aquellos no pueden ser aniquilados de otro modo¹⁰¹.

De modo análogo señala Lukács, en las *Anotaciones*, que el alma debe sacrificar su pureza a fin de no pactar con lo jehovaico; el representante del *ateísmo de la rebelión* es consciente de que ya no existe actuación libre de culpa¹⁰², y de que, al enfrentarse con dos tipos diversos de culpabilidad, es preferible incurrir en una falta que atente contra la pureza subjetiva y lesiona la ética primera, antes que realizar un acto que implique infringir la ética colectiva. Se plantea la existencia de un pecado inevitable: *se debe, pero no está permitido*¹⁰³; Lukács ha llegado a convencerse de que el representante de la segunda ética, y el heredero legítimo de Dostoievski, es el *terrorista*; y cabe recordar que el escritor ruso había planeado una continuación de *Los hermanos Karamazov* en la que Aliocha se convertiría en terrorista revolucionario¹⁰⁴. Al fin de cuentas, ¿no se encargó el propio

100 “Los ateos (Stavroguin, Iván) declaran siempre las opiniones de D[ostoievski]” (Lukács, G., *Dostojevski: Notizen und Entwürfe*, p. 81); más adelante, se habla acerca del “orgullo de D[ostoievski] por sus ateos” (Lukács, G., *Dostojevski: Notizen und Entwürfe*, p. 141).

101 Bloch, E., *Geist der Utopie*, p.302.

102 “[...] no se puede actuar sin pecado (pero también no actuar es actuar = pecado)” (Ibíd., p. 130).

103 Lukács, G., *Dostojevski: Notizen und Entwürfe*, p. 123.

104 Cf. Fehér, Ferenc, “Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwe-

Dostoievski de mostrar las afinidades que unen al santo starets Zósimo y al nihilista librepensador Iván Karamazov?

La violencia perpetrada por el terrorista, injustificable en términos de la ética primera, constituye el sacrificio de sí necesario para socavar el poder de las instituciones y trascender el solipsismo. En carta a Paul Ernst del 4/5/1915, Lukács señala que el alma del revolucionario, en la medida en que no está orientada a sí misma, sino a la humanidad, debe sacrificar su pureza para salvarse; impulsado por una ética mística, el revolucionario tiene que violar el mandamiento *no matarás*, que no constituye una obligación hacia las instituciones: “En esencia, es un problema muy antiguo, expresado tal vez del modo más agudo por la Judith de Hebbel: ‘Y si Dios hubiese colocado al pecado entre yo y el acto que me ha sido encargado, ¿quién soy yo para sustraerme a él?’”¹⁰⁵. La *Judith* hebbeliana y, ante todo, el pasaje citado en la carta cobran, a partir de este momento, una importancia capital para el pensamiento del joven Lukács.

Niels Lyhne – Iván Karamazov – Kaliajev¹⁰⁶: esta es la línea evolutiva que recorre el ateísmo, desplazándose del modelo europeo occidental al ruso. Claro que el pecado necesario de los ateos de la rebelión no es el *terminus ad quem* de la filosofía de la historia propia del “Proyecto Dostoievski”; es tan solo el acto que cierra la época de la pecaminosidad consumada. Sobre las ruinas de esta deberían alzarse una nueva comunidad y una nueva cultura: el *momento luciferino*, crítico y destructor, es relevado por la llegada del *Paráclito*. A menudo se ha querido interpretar el pasaje de Lukács al marxismo a la manera de una conversión religiosa: Saulo se habría transmutado

chsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács?”. En: VVAA, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, pp. 241-327; aquí, p. 308.

105 Lukács, G., *Selected Correspondence*, p. 248.

106 Ivan Kaliajev, el terrorista ruso que asesinó al Gran Duque Sergei en 1905. Kaliajev, como su camarada Boris Savinkov (al que se refiere Lukács en el epistolario con Ernst y en “Táctica y ética”), veía en el grupo terrorista una comunidad de hermanos unidos por el amor a la humanidad y la voluntad de sacrificio. Según Congdon, Kaliajev y sus compañeros “nunca afirmaron que el fin justificara los medios. El fin –la destrucción del sistema zarista– era, sin duda, noble a sus ojos, pero los medios empleados –el asesinato– jamás podrían ser justificados moralmente. Estaban decididos a pagar por sus crímenes con sus vidas, pues, al hacerlo, afirmaban no solo sus acciones, sino también su responsabilidad; más que sus vidas, estaban dispuestos a sacrificar su pureza moral por sus semejantes” (Congdon, Lee, *The Young Lukács*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1983, p. 103).

en Pablo¹⁰⁷. Pero el filósofo que sostenía que, en su evolución, no existían elementos inorgánicos, ya que todo en él era continuación de algo¹⁰⁸, ingresó al marxismo cargado de los componentes mesiánicos y de la devoción por la ética segunda que habían caracterizado su etapa anterior. Así lo testimonia el primer libro marxista de Lukács: *Táctica y ética* (1919); en el artículo que da título al libro, se afirma que, a la hora de elegir entre las dos formas de culpabilidad ante las cuales nos enfrenta la sociedad burguesa, el único parámetro es *el sacrificio*: “Y así como el individuo que elige entre dos clases de culpa encuentra, al fin, la elección correcta cuando sacrifica a su yo inferior en el altar de las ideas más elevadas, así también hay cierta fuerza en afirmar este sacrificio en función de la acción colectiva”¹⁰⁹; es sugestivo que el artículo se cierre con el mismo pasaje de la *Judith* de Hebbel que aparecía en la carta a Ernst antes citada. No es tarea nuestra cuestionar el voluntarismo de *Táctica y ética*; sí nos importa señalar que la defensa de la revolución que allí se despliega está fundada en los anteriores ideales de comunidad y cultura, en la defensa de la ética segunda, en la búsqueda de una comprensión cualitativa entre las personas. Algunos de estos principios persistirán en la obra posterior de Lukács: en las reflexiones sobre la democracia de los consejos o sobre el socialismo entendido como *sociedad del amor* (*Gesellschaft der Liebe*). Por debajo de las apariencias sigue, latente, la ética del *starets*; acaso la permanencia de estos elementos sea una de las razones que justifican la vinculación de la filosofía lukácsiana con la “corriente cálida del marxismo”¹¹⁰ y que, al mismo tiempo, fundan

107 Un ejemplo característico de este modo de interpretación lo ofrece la biografía de Arpad Kadarkay, donde se analiza el pasaje de Lukács al marxismo como un “salto de fe”; cf. Kadarkay, A., *Georg Lukács: Life, Thought and Politics*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1991, pp. 202-206.

108 “En mí, cada cosa es continuación de algo. Creo que, en mi evolución, no existen elementos inorgánicos” (Lukács, G., *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, red.: István Eörsi, trad. del húngaro: Hans-Henning Paetzke, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1981, p. 132).

109 Lukács, G., *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, introd. de Antonino Infancia y Miguel Vedda, trad. y notas: Miguel Vedda, El cielo por asalto, Buenos Aires, 2005, p. 33.

110 Ernst Bloch ha designado la línea hegemónica dentro del marxismo —económico y objetivista, orientada al análisis económico y la crítica ideológica— con el término de “corriente fría” (*Kältstrom*); a esta se opone la “corriente cálida” (*Wärmestrom*), destinada a complementar la primera y caracterizada por un énfasis sobre la dimensión ética y subjetiva. En esta “corriente cálida” recae la función de introducir en la historia la auténtica voluntad transformadora.

su inagotada vigencia.



A IDEOLOGIA E SUA DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA¹¹¹

Ester Vaisman

O tema deste artigo tem sido objeto de investigação intensa para diferentes correntes do pensamento social. Além disso, autores que procuraram constituir uma seriação histórica do problema a partir das origens mais remotas da preocupação filosófica com a questão da ideologia, como Kurt Lenk e Hans Barth¹¹², são unânimes em indicar que sob determinado ângulo, esta preocupação já está presente no momento em que, a partir das exigências das ciências da natureza, a filosofia se volta àqueles elementos tidos como exteriores ao campo científico, mas que poderiam exercer perigosa influência nos caminhos da investigação científica.

Não constitui objetivo deste texto o exame crítico do imenso material bibliográfico disponível, mas é possível indicar que, de uma forma ou de outra, a grande maioria dos trabalhos sobre o assunto – dos mais consistentes e densos teoricamente até os mais débeis exemplares da reflexão política – tem como denominador comum o

111 Texto publicado originalmente na revista ENSAIO 17/18, São Paulo: ENSAIO, 1989. Publicação autorizada pela autora para o Anuário Lukács.

112 BARTH, Hans. *Verità e Ideologia*, Bolonha, Societá Editrice II Mulino, 1971.

Lenk, Kurt. *El Concepto de Ideologia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.

fato de *tomar a questão ideológica a partir do prisma gnoseológico*. Em outras palavras, a preocupação com a questão ideológica, sob certos tipos de orientação teórica, tem estabelecido, de maneira geral, um vínculo estreito entre *ideologia e a problemática do conhecimento*.

Assim, com frequência, Francis Bacon é tido como ponto de partida¹¹³ da preocupação com o fenômeno ideológico, ainda que, ao tempo dele não tenha recebido esta denominação. Segundo Lenk “o pensar próprio da ciência natural – um conhecimento sistemático fundamentado no empírico – derrotou nos séculos XVI e XVII, sobretudo na Inglaterra e na França, a especulação escolástica”, portanto, não é casual que na “filosofia moderna a exigência de um conhecimento objetivo da natureza, fundado na observação, na experimentação e nos métodos indutivos, estivesse acompanhada da busca dos elementos ateóricos, perturbadores do pensamento humano”¹¹⁴. Isto é, para o referido autor a preocupação com a ideologia surge no momento em que a constituição do método das ciências da natureza pressupõe necessariamente uma investigação sistemática dos fatores que conduzem ao erro, ou seja, dos fatores de caráter ideológico.

De acordo com Barth, “o exame crítico da faculdade cognitiva é um imperativo tanto mais urgente, caso se parta da ideia de que só a sua atividade purificada constituía o pressuposto necessário, seja para o domínio da natureza pelo homem, seja para o ordenamento da sociedade e do Estado”¹¹⁵. Desse modo, o interesse em relação à problemática do conhecimento – e por decorrência pela ideologia – emerge na medida em que, em um determinado momento histórico, o *conhecimento verdadeiro* é considerado como *conditio sine qua non* para um determinado projeto científico e sócio-político. As bases mais remotas deste projeto foram desenvolvidas por Bacon na segunda parte de seus *Novum Organum*. É aí que, segundo Lenk e Barth, ao desenvolver a famosa doutrina das *ídola*, Bacon pretendia “o pleno desenvolvimento do conhecimento humano. Era preciso evitar tanto a fé cega na autoridade, como a aceitação acrítica das opiniões convencionais”¹¹⁶. Ou ainda, cabe à doutrina das *ídola* “revelar aqueles produtos do pensamento pseudo-científico que devem

113 LENK, K., *op. cit.*, p. 9.

114 Id., *Ibid.* p. 9.

115 BARTH, H., *op. cit.*, p. 31.

116 LENK, K., *op. cit.*, p. 10.

a sua origem ao mau uso das funções espirituais”¹¹⁷.

Ao indicar a origem da preocupação filosófica com a ideologia em Bacon, esses dois autores, de imediato, estabelecem uma conexão íntima entre ideologia e a problemática do conhecimento, justificando, dessa forma, o exame daquela pelo prisma exclusivo desta última.

Se em Bacon o objetivo é, através da Doutrina da *ídola*, obter uma análise sistemática e universalmente válida dos fatores que estorvam o pensar, pois o que pretende é esclarecer que fatores perturbam o acesso fiel à reprodução conceitual do mundo empírico, segundo Lenk, “é característico da filosofia ilustrada dos séculos XVII e XVIII discernir nas representações herdadas uma fonte de preconceitos contrários à razão”¹¹⁸. Esses preconceitos “impedem o homem de realizar a sua felicidade e criar uma construção social racional”¹¹⁹. Através da obra de Holbach, em particular,

se exprime aquilo que constitui a mais profunda aspiração de uma época /.../: a luta pela verdade e contra os preconceitos não é apenas um problema da teoria do conhecimento e da lógica, mas, eminentemente uma questão política, porque o Estado e Igreja têm interesse no domínio dos preconceitos¹²⁰.

Desse modo, em Bacon a questão da ideologia estaria remetida à única e exclusivamente ao campo da preocupação científica, ou seja, a questão da *falsidade* é examinada e combatida no terreno propriamente teórico, ao passo que, com os materialistas franceses, a questão do falso ultrapassa o campo estritamente científico para se tornar um alvo da luta política.

O termo *ideologia* aparece na época da Revolução Francesa e foi cunhado “por Antoine Destutt de Tracy para indicar uma disciplina filosófica que devia constituir o fundamento de todas as ciências”¹²¹. Ideologia significa para Tracy a ciência das ideias e ele “circunscreve o papel da ideologia à descoberta das fontes de nossa consciência, de seus limites e de seu grau de certeza /.../ ela indaga a origem das ideias e das leis segundo as quais elas se formam”, para concluir que “evitando-se as falsas ideias, o progresso da ciência está

117 BARTH, H., *op. cit.*, p. 33.

118 LENK, K., *op. cit.*, p. 12.

119 BARTH, H., *op. cit.*, p. 50.

120 Id., *Ibid.*, p. 50.

121 Id., *Ibid.*, p. 7.

garantido”¹²². Ou seja, mesmo no caso daquele que acabou por ser conhecido como criador do termo ideologia, mesmo quando entendido no seu sentido etimológico – ciência das ideias – seu estudo é remetido ao campo gnoseológico, pois é considerada como uma disciplina que proporcionaria a base necessária para a edificação das ciências, na medida em que através dela seria possível evitar as *falsas ideias*. Em relação aos sentidos que o termo historicamente assumiu, tanto na literatura, quanto no seu uso generalizado, há efetivamente uma confusão enorme. Arne Næss¹²³ e seus colaboradores chegaram a trinta significados diferentes. Dentre eles o significado pejorativo tem sua origem atribuída ao uso que dele fez Napoleão Bonaparte quando da passagem da república democrática à autocracia bonapartista. Aí ideologia é o produto de uma atitude teórica que não corresponde à realidade sócio-política.

No campo do marxismo, a questão se apresenta também perspectivada de um modo geral pelo prisma gnoseológico, embora se possa reconhecer a existência de duas tendências distintas, mas que muitas vezes de entrecruzam: uma concebendo a ideologia enquanto superestrutura ideal e a outra tomando o fenômeno enquanto sinônimo de falsa consciência. De qualquer forma, esta última – com honrosas exceções como é o caso de Antonio Gramsci – tem sido colocada como aquela que expressaria rigorosamente a perspectiva de Marx. Desde Althusser, a partir da noção de “corte epistemológico”, até outras interpretações distintas como a de Henri Lefebvre¹²⁴, há uma tendência clara para a contraposição entre ciência e ideologia, ou seja, entre o que seria supostamente verdadeiro e falsidade.

O caso de Althusser, neste sentido, é bastante revelador.

Escapa, porém, aos limites deste trabalho um exame crítico de sua obra, ou mesmo qualquer tematização mais ampla acerca de suas considerações sobre ideologia. Mesmo porque, apesar do modismo que gerou em torno de si num dado momento, na sequência foi alvo de críticas diversas e hoje quase desapareceu de cena. De qualquer maneira, no entanto, é preciso indicar que há em Althusser uma *radicalização do critério gnoseológico na determinação do que é ideologia*. É o que importa ressaltar.

122 Id., *Ibid.*, p. 9-10.

123 NÆSS, Arne. *História del término “Ideología” desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx*, cit. por José Maria Rodrigues Paniagua, *Marx y el Problema de la Ideología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1972, p. 69.

124 LEFÉBVRE, H. *Sociología de Marx*, Barcelona, 1969.

Em *Ler O Capital* o pensador francês afirma que “a questão epistemológica é o próprio objeto da filosofia marxista”¹²⁵, e em *Lênin e a Filosofia*, a propósito do tema, diz Althusser de forma enfática: “Afirmar que não se passa nada em filosofia é dizer que a filosofia *não leva a parte alguma, pois não vai para lado nenhum*”¹²⁶. Assim, a filosofia não teria propriamente um objeto, mas, simplesmente uma função no campo da *prática teórica*, a de “tração uma linha de demarcação no interior do domínio teórico, entre ideias consideradas verdadeiras e ideias consideradas falsas, entre o científico e o ideológico”¹²⁷. Neste sentido, a tarefa da filosofia se restringe ao estabelecimento dos fundamentos e dos limites do conhecimento no campo exclusivamente epistemológico, tendo como tarefa essencial a rejeição dos conceitos ideológico, que de forma frequente são tomados como científicos. Trata-se, portanto, de defender a ciência da intromissão ideológica.

Ideológico, na perspectiva althusseriana, é todo enunciado que, em termos puramente epistemológicos, se configura de modo oposto àquela que seria a função teórica ou função de conhecimento. Haveria entre a ideologia e a ciência uma descontinuidade drástica, de ordem “qualitativa, teórica e histórica, que podemos designar, com Bachelard, pelo termo ‘corte epistemológico’”¹²⁸.

Em *Pour Marx*, Althusser vai tematizar a ideologia como um conjunto de relações que ocultam ou representam mal as relações reais. O autor afirma:

Na ideologia os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência /.../. Na ideologia, a relação real está, inevitavelmente, invertida na relação imaginária; relação que *exprime* mais uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou nostalgia que não descreve uma realidade¹²⁹.

Assim, a concepção de ideologia, enquanto representação imaginária da realidade, tem como consequência o estabelecimento também de uma oposição entre ciência e ideologia. Essa oposição é

125 ALTHUSSER, L. et ali, *Ler o Capital*, 2 vols., Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, p. 13 (vol. I).

126 ALTHUSSER, L. *Lênin e a Filosofia*, Lisboa, Editorial Stampa, 1970, p. 52.

127 Id., *Ibid.*, p. 60.

128 ALTHUSSER, L. *Análise Crítica da Teoria Marxista (Pour Marx)*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1967, p. 145.

129 Id., *ibid.*, p. 207.

confirmada através de uma outra função que ele atribui à ideologia: em qualquer sociedade em que se manifeste, assegura a coesão social de seus membros, regulando o vínculo que os une às respectivas tarefas. A ideologia seria, neste contexto, uma espécie de cimento da sociedade (à la Durkheim), pois permite, segundo ele, que os membros de uma determinada sociedade aceitem sem maiores resistências as tarefas que lhes são atribuídas pela divisão social do trabalho, dado que fornece as normas e as regras de conduta indispensáveis ao funcionamento das engrenagens sociais¹³⁰. Portanto, para que a ideologia possa desempenhar essa função de “ajustamento”, ela deve encobrir e dissimular o sistema de divisão de classes e a exploração de uma classe pela outra. E tudo se arredonda na tematização de Althusser com a ideia de que a ideologia é deformante “devido à opacidade da determinação (exercida) pela *estrutura* da sociedade e, por outro lado, pela existência da divisão em classes”¹³¹.

É exatamente por essa razão que, no ensaio sobre os *Aparelhos Ideológicos de Estado*, apenas na aparência há um esforço de Althusser em desenvolver uma teoria da superestrutura livre da problemática epistemológica. Assim é que neste texto o fenômeno ideológico é referido imediatamente ao processo de reprodução das condições de produção. Segundo ele, o caso específico da “reprodução da força de trabalho evidencia, como condição *sine qua non*, não somente a reprodução de sua ‘qualificação’, mas também a reprodução de sua submissão à ideologia dominante, da ‘prática’ desta ideologia”¹³².

Neste mesmo ensaio Althusser desenvolve uma tese que apenas aparentemente entra em conflito com a linha fundamental de desenvolvimento de sua obra: “A ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos”¹³³. Assim, somente na parte final do ensaio é que a questão do *sujeito* aparece enquanto categoria através da qual a ideologia é estrutura e tem garantido seu funcionamento. A função da ideologia, segundo Althusser, é constituir os indivíduos em sujeitos, sem deixar de ser uma “relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. A interpelação, mecanismo básico da ideologia, transforma não só imaginariamente o indivíduo em sujeito, mas também tem a função de “conduzir sua auto-sujeição

130 Id., *ibid.*, p. 204.

131 Id., *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Ideologie et Lutte ideologique*. Paris, Cahiers marxiste-leninistes, 1966, pp. 30-31.

132 Id., *Aparelhos Ideológicos de Estado*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, s/d, p. 53.

133 Id., *ibid.*, p. 93.

ao sistema dominante e, por essa via, assegurar a reprodução em seu conjunto”¹³⁴. Portanto, ser um *sujeito* é um efeito de *sujeição* à ideologia.

Esse aparecimento súbito e repentino do *sujeito* – resultado da *sujeição ideológica* – de claras ressonâncias lacanianas, remete-nos a uma importante questão que, infelizmente, aqui só há condições de referir de forma sumariíssima. Trata-se do chamado anti-humanismo contemporâneo, no centro do qual se encontra a destruição do estatuto da subjetividade. Segundo Luc Ferry e Alain Renaut

a filosofia francesa dos anos 68 escolheu resolutamente o partido do anti-humanismo. /.../ Da proclamação foucaultiana da “morte do homem” /.../ até à afirmação lacaniana do caráter radicalmente anti-humanista da psicanálise, depois da “descoberta de Freud” /.../, é a mesma convecção que se afirma: a autonomia do sujeito é uma ilusão. /.../ Se escutarmos ainda Althusser celebrar em *Pour Marx* a “definição de humanismo como ideologia”, apresentar a “ruptura com toda antropologia ou todo humanismo filosófico” como “solidário com a descoberta científica de Marx”, e falar abertamente de um “anti-humanismo filosófico de Marx”, reduzindo “a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem”, o diagnóstico de um anti-humanismo geral não poderá mais ser absolutamente posto em dúvida¹³⁵.

Barth, por sua vez, num esforço de interpretação e síntese de uma possível teoria das ideologias em Marx afirma que

a ideologia seria a expressão ideal de relações político-econômicas. Estas, enquanto conformarem a pré-história da humanidade, se caracterizam por uma deformação das circunstâncias originárias de vida, que tem por consequência a perda da liberdade e a formação da consciência ideológica (alienação e estranhamento) /.../ A essência da consciência ideológica seria a incapacidade do reconhecimento da situação histórico-social própria e verdadeira, de sua origem e de suas leis¹³⁶.

Neste breve arrolamento das concepções que, através do viés gnoseológico, intentam interpretar as posições de Marx a respeito da ideologia, à formulação de Barth pode-se agregar uma outra, indicada por Lenk, que pretende especificar o fenômeno da ideologia vinculada à sociedade capitalista:

a inversão que se apresenta na consciência dos ideólogos alemães constitui para Marx a expressão teórica de uma inversão real, própria da

134 LACLAU, E. *Política e Ideologia na Teoria Marxista*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979, p. 106.

135 FERRY, Luc e RENAUT, Alain. *Pensamento 68. Ensaio sobre o Anti-Humanismo Contemporâneo*, São Paulo, Ed. Ensaio, 1988, p. 19.

136 BARTH, H., *op. cit.*, p. 190 e segs.

sociedade capitalista: nesta, o processo de produção e reprodução da vida material se independentizou das necessidades dos homens. Os produtos da mão humana se convertem, no processo de intercâmbio, em coisas autônomas, em objetos valiosos, que parecem possuir uma dinâmica própria separada da atividade humana /.../. Todos os bens que circulam no mercado capitalista deixam de ser objetos intuitivamente concretos para cristalizarem-se como mercadorias. A forma de valor destas não é percebida como expressão de relações sociais, mas como propriedades das próprias coisas. *Por analogia a esta fetichização do mundo das mercadorias*, os produtos do pensamento são coisificados como forças autônomas que parecem dirigir a história ¹³⁷.

Dessa forma, segundo os autores referidos, o caráter ideológico do pensamento de Marx seria o resultado de contradições sociais geradas pela sociedade de classes, onde as formas de consciência estranhada, as ideologias, representam a *ilusão necessária*, requerida pelo sistema capitalista para sua sobrevivência. Assim, a ideologia seria identificada ao falso socialmente necessário, oposto, conseqüentemente, à ciência, que, por definição, seria a consciência verdadeira.

Em outros campos a questão da ideologia é normalmente trabalhada num entrelaçamento com a problemática dos juízos de valor, cuja inspiração reside, sem dúvida, em Max Weber, pela exigência da neutralidade axiológica nos juízos sociológicos.

O formulador neopositivista T. Geiger, depois de realizar uma diferenciação entre “realidade teórica” e “realidade existencial”, onde a primeira é encarada como “o conjunto dos fenômenos determinados espaço-temporalmente e, portanto, perceptíveis de forma direta ou indireta pelos sentidos”¹³⁸, afirma que a “doutrina das ideologias deve partir de uma realidade do conhecimento ou realidade teórica, não de uma realidade existencial ou pragmática”¹³⁹, para acabar concluindo que “o desvio ideológico, em relação à realidade do conhecimento, consiste de que uma proposição não se aplica a algo cognoscível, ou não se limita a ele, mas que contém elementos estranhos à realidade. O enunciado ideológico é, em virtude de sua natureza e de seu objeto, inacessível à confirmação ou refutação empíricas”¹⁴⁰. Portanto, para o autor, “um enunciado incorreto pode

137 LENK, K., *op. cit.*, p. 24 (o grifo é meu).

138 GEIGER, T. *Ideologia y Verdad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972, p. 47.

139 Id., *ibid.*, p. 47.

140 Id., *ibid.*, p. 47.

estar livre da ideologia”¹⁴¹, na medida em que se pode declarar como falso algo que, até aquele momento, foi considerado como verdadeiro, em função da progressão e do avanço do conhecimento científico. Mas com enunciados ideológicos isso não ocorre nunca, pois, eles se referem a “algo acerca do qual jamais – e isto quer dizer por princípio – se poderá realizar afirmação empírica alguma”¹⁴².

Segundo T. Geiger, portanto, o enunciado ideológico é mais falso do que o meramente falso, pela simples razão de que ele não faz parte da realidade do conhecimento, mas a uma realidade estranha e oposta a ele. Sendo assim, são ideológicos todos os enunciados não passíveis de confirmação empírica.

Vale lembrar aqui, mesmo que de forma ultra breve, outra tendência analítica que, mesmo não se valendo do critério gnosiológico na determinação do fenômeno ideológico, também acabou por se debruçar sobre a questão em tela, e é conveniente apontar sua diferença básica com a concepção que iremos desenvolver na sequência.

Trata-se da hermenêutica, fundamentalmente na figura de Paul Ricoeur, que estabelece um vínculo de tipo específico com a trajetória de Heidegger e Gadamer, pois procura introduzir, no interior desses parâmetros teóricos, o que ele chama de *crítica das ideologias*.

No seu livro *Interpretação e Ideologias*, Ricoeur pretende se afastar das “armadilhas” que são produzidas pelas concepções que tomam o fenômeno ideológico como algo eminentemente falso e dissimulatório, que, além disso, postulam a existência de um “lugar não ideológico” que seria justamente o da ciência. Tendo em vista este panorama geral das teorias sobre ideologia, Ricoeur tem como objetivo, nessa obra, examinar a relação dialética entre ciência e ideologia¹⁴³.

Para Ricoeur a “ideologia é um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possui uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e representações do próprio vínculo social”¹⁴⁴, pois, “o fenômeno ideológico /.../ está ligado à necessidade, para um grupo social, de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido

141 Id., *ibid.*, p. 47.

142 Id., *ibid.*, p. 48.

143 RICOEUR, R. *Interpretação e Ideologia*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1977, p. 66.

144 Id., *ibid.*, p. 75.

teatral do termo, de representar e encenar”¹⁴⁵.

Em relação à questão ciência versus ideologia, Ricoeur desenvolve “algumas proposições susceptíveis de conferirem um sentido aceitável ao par ciência- ideologia”¹⁴⁶. A primeira é o fato de que todo conhecimento sobre a realidade social

é precedido por uma relação de pertença /.../, ao assumirmos essa pertença que nos precede e nos transporta, assumimos o primeiro papel da ideologia, o que descrevemos como função mediadora da imagem, da representação de si /.../. Segunda proposição: se o saber objetivamente é sempre segundo relativamente à relação de pertença, não obstante pode constituir-se numa relativa autonomia. Com efeito, o momento crítico que o constitui é fundamentalmente possível, em virtude do fato do distanciamento que pertence à relação de historicidade¹⁴⁷.

Embora Ricoeur postule a mediação da ideologia em toda a existência social, considera possível uma *crítica às ideologias* (aqui Ricoeur tenta conciliar Gadamer a Habermas), em função do *distanciamento* e da inclusão da instância crítica que faz parte da nossa estrutura de compreensão. A esse respeito diz ele: “essa hermenêutica dos textos, sobre a qual tento refletir, contém preciosas indicações para uma justa aceitação da crítica das ideologias”, donde “o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica”¹⁴⁸.

Para Ricoeur não há, portanto, uma oposição entre ciência e ideologia, pois não há uma neutralidade – decorrente da situação de *pertença* – no conhecimento. Ao lado disso ele vê como possível uma *crítica das ideologias*, baseada na possibilidade do *distanciamento*, que se inclui em qualquer processo de compreensão. A chave analítica desta possibilidade é a *hermenêutica*.

Assim, vê-se que o tratamento das ideologias a partir dessa vertente não se inclui naquelas que predominantemente se valem do critério gnosiológico. No entanto, é bom ressaltar que esse procedimento deriva de uma concepção ontológica que postula as *intransparências* do real, em que “toda visibilidade se dá, assim, sobre um fundo do não visível, toda presença sobre o fundo da ausência, toda

145 Id., *ibid.*, p. 68.

146 Id., *ibid.*, p. 92.

147 Id., *ibid.*, p. 92.

148 Id., *ibid.*, p. 93.

aparição sobre o fundo da desapareição ”¹⁴⁹. Ao contrário, como poderá ver adiante, a tematização lukácsiana de ideologia se fundamenta na constatação ontológica preliminar, contida na afirmação do pensamento marxiano, que é precisamente o reconhecimento do *homem ativo no mundo real*, ou seja, o mundo real existe e essa é uma constatação feita pelo homem ativo no mundo. Em decorrência, este mundo real é capturável pelo homem, pelo seu entendimento. Em síntese, a concepção ontológica da qual Lukács parte é a de que: o homem ativo no mundo real é capaz de capturar o realmente existente.

Lukács e a crítica ontológica

A análise do fenômeno ideológico a partir de uma perspectiva fundamentada gnoseologicamente é, na verdade, o resultado de uma tendência que vem se desenvolvendo há, praticamente, dois séculos no campo da filosofia. Refiro-me ao fato de que neste período “o pensamento filosófico ter sido inteiramente dominado pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, (e) hoje esta dominação está longe de ter sido superada”¹⁵⁰. Ou seja, o fato do critério gnosiológico ter se tornado o critério fundamental e praticamente exclusivo na determinação do que é e do que *não é* ideologia deriva do predomínio no campo filosófico da questão do conhecimento, que acabou por deprimir o interesse pela questão ontológica. Pode-se dizer que a “interdição da metafísica” se converteu no pensamento filosófico contemporâneo – dominado que está em grande parte pelo neopositivismo – numa categórica afirmação de que “toda a questão sobre o ser, toda tomada de posição sobre o problema de saber se alguma coisa é ou não é, constituía um despropósito intempestivo, totalmente destituído de qualquer fundamento científico”¹⁵¹.

No entanto, segundo a argumentação lukácsiana é impossível negar a questão do *ser*, na medida em que ela se encontra intimamente ligada à vida e à práxis. Ou, ainda,

na vida cotidiana os problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro. Darei um exemplo bastante simples: quando alguém

149 FERRY, Luc e RENAUT, Alain, *op. cit.*, pp 31-32.

150 LUKÁCS, G. “Prolégómenos à l’Ontologie de l’Être Social. Questions de Principe autor d’une Ontologie Aujourd’hui possible” (fragmentos) *in La Pensée*, agosto 1979, n. 206, p. 38.

151 LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 39.

caminha pela rua – mesmo que seja, no plano da teoria do conhecimento, um obstinado neopositivista, capaz de negar toda realidade – ao chegar a um cruzamento, deverá por força convencer-se de que, se não parar, um automóvel real o atropelará realmente; não lhe será possível pensar que uma fórmula matemática qualquer de sua existência estará subvertida pela função matemática do carro ou pela sua representação da representação do automóvel¹⁵².

É evidente, contudo, que a questão ontológica com toda a sua complexidade não poderia nem sequer ser delimitada, com razoável precisão a rigor, nos limites de um artigo como o presente; de qualquer forma, fica o registro da decisibilidade da questão ontológica para Lukács, especialmente no campo do marxismo. Para o filósofo húngaro a tematização do ser social representa “a recuperação do marxismo autêntico”¹⁵³.

Georg Lukács morreu em 1971. E sua morte não permitiu que finalizasse a sua *Ontologia* e muito menos desse início a sua *Ética* e finalmente a sua própria biografia, atividades essas planejadas desde a segunda metade da década de 50, quando, no momento em que redige a sua *Estética*, constata a necessidade de elaborar uma *Ética* na perspectiva marxiana. Porém, Lukács, no momento em que se depara com essa questão (que aliás, é preocupação sua desde a fase pré-marxista), percebe a necessidade de uma fundamentação ontológica para ela e “nasce assim, a ideia de examiná-la num breve ensaio, que faça o papel de introdução à *Ética*”¹⁵⁴. Na medida em que o filósofo húngaro vai adentrando na investigação sobre o ser social, este tema “se transforma no argumento de uma obra independente. É o retorno a Marx, a restauração de um marxismo ‘fundado nos fatos’, que impõe enfrentar a questão do ser – e no seu âmbito – sobretudo, do ser social – para restituir a nitidez metodológica do marxismo”¹⁵⁵. A *Ontologia* para Lukács possui um significado preciso, que ele já havia anunciado em 1966 nas *Convenções* com Abendroth, Holz e Kofler, onde afirma que “o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas

152 ABENDROTH, W., HOLZ, H. H. e KOFLER, L. *Conversando com Lukács*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1969, p. 12.

153 SCARPONI, A. *Prefácio* a Lukács, G. *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. I, p. VIII.

154 Id., *ibid.*, p. XI.

155 Id., *ibid.*, p. XI-XII.

conexões no seu interior”¹⁵⁶.

Segundo Alberto Scarponi

a escolha do tema como afirma o próprio Lukács na *Ontologia*, não nasce de uma inclinação pessoal particular, mas da tentativa de reativar o contato com as grandes tradições do marxismo, que compreende a realidade como algo a transformar e não simplesmente como algo para manipular e gerir. É preciso por isso que o marxismo se configure como ciência, como conhecimento o mais adequado possível do real, e é propriamente nesta direção que se move a pesquisa teórica lukácsiana, já que no caos das teorias tortuosamente inventadas, inferiormente niveladoras e falsamente profundas, a necessária restauração do marxismo tem necessidade de uma ontologia fundada e fundante, que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social e esteja ao mesmo tempo, em condições de apresentar a este na sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza¹⁵⁷.

A necessidade de uma *Ontologia* no contexto do marxismo se coloca para Lukács tendo em vista não só todos os problemas que vêm se pondo com agudez sempre maior no campo do marxismo – tanto no plano teórico, quanto no plano prático – mas, sobretudo, em função dos contornos essenciais do mundo do capital contemporâneo. Desse modo, a *Ontologia* não se põe para Lukács em função de uma mera preferência pessoal ou por uma simples opção intelectual, mas porque se trata de um desafio histórico-concreto.

Finalmente, a recuperação da *Ontologia* na perspectiva lukácsiana é a afirmação de que o real existe, o real tem uma natureza e esta existência e esta natureza são capturáveis intelectualmente. E, na medida em que é capturável, pode ser modificada pela ação cientificamente instruída, ideológica e conscientemente conduzida pelo homem. Postular, desse modo, a ontologia é resgatar a possibilidade de entendimento e transformação da realidade humana. Em suma, é colocar o fato de que o real não é, ainda de contas, uma ilusão dos sentidos e que nossa subjetividade pode se objetivar na conquista da realidade. Daí porque o interesse de Lukács pela ideologia no contexto de sua última obra.

Assim, tendo em vista o tema específico deste artigo, cumpre ressaltar que Lukács, como veremos a seguir, ao examinar o problema da ideologia busca, sistematicamente, a conexão ontológica deste fenômeno com o ser social, refutando, dessa forma, o critério gnosiológico como adequado para a determinação das manifestações ideológicas. No entanto, antes de iniciar esta exposição, ou seja,

156 ABENDROTH, W., HOLZ, H. H. e KOFLER, L., *op. cit.*, p. 15.

157 SCARPONI, A., *op. cit.*, p. XII.

a concepção lukácsiana de *ideologia* contida em *Para uma Ontologia do Ser Social*¹⁵⁸, convém referir um complexo de questões cuja indicação é imprescindível para situar devidamente, no pensamento de Lukács, o problema que é objeto deste artigo.

Ser Social e Teleologia

Trata-se da análise de certas posições teleológicas específicas, relacionadas à prática social, que estão voltadas de modo peculiar à resolução de problemas postos em certos níveis da vida social, bem como esclarecer a sua relação com as posições teleológicas primárias, aquelas que estão contidas no trabalho. No fundo, trata-se de referir a própria concepção lukácsiana de ser social. Obviamente, um esforço desse tipo, em sentido amplo, escapa totalmente ao âmbito deste trabalho. Portanto, para esclarecer esta questão, a nível apenas aforatório, remeteremos a alguns pontos desenvolvidos em outras partes da *Ontologia* e também a outros textos de Lukács referentes ao tema.

Lukács em vários momentos expressou-se de maneira direta e categórica a respeito de uma determinação ontológica fundamental, que, na verdade, perpassa toda sua reflexão sobre o ser social: “O homem é um ser que responde”¹⁵⁹. Um ser prático que reage às demandas postas pela realidade objetiva, um ser prático que trabalha a natureza como resposta a necessidades determinadas. Isso significa, ontologicamente, que 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

158 *Il Problema dell' Ideologia*, seção 3 do volume II de *Per l'Ontologia Dell'Essere Sociale*, versão italiana de Alberto Sacconi, a partir da cópia datilográfica da redação em alemão, preparada por Ferenc Bródy e Gábor Révai e revista por G. Lukács, Roma, Editori Riuniti, 1ª edição, 1981. A tradução para o português é de minha autoria e foi apresentada sob forma de anexo à dissertação de Mestrado *O Problema da Ideologia a Ontologia de G. Lukács* apresentada ao Mestrado em Filosofia da UFPB, em fevereiro de 1986, da qual este artigo representa uma versão sintetizada.

159 LUKÁCS, G. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem, *Revista Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, 1978, p. 5 e também *Il Problema dell' Ideologia*, op. cit., p. 464.

atividade com tais mediações, frequentemente bem articuladas¹⁶⁰.

Assim, *um ser que dá respostas* é um ser que reage a alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva, retendo certos elementos que nesta existem e transformando-os em perguntas, para as quais procura a melhor resposta possível. Em outras palavras, o homem é um ser que responde ao seu ambiente e, ao fazê-lo, ele próprio elabora os problemas a serem respondidos e lhes dá as respostas possíveis naquele momento. Essas respostas podem, no momento subsequente, se transformar em novas perguntas, e assim sucessivamente, de tal modo que, tanto o conjunto de perguntas, quanto o conjunto de respostas vão formando gradativamente os vários níveis de mediações que aprimoram e complexificam a atividade do homem, bem como enriquecem e transformam a sua existência. Lukács, em outro texto, assim se posiciona a respeito:

tudo que a cultura humana criou até hoje nasceu não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato de que, desde o começo, os homens se esforçaram por resolver questões emergentes da existência social. É à série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana¹⁶¹.

Além desse caráter prático, o ser social é estruturalmente unitário, o que significa dizer que em seus aspectos decisivos – as posições teleológicas dos homens – não se manifesta uma clivagem radical na constituição ontológica fundamental, entre as posições que se desenvolvem no interior da esfera econômica e aquelas que se põem para além dela. Ao contrário, tanto no trabalho, no intercâmbio orgânico com a natureza, quanto nas outras esferas da prática social, o que há de comum nessas ações é o fato de que em todas elas se encontra uma *tomada de decisão entre alternativas*, o que implica a existência de um *momento ideal*, de uma prévia-ideação como denominador comum a todas elas. Ou seja, o trabalho, que é “o fato mais fundamental, mais material da economia (e que) tem o caráter de uma posição teleológica”¹⁶², não é apenas um fundamento real/material, mas também o modelo mais geral da estrutura e dinâmica da atividade do ser social, dado que em toda prática social há uma

160 LUKÁCS, G. *As Bases Ontológicas*, p. 5.

161 ABENDROTH, W., et alli, op. cit., pp. 170-71.

162 LUKÁCS, G. “Il Momento Ideale nell’Economia”, in *Per l’Ontologia Dell’Essee Sociale* op. cit., vol II, p. 335. Ver a respeito da relação teleologia/causalidade, como coexistentes reais e necessários no ato laborativo no capítulo “Il Lavoro como Posizione Teleologica”, op. cit., Vol. II, pp. 20-3-4 e nas *Bases Ontológicas*, op. cit., pp. 5-6.

colocação de fins a serem seguidos.

Assim, no interior da tematização lukácsiana, sem cair em simplificações esquemáticas, diz-se que o trabalho aparece como protoforma de toda atividade social, na medida em que, “todos os momentos da vida sócio-humana, quando não têm um caráter biológico totalmente necessário (respirar) são resultados causais de posições teleológicas e não simples elos de cadeias causais”¹⁶³. Na base de todas as atividades dos homens, desde as mais simples até as mais complexas e elevadas, produzidas pela divisão de trabalho, operam *decisões entre alternativas*, dado que constituem “uma forma elementar e fundamental do ser social”¹⁶⁴. Na prática cotidiana esta realidade emerge com toda evidência: sempre que alguém se põe a fazer algo, inicialmente decide se e como o fará. Ou ainda, caminhando para a globalidade do social: “tanto nos preparativos mentais de um trabalho, seja científico ou apenas empírico-prático, quanto na sua execução efetiva, isto sempre é feito com toda uma cadeia de decisões alternativas”¹⁶⁵. Desse modo, e num sentido ainda mais geral, que fere as relações entre indivíduo e sociedade, tem-se que: “todo o ato social surge, portanto, de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras”¹⁶⁶.

Sem entrar aqui na problemática da *liberdade e da necessidade*, deve ser dito que a necessária ocorrência de *decisão* entre alternativas não implica conhecimento e controle completos do indivíduo sobre as circunstâncias da sua vida e do meio circundante. Examinando, pois, o processo global do trabalho, tem-se que o homem, que *põe* determinadas posições teleológicas, sempre o faz de modo, sem dúvida, consciente, mas nunca em condições de um conhecimento pleno de todos os aspectos e características envolvidas. Para a realização do trabalho ele deve conhecer a legalidade fundamental do processo, caso contrário, a sua ação não atingiria o fim proposto. Um trabalho só pode ser frutífero se posto em movimento por uma colocação teleológica compatível com a ordem causal real. O sujeito do trabalho conhece, mas não se encontra em condições de dominar *todo* o complexo de determinações e circunstâncias que marcam o campo sobre o qual atua, restando sempre um *espaço desconhecido*. Como afirma Lukács: “O trabalho pressupõe um conhecimento concreto, ainda

163 LUKÁCS, G. *Il Momento Ideale*, *op. cit.*, p. 351.

164 LUKÁCS, G. *Il Momento Ideale*, *op. cit.*, p. 351.

165 Id., *ibid.*, p. 345.

166 LUKÁCS, G. *As Bases Ontológicas*, *op. cit.*, p. 6.

que jamais perfeito de determinadas finalidades e de determinados meios¹⁶⁷. Desse modo, o trabalho implica no conhecimento mais aproximado possível da rede causal em que é realizado, sem ocorrer, contudo, em qualquer momento, um conhecimento *pleno e perfeito*.

De toda maneira, nesse processo é que se revela a inseparável unidade entre *causalidade e teleologia*, ou seja, daquelas categorias que, consideradas abstratamente, parecem se opor. O necessário conhecimento dos meios, para a realização das finalidades contidas nas posições teleológicas, tem de ser objetivo quanto aos processos materiais sobre os quais incidirá a ação transformadora, para que possam efetivar as finalidades contidas nas posições teleológicas.

Assim, o fato de que a posição teleológica, formulada na consciência (momento ideal), preceda a realização material, não leva, portanto, do ponto de vista ontológico, à existência de dois atos autônomos: um material e outro ideal. Essa divisão é possível somente no pensamento; na realidade, “a existência ontológica de um depende da existência ontológica do outro”¹⁶⁸. Em termos analíticos eles podem ser considerados separadamente, mas em termos ontológicos eles só adquirem o seu verdadeiro ser apenas enquanto componentes do complexo concreto representado pelo trabalho. Lukács, a respeito, afirma: “Na ontologia do ser social não há teleologia, enquanto categoria do ser, sem uma causalidade que a realize. De outro lado, todos os fatos e eventos que caracterizam o ser social enquanto tal são resultados de cadeias causais postas em movimento teleologicamente”¹⁶⁹. Como consequência não há, do ponto de vista ontológico, uma contraposição entre teleologia e causalidade, na medida em que são componentes do mesmo processo. Em termos precisos, eles se apresentam em *determinação reflexiva*.

Mas, para que as posições teleológicas típicas da esfera econômica possam realmente se realizar e atingir o fim pretendido, surgem outros tipos de posições teleológicas. Estas são tão importantes que

já as primeiríssimas operações laborativas, as mais primordiais consequências da incipiente divisão do trabalho colocam aos homens tarefas cuja execução exige e mobiliza forças psíquicas novas, diversas daquelas requeridas pelo próprio processo laborativo verdadeiro e próprio (pense-se na coragem pessoal, na astúcia e engenhosidade, no altruísmo em certos trabalhos executados coletivamente). As posições

167 Id., *ibid.*, p. 8.

168 LUKÁCS, G. *Il Momento Ideale*, *op. cit.*, p. 335.

169 Id., *ibid.*, p. 345.

teleológicas que aí intervêm, por isso, estão – tão mais explicitamente, quanto mais desenvolvida é a divisão social do trabalho – diretamente ligadas no imediato despertar, corroborar e consolidar nos homens destes sentimentos tornados indispensáveis¹⁷⁰.

A existência, pois, dessas *posições teleológicas secundárias* pode ser constituída mesmo no nível mais incipiente do desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que o processo laborativo coloca aos homens tarefas que só podem ser cumpridas se elas forem acompanhadas por posturas e afetividades adequadas à sua execução. Essa função desempenhada pelas posições teleológicas secundárias é tanto mais fundamental, quanto mais complexa for a divisão de trabalho.

Em suma, o desenvolvimento das atividades laborativas “leva àquelas posições teleológicas que intentam provocar um novo comportamento nos outros homens, e as torna sempre mais importantes, no sentido extensivo e intensivo, qualitativo e quantitativo para o processo de produção e para a sociedade inteira”¹⁷¹. Encontramos, enfim, no âmbito daquelas posições teleológicas que não pertencem à esfera econômica propriamente dita, mas cuja existência esta depende para se manter e reproduzir. Ou, nas próprias palavras de Lukács, “o processo de reprodução econômica, a partir de um estágio determinado, não poderia funcionar, nem no plano econômico, se não se formassem campos de atividades não econômicas, que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento desse processo”¹⁷². É o caso das atividades não econômicas, “organizadas da sociedade” que constituem a superestrutura social, particularmente a esfera jurídico-política, cujo conteúdo pode estar voltado tanto para a manutenção, quanto para o desenvolvimento ou destruição do *status quo*, mas cuja existência é determinada, através de múltiplas mediações, pelas necessidades postas pelo desenvolvimento material da sociedade.

Basta recordar como o costume, o uso, a tradição, a educação etc, que se fundam totalmente sobre posições teleológicas deste gênero, com o desenvolvimento das forças produtivas vão continuamente aumentando o seu raio de ação e a sua importância, terminando por se formar esferas ideológicas específicas (sobretudo o direito) para satisfazer estas necessidades da totalidade social¹⁷³.

170 LUKÁCS, G. *Il Problema dell' Ideologia*, *op. cit.*, p. 465.

171 Id., *ibid.*, p. 464.

172 LUKÁCS, G. *Il Momento Ideale*, *op. cit.*, pp. 376-77.

173 LUKÁCS, G. *Il Problema dell' Ideologia*, *op. cit.*, p. 464.

Segundo Lukács, elementos dessas posições já existiam nas chamadas sociedades primitivas, mas elas ganham plena corporificação à medida em que avança a divisão social do trabalho, de tal modo que “com a diferenciação de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica torna-se a base estruturante do que o marxismo chama de ideologia”¹⁷⁴.

Mas, ao lado da identidade abstrata, entre as posições teleológicas primárias e aquelas que compõem a base sobre a qual se estruturam os fenômenos ideológicos, que se verifica pelo fato de que os dois tipos são rigorosamente teleologias, *tomadas de decisão entre alternativas*, deve-se ressaltar sua diferença básica, pois *não constituem posições do mesmo gênero*. Lukács argumenta a respeito que “o mundo dos objetos das posições teleológicas primárias, no intercâmbio orgânico entre sociedade e natureza, é mais determinado e tem uma duração objetiva maior do que aquele das posições cujo objetivo é o agir futuro, desejado de outros homens”¹⁷⁵. E mais, “aquelas posições que objetivam diretamente o intercâmbio orgânico entre a sociedade e a natureza apresentam diferenças essenciais, tanto subjetivas quanto objetivas, em relação àquelas cuja intenção direta é transformar a consciência de outras pessoas”¹⁷⁶.

Em que consiste, precisamente, o nódulo principal dessa diferença? Já vimos que no caso do trabalho, embora haja uma certa margem desconhecida, um certo *coeficiente de incerteza*, a efetivação do *telus* depende, todavia, de um conhecimento real da parte fundamental dos meios materiais a serem postos em movimento. Já no outro tipo de posições teleológicas “o círculo do desconhecido é incomparavelmente mais amplo”¹⁷⁷. Isto significa, como já foi visto, que, se no intercâmbio orgânico com a natureza, “as legalidades fundamentais do objeto podem ser conhecidas”¹⁷⁸, isso já não se processa do mesmo modo quando este outro tipo de posição teleológica está em jogo, pois, ao desencadear forças e nexos reais pode propiciar o aparecimento de “novas formas e novas legalidades”, fazendo com que seja difícil, mas obviamente não impossível, “captar as verdadei-

174 LUKÁCS, G. As Bases Ontológicas, op. cit., p. 9.

175 LUKÁCS, G. Il Problema dell' Ideologia, op. cit., p. 492.

176 LUKÁCS, G. Il Momento Ideale, op. cit., p. 379.

177 LUKÁCS, G. Il Problema dell' Ideologia, op. cit., pp. 490-91

178 Id., *ibid.*, pp. 490-91.

ras tendências evolutivas”¹⁷⁹ dos fatos. Há, portanto, uma diferença qualitativa importante, que implica

não uma incerteza absoluta, não uma irracionalidade. Os diversos modos com os quais, por necessidade econômico-social, se tem tentado influir sobre os homens têm sempre, mais ou menos, funcionado; o fato de que o coeficiente de incerteza seja mais alto, tem simplesmente comportado neste campo uma presença, incisiva e eficiente no caso, da desigualdade do desenvolvimento, muito maior que no trabalho em sentido escrito¹⁸⁰.

Assim, o grau de incerteza é muito maior do que aquele existente nas posições teleológicas primárias. Além disso, vale ressaltar mais uma vez, “aquelas posições teleológicas que agem sobre outros homens, não podem nunca chegar àquele determinismo unívoco, ao menos imediato, que caracteriza aquelas do intercâmbio orgânico com a natureza, as quais se apoiam em um conhecimento relativamente exato dos nexos naturais relevantes”¹⁸¹. Em síntese, na medida em que o objeto, sobre o qual recai essa posição, são os próprios homens, “por princípio, nem o objeto, nem o ponto que a posição deve mirar podem ser, assim, claramente precisados”¹⁸².

Lukács afirma, em outras palavras, que neste caso

a diferença está no fato de que uma posição teleológica coloca em movimento, em definitivo, não uma cadeia causal, mas uma nova posição teleológica. Daí deriva, sobretudo, de um lado, que a situação comum de todas as decisões humanas, a impossibilidade de conhecer todas as circunstâncias do agir, aqui assume um peso maior que no outro tipo de posição; de outra parte, o sentido da intenção aqui é muito mais impreciso. A necessária ignorância do conjunto das condições intervêm também no trabalho, mas aqui ela tem, em geral, um efeito muito mais externo¹⁸³.

A diferença básica entre os dois tipos de posições teleológicas é, pois, que enquanto a primeira desencadeia cadeias causais, a segunda tem por objetivo o comportamento dos outros homens, isto é, provocar a mudança para uma nova posição teleológica. Essa diferença qualitativa tem como consequência: primeiro, a ampliação do círculo do desconhecido; segundo, a problemática da intencionalidade da ação é muito mais complexa.

179 Id., *ibid.*, pp. 490-91.

180 Id., *ibid.*, pp. 464-65.

181 Id., *ibid.*, pp. 505-06.

182 Id., *ibid.*, p. 465.

183 Id., *ibid.*, p. 465.

Em suma, o que identifica todas as posições teleológicas é o fato de que em todas se dá uma tomada de decisões entre alternativas. Ao lado dessa identidade, no entanto, coloca-se uma série de diferenças. A primeira e fundamental: o objeto das posições teleológicas secundárias são os próprios homens, as suas ações e seus afetos na práxis social extra-laborativa; decorrentemente, a segunda diferença está no grau da incerteza que permeia essas posições, que é muito maior do que aquele que existe no caso do trabalho, o que não impede que haja um conhecimento racional das tendências em presença, mesmo que este conhecimento, de forma mais acabada, só se dê *post-festum*.

No sentido de adiantar uma determinação preliminar, procuramos caracterizar genericamente a identidade e as diferenças entre as posições teleológicas primárias e aquelas que têm por função induzir os homens a assumir as posições requeridas pelo processo de auto-reprodução humana e, com isso, estabelecer os limites mais gerais do espaço onde, segundo Lukács, a ideologia surge e opera, passo que é fundamental para o prosseguimento da nossa exposição.

Esse espaço é delimitado pelas respostas práticas dos homens, que se voltam à resolução de problemas que permeiam vários níveis de sua existência. Respostas que podem visar a solução de problemas colocados a nível imediato, na própria vida cotidiana, ou podem estar voltadas à solução de problemas de caráter genérico. Em ambos os planos, elas são mediadas por algum tipo de produção espiritual, formando o conjunto das posições teleológicas (excluindo, aqui, o trabalho) onde a ideologia desempenha o papel de prévia-ideação. Ou seja, a ideologia, em qualquer uma das suas formas, funciona como o *momento ideal*, que antecede o desencadeamento da ação, nas posições teleológicas secundárias.

A concepção lukácsiana de ideologia tem como ponto de apoio fundamental a noção do homem como um *ser prático*, característica primordial do ser social posta já no *ato de trabalho*, na posição teleológica e no desencadeamento de causalidades que o envolvem. Ontologicamente, essa noção implica o fato de que este ser prático age a partir de *decisões entre alternativas*; ser que, não sendo abstratamente independente das necessidades que a história lhe coloca, reage a essas necessidades empregando produtos espirituais que são constituídos, de forma não linear, em função dessas mesmas necessidades.

Se, portanto, de um modo geral, a produção de ideias em geral não tem vida própria, não tem história imanente, mas faz parte da história humana global e é determinada, através de múltiplas media-

ções, pelo modo como os homens produzem e reproduzem a vida, o *momento ideal* das posições teleológicas voltas à prática social pode vir a ser constituído pelo conteúdo dessas produções espirituais em sua possível função ideológica. Ou nas próprias palavras de Lukács:

as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma das suas ações e reações ao mundo externo. Os homens dependem sempre, de algum modo, destas formas, para a defesa e a construção de sua existência¹⁸⁴.

Assim, ao mesmo tempo em que Lukács nega totalmente a possibilidade do surgimento de uma consciência-histórica, que habita um mundo à parte, ele postula a *especificidade do dado espiritual*, dos produtos da consciência, determinado que entre estes e a base material desenvolvem-se uma série de mediações que tendem, por seu turno, a aumentar e a se diversificar, na medida em que se complexifica o modo de produção social. Desse modo,

quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma formação econômica, tanto mais complexos são os sistemas de mediações que ela deve construir em si e em função de si, mas estes interagem todos de qualquer modo com a auto-reprodução do homem, com o intercâmbio orgânico com a natureza, permanecem em relação com ele e são ao mesmo tempo capazes de retroagir sobre ele, no sentido de favorecê-lo ou obstaculizá-lo¹⁸⁵.

Caracterização ampla e restrita de ideologia

Partindo de uma famosa determinação de Marx, feita no *Prefácio de Para a Crítica da Economia Política* (1857)¹⁸⁶, Lukács estabelece, após

184 ABENDROTH, W., *et alli*, *Conversando...*, *op. cit.*, p. 40.

185 LUKÁCS, G. *Il Momento Ideale*, *op. cit.*, p. 363.

186 “O resultado a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada do desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com

ponderação sobre a *crise e a normalidade*, que: “as formas ideológicas são instrumentos pelos quais são conscientizados e enfrentados os problemas que preenchem (a) cotidianidade”¹⁸⁷, ou seja, a cotidianidade social apresenta problemas que continuamente devem ser conscientizados e resolvidos; de modo que a presença das forças ideológicas não se manifesta apenas em momentos de crise, mas permanentemente no próprio cotidiano. Estando sempre vinculada à existência do ser social. “a ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (446). Por conseguinte ela é o momento ideal da ação prática dos homens, expressando o seu ponto de partida e destinação, bem como sua dinamicidade.

Do ponto de vista ontológico “toda ideologia tem seu ser-precisamente-assim social: ela nasce direta e necessariamente do *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente na sociedade” (446), o que equivale dizer que a ideologia só tem existência social e que ela se refere a um real específico, que é por ela pensado e sobre o qual atua. A existência social dos homens é implicada pelo fato da consciência, ou seja, por seres sociais que medeiam suas ações pela consciência, portanto, a ideologia tem sua gênese determinada pela atividade social dos homens e nasce exatamente aí. Ela surge do *aqui e imediatamente* que coloca problemas. Nesse processo, entre o *locus social* específico da atividade humana e o homem sempre socialmente entendido, a forma *consciência* é a mediação da própria prática social. Do ponto de vista ontológico, estamos, pois, diante do seguinte: o produzido é determinado pela sua produção, o que significa dizer que o *ser* da ideologia é determinado pela sua produção, que é e só

as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas da produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim.” *Op. cit.*, Os Pensadores, vol. XXXV, São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1974, pp. 135-36.

187 LUKÁCS, G. Il Problema dell’ Ideologia, op. cit., p. 446.

Observação: Nas próximas referências bibliográficas, uma vez que todas remetem a Il Problema dell’ Ideologia, o número da página citada virá, entre parênteses, no próprio corpo do artigo.

pode ser social. E, em termos gerais, portanto, ela está presente em todas as ações humanas, enquanto orientação ideal.

Na medida em que o ser social exerce uma determinação sobre todas as manifestações e expressões humanas, qualquer reação, ou seja, qualquer resposta que os homens venham a formular, em relação aos problemas postos pelo seu ambiente econômico-social, pode, ao orientar a prática social, ao conscientizá-la e operacionalizá-la, tornar-se ideologia. Ou seja, ser ideologia não é um atributo específico desta ou daquela expressão humana, mas, qualquer uma, dependendo das circunstâncias, pode se tornar ideologia apenas em seu aspecto de instrumento de luta de classes, do qual nos ocuparemos mais adiante.

A questão da caracterização ampla do fenômeno ideológico é abrangentemente trabalhada por Lukács, tomando inclusive para tal efeito o caso das sociedades primitivas, onde aponta para o fato de que “alguns tipos de produção ideológica remontam aos patrimônios do desenvolvimento social” (459). O que “exige que a sua função social (da ideologia) e por isso sua gênese e ação sejam determinados em termos mais amplos” (459).

Mesmo que as sociedades primitivas estivessem livres de conflitos entre grupos sociais, isto não significa que nelas não se tenha verificado o aparecimento das posições teleológicas secundárias, pois sem a existência delas seria impossível pensar na existência de atividades voltadas para a subsistência, onde elas apareceriam sob a forma de “modos de agir universalmente reconhecidos para regular a cooperação e as expressões da vida a ela associadas (divisão da presa etc.). Deviam existir, por isso, aspectos da seguinte ideologia: uma certa generalização social das normas de procedimento humano, mesmo se elas não se impunham ainda em termos antagônicos no âmbito da luta entre interesses de grupos” (455). Logo, em função das necessidades imediatas, postas pela atividade de subsistência, haveria, nas sociedades primitivas, um conjunto de regras de conduta, reconhecido por todos e que regulava o comportamento grupal. Esse conjunto de normas estaria baseado numa determinada generalização social do comportamento humano. Embora não seja possível, segundo Lukács, conhecer que forma assumiram realmente estes conjuntos de normas de comportamento social, é provável que tenham sido “os germes dos conflitos entre a comunidade e os indivíduos, porque seria um preconceito metafísico pensar que a consciência social fosse totalmente idêntica em cada homem” (456). Além disso, outra fonte das formações ideológicas nas sociedades primitivas teria sido a utilização do recurso analógico como forma

de conhecimento.

Lukács sustenta, assim, que a ideologia, bem determinada e compreendida, possui uma caracterização ampla que ultrapassa os limites vulgarmente atribuídos a ela. Do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o ser social há problemas a resolver e respostas que visam a solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações.

Agora, na medida em que o conflito social passa a fazer parte da realidade dos homens, apresentando-se como problemática vital, a ideologia volta-se à resolução dos problemas agora transpassados por este conflito básico, ou seja, a ideologia passa a se manifestar como um instrumento ideal através do qual os homens e as classes se engajam nas lutas sociais, em diversos planos e níveis.

Nesse sentido, Lukács, baseando-se em Marx, formula uma caracterização mais restrita de ideologia que “consiste no fato de que os homens, com o auxílio da ideologia, trazem à consciência seus conflitos sociais, e por seu meio combatem conflitos cuja base última é preciso procurar no desenvolvimento econômico” (452). Na acepção restrita de ideologia, portanto, ideologia é instrumento de conscientização e de luta social “que caracteriza pelo menos aquelas (sociedades) da ‘pré-história’ da humanidade” (447), ou seja, aquelas sociedades divididas em classes sociais antagonicas, que por meio da ideologia conscientizam e enfrentam conflitos derivados de seus interesses contrapostos.

Contudo, sejam quais forem as distinções entre as acepções ampla e restrita de ideologia, a compreensão do ser caráter amplo e também do seu caráter restrito, - entendidos seja como generalidade e particularização, seja como dimensões, estados ou momentos de um mesmo fenômeno – só se efetiva “no quadro de seu funcionamento dentro da totalidade do mesmo complexo, /.../ esta totalidade é a sociedade de um dado período, enquanto complexo contraditório que, na práxis dos homens, constitui o objeto e ao mesmo tempo a única base real do seu agir” (447). Segundo Lukács ainda, “é esta totalidade, o seu grau de desenvolvimento, os problemas evolutivos que dela derivam para o homem – já definido por nós anteriormente como um ser que responde – que colocam em movimento aquelas reações que eventualmente se põem como ideologia” (449), tanto em sentido amplo como restrito.

A Ideologia como Função

Para Lukács a condição eventual de produto de falsa consciência não identifica um pensamento á ideologia, ou como afirma o próprio autor: “a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: pode, somente, vir a sê-lo” (448). Algo, portanto, se transforma em ideologia, não nasce necessariamente ideologia, e essa transformação depende de vir a desempenhar uma função precisa junto às lutas sociais em qualquer nível destas. Lukács procura ilustrar esta determinação com alguns episódios marcantes da história.

A astronomia heliocêntrica ou a doutrina evolucionista no campo da vida orgânica são teorias científicas, deixando de lado sua correção ou falsidade, e nem isso enquanto tais, nem o repúdio ou o acolhimento delas constituem em ideologia. Somente quando, com Galileu e Darwin em seus confrontos, as tomas de posição devieram instrumentos de luta dos conflitos sociais, elas – em tal contexto – operaram como ideologias (448-9).

Desse modo, um pensamento qualquer, certo ou errado, não importa, só se torna ideologia quando vem a desempenhar uma precisa função social. Ou seja, “exatamente ser ideologia ou não é uma qualidade social fixa deste ou daquele produto espiritual, mas, ao invés, por sua natureza ontológica é uma função social, não uma espécie de ser” (544). Assim na tematização lukácsiana, o fenômeno da ideologia é analisado sob fundamento *ontológico-prático*, e não sob critério *científico-gnoseológico*, pois, a utilização deste último conduz irremediavelmente a erro na avaliação do fenômeno.

Falar de ideologia em termos ontológicos-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens.

No entanto, é certamente verdadeiro “que a imensa maioria das ideologias se funda sobre premissas que não resistem a uma crítica gnoseológica rigorosa, /.../. Mas isto significa que estamos falando da crítica da falsa consciência” (461) afirma Lukács. “Todavia”, prossegue ele, “em primeiro lugar, são muitas as formulações da falsa consciência que nunca se tornaram ideologia” (461), porque justamente nunca chegaram a exercer a função social específica em discussão: “em segundo lugar, aquilo que se torna ideologia não é de modo nenhum necessariamente idêntico à falsa consciência” (461). Por consequência, “a mais pura verdade objetiva pode ser usada

como meio para dirimir conflitos sociais e, portanto, como ideologia” (544). Assim, em termos gnoseológicos, pode-se determinar se um produto espiritual é falso ou verdadeiro, mas não se pode através disso determinar se ele pode ou não assumir função ideológica. Essa identificação só é possível através do critério otológico-prático, ou seja, através do exame da função que este pensamento desempenha na vida cotidiana efetiva.

Direito e Política: Formas Específicas de Ideologia

É dentro de uma parametrização valorizadora do momento ideal da práxis social, que confere *necessidade* às decisões teleológicas alternativas na efetivação de *possibilidades objetivas* da essência econômica, é que Lukács tece sua análise sobre as formas específicas de ideologia. Também é na divisão do trabalho que se especificam as ideologias restritas, num movimento que autonomiza uma atividade peculiar, distante da produção material, mas por esta exigida a propósito de sua própria efetivação.

No caso do *Direito*, estamos diante de um processo de complexificação da produção material que demanda operações que parecem ter pouco ou nada a ver com ela, mas que são indispensáveis para a sua consecução. A regulação jurídica “não entra na produção material em si; todavia, está última, a um certo estágio, não poderia mais se desdobrar em ordem sem uma regulação jurídica da troca, dos contratos etc, para cuja realização se torna, também aqui, necessário um grupo de homens que possa viver desta atividade” (477). Desse modo, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar atividades materiais decisivas, cuja natureza dista muito do próprio universo jurídico.

A existência de um grupo de profissionais não diretamente ligados à produção, mas à atividade jurídica é um indicador da “socialização da sociedade e do desenvolvimento da produção” (477-78) pois estas mantêm “este estrato de não produtores, o que não seria possível sem uma diminuição, no campo da produção direta, do tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução” (478). Ou seja, a sociedade precisa estar economicamente estruturada de tal forma que possibilite a existência de uma certa “quantidade de pessoas que podem reproduzir em termos individuais e genéricos a sua vida sem tomar parte na produção material da essência” (478).

Evidentemente, em termos históricos, grupos profissionais deste tipo se originam em momentos precisos, pois “de início é toda a

comunidade que se ocupa em dirimir tais conflitos, toda vez que se apresentam; mais adiante devem ser delegados ocasional ou permanentemente a indivíduos singulares ou grupos inteiros; enfim têm lugar as diferenciações de que falamos dentro da divisão social do trabalho” (478). E o elo da análise se completa com a indicação de que essa “diferenciação ocorrida com a divisão social do trabalho criou, simultaneamente à doutrina jurídica, também os juristas de profissão. E é somente com este fato que se completa o modo específico de ser do direito como ideologia” (480).

Em suma, o direito nasce a partir da necessidade de resolver e ordenar conflitos derivados do processo produtivo e em apoio a este, e a gênese do direito se dá concomitantemente à diferenciação e complexificação da divisão social do trabalho, de tal forma que, gradativamente, ele se torna uma esfera específica na qual atuam profissionais especializados que vivem de sua atividade. E é só aí, quando se completa o círculo, que Lukács considera preciso falar de direito enquanto ideologia específica. Pois aí sua manutenção, reprodução e transformação passam a depender, digamos assim, deliberada e institucionalmente dos próprios especialistas. O fato da manifestação ideológica específica do direito demandar especialistas, tem como consequências o auto-enaltecimento da própria atividade, acabando por afastar esta esfera da realidade econômica. E, dado que as posições jurídicas podem alterar, até certo ponto, esta própria realidade, Lukács prossegue dizendo que “nos discursos efetuados no âmbito das especializações ulteriores geradas nesta esfera (jurisprudência, filosofia do direito etc), conteúdo e forma do direito assumem a roupagem fetichista de forças soberanas da humanidade” (482).

O fato de a esfera jurídica compor um quadro de especialistas inerente a seu campo tem ainda outras consequências, segundo o texto lukácsiano.

Uma delas, das mais importantes para a própria compreensão da natureza das ideologias em geral, traduz o diagnóstico de que é da parte desses especialistas que provêm de hábito “as maiores resistências a uma visão ontologicamente correta das ideologias” (482), na medida em que,

de um lado, é sustentado que o comportamento que determina a posição teleológica de uma ideologia seria uma componente insubstituível do ser do homem enquanto homem, e não um simples epifenômeno da divisão do trabalho que alcançou determinados estágios. De outro lado, mas em estreita correlação com tudo que precede a ligação real entre essência e fenômeno é deixada de lado, como não existente, à medida que a essência seria constituída por comportamentos ideológi-

cos puramente espirituais, enquanto a luta real dos homens pela própria vida é posta em segundo plano como desprezível submundo da existência (482).

Nessa operação escamoteadora da esfera jurídica, é sintomático que a escamoteada seja a dimensão ontológica do fenômeno e de sua análise. Para logo em seguida retornar acriticamente a uma “ontologia” meramente imputada, em que a mundaneidade real passa a “desprezível mundo da existência”, e uma pura espiritualidade passa à condição de essência real e explicativa. É dessa forma, segundo Lukács, que o direito se transforma “em ideologia no sentido pejorativo” (482). É evidentemente uma passagem nodal e Lukács acaba por caracterizar o direito de tais especialistas como “uma ideologização da ideologia” em função exatamente do procedimento que acaba de ser descrito:

só neste ponto as determinações de valor do direito, diz Lukács, e vale reaglutinar as citações esparsas feitas acima, se transformam em ideologia no sentido pejorativo. O caráter real do direito, portanto, só pode ser individuado entendendo esta deformação glorificante por aquilo que é: uma ideologização da ideologia, que se verifica necessariamente quando a divisão social do trabalho delega o cuidar dela a um estrato de especialistas (482).

E com isto abre-se passagem para a exposição, breve como esta, da outra parte ou lado que perfaz a ideologia específica do direito, em sua gênese e características.

A este respeito, afirma Lukács:

formas ideológicas muitíssimo importantes, como o costume, as convenções etc, nascem espontaneamente, e mesmo quando, no curso da diferenciação, se dão ideologias específicas nesta esfera, que às vezes podem adquirir um forte peso, a sua reprodução espontânea, por obra da sociedade, permanece o canal principal de sua existência, continuidade e transformação social. No período de sua gênese o direito não se distingue substancialmente destas últimas formas ideológicas (482).

No entanto, apesar do direito, ao assumir a função de ideologia específica, diferenciar-se de e a partir de outras formas ideológicas, isso não significa que a interrelação permanente entre elas deixa de existir e que o direito continuamente não se alimente dos seus conteúdos. Dessa forma, o direito não poderia ter se tornado um importante instrumento para a resolução dos conflitos, se ele não pudesse recorrer sistematicamente àquelas convicções que brotam espontaneamente. Assim, segundo Lukács, “a real possibilidade social da regulação jurídica surge apenas porque (os) conflitos são evitados pela massa de indivíduos, os quais, por efeito de preceitos espontâneos – dos usos e da moral – renunciam a ações que poderiam

obstaculizar a reprodução social” (481). Lukács argumenta dizendo que “se todo as vezes cada um simplesmente roubasse as coisas das quais não tem a posse jurídica, na prática seria quase impossível uma regulação jurídica” (481).

O direito elabora numa linha de normatização generalizadora, assimilando e tornado *abstratos* tanto o regramento social espontaneamente produzido, como em linha de tendência a inclinação da categoria social dominante. Tudo isso num andamento altamente mediatizado, desde os eventos de objetivação e alienação dos atos econômicos e em benefício destes, até a necessária pretensão de universalidade. O direito como corpo coerente e sistemático, instrumento de resolução dos conflitos sociais cotidianos, reflete de forma aproximada as características da vida econômica, sem, no entanto, configurar um reflexo mecânico e deliberado desta; mas, precisamente para ser instrumento de resolução dos conflitos, cuja direção é dada pelos interesses da classe dominante, para sua real eficiência na resolução dos mesmos, deve pretender o máximo de universalidade possível naquele momento. Neste contexto, o direito não pode configurar uma reprodução fiel da realidade econômica.

Na análise da ideologia do direito, o critério válido é, portanto, a verificação se, mesmo que falso, o seu ser-precisamente-assim é capaz de desempenhar uma função de regulação e ordenação da vida socioeconômica de forma eficiente. Desse modo, o direito, apesar da reflexão deformante da realidade que lhe é típica, desempenha função social bem determinada pelo “*processo abstrativo objetivamente*” (479) que o caracteriza. Adquire essa função ideológica não porque seja falso, mas precisamente porque na sua “*falsidade gnoseológica*” opera eficazmente em relação a dadas necessidades decorrentes dos conflitos sociais.

Em síntese, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar as atividades econômicas, as quais, a partir de certo grau de complexificação, seriam impossíveis sem tal regulação. O direito é um corpo coerente e sistemático, que serve de instrumento, pois, para a resolução dos conflitos sociais (em sentido amplo) cotidianos imediatos, derivados do contexto produtivo. Resolução essa que é dada a partir da perspectiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada. Assim, o direito, dentre as formas específicas de ideologia, é aquela que desempenha a função mais restrita, ou seja, mais colocada à imediatez da vida cotidiana. Basta pensar que está voltado precisamente à regulação dos conflitos cotidianos mais restritos e *restringíveis*, derivados dos

processos de reprodução material. Se bem que indispensável, seria a figura da eficiência máxima sobre o objetivo mínimo, ainda que insuprimível. Talvez possa ser dito que a *abstratividade objetivante* que o marca reflita isso de algum modo: o disposto jurídico tem de ser – *a priori* – *válido e para todos*, ou seja, a sua validade é assegurada porque remete abstratamente a todos, para poder ser, de fato e sem alternativa, eficiente sobre as singularidades concretas quando for o caso.

A Política

Outro modo da ideologia em termos restritos, segundo a concepção lukácsiana, é a práxis política, forma pela qual são conscientizados e enfrentados os conflitos que concernem à sociedade inteira. O âmbito, pois, da política é aquele que afeta e envolve a globalidade da formação social. E é o âmbito do conflito. Segundo as próprias palavras de Lukács:

a política é uma práxis que, em última análise, é dirigida à totalidade da sociedade, mas de tal modo que, na imediaticidade, coloca em movimento o mundo social fenomênico como terreno da transformação, ou seja, de manutenção ou destruição do existente, e, todavia, a prática assim iniciada é inevitavelmente movida, por vida indireta, também pela essência e mira, da mesma maneira indireta, também a essência (483).

Assim, segundo Lukács, “a unidade contraditória da essência e fenômeno na sociedade assume na prática política uma forma explícita”.

A relação essência-fenômeno é, da perspectiva lukácsiana, uma questão de grande relevo ontológico e metodológico para a apreensão marxiana da sociedade e, portanto, no que nos interessa, da relação entre base material e ideologia. Essa relação, deste ponto de vista, só atinge seu verdadeiro “*tertium datur*”, em face das posições mecanicistas e “autonomistas”, exatamente a partir da “dialética da essência e do fenômeno”. Convém, por consequência, deter-se um pouco sobre a questão.

Já Hegel, diz Lukács, tratara das características mais importantes da dialética entre essência e fenômeno, e afirma: “a essência é uma espécie determinada, um grau determinado do ser” e “a produção de fenômenos faz parte da essência da essência” (471). Essência e fenômeno não são, portanto, duas entidades excludentes, como na maioria das concepções filosóficas anteriores a Hegel, assim como “no âmbito do ser social o mundo dos fenômenos não pode, de modo nenhum, ser considerado um simples produto passivo do

desenvolvimento da essência” (472). Para Lukács, ao contrário, “a interrelação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade social”, o que não implica “entender a essência como idêntica à economia e o fenômeno como idêntico à superestrutura” (472).; ao contrário, “a separação entre essência e fenômeno passa também através da esfera econômica” (472).

Não havendo excludência entre essência e fenômeno, e na medida em que integram dialeticamente o complexo em questão, “na realidade social, os limites entre essência e fenômeno, frequentemente se tornam fluidos”, de tal forma que “as diferenças reais” só podem ser “estabelecidas, em alguma medida com precisão somente a *posteriori*, com o auxílio de análises conceituais científicas” (473). Dada essa fluidez entre os seus limites, “para aquele que age, essência e fenômeno formam uma unidade, indissolúvel na sua imediaticidade” (474). Então, “do ponto de vista imediato das posições teleológicas entendidas como políticas, a inseparável ligação e unidade de essência e fenômeno constitui tanto o seu inevitável ponto de partida, quanto o seu necessário objetivo posto” (483). De sorte que o agente tem por base a mesma amálgama de essencialidade e fenomenalidade que visa teleologicamente como objeto.

A análise, no entanto, só aponta para a verdadeira complexidade da questão quando considera que, ao dizermos que a “esfera da essência se desenvolve independentemente da vontade e dos intentos dos seus produtores, dizemos, *ao mesmo tempo*, que ela é acionada, porém, por posições teleológicas” (474). O que se mostra aqui é a indissolúvel conexão entre teleologia e causalidade, a efetiva impossibilidade de determinar o que seja autenticamente cada uma delas, quando se quebra pela análise a vinculação dentro da qual elas possuem seu significado real.

De modo que a essência “surge independentemente da finalidade consciente contida nos atos teleológicos” (474), e o seu movimento, portanto, “independentemente da vontade humana, é, certamente, a base de cada ser social”, mas afirma Lukács, “base em tal contexto quer dizer: possibilidade objetiva” (475). A essência, portanto, oferece à prática, especificamente à prática política, o campo de possibilidades para a atuação dos homens singulares, configurando-se não como uma necessidade inelutável, fatal, mas sim enquanto um círculo de atuação que oferece as alternativas para a decisão política.

Por fim, nessa sumarização da problemática em tela, cabe ressaltar que

o desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços fundamentais, ontologicamente decisivos da história da humanidade. Pelo contrário, a forma ontologicamente concreta deriva (das) modificações do mundo fenomênico (economia e superestrutura), que, porém se realizam apenas como efeito das posições teleológicas dos homens, nas quais, como meio para resolver os problemas e os conflitos, intervêm também a ideologia (475).

A prática política é uma posição teleológica que modifica, como vimos, o mundo fenomênico onde se desdobra o conflito, movimentando as alternativas postas pela essencialidade social e visando, ao mesmo tempo, a transformação da própria essência. Além disso, a relação entre essência e fenômeno que Lukács pretende retomar da tradição hegeliana-marxiana, no sentido de estabelecer o verdadeiro *tertium datur* na questão da ideologia, evidencia como não existe de um lado, um determinismo mecânico da base material em relação à superestrutura, e, de outro, como as ações humanas não se desenvolvem puramente na base de atos de vontade dos indivíduos singulares, ou reunidos em grupos, mas sim como há uma relação contraditória entre necessidade e possibilidade, onde as posições teleológicas de tipo político expressam e remetem exatamente à “obra plasmadora dos homens”.

Segundo Lukács, nas decisões políticas há duas ordens de fenômenos a considerar: a primeira se refere à eficácia da prática política, ou seja, se o ato tem condições ou não de atuar efetivamente sobre o ponto mais próximo de modo a intervir sobre o desenvolvimento global e a segunda é a da duração, do que falaremos mais adiante. O importante é que para Lukács a eficácia imediata de uma decisão política não pode ser o único critério para avaliar se efetivamente uma prática ideológico-política se identifica como política e se atinge o ser-precisamente-assim das tendências sociais; necessita-se para tanto de outro mais, que é justamente o da *duração*. Chegaríamos

a uma visão superficial, se absolutizássemos este motivo por muito importante que seja, da eficácia imediata, conforme aparece habitualmente entre os porta-vozes teóricos da assim chamada *Realpolitik*, /.../ Quando acenamos à duração, não pretendemos obviamente nos referir a um lapso de tempo abstrato, determinável em termos quantitativos, mas à questão se, posto de lado a consciência que se tenha deles, os novos movimentos causais, postos em movimento com a posição teleológica, incidem sobre as tendências econômicas determinantes que entraram em crise. A duração, por conseguinte, pode ser o critério de uma decisão política somente quando os efeitos desta nos dizem com clareza se ela, qualquer que seja a motivação ideológica, esteve em condições de agir sobre determinadas tendências reais do desenvolvimento social, se e de que modo as séries causais por ela postas em movimento tenham incidido sobre esse desenvolvimento /.../ E neste

sentido a eficácia do agir político se realiza somente na duração (488).

Portanto, o critério de duração junta-se ao da eficácia, no sentido de que, - não entendido como um intervalo de tempo abstrato, mas sim em termos da profundidade da ação – pode indicar se realmente a cadeia causal posta em movimento pela práxis política atingiu a nível essencial o desenvolvimento social.

Por outro lado, já vimos como as posições teleológicas secundárias em comparação com as primárias possuem um coeficiente de incerteza maior. De forma que há um processo contraditório, que permeia toda a práxis de tipo político, ou seja, a necessidade de dirimir o conflito, a crise a nível global, sem que se possa, na decisão política, no seu conteúdo ideológico, ter certeza acerca da *eficácia* e da *duração* daquelas séries causais postas em movimento. Essa avaliação, como vimos, somente pode ser realidade *post-festum*.

Lukács atribui grande importância à atuação do fator subjetivo nas grandes mudanças políticas, na medida em que estas “não são nunca simples efeitos mecanicamente necessários do desenvolvimento das forças produtivas, da sua ação estroncante sobre as relações de produção e, por essa via, sobre toda sociedade. Em segundo lugar, a este aspecto negativo corresponde um positivo: a fecundidade da atividade transformadora, da práxis subversiva. *A grande lição histórico-universal da revolução é que o ser social não se transforma simplesmente, mas é sempre transformado*” (504. O grifo é meu). Portanto, o “desenvolvimento econômico pode criar, decerto, situações objetivamente revolucionárias, mas não produz, de modo nenhum, junto com elas obrigatoriamente o fator subjetivo, que nos fatos e na prática é determinante” (504). A reflexão lukácsiana repele, portanto, todo determinismo linear, ao mesmo tempo em que ressalta a possibilidade do evoluir histórico-político, ou seja, as forças materiais e sociais geram situações revolucionárias, que só se efetivam em revoluções pela intervenção do fator subjetivo, que jamais perde seu caráter alternativo, ou seja, se trata de uma decisão humana.

O fato dos homens poderem, diante de uma situação, ter várias reações, não implica, segundo Lukács,

obviamente algum irracionalismo histórico, nenhum caos, onde o gênio tem êxito em encontrar a via justa etc. Estas divergências no interior do campo subjetivo são também, todas elas e sempre, condicionadas e decerto podem ser interpretadas – pelo menos *post-festum* – em termos perfeitamente racionais. Isso não contradiz o fato de que as situações, das quais partem as decisões sociais, têm sempre como componentes relevantes essas divergências e incertezas (505).

No entanto, apesar da “imprevisibilidade” daí decorrente, os ho-

mens não atuam no vazio e, portanto, o fator político-subjetivo

é por certo, em última análise, mas somente em última análise, o produto do desenvolvimento econômico, na medida em que as alternativas, diante das quais é posto, são suscitadas por este processo, e, todavia, em substância age de modo relativamente livre, já que o seu sim ou não é ligado a ele somente no plano da possibilidade. Daí a grande importância da atividade histórica do fator subjetivo (e com ele da ideologia) (511).

Arte e Filosofia: Formas puras de ideologia

Antes de iniciar propriamente a exposição da Filosofia e da Arte, enquanto formas puras de ideologia, segundo a concepção lukácsiana, é importante deter-se um pouco sobre uma temática que, no entanto, não há condições aqui de esgotar. Trata-se da temática diretamente relacionada ao complexo da humanização do homem, seu desenvolvimento como ente genérico e como individualidade.

A questão que pretendemos aflorar, neste primeiro momento, é a seguinte: como a relação individualidade/genericidade – mal compreendida, ou mesmo desprezada pelo marxismo vulgar – se relaciona com as formas puras de ideologia?

Segundo Lukács, a relação individualidade/genericidade é uma polaridade fundamental, inseparável e ineliminável do ser social / .../ como estrutura de base da práxis e da consciência que a guia, que a acompanha e que dela deriva (515). Lukács diz ainda que

o conteúdo, a forma, as interrelações etc, de genericidade e individualidade têm estrutura diversa em cada etapa do desenvolvimento social e dão vida a uma diversa relação recíproca. Por isto a nível da consciência – pode vir em primeiro lugar o interesse ora por uma ou ora por outra componente, às vezes com tal intensidade que a outra parece desaparecer totalmente (515).

Historicamente, pode-se afirmar que

há épocas – e o foram aquelas da *pólis grega*, seja no seu florescimento como no período de crise, aquela do renascimento, do iluminismo etc – nas quais estes conflitos foram vividos com paixão, e outras nas quais a estrutura social do momento tende a cancelá-los, por isso a genericidade aparece como uma simples acomodação das condições dadas, ou – e é o seu natural polo oposto – se faz da individualidade “pura”, privada de genericidade, o conteúdo emotivo dos homens, como acontece por exemplo hoje. A tensão entre particularidade e genericidade, ou seja, a questão da individualidade autêntica, nunca desaparece de todo, naturalmente, nem em tais períodos, sendo um resultado necessário do desenvolvimento histórico social; todavia, muito raramente recebe uma expressão ideológica adequada (527).

Assim, portanto, Lukács indica um aspecto ontológico fundamental do desenvolvimento humano-social. Este processo é um complexo dotado de dois polos em relação recíproca: de um lado, a universalidade do gênero, a genericidade concreta de um dado momento, plataforma das possibilidades dos complexos singulares; de outro lado, o complexo constituído pelo indivíduo humano, a individualidade que forma a unidade mínima do processo. E ambos os polos, através de sua ação recíproca, enformam o processo no qual se realiza a humanização do homem. Além disso, no texto lukácsiano expressa-se uma tese fundamental do ponto de vista ontológico: o homem na medida em que é homem, é um ente social, e em todo ato de sua vida, consciente ou inconscientemente, ele efetiva, simultaneamente – embora, às vezes, de modo contraditório – a si próprio e o nível de desenvolvimento humanos possível naquele momento.

Segundo Lukács, pode-se considerar que as formas mais elevadas de ideologia emergem do contínuo processo de sociabilização do homem, onde a individualidade enquanto polo dessa relação pode ganhar cada vez maior autenticidade, em conexão com uma precisa expansão da genericidade. As formas puras de ideologia, enquanto modos pelos quais se exprime a generalização, refletem esse processo evolutivo, ao mesmo tempo que, nele, desempenham papel fundamental.

No processo de humanização do homem, de acordo com a argumentação tecida por Lukács, o desenvolvimento das forças produtivas constitui requisito indispensável e necessário que oferece, exatamente, o campo de possibilidades para as ciências humanas. O desenvolvimento, pois, das forças produtivas, no estágio em que o reino da necessidade possa ser superado,

do ponto de vista do lado objetivo da ontologia isto significa a conclusão da socialização da sociedade, cujo lado subjetivo é constituído pela genericidade realizada interiormente e, ao mesmo tempo, pela individualidade autêntica do homem singular. O desenvolvimento ideológico, com seu ápice na ideologia pura, é para a segunda, tão indispensável quanto o desenvolvimento das forças produtivas para a primeira (540).

As formas ideológicas puras desempenham, pois, para o lado subjetivo do processo de socialização da sociedade, papel fundamental. São elas que podem conscientizar e mobilizar para a possibilidade da passagem do em-si da realização humana em seu para-si, ademais de representarem a condição para que a relação individualidade/genericidade atinja seu ponto de autenticidade. Desse modo, as formas mais puras de ideologia relacionam-se com questões fun-

damentais do ser social, isto é, do homem: refletem um determinado nível evolutivo da relação individualidade/genericidade – os dois polos fundamentais do ser social – ao mesmo tempo que desempenham importante função subjetiva no processo de socialização enquanto tal.

Mas, quais são as formas puras de ideologia, por que recebem essa denominação por Lukács e como desempenham seu importante papel?

Lukács refere que

ideologias deste tipo têm sido produzidas no desenvolvimento da humanidade sobretudo pela filosofia e pela arte. Estas últimas são as formas mais puras de ideologia na medida em que não pretendem e não podem exercer qualquer ação direta sobre a economia e sobre as estruturas sociais a ela relacionadas, indispensáveis para a sua reprodução social, e, todavia, estas formas ideológicas são insubstituíveis para resolver realmente os problemas que aqui se apresentam (518).

Para Lukács, a filosofia e a arte, enquanto formas ideológicas específicas, são as mais puras porque estão distantes da ação prática imediata e “objetivam cultivar o gênero humano – isto é, o ser social e nele o dos homens” (519). A filosofia e a arte apresentam este distanciamento enquanto frutos da autonomização e complexificação da divisão social do trabalho, mas de uma forma ou de outra interferem no rumo do desenvolvimento social, do que voltaremos a falar mais adiante.

Segundo a perspectiva lukácsiana,

para a filosofia, a essência e o destino do gênero humano, o seu de-
onde e para-onde, constituem o problema central permanente, mesmo se continuamente mudado de acordo com a época histórica. /.../ a universalidade filosófica não é nunca um fim em si, mesmo que seja em uma filosofia autêntica, não é nunca uma simples síntese enciclopédica ou pedagógica de resultados comprovados, mas uma sistematização, como meio para entender de modo mais adequado possível, este de-
onde e para-onde do gênero humano (521).

De modo que a filosofia é uma área do conhecimento *interessado*, interessada pelo destino do homem, pela sua essência, voltada às questões que dizem respeito ao gênero humano, e jamais se esgotando num simples conjunto de conhecimentos voltados exclusivamente para si mesmos. Segundo Lukács, ao contrário, “não há nenhum filósofo realmente merecedor deste nome, e que não o seja apenas no sentido estritamente acadêmico, cujo pensamento não tenda a interferir a fundo nos conflitos decisivos da sua época, a elaborar princípios para dirimi-los e, portanto, a dar uma orientação mais resoluta à própria ação dirimente” (521). Segundo a refle-

xão lukácsiana é também por aí que a filosofia se mostra enquanto forma específica de ideologia na sua peculiaridade de forma pura. Pura na medida em que, de um lado, as questões sobre as quais se expressa ultrapassam a imediatividade cotidiana (âmbito do direito) e também a globalidade social conflituada, que é o território da política; de outro, na medida em que se caracteriza por não dispor de meios próprios, ao contrário dos aparatos políticos, para colocar em prática as suas generalizações.

Lukács, tomando de início os exemplos de Galileu e Giordano Bruno, ilustra este momento de sua tematização. Em primeiro lugar, afirma que, embora Galileu não tivesse intenção, suas pesquisas científicas exerceram uma função importante no plano ideológico na transição entre o feudalismo e o capitalismo. Galileu “só pretendia estabelecer, no plano científico, algumas leis concretas da natureza, e o seu (dos ensinamentos) destino histórico de ideologia significativa não toca nesta essência. Depois da crise foi reconhecido, justamente, por aquilo que ele era” (521). O caso de Giordano Bruno foi diferente: “a essência (do seu ensinamento) era interferir precisamente naquela crise para provocar certas decisões” (521). Lukács, em seguida, para acentuar sua tese, embora ressaltando diferenças, identifica na história da filosofia uma trajetória básica e afirma:

da filosofia natural jônica até Hegel toda autêntica filosofia nasce de intenções deste gênero, independente do fato de que, no seu modo de exposição, ressoe o *phatos* belicoso de Bruno, ou o tom seja aquele de quem tende à mera objetividade. Sob este perfil a diferença entre Bruno e Spinoza é, em substância, de estilo e deixa intacta a afinidade profunda de sua essência última (521).

Não por acaso Lukács fixa esta trajetória até Hegel. Em outras passagens ele desenvolve os motivos dessa delimitação. Por ora, o que importa é sublinhar que para ele a essência da filosofia, qualquer que seja o tom ou comprometimento político com que esteja revestida, são as questões que afetam o gênero humano e é nesta dimensão que ela ganha a forma de ideologia pura. Isto é,

cada filosofia de um certo peso deseja oferecer uma imagem global do estado do mundo, tenta sintetizar – da cosmologia à ética – todos os nexos de modo tal que possa apresentar também as decisões contingentes como momentos necessários daquelas decisões que determinam o destino da espécie humana (521).

Pensar a filosofia desta maneira poderia induzir o aparecimento de uma imagem do filósofo como um ativista político e, explicitamente, não é este o propósito de Lukács. Sua linha de reflexão é muito mais fina, sustentando que o enraizamento dos grandes filósofos nos grandes embates de sua época é na verdade muito mais

profundo do que aquilo que convencionalmente é afirmado nos manuais de filosofia. Embora com esse enraizamento, a atividade ideológica da filosofia possui uma especificidade que já foi indicada e que é a peculiaridade da intenção das posições teleológicas em jogo. Mas uma intervenção direta e imediata sobre a realidade escapa totalmente do nível de intenção da filosofia autêntica, desta forma pura de ideologia. Isso não impede, contudo, que a filosofia venha a propor concretamente, por exemplo, uma mudança social, mas com isto terá sempre uma certa conotação utópica, na medida em que ela própria não dispõe de meios e dos instrumentos necessários para a realização desta intencionalidade, desde logo os próprios meios ideais, porque a *mediação realizadora* concreta não é formulável com os conceitos filosóficos típicos.

Agora, o fato de não poder se traduzir diretamente em realidade, não significa que a filosofia não exerça uma importante influência ideológica dependendo das circunstâncias. Esta influência só ganha, no entanto, efetividade quando houver um encontro entre as generalidades elaboradas pela filosofia e aquelas expandidas objetivamente como possibilidades reais pela história. Isto pode ser constatado pela própria história da filosofia que apresenta uma continuidade não linear. Essa *não-linearidade* reflete, justamente, o próprio desenvolvimento social que, por sua vez, não é mero fluxo retilíneo, mas apresenta um itinerário que conhece avanços, retrocessos etc, ou seja, é atravessado por contradições, rupturas e superações. De maneira que questões permanentes, como “a imagem da essência do gênero humano”, elaboradas por filosofias de períodos anteriores, podem ser retomadas, naquilo que diz respeito a essa imagem, nas orientações que recaem sobre as decisões do momento posterior. Em outras palavras ainda, as elaborações filosóficas que dizem respeito a aspectos fundamentais do ser humano, forjadas num determinado período, podem influenciar o comportamento humano dos homens em período subsequente, na medida em que compõem o nódulo de um objetivo humano essencial. De tal modo e a seu modo, a filosofia age como ideologia. Mas, aqui também, como em outros casos, não se pode nem se deve pensar em efeitos simplesmente automáticos e mecânicos, de acordo com o pensamento de Lukács, várias vezes ressaltado.

A presença da influência ideológica da filosofia se faz presente na própria vida cotidiana, na medida em que as formulações filosóficas acabam inevitavelmente desaguando no próprio mundo cotidiano. Lukács exemplifica: “não é preciso ter lido Marx para reagir aos fatos diários com espírito de classe, nem é preciso ter experimenta-

do a dimensão artística de Dom Quixote ou de Hamlet para sofrer influência deles nas decisões éticas” (541). Essas influências exercidas pelas formulações ideológicas puras podem ser regressivas ou progressivas. Neste sentido, Lukács acrescenta de forma incisiva: “Isso (a influência ideológica) ocorre tanto para o bem como para o mal, - e na esfera ideológica não pode ser de outra forma – não era de fato necessário estudar Nietzsche ou Chamberlain para tomar decisões fascistas” (541).

Para efeito conclusivo, reencetando com a problemática colocada no incício – a das relações entre individualidade e ser genérico -, a filosofia, segundo Lukács, “reúne sinteticamente os dois polos, mundo e homem, na imagem da genericidade concreta” (523). A filosofia, forma pura de ideologia, realiza esta tarefa na medida em que seu “objeto central é o gênero humano, isto é, a imagem ontológica do universo – e, nele, da sociedade – sob a angulação de como foi, se transformou e é, para elaborar como necessário e possível o tipo cada vez mais efetivo de genericidade” (523). Ou seja, a filosofia perfaz o exame e especificação da genericidade, estando implicado, pois, a própria sociabilização da sociedade, o que compreende intelecções e posse do mundo. É sobre o que se pronuncia a filosofia, como prévia-ideação dos embates do homem em seu “de-onde para-onde”, enquanto generalidade humana no mundo.

A questão da Arte foi extensamente analisada por Lukács na *Estética* e, como ele próprio afirma, o seu objetivo em *O Problema da Ideologia*, é o de estabelecer as suas relações com a ontologia do ser social. Nesse sentido, diz que “no centro da arte está o homem, o modo pelo qual ele, nos embates e confrontos com o seu mundo e ambiente, se faz uma individualidade genérica” (523). Para Lukács, na esfera estética realiza-se um processo de antropomorfização, todavia distinto daquele que ocorre na vida cotidiana. Em suas próprias palavras: “a antropomorfização da esfera estética é uma posição consciente, ao contrário da antropomorfização espontânea da vida cotidiana” (523). Para melhor especificar, vale lembrar que, para Lukács, o método científico só pode estar baseado na desantropomorfização, na medida em que aí

o elemento antropomorfizante tem uma função prevalentemente negativa, coloca barreiras para o conhecimento correto. A antropomorfização consciente da arte, ao revés, cria um médium homogêneo específico sobre a base da própria essência e da própria finalidade, de maneira que tudo quanto é tomado da vida só pode ser usado depois de ter sofrido esse processo de homogeneização (524).

E isto é possível somente porque a arte, assim como a filoso-

fia, não tem como pretensão atingir “escopos imediatos, realmente práticos”; é exatamente por isso que o artístico é capaz de proceder à homogeneização da realidade cotidiana, na perspectiva antropomórfica.

Vimos que no caso da filosofia são elaboradas generalizações cujo objeto é, ao mesmo tempo, o homem e o mundo. Como procede a arte?

Para Lukács, “o pôr artístico visa /.../ a criação de produtos mímicos. A ação que ele pretende exercer sobre os homens se limita, em substância, a desencadear, através de tais produtos, determinados afetos” (524), sem no entanto, necessariamente, com referência direta à práxis imediata.

A gênese e o desenvolvimento da arte estão intimamente ligados com as necessidades interiores da individualidade humana, necessidades estas que têm por centro “o auto-conhecimento do homem, o desejo de ter clareza sobre si, um grau de desenvolvimento no qual a simples obediência aos preceitos da própria comunidade já não estava mais em condições objetivamente de proporcionar suficiente auto-segurança interior à individualidade” (524). Desse modo os problemas relativos à individuação e a sua realização geram em termos sociais, uma série de tensões e conflitos. Segundo Lukács, as sociedades onde ocorrem estes conflitos, “não podem deixar de usar meios diretamente sociais para regular, no sentido do seu desenvolvimento normal, o comportamento dos homens que lhe pertencem” (524). Ou seja, a sociedade pode utilizar mecanismos sociais para controlar e resolver os conflitos dessa origem, mas Lukács lança uma questão decisiva: “mas isto garante também uma vida provida de sentido aos homens singulares entendidos como entes genéricos?” (524). Lukács acentua a expressão “homens singulares entendidos como entes genéricos”, porque, segundo ele, numa transcrição um tanto livre – nenhuma sociedade está em condições de garantir, totalmente e para todos, a satisfação dos desejos do indivíduo apenas singular. Entretanto, “o homem singular entendido como ente genérico pode objetivar as suas paixões somente enquanto membro da sociedade a que pertence” (524). Em outras palavras: embora nenhuma sociedade possa assegurar as condições para que todos os seus membros se realizem plenamente, as individualidades só podem efetivar esses desejos socialmente, “através da sociedade a que pertencem”.

A realização da individualidade é um amplo e infinito processo contraditório, pois, quanto mais a sociedade é complexa, maiores

condições tem de gerar individualidades complexas, cuja realização, enquanto individualidades genéricas, é mais árduo de efetivar, dado o nível mais complexo e elevado de necessidades a serem satisfeitas. É dessa contradição de fundo que, segundo Lukács, “surge a necessidade social da arte enquanto guia ideológico dos caminhos a seguir para combater os conflitos deste tipo” (525). Em outras palavras, a arte, enquanto forma pura de ideologia, desempenha sua função nos conflitos que se manifestam entre a individualidade e a genericidade. Esses conflitos, como vimos, têm a sua gênese no impulso de auto-realização da individualidade, demanda esta que se complexifica à medida que a própria sociedade se desenvolve – na medida em que “os indivíduos, tornados existentes por obra da própria sociedade são sempre genéricos” (525).

Como se vê, a arte enquanto forma ideológica pura não se volta à resolução de conflitos imediatos, tal como fazem o direito ou a práxis política, mas, assim como na filosofia, seus produtos – no caso da arte, miméticos – estão voltados à resolução de conflitos essenciais relacionados com a individualidade e a genericidade. A diferença entre a filosofia e a arte reside no fato de que cada uma delas circunscreve de modo diverso o seu objeto do complexo universal genericidade concreta/individualidade. Enquanto a filosofia se fixa na relação entre os polos, tendo ao mesmo tempo o homem e o mundo como objeto (genericidade concreta), na arte há uma consciente tendência à antropomorfização, pela qual se esclarece a edificação da individualidade genérica “constitutiva e indispensável do gênero humano concreto”.

Mas essa abordagem de Lukács da arte enquanto ideologia pura, implica que o conjunto da arte, em todas as suas manifestações, esteja totalmente voltado à resolução de conflitos ideológicos desta grandeza?

Lukács assegura que podem, não o devem necessariamente. Ele sustenta que há uma variedade de manifestações –

do artesanato artístico à beletrística – que não têm relação com o destino do gênero humano e se limita a refletir particularidades efêmeras. Esta pode mesmo suscitar fortes impressões momentâneas e ter um certo papel na superação de conflitos sociais presentes, mas de hábito desaparece sem deixar rastro depois de pouco tempo (525).

Tais variantes estão destituídas de significado artístico, não se alçam ao nível de ideologia pura, justamente porque não têm relação com o destino humano, mesmo que possam suscitar “fortes impressões momentâneas”, dado que

a arte verdadeira e própria, aquela autêntica, quer esclarecer como o homem, vivendo o próprio destino genérico, exatamente porque se eleva – até na ruína da existência particular – àquela individualidade que, ao mesmo tempo genérica, pode transformar-se em um elemento constitutivo, por fim indispensável, do gênero humano concreto (525).

Em suma, a arte verdadeira, a pura ideologia da arte é a prévia-ideação da constituição da autêntica individuação genérica.

Teoria Marxista e as Formas Puras de Ideologia

Lukács afirma, a certa altura da sua exposição, que nem o idealismo nem o materialismo vulgar conseguiram ver, devidamente, dadas as suas características – a relação das formas mais elevadas da ideologia com a existência social. O idealismo, por seu lado, exagera a sua concepção de autonomia do fenômeno ideológico em relação ao ser social e mais especificamente das formas puras de ideologia, transformando “‘fetichisticamente’, em primeiro lugar, as suas formas em objetos em si” (528), ou seja, concebendo principalmente a filosofia e a arte como esferas voltadas a si mesmas. O materialismo vulgar, por sua vez, ao conceber a esfera econômica, ou seja, “as séries causais, derivadas das posições teleológicas do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza” (528), como dotadas de um sentido e de um peso de ordem “gravitacional”, como algo que se movimenta de forma inexorável e onde a ação humana não tem nenhum alcance e papel, acaba, neste contexto, desprezando totalmente o papel das formas ideológicas superiores. A inconsistência desta última posição, que concebe o homem como impotente diante dos “desígnios” do mundo econômico, leva, segundo Lukács, “nos momentos de crise do marxismo, tão frequentemente à ‘integração’ filosófica, a se refugiar na filosofia burguesa. (Do neokantismo ao positivismo e neopositivismo etc, se poderia colocar aqui toda uma série de exemplos)” (528). O método marxista autêntico para Lukács, em função de conceber não só a gênese da consciência como social, mas também pelo fato de analisa-la como fazendo parte dos movimentos do próprio ser social, e por isso reconhecendo o seu papel de fundamental importância – às vezes contraditório – nos próprios desdobramentos sociais, é o único método capaz de analisar devidamente a questão ideológica.

Lukács localiza fundamentos para esse ponto já na obra de Marx da juventude, quando “combate apaixonadamente a *supervalorização* das formas ideológicas superiores, sobretudo da filosofia, na obra dos jovens hegelianos radicais e sustenta /.../”(na *Crítica à Filosofia*

do *Direito de Hegel*) que a “força material deve ser abatida pela força material” (528). Ou seja, a resolução dos conflitos postos pela esfera econômica só poderá se efetivar se eles forem enfrentados com armas do mesmo nível. Lukács afirma que essa colocação não é contraditada, quando Marx reconhece que “também a teoria se torna uma força material tão logo se demonstra *ad hominem*, e ela se demonstra *ad hominem*, tão logo de torne radical. Ser radical quer dizer tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (529). Já no jovem Marx, portanto, encontramos delineado o que se pode considerar um dos pontos fundamentais da sua teoria da ideologia: a presença fundamental dos produtos formulados pela consciência nos movimentos do ser social. Segundo Lukács esse aspecto não seria apenas uma teoria da fase juvenil que estaria contraposta ao economicismo do Marx da maturidade, pois esta temática é profundamente tratada em *O Capital* quando Marx determina as condições de possibilidade da passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade. Essa caracterização, segundo Lukács, guiou todo o seu raciocínio nos momentos mais essenciais.

A passagem do “reino da necessidade” ao “reino da liberdade” só pode se dar caso haja, de um lado, as possibilidades econômicas para tanto, e de outro, uma transformação a nível ideológico propriamente dito, que se dirija e que encare essa transformação social como necessária à realização do ser humano. Isso significa que o desenvolvimento econômico desempenha uma “função fundamental e fundante”, mas

está em condições de produzir somente a possibilidade – na verdade absolutamente indispensável – do reino da liberdade. O qual pode vir a ser realizado – é evidente, só na base desta possibilidade – pelos atos dos homens mesmos, que para esse objetivo necessitam do maior equipamento ideológico, da ideologia produzida, conservada e elevada a um nível superior pela continuidade do desenvolvimento social (529).

Segundo Lukács, em *A Ideologia Alemã*, Marx elabora

os princípios últimos da gênese e do desenvolvimento da ideologia, sobretudo aquela do tipo mais puro e geral /.../ para fazer recair o acento principal, segundo o seu ser e a sua gênese, sobre a negação radical de sua autonomia: elas não têm história, não têm desenvolvimento, mas os homens, que desenvolvem sua produção material e as suas relações materiais, transformam também, com esta sua realidade, o seu pensamento e os produtos do seu pensamento (529).

A ideologia, portanto, não tem uma história autônoma, independente da esfera material, mas guarda uma dependência genética em relação a esta esfera. Segundo Lukács, essa caracterização feita por Marx “tem suscitado os mais diversos equívocos de toda a

parte. De um lado, o marxismo vulgar dela tirou a conclusão que todos os produtos da humanidade não estritamente econômicos estariam em uma relação de direta dependência mecânica da economia, seriam ‘simples produtos’ de seu desenvolvimento” (529). O marxismo vulgar operou, assim, uma leitura mecanicista das formas ideológicas, de tal forma que seriam apenas meros epifenômenos, emanações automáticas da esfera econômica. Por outro lado, as teorias burguesas apregoam um desenvolvimento independente, imanente e autônomo das formas ideológicas, desenvolvimento que se dá a partir de leis internas a esses próprios setores.

Para Lukács, estas tendências, apesar de contrapostas, têm um mesmo ponto de partida: “surgem, em suma, de complexos análogos de preconceitos pertencentes à ontologia da vida cotidiana” (530) que estão referidos ao complexo da reificação. Esse processo se desenvolve na vida cotidiana e conduz a um tipo de pensamento que concebe as “coisas” como “dadas” e não como algo que tem uma *gênese* determinada. Quando se pergunta pela *origem* dessas “coisas”, geralmente a resposta remete a um criador transcendente. Analogamente, as formas superiores de ideologia, ou seja, as formas puras são entendidas enquanto “dons” míticos que brotam de cima. Ou seja, as formas puras de ideologia são mitificadas, e não são compreendidas, assim, “como resultados da práxis humana, mas como valores ‘sem devir’, como ‘intuições’ (matemática), como ‘inspirações’ (arte) etc” (531).

Todavia, uma tal linha de interpretação, afirma Lukács, do “quadro global do desenvolvimento ideológico, embora já traçado pelo jovem Marx, não se apresenta a não ser raríssimamente no horizonte das controvérsias ideológicas sobre ideologia” (532-33).

Qual é precisamente este quadro?

Segundo Lukács, é aquele que remete “à verdadeira concepção de Marx de uma história unitária da humanização do homem” (532). Marx delinea uma trajetória humana que parte do destacamento do homem do seu “estado animal, através do trabalho e da linguagem, da objetivação dos processos, da criação de modos de alienação do sujeito, até a perspectiva do reino da liberdade” (532). A polêmica contra Marx desconsidera essa

unicidade do processo no qual, ao intercâmbio material com a natureza pertence a função da base dinâmica e de verdadeiro motor por obra do qual o sistema das objetivações criadas pelo homem produz historicamente um nível do ser social que oferece a possibilidade real para realizar o reino da liberdade, a possibilidade real de uma atividade dos homens que se torne, por seu escopo em si, a unificação de seu auto-

-desenvolvimento individual e genérico (532).

Tanto o marxismo-vulgar, quanto as posições de origem burguesa interpretam a teoria da ideologia em Marx de forma distorcida, a partir de colocações feitas na *Ideologia Alemã* e desconhecem por interior o quadro histórico global que foi sendo elaborado por Marx no decorrer de sua obra. Nesse quadro é que aparece a teoria da ideologia do ponto de vista ontológico. E aparece vinculada essencialmente à própria dinâmica do ser social.

No processo acima referido, “a atividade espiritual dos homens, correspondentemente, se diferencia, mediante a divisão social do trabalho derivada espontaneamente do processo produtivo, nos modos mais variados, exatamente porque o processo enquanto tal não tem nada a ver com teleologia” (532). Não havendo uma “intencionalidade” na direção assumida pela crescente divisão de trabalho, vão se criando esferas da atividade espiritual as mais diversas que, de uma forma ou de outra, influem no desenvolvimento social. E como já vimos, Lukács afirma que o papel dos produtos da consciência na transformação da possibilidade do reino da liberdade em realidade é fundamental, mesmo que se trate de intenções, na maioria das vezes inconscientes ou baseadas em falsa consciência, e que operam de modo contraditório. De maneira que na concepção marxiana de ideologia, cuja exposição Lukács procura desenvolver, há um entrelaçamento entre componentes materiais e conscientes, direta ou indiretamente orientados à práxis.

Na reflexão lukácsiana a intrincada questão do lugar das formas ideológicas puras no processo global só se esclarece com a compreensão de que a filosofia e a arte têm como princípio constitutivo a sua função ideológica. Para Lukács, filosofia e arte, complicadíssimos complexos de tipo espiritual, tem por *momento dominante* a sua função de ideologia pura, que se manifesta na sua gênese e na ação no tempo. O fato ideológico, em complexos espirituais como a filosofia e a arte, enquanto princípio homogeneizante determina sua qualidade e seu conteúdo.

Assim, o fato ideológico, no caso da filosofia e da arte, não é um elemento estranho a estas esferas, que é aclopado de fora, num ato desvirtuante ou espúrio, ao contrário, é o *momento dominante* que permite a sínteses dos complexos filosóficos e artísticos, que refletem os conflitos humanos mais elevados, tanto em relação à individualidade quanto à generidade, conjugadamente às premências agudas de cada momento dado. A sua maneira de “resolver” conflitos sociais ultrapassa, pois, a ideologia política, não resolve simplesmente por

via direta ou indireta o conflito pelo qual é gerado na imediatividade, mas vai além dele, ao encontro do quadro global do processo de humanização do homem. Reconhecer a arte e a filosofia como formas puras de ideologia, conseqüentemente, une a sua precisa identificação uma prestigiosa avaliação, tronada possível, sem fetichização, justamente pela determinação ontológica da primeira. Depreciação ocorre, na verdade, caso se tome filosofia e arte unilateralmente, reduzindo-as à sua imanência parcial e desconhecendo o fato ideológico como o seu momento dominante. Nisto se perde o seu real valor, que é justamente o fato de estarem ligados ao destino humano. É o que Lukács afirma: “o valor máximo consiste exatamente na sua elevação do ser-homem do homem, formando nele novos órgãos para compreender de modo mais rico e mais profundo a realidade, e tornando a sua individualidade, através desse enriquecimento, ao mesmo tempo mais individual e mais genérica” (539). Conclusivamente, a arte e a filosofia ajudam o homem a se complexificar, a se enriquecer através de meios espirituais específicos, que proporcionam uma compreensão mais densa e multiforme da realidade e da própria realidade humana que “levam a elevar, aprofundar e a estender a sua personalidade, contribuem para torná-lo capaz, nas crises de desenvolvimento do gênero humano, de ir para além da própria particularidade e optar pelo ser-para-si do gênero humano” (539). É exatamente por essa razão que logo no início da exposição referente às formas puras de ideologia salientou-se que, ontologicamente, para a dimensão subjetiva “o desenvolvimento ideológico, com seu ápice na ideologia pura” é tão indispensável, quanto as forças produtivas o são para o lado objetivo.

Ciência e Ideologia

Neste item é esboçado o perfil das principais reflexões lukácsiana, em *O Problema da Ideologia*, a respeito das relações entre ciência e ideologia (algumas das quais já foram ventiladas quando tratou-se da ideologia enquanto *função*), bem como da especificidade e ênfase que elas alcançam no interior do marxismo.

É preciso explicitar que, tanto num caso como no outro, Lukács não está interessado numa análise geral e completa, tratando simplesmente de pontos que sejam importantes para a caracterização, nesta parte da Ontologia, de seu objeto preciso – a ideologia.

As primeiras observações de Lukács que dizem respeito a esta problemática estão referidas às ciências da natureza.

Historicamente, “as ciências naturais foram lentamente se diferenciando, adquirindo autonomia a partir dos conhecimentos de início só empíricos, frequentemente acidentais, que sustentaram na prática, as posições teleológicas no intercâmbio orgânico com a natureza” (541). A gênese das ciências naturais está, assim, visceralmente relacionada com aqueles processos voltados ao trabalho, dos quais gradativamente foram se autonomizando, na medida da complexificação da divisão social do trabalho e do próprio processo laborativo. O autor da Ontologia assinala, assim, a complexidade da gênese e do desenvolvimento destas ciências, mas não se detém, nem seria o caso, para enveredar pela sua tematização. Isto, obviamente, escapa por completo dos limites do texto em causa, dado que, em suas fronteiras, o que compete verificar é exclusivamente a eventual conexão ou dimensão das ciências naturais com a ideologia.

Para Lukács, desde logo, estes complexos não são ideológicos. Neste sentido, diz Lukács: “a teoria mais complexa no campo, por exemplo, a da física moderna não é sob o perfil ontológico geral, uma ideologia, pelas mesmas razões porque não o era a caracterização imediata das pedras adequadas ao aflamento por parte do homem primitivo” (541-42). Ou seja, nem as formas primitivas de seleção dos meios adequados à produção, nem a mais moderna teoria da física são ideologia, na medida em que não estão voltadas à resolução de conflitos sociais, mas pretendem o mais objetivo conhecimento possível. Nem mesmo naqueles casos historicamente exemplares, onde o conhecimento produzido nessa área alcançou um papel ideológico, pois “já vimos como a teoria de Galileu ou a de Darwin se tornaram ideologia sem nenhuma relação direta ou necessária com a sua essência teórica, à mesma maneira do mito de Prometeu, que derivou do ato de acender o fogo” (542). Ou seja, ao contrário das formas específicas analisadas nos itens anteriores, ser ideologia não faz parte do escopo essencial básico das ciências naturais. Não é como no caso da arte ou da filosofia, onde o momento dominante destas esferas é propriamente o fato ideológico, isto é, uma dada forma de participação nos conflitos humano-sociais. Todavia, diz Lukács, “é igualmente mitológico tentar separar hermeticamente as ciências naturais do campo da ideologia no que concerne seja a sua gênese, seja a sua ação no tempo” (542). Assim, apesar da ideologia não ser o momento dominante da gênese e da ação no tempo das ciências naturais, não se pode excluir deste campo algum momento ideológico.

Muito maior é a tematização lukácsiana concernente às ciências sociais.

Segundo Lukács, a presença do fato ontológico nas ciências sociais, tanto na gênese quanto na ação no tempo, é ineliminável, pois a base ontológica das ciências sociais é dada pelas posições teleológicas secundárias, aquelas que, como vimos, objetivam provocar mudanças no comportamento dos homens. Assim a realização dessas ciências é muito mais complicada do que a das ciências naturais, precisamente porque as primeiras devem atender dois objetivos: de um lado o atendimento às posições teleológicas secundárias e de outro a necessidade de objetividade posta pela função que ocupam todas as ciências na divisão social do trabalho.

Essa situação mais delicada, digamos assim, das ciências sociais, faz com que surja toda uma série de controvérsias no plano subjetivo a respeito. Esse problema ocorre especialmente quando se expressa uma “rígida contraposição metafísica entre ideologia (subjetividade) e pura objetividade, tomada enquanto princípio exclusivo da ciência. Mas, numa consideração ontológica serena, este antagonismo metafísico se mostra totalmente fictício” (543). Tem sido comum tal contraposição rigidamente demarcada: de um lado, a postulação de uma ciência produtora de conhecimentos inteiramente objetivos, livres de qualquer propósito subjetivo. E de outro campo, o campo da ideologia, onde imperaria o plano da total subjetividade, sem nenhuma base objetiva. Para Lukács, como vimos em *Ideologia como Função*, do ponto de vista ontológico esta divisão rígida não tem sustentação: “o fato de que uma obra científica ou, talvez, uma ciência inteira tenha uma gênese determinada pela ideologia não significa, de forma nenhuma, que ela seja incapaz de produzir teses ou teorias científicas objetivas” (543). Assim, segundo o ponto de vista ontológico, não há uma contraposição entre ideologia e ciência e, portanto, tanto a ciência pode ter uma motivação ideológica, sem que isso prejudique sua busca de objetividade, quanto a “mais pura verdade científica pode ser utilizada como ideologia”.

Lukács procura evidenciar no seu texto, através de vários exemplos, que um conjunto de conhecimentos motivado ideologicamente não é prejudicado em sua objetividade científica. Isso acontece desse modo porque, tal como ocorre com as ciências da natureza, “a divisão social do trabalho faz nascer, em termos sempre mais diferenciados, ciências diversas para poder dominar o específico ser social, do mesmo modo que foi possível dominar cada vez mais o intercâmbio orgânico com a natureza mediante as ciências naturais” (543). Se através das ciências naturais foi possível controlar cada vez mais o intercâmbio orgânico com a natureza, as ciências sociais emergem como meio que procuraria o controle dos movimentos

do ser social. Para que isso efetivamente ocorra, põe-se a “exigência da objetividade na seleção, crítica, tratamento etc dos fatos”. Mas, Lukács agrega imediatamente: “seria, todavia, uma ilusão pensar que isso exclua dessas ciências os momentos ideológicos” (544).

Nesse sentido, segundo Lukács, as ciências e as formas puras de ideologia se aproximam no plano sócio-ontológico, procedem da mesma base da vida cotidiana, para onde retornam seus produtos, fluindo, desse modo, sobre o comportamento geral dos homens, apesar dessa semelhança, deste ponto de contato que ressalta o equívoco ontológico e conceber ciência e ideologia como universos contrapostos e excludentes, a pretensão à objetividade por parte da ciência não desaparece, de modo que a ciência, do ponto de vista ontológico, é uma área da superestrutura ideal distinta das formas específicas de ideologia, pois,

a separação destes dois complexos (o da ciência e o da ideologia) está fundada sobre sua função no ser social, e não tem nada a ver com a questão da cientificidade ou da não cientificidade. A cientificidade se funda no intento de reconhecer realidade objetiva assim como é em-si. Nas ciências naturais isso sucede de modo socialmente espontâneo, porque os seus resultados podem ter um papel ativo e positivo na reprodução material do ser social somente quando essa intenção tenha sido traduzida na prática mais ou menos com sucesso. Todavia, já vimos que os seus pontos de partida, e, logo, os seus métodos e resultados, são de hábito largamente determinados pela ontologia da vida cotidiana. Ora, por mais espontânea que seja a relação da ciência com esta ontologia da vida cotidiana, de uma análise mais aprofundada virá à luz que, na esmagadora maioria dos casos, a sua simples aceitação ou a sua refutação crítica – conscientemente ou não, por via direta ou mediata, por vezes através de amplas mediações – estão ligadas a tomadas de posição nos confrontos do respectivo nível das forças produtivas e da respectiva ordem da sociedade. Em termos ainda mais evidentes isso ocorre nas ciências sociais (547).

Desse modo, não podendo haver uma contraposição rígida entre cientificidade e ideologia, e estando as suas diferenças baseadas nas suas distintas funções no ser social, as articulações sócio-ontológicas entre uma e outra são reais e comuns, independente da distinção de estatutos gnoseológicos.

Marxismo: Ciência e Ideologia

As relações entre ciência e ideologia ganham alcance especial quando referidas ao marxismo, na medida em que não estabelece, como vimos, um dilema rígido entre ciência e ideologia. Ao contrário, ele esmo assume, de um lado, que é a ideologia do proletariado,

e, de outro, que pretende ser científico. Nas palavras de Lukács,

é claro que o marxismo tem visto a si próprio, desde o início, como órgão, como instrumento para combater nos conflitos de seu tempo, e principalmente no conflito central entre burguesia e proletariado. A última *Tese ad Feuerbach* explicita o contraste (e unidade) entre interpretar e transformar a realidade, ainda que tenha sido frequentemente lida em termos simplistas e vulgarizantes, expõe com toda franqueza esta orientação desde o início (549).

Além disso, argumenta Lukács,

não se pode dizer que (o marxismo) tenha jamais procurado esconder a própria gênese histórico-social com uma atemporalidade construída de forma gnoseológica. Isso é demonstrado com toda evidência pelo comportamento fortemente consciente, ao próprio tempo de sua derivação e crítica, em relação a todos os predecessores (Hegel, a economia clássica, os grandes utópicos) (549).

O marxismo, portanto, reconhecendo-se como ideologia, como orientação para a ação, não omitiu em nenhum momento a sua própria determinação social, o seu enraizamento de classe. Mas, reconhecendo-se como ideologia, o marxismo simultaneamente

pretende sempre, em todos os seus discursos teóricos, históricos e de crítica social, ser científico. A sua polêmica contra as opiniões erradas (por exemplo, as de Proudhon, Lassale etc) é, na substância, sempre conduzida no plano puramente científico, quer demonstrar de modo racional e programático que há nelas incoerências na teoria, inexatidões na reconstrução dos fatos históricos etc (549).

Adoção, pois, por parte de Marx de padrões científicos, inclusive na crítica de erros e defeitos das teorias adversárias, o que não é desmentido se frequentemente aduzia a isto a denúncia da “gênese social dessas opiniões erradas, assim como, às vezes, a falta de fundamento frequentemente espontânea, a ingenuidade, a má-fé etc do comportamento ideológico” (549). Em tudo isso já está claro, e óbvio, o procedimento das francas *tomadas de posição*, da escolha declarada por um dos lados. Mas, isto inclusive, a participação política ou equivalente não acarreta, por princípio, efeitos negativos para a cientificidade.

Para Lukács a precisa compreensão do caráter do marxismo autêntico e, portanto, das relações entre ciência e ideologia que o caracterizam, tem de levar em decisiva consideração que ele instituiu uma ligação nova e peculiar entre ciência e filosofia. Ligação que se dá segundo um determinado princípio que se localiza no plano do método:

a crítica recíproca entre filosofia e ciência: isto é, a ciência controla, em geral por baixo, se as generalizações ontológicas das sínteses filo-

sólicas estão de acordo com o movimento efetivo do ser social, se não se distanciam deste na estrada da abstração. De outro lado, a filosofia submete a ciência a uma permanente crítica ontológica do alto, controlando continuamente até que ponto cada questão singular é discutida no plano do ser no lugar justo, no contexto justo, do ponto de vista estrutural e dinâmico, se e até que ponto a imersão na riqueza das experiências singulares concretas não torna confuso o conhecimento dos desenvolvimentos contraditórios e desiguais da totalidade do ser social, mas, ao invés, o eleva e o aprofunda (549).

Segundo Lukács, portanto, o marxismo autêntico estabelece um determinado relacionamento entre filosofia e ciência, que supera qualquer tipo de antagonismo, descontinuidade absoluta ou separação radical entre essas duas esferas da produção espiritual. Esse relacionamento é baseado numa crítica recíproca, onde os dois planos distintos, o da filosofia e o da ciência, cada uma em seu nível específico de generalizações, desencadeia e mantém em relação ao outro uma crítica de caráter ontológico. Ou seja, cada uma, a partir das suas características específicas, a ciência ao voltar-se diretamente à contraditoriedade do real, controla a filosofia para que essa não se distancie demasiadamente dessa realidade, e a filosofia, por seu turno, exerce sobre a ciência um controle para que ela não se perca nessa mesma contraditoriedade e nem perca de vista a própria totalidade do ser social -, perseguem, ao se criticarem mutuamente, os contornos e os conteúdos decisivos do ser social. E é justamente por isso que estas críticas não estão apenas uma volta à outra, mas ambas consideram também a ontologia da vida cotidiana.

O caráter peculiar da ligação entre a filosofia e a ciência instituída pelo marxismo, tem para Lukács um significado decisivo não só no plano gnosiológico, mas também no plano ontológico prático. Isso porque essa ligação reflete toda uma trajetória evolutiva da filosofia, quem tem no iluminismo um importante predecessor, e enquanto forma pura de ideologia, voltada que está aos problemas centrais do gênero humano, encontra agora – na medida em que está fundada no mundo da materialidade social – condições de possibilidade para dirimir de modo resolutivo problemas, na base de uma verdadeira cientificidade, atinentes à superação da pré-história da humanidade. Essa possibilidade, naturalmente, de um lado, só existe enquanto tal na medida em que o próprio desenvolvimento econômico coloque as condições para tanto; mas, de outro, é imprescindível um autêntico ontologismo social: para Lukács o marxismo é essa expressão ideológica e científica.





BREVE NOTA SOBRE ONTOLOGIA: CRÍTICAS E PROPOSIÇÕES DE LUKÁCS ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE ONTOLOGIA E CIÊNCIAS PARTICULARES

Ronaldo Gaspar

*Ao meu filho, Vinícius Gaspar:
a saudade esmaga o peito, mas o amor não esmorece.*

Introdução

A árdua tarefa de extrair da obra marxiana uma ontologia do ser social – ou melhor, expor uma ontologia que, ali, estaria contida *in nuce* – exigiu de Lukács não apenas um enorme esforço de compreensão e sistematização de ideias altamente complexas, mas, também, um vigoroso confronto, não menos difícil, com os aspectos essenciais do idealismo filosófico – fosse subjetivo ou objetivo – e do materialismo vulgar que caracterizam tanto as correntes filosóficas burguesas (neokantismo, positivismo, neopositivismo, existencialismo, fenomenologia etc.) como certas tendências marxistas. Nesse confronto, o filósofo húngaro demonstrou e criticou os componentes irracionalistas e os desvios epistemológicos (antiontoló-

gicos) que desorientam a reflexão filosófico-científica contemporânea – burguesa e, em muitos casos, também marxista –, seja porque muitos não concebem a possibilidade de, sob a forma do reflexo, produto do pensamento, da razão, apreendermos *cognoscitivamente* a realidade em si¹⁸⁸ (entes e relações) ou porque consideram que essa apreensão somente pode ocorrer por meio da intuição ou, ainda, de modo apenas fenomênico, via elaboração apriorística de construtos lógicos e/ou epistemológicos, com a conseqüente subsunção do real a eles¹⁸⁹. E se, em suas formas mais elaboradas, os resultados da tarefa sistematizadora aparecem principalmente em suas últimas grandes obras, *Estética*, *Ontologia do ser social* e *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, o confronto crítico, dotado de orientação ontológica, para desvencilhar o pensamento de Marx das falsificações e incompreensões de detratores e discípulos – e o autoesclarecimento disso decorrente – remonta aos seus estudos de estética realizados nos anos 1930¹⁹⁰. Num esclarecedor artigo em que analisa a “virada” de Lukács, na qual, desvencilhando-se das influências hegelianas, o filósofo orienta sua reflexão num sentido cada vez mais ontológico, Oldrini argumenta:

Quem quer realmente descobrir onde começa o processo deve realizar uma investigação à rebours, voltando pelo menos trinta anos, até a crise que o marxismo de Lukács sofreu após a sua estadia em Moscou (1930-1931) /.../ Para nós é sobretudo significativo o fato de “a vira-

188 Não se trata, aqui, do reflexo fotográfico, mecânico, mas como apropriação do real sob a forma do pensamento. Em consonância com as ideias lukacsianas, uma definição sucinta e consistente do reflexo encontra-se em Branco (1989, p. 265): “Se o conceito é um reflexo do real concreto, se o pensar reflete o ser – independentemente do caráter específico dos conceitos ou das formas de pensamento –, então o subjetivo ganha ele também uma dimensão de objetividade” (1989, p. 265).

189 Para Nicolai Hartmann, de Descartes a Kant, “a questão de ‘como podemos saber algo do ente em si’ foi substituída pela questão de ‘como podemos, nem sequer, falar univocamente dele’; muito menos ainda, ‘pensá-lo’ /.../ Temos que retornar à ontologia porque as questões metafísicas fundamentais de todos os domínios da investigação em que trabalha o pensar filosófico são de natureza ontológica, e porque estas questões não se afastam do mundo, mesmo com toda aplicação, ignorando ou esquivando-se delas” (Hartmann, 1986(I), pp. 1-2).

190 Na verdade, desvencilhar o pensamento de Marx das múltiplas falsificações também é um dos objetivos de Lukács em *História e consciência de classe* – inclusive, no capítulo “As antinomias do pensamento burguês”, ele analisa importantes aspectos das relações entre filosofia e ciências particulares (ver Nobre, 1996) –, porém, em razão do escopo e dos limites deste artigo, este e outros textos desta fase – que, é claro, possuem continuidades e descontinuidades em relação aos textos posteriores – não serão aqui considerados.

da” a que nos referimos ter, em última instância, um caráter ontológico. Ela se funda naquelas geniais críticas de Marx (e Lenin) a Hegel, por intermédio das quais, pela primeira vez, Lukács vê claramente as consequências que derivam dos contorcionismos idealistas hegelianos (Oldrini, 2002, pp. 52-3).

Para o escopo de nossa reflexão, essa indicação temporal é fundamental porque, na análise de alguns aspectos das relações entre ontologia e as ciências particulares na obra lukacsiana, nos utilizaremos não apenas de seus textos sistemáticos sobre aquela, mas também de outros que, embora não tratem diretamente do tema – e, de maneira geral, ainda manifestam a desconfiança do filósofo no uso da palavra –, já se situam no contexto posterior à “virada ontológica”. Segundo Oldrini, somente após o contato com o primeiro volume, “Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, da obra *Philosophische Grundfragen*, de Bloch, e “as grandes obras ontológicas de Hartmann”, é que “Lukács também decide utilizar, pela primeira vez, em sentido positivo, ‘a bela palavra ontologia’” (Oldrini, 2002, p. 68). Ou seja, lá pelo início dos anos 1960.

Ontologia: “philosophia prima” ou “philosophia ultima”?

Para situar nossa reflexão, vamos recorrer a um brevíssimo aspecto das exaustivas e complexas análises do filósofo que influenciou Lukács não apenas em sua decisão de utilizar o termo ontologia, mas no despertar acerca da possibilidade de elaboração de uma ontologia do ser social, Nicolai Hartmann.

No primeiro volume de sua *Ontologia*, ao refletir sobre a nova *philosophia prima* e o “objeto” do qual ela trata, Hartmann sustenta, de um lado, o caráter unitário da realidade¹⁹¹ – “A unidade de seu objeto /.../ é o ‘ente enquanto tal’” – e, com isso, do princípio metodológico básico que sustenta qualquer reflexão de caráter ontológico: “A ideia da nova *philosophia prima* tem sua unidade em se perguntar, em todos os domínios, pelo que é principal e fundamental segundo a ordem do ser” (Hartmann, 1986, p. 37). E, de outro, dada essa natureza da ontologia (como campo da filosofia) e de seu objeto, mostra que

191 Caráter unitário que, de modo algum, remete aos abstratos e idealistas conceitos de substância e matéria. Aqui, trata-se apenas de afirmar que o real é um todo complexo e estruturado, formado, por sua vez, de complexos e complexos de complexos, cujas características incontornáveis são a objetividade e a historicidade, jamais a metafísica unidade substancial – substância eternamente igual a si mesma.

uma renovada *philosophia prima* já não pode apresentar-se como ‘primeiro membro’ de um sistema, anterior a toda ulterior investigação. Seu conteúdo não pode ser o primeiro na ordem do conhecimento, e não pode justamente porque é o primeiro na ordem do ser. A *ratio cognoscendi*, ou ordem natural no progresso do conhecimento, não coincide com a *ratio essendi*, ou relação de dependência entre os entes. O “anterior para nós” é o “posterior em si”. O conhecimento avança do secundário ao primário /.../ E isto significa que a ontologia, justamente na medida em que, enquanto à coisa, tem que ser *philosophia prima*, enquanto à execução e maneira de trabalhar só pode ser *philosophia ultima* (Hartmann, 1986, p. 38).

Portanto, a *nova ontologia* não pode ser um sistema abstrato de categorias – de caráter lógico, transcendental – no qual se buscam os fundamentos, as origens, o sentido ou a própria razão da existência dos seres reais, objetivos; um sistema por meio do qual estes não apenas são ontologicamente derivados/dependentes como, ainda, cognoscitivamente explicados. Ponto de partida do conhecimento porque é considerado fundamento dos próprios seres (objetivos ou “ideias”), dos entes. Ao contrário, a *nova ontologia* – que, em oposição à antiga, não constitui uma metafísica e, à heideggeriana, nem hipertrofia da subjetividade (em razão da qual o ser é o que é por causa da mediação/predicação do próprio homem)¹⁹² – somente pode consistir no resultado, bastante tardio, de um amplo desenvolvimento do pensamento filosófico-científico e, por conseguinte, de uma profunda crítica às ontologias metafísico-religiosas¹⁹³ e às

192. “O método de Heidegger /.../ consiste em reduzir toda objetividade e todo comportamento a respeito dela às ‘formas originárias’ mais simples e gerais, com o objetivo de explicitar deste modo univocamente sua essência mais profunda, independentemente de toda variedade histórico-social. Mas como a intuitiva ‘visão essencial’ é também um fundamento desta metodologia, o juízo subjetivo de valor do filósofo tem que influenciar profundamente – ele tenha ou não consciência disso – na determinação do conteúdo e da forma de objetividade fenomenológica ou ontologicamente ‘depurada’ ou ‘reduzida’, e confundir a relação entre o fenômeno e a essência” (Lukács, 1966, p. 72). E mais, confundir a relação entre consciência e realidade. Como diz Hartmann (1986(I), pp. 49-50), Heidegger, “no lugar da questão do ‘ente enquanto ente’, põe a questão do ‘sentido do ser’ /.../ A consequência deste ponto de partida é compreender, desde aí, todo ente como relativo ao homem /.../ O verdadeiro erro desse ponto de partida estaria numa demasiada aproximação entre o ser e o compreender o ser, até confundir praticamente o ser e a maneira de dar-se o ser /.../ Os modos de dar-se se tomam por modalidades do ser”.

193 “Um dos tipos históricos mais importantes da ontologia é, em sua essência, embora nem sempre o seja no modo de sua manifestação, o teológico: assume-se um princípio último e supremo, ao qual todo ente deve o seu ser, e a via da compreensão filosófica do ser vai de cima para baixo, geralmente na forma de

pseudomaterialistas e da apropriação de um conjunto extensivo e intensivo de conhecimentos parciais das ciências particulares. Como diz Hartmann (1986, pp. 38-9),

a ontologia só pode renovar-se tendo como pressuposto todo o trabalho de investigação dos outros domínios do saber. Tem que partir, como de um fundo total de dados, dos resultados deste trabalho no momento, tomá-los por base, para colocar a questão dos fundamentos ónticos que são comuns a todos eles.

Lembrando ainda que, nessa construção de uma ontologia materialista, também é necessário transcender a unilateralidade do materialismo mecanicista, que, embora reconheça corretamente o primado da materialidade e o caráter monista do real¹⁹⁴, é incapaz de apreender as categorias específicas do ser social, as relações deste com as outras esferas constitutivas do ser e, com isso, o altamente complexo processo de apreensão cognitiva da realidade, sustentando-se numa contemplação que desemboca num empobrecido reflexo cognitivo da fenomenologia do real. Este materialismo desvirtua, assim, a própria práxis, que, fundada em (supostamente) intransponíveis determinações mecanicistas, torna-se mero reflexo destas¹⁹⁵. Por conta disso, qualquer superação daquelas determinações somente pode ocorrer por meio da educação dos indivíduos, que, numa inexplicável reviravolta – com ares idealistas –, tornam-se intelectualmente aptos para transformar o próprio mundo que os formou. Como Marx (2007, pp. 533-4) explica,

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de

uma derivação dedutiva do inferior a partir do superior” (Lukács 2012, p. 147). Importa destacar que, aqui, a palavra ontologia se refere a esta *suposição* teológica acerca dos fundamentos categoriais do ser, mas que, para Lukács, pela própria natureza da coisa (Deus), ela não se refere, nesse caso, a um ser em sentido ontológico apropriado.

194 Em oposição, aqui, ao dualismo ontológico que, de acordo com Lukács, ingressou na vida europeia com Platão e, apesar da exceção de Epicuro, se fortaleceu com o cristianismo (cf. Lukács, 2012, p. 33). As primeiras expressões filosóficas desse monismo podem ser encontradas nos materialistas franceses: Condillac, La Mettrie, D’Holbach, Helvetius (ver nota 2).

195 “O principal defeito de todo o materialismo até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal” (Marx *in* Marx, Engels, 2007, p. 533).

dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.

Para Lukács, pensadores como Aristóteles e Hegel envidaram enormes esforços para solucionar os impasses oriundos de concepções ontológicas dualistas – natureza, ser social; objetividade, subjetividade; necessidade, liberdade etc. –, mas somente “em Marx o problema adquire seu justo perfil”. Isso porque somente “ele vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido” – portanto, nem mesmo o ser social. E mais, a despeito das categorias específicas relativas aos seus respectivos complexos – inorgânico, orgânico e social –, há determinações categoriais comuns a todas as formas de ser, aos entes. “Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral” (Lukács, 2012, p. 27). Nesse sentido, a própria apreensão cognitiva correta das especificidades daqueles complexos exige uma compreensão adequada das relações, dependências e superações dialéticas que existem entre eles¹⁹⁶; pois, dado o caráter unitário do ser, somente por meio da referência correta às suas categorias gerais pode sobressair a *diferença específica* das outras categorias – isto é, das categorias específicas de complexos específicos. Plenamente consciente, então, dessa “unidade da diversidade” e das concatenações/superações dos/entre complexos, Lukács fornece em suas obras tardias alguns importantes elementos para a consecução dessa ontologia geral e, ao mesmo tempo, indica como a elaboração dela ou de qualquer ontologia específica exige um diálogo constante e aberto com os outros ramos da filosofia e com as ciências.

196 Não cabe, aqui, tratar desta questão, mas vale sublinhar que a negação de uma dialética da natureza é, de certo modo, um passo rumo ao irracionalismo, pois, com tal negação, ou se abandona a compreensão da objetividade natural da qual se origina os homens ou, então, assume-se essa objetividade e torna-se irracional/inexplicável a transição/superação dos entes (evolução) e, principalmente, de uma esfera a outra – da inorgânica à orgânica e, desta, à social. E, apesar de equívocos específicos – que, nas obras de marxistas proeminentes, tiveram sérios desdobramentos deterministas –, o que as tentativas engelsianas de elaboração de uma dialética da natureza eram senão um passo consciente e necessário na construção de uma ontologia geral? No mais, sobre a fecundidade da propositura de uma dialética da natureza e, também, para dirimir certas dúvidas quanto ao conhecimento e/ou aprovação de Marx aos esforços do inseparável amigo, vale a pena a leitura da bela obra *Dialética, ciência e natureza*, de João Maria de Freitas Branco (1989), que, como poucos filósofos, transita de modo competente pelos meandros de teorias científicas contemporâneas.

Em suma, dada sua própria natureza e daqueles conhecimentos que a alimentam – os múltiplos saberes filosóficos e científicos –, essa ontologia (*philosophia prima*) não pode constituir o ponto de partida abstrato – puro e eterno – dos saberes concretos, mas, ao contrário, tem que se constituir como saber permanentemente renovado; isto é, como ponto de chegada que, simultaneamente, também seja orientador de novas partidas no interminável processo de apreensão cognitiva da realidade¹⁹⁷. Eis porque essa ontologia materialista – a única capaz de sustentar reflexões concernentes às demandas de apreensão das categorias (reais) do ser (e dos entes) – tem que, como *philosophia prima*, ser *philosophia ultima*¹⁹⁸.

Das ciências à ontologia

Delineados alguns aspectos da questão, trata-se agora de compreender como Lukács analisa a emersão de conhecimentos de caráter ontológico, das ciências particulares e, em seus desdobramentos (e da filosofia), da ontologia (da natureza e do ser social). E, de início, importa salientar que “o materialismo dialético considera /.../ a unidade do mundo como um fato indiscutível. Todo reflexo é, portanto, dessa realidade única e unitária” (Lukács, 1966, p. 36), seja ele arte, religião, ciência. Nisso, há plena concordância com Hartmann, para quem, em razão desse caráter unitário do real, “não é o objeto que aqui muda, mas somente a maneira de apreendê-lo”. Por conseguinte, a despeito da distância que possa existir entre, por exemplo, a ciência natural e o pensamento que orienta os indivíduos na vida cotidiana, o que aquela indaga “são as mesmas coisas, as mesmas conexões naturais cuja superfície também vê a consciência ingênua” (Hartmann, 1986, p. 62). Na *Estética*, Lukács também assinala que o reflexo estético e o científico “nascem das necessidades da vida cotidiana, têm que dar respostas aos seus problemas”, e, ao retornar a ela, a tornam “mais ampla, rica e diferenciada” (Lukács, 1966, p.

197 “O conhecimento pode avançar da realidade imediata dos fenômenos para sua apreensão categorial ou desta para aqueles” (Lukács, 2011, p. 298).

198 Uma sintética e elucidativa explicação acerca dessa relação é fornecida por Hartmann (1986(III), 13): “De fato, o conhecimento das categorias é uma forma sumamente complexa de conhecimento. Faz inferências retrocedendo da totalidade da experiência às condições desta; trabalha analiticamente, avançando do *concretum* ao princípio, ou seja, correndo em direção oposta à da dependência natural. Pela forma de proceder, ostenta o caráter de *philosophia ultima*. Mas justamente com isto se harmoniza muito bem aquilo que, pelo conteúdo, pertence à *philosophia prima*. Pois àquilo que dá à luz é o saber do *primum*, dos princípios”.

35). Ressalta, no entanto, que a reflexão acerca da gênese da ciência e da própria ontologia exige um debruçar-se sobre diversos aspectos da vida cotidiana e, nela, sobre a atividade que, por sua natureza e caráter prototípico, demanda e promove uma cognição de orientação ontológica. E, indo muito além de Hartmann na análise desta questão, demonstra que esta atividade é o trabalho: “o trabalho é a parte da realidade cotidiana que está mais próxima da objetivação científica” (Lukács, 1966, p. 44)¹⁹⁹. Isso porque, como atividade vital da existência, o trabalho – isto é, a atividade vital em sua configuração especificamente humana –, mesmo em suas manifestações mais elementares, possui como traço essencial “o princípio teleológico”; e, por conta desse traço inextirpável, “este tipo de ação pressupõe certo grau de reflexo correto da realidade objetiva na consciência do homem” (Lukács, 1966, p. 40) para sua efetiva consecução, não importando, aqui, qual é o modo concreto (específico) de sua efetivação – comunal, escravo, assalariado etc. –, pois este lhe é um traço comum sob todos os modos, tempos e lugares²⁰⁰.

Na *Estética*, Lukács qualifica essa orientação ontológica do pensamento – isto é, essa orientação do pensamento para a apreensão do “ser precisamente assim” das coisas (*adequatio intellectus ad rem*) – como desantropomorfização do reflexo, que, de modo literal, significa a subtração das características humanas postas pelo sujeito cognoscente (geralmente de modo inconsciente) nos entes (como, de modo exemplar, são os casos do finalismo aristotélico e medieval). Por esta característica, então, a desantropomorfização tanto é constitutiva do trabalho como é decisiva e essencial à ciência, pos-

199 Na verdade, Hartmann não apenas não compreende a importância central do trabalho como, de modo distinto aos seus estudos sobre as categorias relativas à ontologia da natureza, “nem mesmo se pode dizer que ele de fato tenha uma real ontologia do ser social” (*ibid.*, p. 158). Dentre outros aspectos, essa ausência se manifesta no modo demasiadamente linear que enxerga o trânsito do reflexo do real produzido na vida cotidiana para aquele da ciência. “A grande massa das ciências guarda inequivocamente a linha da *intentio recta*. Segue, assim, a mesma direção da atitude natural da qual surge como da ontologia. Isto é imediatamente evidente no tocante às ciências naturais /.../ Também o objeto da ciência natural é somente a ampliação do objeto ingenuamente apreendido” (Hartmann, 1986(I), p. 59).

200 “Toda práxis está diretamente orientada para a consecução de uma finalidade concreta determinada. Para tanto, deve ser conhecida a verdadeira constituição dos objetos que servem de meio para tal posição de finalidade, pertencendo à dita constituição também as relações, as possíveis consequências etc. Por isso, a práxis está inseparavelmente ligada ao conhecimento; por isso, o trabalho é /.../ a fonte originária, o modelo geral, também da atividade teórica humana” (Lukács, 2012, p. 56).

sibilitando, a partir de certo nível/momento do evoluer histórico-social, a superação dos saberes próprios da vida cotidiana e a construção – contraditória e irregular, mas tendencialmente perceptível, constatável – dos saberes científicos e, portanto, das ciências²⁰¹. Nas palavras do próprio filósofo,

a necessidade de conhecer a realidade de um modo que se levante por cima do nível da cotidianidade não só fática, casualmente, por assim dizê-lo, e em casos particulares, mas principal, metodológica, qualitativamente, é uma necessidade que nasce das exigências da vida cotidiana e, antes de tudo, do trabalho (Lukács, 1966, p. 147).

Do ponto de vista do seu desenvolvimento, a despeito de suas diversas fundamentações filosóficas problemáticas, as ciências sempre possuíram alguma orientação ontológica, sendo fundamentais para o desvendamento de inúmeras constelações objetivas – complexos, entes etc. E, desde as primeiras manifestações de seus fragmentos em conhecimentos empíricos, essa orientação implica na desantropomorfização – inicialmente ínfima e muitíssimo parcial – dos entes e, com isso, na reprodução cognitiva de seus traços constitutivos. Com o tempo, aquela tendência às reflexões metodológicas e de orientação mais generalizante, iniciada pelos gregos, levou, sob os influxos do modo de produção capitalista, “ao nascimento das ciências particulares em sua forma moderna, que é a única válida até hoje” (Lukács, 2011, p. 62). Inclusive, também sobre isso a reflexão de Lukács é riquíssima. No primeiro capítulo de sua *Estética*, pode-se acompanhar detidamente seu tratamento de diversos aspectos relativos à gênese/desenvolvimento das ciências e vida cotidiana – e, nesta, especialmente aqueles referentes ao trabalho. Tem-se, ali, uma reflexão que não se furta à abordagem de difíceis e controversas questões genéticas e sistemáticas, como os impasses colocados pelo modo de pensar antropomorfizante (cotidiano, religioso), os motivos da impulsão e dos limites do desenvolvimento científico no mundo grego, os desvios epistemológicos da filosofia idealista, entre tantas outras. Para os objetivos aqui propostos, necessita-se apenas esboçar alguns elementos e, partindo daquela indicação acerca de como emergem tendências materialistas espontâneas na vida cotidiana²⁰², enfatizar que o materialismo nela originário possui virtudes e

201 “Assim que /.../ a apreensão direta das constelações ontológicas indispensáveis para a práxis não for mais suficiente para a realização de seus fins postos na prática e de seus meios, o homem (mais uma vez sob pena de perecer) necessita sair dos limites do pensamento cotidiano” (Lukács, 2011, p. 272).

202 Partindo da reiteração da importância decisiva do trabalho, Lukács (2012, p. 74) afirma que “a correta relação do homem com a realidade existente em si, que

vicissitudes, desdobrando-se daí aspectos importantes para o entendimento das modernas ciências particulares – bem como das concepções de mundo de seus produtores intelectuais, os cientistas – e, também, da nova *philosophia prima*. Cabe, então, primeiramente dizer que esse materialismo espontâneo é “dirigido aos objetos imediatos da prática”, por isso ele possui um caráter bastante “limitado”, “suas consequências para a concepção do mundo são escassíssimas, quase nulas” e, inclusive, pode “coexistir na consciência humana com representações idealistas, religiosas, supersticiosas etc.” (Lukács, 1966, pp. 47-8). E, a bem da verdade, ele “não dispõe de defesa alguma contra a penetração e o domínio da personificação idealista e religiosa” (Lukács, 1966, p. 155). E mesmo nos dias de hoje está longe de serem incomuns cientistas que, apesar de obviamente aderirem à desantropomorfização em suas reflexões e práticas científicas, simultaneamente esposam ideias antropomorfizadoras e irracionais em suas vidas cotidianas²⁰³. Em contraposição a isto, “sua força se revela no fato de que nenhuma concepção de mundo, por mais idealista e até solipsista que seja, consegue impedir que aquela espontaneidade funcione na vida e no pensamento da cotidianidade” (Lukács, 1966, p. 48). De modo rústico, pode-se dizer que do mais tosco trabalhador ao mais rebuscado dos filósofos solipsistas, todos os indivíduos, na vida cotidiana, agem conforme a esse materialismo espontâneo, que, como se sabe, se sustenta na suposição de que há correspondência efetiva entre a ideia sobre a coisa e a coisa real, entre o pensamento e o ser.

Essa orientação materialista espontânea do pensamento da cotidianidade, como se disse, não evolui de modo linear até a cons-

transcende a consciência, de fato é o problema central da vida cotidiana, da práxis cotidiana. Pode-se mesmo afirmar, legitimamente, que a atitude científica da humanidade tem sua origem geneticamente vinculada a essa necessidade elementar”.

203 Lukács ilustra essa situação com uma citação de um dos pais da física quântica, Max Planck. Segundo o famoso físico (*apud* Lukács, 1966, p. 181), “não podemos reservar nossas decisões morais até [o momento] em que o conhecimento esteja completo ou sejamos oniscientes. Pois estamos postos na vida e, frequentemente, nas diversas exigências e angústias desta, temos que tomar decisões ou atuar de acordo com disposições para cuja correta explicitação não pode nos ajudar nenhuma ampla reflexão, mas somente a indicação clara e determinada que conseguimos pela vinculação imediata com Deus”. Entre nós, um famoso astrofísico e escritor de livros de divulgação científica, Marcelo Gleiser, escreve: “será possível que uma pessoa possa questionar o mundo cientificamente e ainda assim ser religiosa? Acredito que a resposta é um óbvio sim, contanto que seja claro para essa pessoa que ambas não devem interferir entre si de modo errado, ou seja, que existem limites tanto para a ciência como para a religião” (Gleiser, 1997, p. 40).

tituição do pensamento materialista propriamente científico, mas está sujeita a diversas tendências contrárias, as quais vão de sua submissão aos imperativos imediatos da prática (sobrevivência) à moderna divisão capitalista do trabalho – que provoca cisões reais que dificultam a construção/assunção tanto de uma visão coesa e articulada do real quanto organização da (e reflexão sobre a) própria vida, dificultando enormemente generalizações filosóficas fundadas nas experiências da práxis laborativa²⁰⁴ –, passando, dentre outras, pelas imprecisões da linguagem e por sua [isto é, do pensamento da cotidianidade] estreita conexão com as representações idealistas (religiosas) (cf. Lukács, 1966, p. 52). Não é casual, portanto, que a desconsideração, ou melhor, a subvalorização e o pouco esforço destinado por Hartmann à elucidação dessas tendências – que “desviam a atenção da fundamentação de uma ontologia correta, e isso não como ‘erros’ cometidos em casos isolados, mas como tendências necessariamente operantes na vida cotidiana” (Lukács, 2011, p. 151) – seja um dos objetos das críticas de Lukács às suas reflexões ontológicas²⁰⁵. Em sua *Estética*, Lukács, com grande consistência analítica, demonstra alguns aspectos/momentos relevantes da construção do pensamento científico, a qual passa pela luta contra os limites imediatos da vida cotidiana e as tendências antropomorfiza-

204 Na verdade, a divisão do trabalho, com sua correspondente circunscrição e/ou exclusão dos indivíduos a determinadas atividades, destrói a “unidade imediata do homem”, efetuando certa “naturalização” dessa fragmentação. Sobre isso, Lukács cita como exemplo as teorias acerca das “faculdades anímicas” ou “potências da alma”. Segundo ele, “a independência – aparente – das ‘faculdades anímicas’, umas a respeito das outras, é, sem dúvida, um fato importante da cotidianidade capitalista. É uma forma imediata de manifestação na alma do homem desse período. O caráter metafísico das teorias filosóficas, psicológicas, antropológicas etc., nascidas nesse terreno ocorre porque absolutizam acriticamente, em sua imediatez, esse fato que, sem dúvida, existe de um modo imediato” (Lukács, 1966, p. 67). Nessa reflexão, importa salientar que Lukács enfatiza o caráter imediato da cisão do homem porque, em contraposição ao idealismo absolutizador das distinções das faculdades humanas, sua argumentação se sustenta na concepção de que cada indivíduo humano é sempre um todo complexo e, por conseguinte, “outro importante traço da vida cotidiana” é que, nela, está sempre comprometido “o homem inteiro” (*ibid.*, p. 65). E mais, “o materialismo dialético, com a prioridade do ser em relação à consciência, institui, por fim, o fundamento metodológico de uma concepção unitária e dialética do homem inteiro em suas ações e reações ao mundo externo” (*ibid.*, p. 66). Portanto, quando se fala em cisão/fragmentação do homem é necessário frisar que, a despeito de sua profundidade e extensão, tal processo apenas pode ocorrer de modo relativo, jamais absoluto.

205 Tendências que, ademais, foram analisadas pelo próprio Lukács no primeiro capítulo (Os problemas do reflexo na vida cotidiana) de sua *Estética*.

doras. Em suas palavras,

o desenvolvimento das experiências do trabalho dá, sem dúvida, origem a diversas ciências, algumas inclusive muito desenvolvidas (matemática, geometria, astronomia etc.); mas se o método científico não se generaliza filosoficamente nem se põe em contraposição a respeito das concepções antropomorfizadoras do mundo, seus resultados soltos podem adaptar-se às diversas concepções gerais mágicas e religiosas, inserir-se nelas, com o que o efeito do progresso científico dos diversos campos especiais sobre a vida cotidiana será praticamente nulo (Lukács, 1966, p. 148).

Em termos históricos, embora conhecimentos de caráter científico sejam encontrados em momentos e povos diversos, “somente na Grécia essa luta alcança uma altura de princípios, e somente ali produz, por conseguinte, uma metodologia do pensamento científico” (Lukács, 1966, p. 148). Isso significa que “a filosofia grega descobriu, então, o modelo metodológico definitivo – ainda que necessitado de muitas correções parciais – do reflexo da natureza”. De “Tales até Demócrito-Epicuro”, ela demonstrou “que uma captação verdadeiramente científica da realidade objetiva não é possível a não ser mediante uma ruptura radical com o modo de concepção personificador, antropomorfizador” (Lukács, 1966, p. 154).

Esse virtuoso processo desantropomorfizador não foi, no entanto, suave, retilíneo e, muito menos, contínuo até os dias atuais. Dentre vários motivos elencados por Lukács, cabe destacar um de ordem mais propriamente filosófica e, outro, de ordem social – embora, é claro, ambos estejam intimamente ligados entre si. No primeiro caso, a “questão do conhecimento da essência” das coisas, em oposição ao fenômeno, não apenas duplica o reflexo da realidade como cria uma hierarquia entre eles²⁰⁶. No caso mais influente, o de Platão, o mundo das ideias adquire uma superioridade ontológica em relação ao mundo sensível, colocando “em sério perigo as conquistas anteriores da desantropomorfização do conhecimento” (Lukács, 1966, p. 160). Ou seja,

O idealismo objetivo da Antiguidade, que, em seu mundo ideal, convertia a essência, separada e independente do mundo fenomênico, em fundamento real da realidade, não tinha mais saída possível que a de conceber essa causalção, assim instituída, de um modo antropomorfizador, mitologizador, como “processo de trabalho” da gênese, o ser e o devenir do mundo (Lukács, 1966, p. 163).

206 Nas palavras de Lukács (1966, p. 161), “a antropomorfização do mundo das ideias nasce diretamente do fato de que a filosofia idealista atribui à essência uma existência própria junto à – ou, melhor dizendo, por cima da – do mundo fenomênico”.

Isso não significa que o pensamento platônico seja de caráter irracionalista, como o é parte substancial da filosofia contemporânea; ao contrário, ele se fundamenta num inequívoco esforço de racionalização. No entanto – e aí entramos no segundo caso –, o desdém do trabalho manual e da realidade material numa sociedade escravocrata, cuja classe dominante valoriza a contemplação filosófica e a prática política, além de impossibilitar a penetração do conhecimento científico na vida cotidiana, especialmente nos processos de trabalho – e, com isso, sua fecundação/desenvolvimento pelas experiências concretas, pela práxis –, tende a orientar essa racionalização aos “objetos ideais” (matemática e geometria) e à ética. Obtém-se assim uma pseudodesantropomorfização, pois, objetivamente, como inequívoca construção racional – para Platão, suprema realidade –, o mundo das ideias “mostra os traços de uma antropomorfização projetada neste mais além do homem”; subjetivamente, “o sujeito tem que romper radicalmente com seu concreto ser humano, inclusive com sua personalidade moralmente formada, para poder estabelecer um contato fecundo com esse mundo” (Lukács, 1966, p. 167). E isso ocorre porque o mundo das ideias “tem que ser, ao mesmo tempo e indissolivelmente, a abstração suprema, a realidade suprasensível e a mais viva concreção” (Lukács, 1966, p. 165). Porém, no pensamento científico, o sujeito “tem que dominar a tendência a captar o puro em si dos fenômenos, com a maior eliminação possível das propriedades da receptividade humana, enquanto que uma ‘realidade inteligível’ platônica está indissolivelmente vinculada à natureza do homem como homem” (Lukács, 1966, p. 166). No contexto do mundo clássico, o problema maior é que,

Do ponto de vista do conteúdo, essa hierarquia evoca representações religiosas primitivas; mas, ao consumir essa reorientação [antropomorfizadora] sobre um fundamento filosófico mais desenvolvido, ao incorporar-se parcialmente os resultados do progresso científico-metodológico, alimenta os fundamentos intelectuais da conservação da religião a um nível de civilização e ciência de desenvolvimento superior (Lukács, 1966, p. 164).

Não é de estranhar, portanto, que “as tendências antropomorfizadoras” tenham predominado e dominado “também, no essencial, o pensamento da Idade Média”, tendo em vista que a sociedade feudal, marcada pela servidão e por uma rígida estratificação, tinha numa religião altamente desenvolvida e aprimorada em seu confronto com a filosofia – bem como, é claro, por seu enriquecimento por meio desta – sua mais poderosa fonte e argamassa de justificação ideológica. Por conseguinte, sobretudo na Idade Moderna, a desantropomorfização passou a exigir esforços muitíssimo maiores, pois

“já não se trata somente da tentativa de superar um modo de conceber primitivamente antropomórfico; se trata agora, ademais, de levar até o final esse esforço no marco de uma filosofia e uma ciência altamente desenvolvidas” (Lukács, 1966, pp. 171; 170). Tanto que, a despeito de conquistas episódicas neste ou naquele aspecto específico, somente no alvorecer do modo de produção capitalista efetua-se uma nova onda de combate profundo, abrangente e sistemático ao pensamento de caráter antropomorfizante. Assim, “na linha do grande desenvolvimento científico ocorrido a partir de Galileu e Newton, a natureza é vista em sua pura objetividade, materialidade, autossuficiência e legalidade; desse modo, é obtida uma base ontológica indefectivelmente sólida na observação do mundo” (Lukács, 2012, p. 185). E, ademais, como “a amplitude, a profundidade, a intensidade etc. da penetração da orientação desantropomorfizadora dependem da medida na qual o trabalho e a ciência de um período determinado são capazes de dominar a realidade objetiva” (Lukács, 1966, p. 171), o modo de produção capitalista, com sua intrínseca necessidade de desenvolvimento das forças produtivas – e a conseqüente destruição dos limites sagrados restritivos ao conhecimento –, constitui-se, em contraposição aos antigos modos de produção escravista e feudal, num inequívoco impulsionador permanente dessa orientação intelectual desantropomorfizadora – e, portanto, da ciência. Inclusive, “só a produção capitalista foi profundamente inclinada e capacitada econômica e socialmente a constituir para suas finalidades, de forma consciente, uma ciência particular no sentido atual” (Lukács, 2011, p. 62). E mais, dada a pluralidade de complexos, entes, relações, leis, processos e gêneses que perfazem o ser, abordagens e procedimentos específicos foram sendo elaborados para essa reprodução, constituindo, de acordo com a identificação de complexos objetivos que, em si, configuram certa unidade e homogeneidade, as ciências modernas. Nesse sentido, sem negar que tudo esteja interligado, astronomia, física, química, biologia e as ciências sociais – isto é, de certo modo, como economia, história, geografia – constituíram-se em certa conformidade com os complexos analisados, não sendo, então, esta fragmentação pura e simples arbitrariedade, mas a reprodução cognitiva/conceitual de complexos reais.

Esse impulso à ciência não tem sido, porém, unívoco e incontroverso *in toto*. Isso porque as sociedades capitalistas também são sociedades classistas, contraditórias, e esta característica essencial e decisiva afeta de maneira profunda a totalidade de suas relações e produções materiais e culturais (ético-moral, religiosa, estética, fi-

losófica e, é claro, também científica). É certo que cada formação social é única, contendo características que lhe são específicas, mas as poderosas determinações e contradições do modo de produção capitalista resultam em características comuns às diversas formações sociais por ele matrizadas. Uma delas é que o impulso desantropomorfizador não pode elevar-se a uma concepção geral do ser – orgânica, unitária, ontológica – que lhe seja correspondente, sobretudo no tocante à esfera do ser social, e, muito menos, fomentar a generalização de tal concepção por todas as classes e indivíduos dessas sociedades²⁰⁷. Isso ocorre “por causa de sua intolerância desde o ponto de vista do domínio de classe”. E, ainda de acordo com as explicações de Lukács (1966, p. 175),

A nova situação consiste, no capitalismo, numa cisão dos interesses da classe dominante: por um lado, não quer tolerar brecha alguma na concepção de mundo que fundamenta seu domínio; de outro, e sob pena de sucumbir, está obrigada a seguir desenvolvendo as forças produtivas e, conseqüentemente a promover a ciência.

Por isso, no curso do desenvolvimento do capitalismo, as forças sociais reacionárias (nobreza, clero) devem ceder lugar às imperativas tendências de desenvolvimento da ciência, não podendo sustentar por muito tempo uma abrangente concepção de mundo antropomorfizadora. Menos ainda o pode a burguesia, que, muito embora extraia inequívocos benefícios de certos aspectos da antropomorfização para sua dominação de classe, necessita do seu oposto para o desenvolvimento das forças produtivas e, também, para essa mesma dominação (é o caso das tendências manipulatórias nas ciências sociais). Por conseguinte,

Enquanto o idealismo objetivo da Antiguidade tardia havia contraposto à concreta imagem do mundo desantropomorfizadora, proposta pela filosofia científica, outra estampa também concreta, mas antropomorfizadora (pense-se em contraposições como Demócrito-Platão, Epicuro-Plotino), as modernas tendências involutivas se refugiam melhor num idealismo subjetivo de orientação epistemológica (Lukács, 1966, p. 176).

Com isso, a ciência

fica autorizada a manipular e dominar ao seu bel-prazer o mundo dos

207 Como se sabe, tal concepção somente pode ser elaborada a partir de uma posição social contrária aos interesses de manutenção da ordem social vigente e potencialmente capacitada a superá-la radical e positivamente, ou seja, da posição social do proletariado. Por isso, para a burguesia, “não é possível derivar diretamente dessa concepção da natureza uma ontologia do ser social” (Lukács, 2012, p. 185).

fenômenos, uma vez decretado que desse mundo não se podem obter inferências a respeito do mundo em si, da realidade objetiva. O idealismo filosófico, agora já somente subjetivo, se retira a uma posição que consiste na mera proibição epistemológica de uma imagem objetiva do mundo (Lukács, 1966, p. 176).

Note-se que, embora tenha dado passos importantes entre o Renascimento e o final do século XVIII, esse domínio do mundo dos fenômenos – isto é, o conhecimento científico dos processos físicos, químicos e biológicos e sua correspondente manipulação para fins diversos, especialmente produtivos – somente deslanchou plenamente com a instauração dos fundamentos produtivos materiais inteiramente correspondentes às demandas do modo de produção capitalista – as máquinas-ferramentas e os sistemas de máquinas. Em outras palavras, somente quando o capital começou a organizar a produção com modos e meios produzidos à sua imagem e semelhança, e não mais por meio de adaptações de modos e meios oriundos da produção corporativo-artesanal. Eis aí a interminável Revolução Industrial. Poucos anos após o início desta, irrompeu a Revolução Francesa, a mais importante e influente – nas esferas política e ideológica – revolução burguesa. Com ambas, precedidas pela Revolução Inglesa e pela Revolução Americana, a burguesia tornou-se classe econômica e politicamente dominante nas duas mais importantes nações europeias – Inglaterra e França –, além dos Estados Unidos, explicitando de vez sua participação e responsabilidade nos gravíssimos problemas que afligem as massas populares – especialmente, o proletariado – na nova ordem social.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a desantropomorfização no campo das ciências naturais ganhou um poderoso impulso prático, com seu profundo adentramento na práxis laborativa e, por meio dela, na vida cotidiana, reduziram-se de maneira drástica suas possibilidades de generalização filosófica e, por conseguinte, de configuração de uma correspondente imagem de mundo unitária. Isso porque “a imagem do mundo que impõe aos homens o reflexo desantropomorfizador da realidade resulta, por sua vez, para a burguesia e para sua intelectualidade, imprescindível desde o ponto de vista prático-econômico, mas cada vez menos tolerável ideologicamente”. Por conseguinte, a “desantropomorfização prática é precisamente a base do poder da classe cuja ideologia os defensores da antropomorfização representam”. (Lukács, 1966, p. 179). Se as tendências filosóficas progressistas eram francamente predominantes no período da burguesia revolucionária, com inequívocas conquistas no âmbito do pensamento social – pensemos, por exemplo, nas contribuições teóricas de Maquiavel, Hobbes, Locke, Spinoza, Rou-

sseau, Adam Smith, Ricardo²⁰⁸ –, a situação começou a se inverter no período pós-revolucionário (Fichte, Schelling e Schopenhauer ao lado de Hegel) com as tendências conservadoras se consolidando com a reação burguesa às Revoluções de 1848 (Kierkegaard, neokantismo etc.). Uma das consequências é que “essa contraditoriedade do ser social dificulta ao pensamento burguês uma aplicação concreta e fecunda da doutrina desantropomorfizadora do reflexo às ciências sociais” (Lukács, 1966, p. 209). Mas, seja como for, por conta dessas complexas mutações socioeconômicas e políticas, a orientação desantropomorfizadora conquistou um predomínio irreversível, tornando-se “impossível uma involução tão importante como a que se produziu ao final da Antiguidade” (Lukács, 1966, p. 179). Ou ainda, “a desantropomorfização já conseguiu uma vitória definitiva no reflexo científico da realidade e seus efeitos se estendem – em que pesem essas involuções ideológicas – pela prática das ciências e da cotidianidade”. Em razão desse predomínio da desantropomorfização – que, embora não seja circunscrito à metodologia e à prática científica nas ciências naturais, possui, nestas, efeitos muito mais consistentes do que nas ciências sociais, nas quais os resultados são muito mais contraditórios, fragmentados e pontuais, posto que o “capitalismo produz uma crescente opacidade da vida (da vida social) como totalidade” (Lukács, 1966, p. 181) –, os ideólogos do antropomorfismo se limitam “a interpretar no sentido desejado as consequências conceituais da progressiva desantropomorfização, /.../ mas sem poder afetar diretamente a natureza do processo mesmo” (Lukács, 1966, p. 178). Com isso, as discussões acerca da realidade, tanto de suas categorias como de seus reflexos ideais – pois, afinal, pressupunha-se a possibilidade de um reflexo conceitual correto do real, discutindo-se fundamentalmente como e, também, o que é o próprio real (fenômeno, essência; material, ideal etc.) –, se deslocaram cada vez mais para o método, as possibilidades/limites e os fundamentos da cognição²⁰⁹. Para Lukács, “a prioridade do

208 Para Lukács (1966, p. 183), “a aplicação do ponto de vista científico-desantropomorfizador, com específico acento de uma fundamentação filosófica do domínio do homem sobre sua própria vida na sociedade, se expressa com a maior clareza no pensamento de Hobbes e, sobretudo, no de Spinoza”.

209 Hartmann assim explica o problema desse deslocamento: “A teoria do conhecimento, que pergunta precisamente por aquilo em que consiste o conhecer e pelas condições deste, tem que torcer a direção natural do conhecimento, e torcê-la para ela mesma, devendo fazer dela o objeto próprio dela mesma. Esta torção da direção natural é a reflexão gnosiológica. Na esteira desta reflexão emerge uma série de aporias que penetram profundamente na mera descrição do fenômeno

método”, em Kant, e “a ‘onipotência’ da logicização”, em Hegel, “são fontes relevantes da distorção do pensamento” (Lukács, 2011, p. 58). E mais, neste deslocamento reflexivo, do ser para a teoria do conhecimento, esta

adquire a dupla função: de um lado, fundamentar o método da cientificidade (especialmente no espírito rigoroso das ciências particulares) e, de outro, afastar os eventuais fundamentos e consequências ontológicas dos métodos e resultados científicos da única realidade conhecida como objetiva, por não poderem ser fundamentados (Lukács, 2011, p. 65).

Nesse sentido, não apenas as ciências sociais – as quais se constituíram/desenvolveram primordialmente no período que Lukács qualifica como aquele da “decadência ideológica” da burguesia – sofreram os efeitos negativos da desontologização do conhecimento, mas também as naturais, amplamente consolidadas no período anterior (como, sobretudo, são os casos da astronomia, da física e da química). O problema é que, em razão da dinâmica de aprofundamento do saber parcial e, especialmente, das necessidades de manipulação do capital, a fragmentação do conhecimento atingiu níveis e formas que impactaram negativamente os reflexos científicos de complexos e entes, inviabilizando, a partir desses conhecimentos fragmentados – embora não apenas por isso –, a construção de uma imagem unitária do real²¹⁰ e, até mesmo, o próprio avanço do conhecimento substantivo – donde o ditado: “sabe-se cada vez mais de cada vez menos”²¹¹.

Por motivos vários, mas principalmente por ter como fundamen-

do conhecimento. Daqui [parte] a multidão de descrições torcidas e parciais do fenômeno de que padece até hoje a teoria do conhecimento” (Hartmann, 1986(I), p. 56).

210 Por isso, diz Engels, que a divisão do trabalho nas ciências “somente a muito poucos não despojava da visão de conjunto” (Engels, 1976, p. 21) e, por conseguinte, os antigos tinham uma concepção da natureza mais coesa do que os modernos.

211 De fato, embora passado mais de um século desde as primeiras críticas da especialização e, com isso, as tentativas para superá-la (interdisciplinaridade, transdisciplinaridade, complexidade, holismo etc.), um bom exemplo recente acerca da pobreza desse rico conhecimento fragmentado nos foi fornecido pela reação de incredulidade dos economistas ante a crise que estourou em setembro de 2008. Dentre eles, muitos ganhadores de Prêmios Nobel pelo desenvolvimento de cálculos matemáticos capazes de prever tendências mercantis, securitárias, previdenciárias, financeiras – ou seja, cálculos visando a manipulação de recursos com finalidades lucrativas –, mas, no entanto, incapazes de entender minimamente os totalizantes processos objetivos de acumulação e crise do capital.

to a posição social do trabalho – e, também, assumi-la até as últimas consequências –, a honrosa exceção nesse contexto é o pensamento marxiano. Para Lukács, somente com Marx o complexo problema da ontologia – isto é, da natureza da realidade e da relação prática e teórica dos indivíduos em relação a ela – “adquire o seu justo perfil”. Marx “vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral” (Lukács, 2012, p. 27). Disso decorre que, como parte integrante do ser, somente com o desvendamento ontológico do ser social – tanto de seus caracteres comuns ao ser em geral como de suas qualidades específicas – pôde-se orientar o pensamento num caminho suficientemente consistente para a elaboração de uma ontologia, isto é, de uma ontologia geral. “Sem um domínio intelectual e científico do ser social, que tem de partir, ontologicamente, sempre das tentativas teóricas de esclarecimento da práxis humana (no sentido mais amplo), não haverá uma ontologia confiável, objetivamente fundada” (Lukács, 2011, p. 59). Lembrando algo já dito anteriormente: do mesmo modo que não se pode extrair as características específicas dos entes a partir do ser em geral, também não se pode estabelecer de maneira consistente essas características ontológicas do ser em geral se não forem desvendadas, por meio de sólidas reflexões filosóficas e científicas, características ontológicas decisivas do ser social. Isto porque somente assim é possível um desvendamento tanto das características específicas que o perfazem quanto das complexas relações que unem o ser social à – e o distingue da – totalidade do ser. Por isso, como *philosophia ultima*, qualquer tentativa de produzir uma ontologia geral – i. e., uma *philosophia prima*, reflexo filosófico-científico adequado dos “fundamentos ontológicos gerais de todo ser” (Lukács, 2012, p. 27) – sem o desvendamento prévio das categorias do ser social tem que necessariamente naufragar. Como esse desvendamento foi, pela primeira vez na história, efetuado por Marx, pode-se dizer que somente a partir dele e, portanto, da apropriação de suas geniais contribuições para a compreensão do ser social, é que se instituiu a possibilidade de uma ontologia geral. Nos dizeres de Lukács (2012, p. 27), “a indagação acerca da especificidade do ser social contém a afirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas”.

Há, no entanto, um aspecto importante no qual essa relação entre o desvendamento dos complexos naturais e o do ser social ocorreu, pode-se dizer, num sentido inverso: trata-se da “prioridade on-

tológica dos complexos e dos processos irreversíveis”²¹². Decerto, há muito tempo existem concepções que, partindo de ideias pouco desenvolvidas a respeito dos seres biológicos, atribuem a estes e ao ser social a qualidade da organicidade – isto é, a prioridade do todo (complexo) sobre as partes (elementos), que, isoladas, tornam-se inexequíveis e incompreensíveis. Em muitos casos, essa prioridade do todo sobre as partes configurou-se não apenas como conhecimento de um atributo desses seres, mas como concepção ideológica conservadora, servindo para justificar hierarquias e modos de viver dos homens em diversos momentos e formações sociais²¹³. “Basta lembrar as chamadas teorias orgânicas do Estado do romantismo, que pretendiam rejeitar *a limine* qualquer mudança que de longe parecesse uma descontinuidade ou lembrasse uma revolução, repelindo-a como contrária à essência do ser social – ao seu caráter ‘orgânico’” (Lukács, 2011, p. 148). No entanto, ao lado desses complexos formados por seres “orgânicos” (biológico e social), o mecanicismo e a prioridade dos “elementos” – e não dos complexos – permaneceu atuante, nos processos físico-químicos, até o início do século XX, obliterando as continuidades e descontinuidades entre os estratos do ser e, assim, inviabilizando a constituição de uma imagem do mundo realmente unitária. Daí que, segundo Lukács (2011, p. 149), “só na medida em que também na natureza inorgânica se impôs, como base de conhecimento do ser, a coexistência insuperável da prioridade ontológica de complexos concretos e dos processos irreversíveis que os constituem, justifica-se falar de uma ontologia unitária de todo o ser”. E isso, genial e filosoficamente antecipado por Hegel e, principalmente, Marx²¹⁴ – por meio de sua concepção

212 Sobre a prioridade ontológica dos processos irreversíveis, Branco (1989, pp. 213-4) esclarece: “A termodinâmica é apontada com frequência como tendo sido a primeira ciência não-clássica. O motor termodinâmico, produtor de movimento, apresenta-nos a novidade da não-reversibilidade. A matéria consumida pela máquina não pode em nenhum caso ser restituída pelo próprio sistema que a utilizou como fonte de energia. O segundo princípio da termodinâmica, relativo ao aumento da desordem molecular em sistemas complexos (processo tendente ao desaparecimento de flutuações – estado de probabilidade máxima), é, em si mesmo, um princípio de *irreversibilidade* /.../ Esta irreversibilidade manifesta no sistema não é outra coisa senão a prova da sua historicidade – o sistema como produto de sua própria história”.

213 Embora, em certos casos, carregassem conhecimentos novos e efetivos sobre o ser social. Nesse sentido, pensemos, por exemplo, em Aristóteles e seu *zoon politikon*.

214 Sobre os limites da historicidade em Hegel, Lukács (2012, pp. 207-8) comenta: “Embora ele próprio [Hegel] tenha sido um teórico pioneiro no campo da

da “ciência da história”²¹⁵ –, somente ocorreu, no campo científico, com as descobertas darwinianas, no século XIX, quânticas e relativísticas da física, no século passado. Essa “inversão”, no entanto, não infirma a justeza das reflexões lukacsianas – e, diga-se, nem também as de Hartmann –, que, em diversos momentos, afirma que, embora uma ontologia somente possa ser constituída a partir de um nível relativamente elevado do conhecimento científico, ela jamais constitui um monólito irreparável, mas, como teoria do ser, é algo em permanente aprofundamento em seu íntimo contato com as conquistas científicas.

Da ontologia às ciências

Pelo exposto, vimos como a orientação ontológica de certas ideias formuladas na vida cotidiana e, sobretudo, daquelas que compõem as ciências – cuja *intentio recta* é, muitas vezes, conduzida pelo “realismo ingênuo” de pessoas comuns (vida cotidiana) e/ou de cientistas inconscientes dos fundamentos filosóficos de suas práticas científicas – contribui para a – e vem ao encontro da necessidade de – configuração de uma ontologia geral. Há que se atentar, porém, para o fato de que “a linha ‘cotidiano-ciência-ontologia’ não significa que a filosofia dali por diante fosse obrigada a apropriar-se tão somente daquilo que a ciência já esclareceu de forma satisfatória e propor apenas sua interpretação” (Lukács, 2012, p. 138), como se a ontologia constituísse somente um inventário passivo de categorias

sociedade e embora a teoria evolucionista já estivesse no ar em seu tempo, tendo contemporâneos seus como Goethe e Oken na Alemanha, Lamarck e Geoffroy Saint-Hilaire na França, contribuído decisivamente para fundar essa teoria, Hegel não só permanece cego para a historicidade da natureza, como também chega a refutar por princípio a existência do problema enquanto tal”. Engels explica o motivo: “No sistema de Hegel, era excluído todo o desenvolvimento da história temporal da natureza, pois, do contrário, esta não seria a exteriorização do espírito” (Engels, 1976, p. 189).

215 N? *A ideologia alemã*, Marx e Engels escreveram: “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente” (Marx, Engels, 2007, pp. 86-7). Essa ideia, compartilhada por ambos, foi, no entanto, antecipada por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do *dever* da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural subsumirá mais tarde a ciência do homem quanto a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: será *uma* ciência” (Marx, 2004, p. 112).

formais e gerais que, de modos diversos, estivessem ali em razão do árduo trabalho investigativo das ciências. Pois bem, não se trata de superar o “entendimento tabelador” (Hegel, 1992, p. 50) e a “razão prática” de Kant e nem a “lógica-ontológica” de Hegel²¹⁶ para esvaziar a filosofia de suas funções e problemas relativos à ontologia (como o faz, por exemplo, o neopositivismo, que destina à filosofia “o papel de justificar incondicionalmente a práxis científica” – Lukács, 2012, p. 157); trata-se, isto sim, de refletir filosoficamente sobre como a ontologia pode auxiliar tanto na fecundação da ciência quanto na correção de suas atividades teórico-práticas de desvendamento dos entes e relações específicas – seja em seus aspectos singulares ou em suas conexões com o todo –, especialmente sua contribuição para a dissolução de equívocos acumulados ao longo do tempo e o aprofundamento da corrente filosófico-científica que, na ordem do capital, possui uma função de desmistificação e orientação da práxis revolucionária, o marxismo. E isso, a nosso ver, está em consonância com as ideias de Lukács, que, numa das vezes em que abordou o assunto, disse:

A elaboração da ontologia do marxismo me parece ser uma tarefa filosófica básica para nós. O desenvolvimento de um sistema de categorias capaz de dar conta da realidade do real (se me permite a expressão) é imprescindível para que os marxistas enfrentem de maneira justa os equívocos difundidos em torno do caráter materialista do marxismo, é imprescindível para que os marxistas aprofundem a crítica das posições existencialista e das posições neopositivistas. Devemos desenvolver uma ontologia marxista capaz de determinar mais concretamente a unidade do materialismo histórico e do materialismo dialético. À base de uma concepção que seja historicista sem cair no relativismo e que seja sistemática sem ser infiel a história. Enquanto não nos desincumbirmos dessa tarefa, os marxistas estarão deficientemente preparados para enfrentar as tendências irracionais de tipo marcusiano, por exemplo, ou as posições racionalistas formais difundidas pelos neopositivistas e especialmente pelos estruturalistas. Aliás, o irracionalismo e o racionalismo formal podem ser rapidamente combinados, conforme as necessidades do combate movido pela ideologia burguesa contra a razão dialética (Lukács in Pinassi; Lessa, 2002, p. 128).

Para a consecução dessa tarefa é importante atentar para o seguinte fato: como as classes sociais antagonicas constituem pontos de sustentação de visões de mundo e filosofias que correspondem aos seus respectivos horizontes sociais e ideológicos, as quais penetram

216 Na parte dedicada a Hegel de sua *Ontologia*, Lukács demonstra que “a lógica hegeliana /.../ não pretende ser uma lógica no sentido escolar da palavra, uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia” (2012, p. 197).

a totalidade de suas produções culturais e relações sociais (sendo enformadas por estas e, por sua vez, nos limites das condições dadas pela própria configuração objetiva do ser social, enformando-as), a visão de mundo que corresponde às necessidades/interesses emancipatórios das classes subalternas – que, de modo incontornável, demanda o marxismo como matriz filosófica – somente consegue se afirmar ao enfrentar às das classes dominantes em todas as suas dimensões, o que torna a luta ideológica árdua e abrangente. Por conseguinte, além das exigências teóricas imanentes a uma correta imagem unitária do mundo, Lukács, cujos esforços estavam prioritariamente direcionados para a constituição de uma ontologia do ser social, teve que sair em defesa da razão dialética e de uma ontologia materialista da natureza e, com isso, tratar de aspectos relativos a diversos ramos das “ciências particulares”, das naturais às sociais, da física à psicologia, perpassando ainda a estética e a ética. Essas circunstâncias, ademais, acabaram por corroborar suas próprias reflexões, pois, consciente ou inconscientemente, todas as imagens de mundo não apenas são socialmente condicionados como – em seus múltiplos aspectos – são produtos da vida social; sendo assim, nem que seja para a negação teórica de toda e qualquer ontologia, o ser (como entes e relações) é objetivamente ineliminável²¹⁷. E mais, sobretudo em razão de suas implicações nas disputas teóricas e ideológicas – as quais se fundamentam e se desdobram na luta de classes –, é necessário atentar para as indicações de Lukács (assentadas em admiráveis inteligência e erudição) acerca da importância da ontologia para a ciência em geral. Sendo que, também nesse quesito, um papel de destaque cabe às contribuições de Nicolai Hartmann.

Para Lukács, Hartmann mostrou um caminho de reflexão alternativo à ciência orientada pelas proposituras lógico-gnosiológicas e à filosofia esvaziada de suas funções investigativas e de sistematização (resultado da implosão do edifício hegeliano) e, assim, circunscrita à função de ratificação das conquistas científicas. Dentre as indicações hartmannianas, temos, de um lado, a relação aberta da filosofia ante a *intentio recta* e os saberes do cotidiano, pois, muitas vezes, esse “saudável senso ontológico para os problemas, um senso que brota da vida”, pode servir para a correção de rota do pró-

217 Pois, de acordo com a precisa asserção de Hartmann (1986(I), p. 5), “um pensar teórico que, no fundo, não seja ontológico não existe sob forma alguma, e é uma impossibilidade. É patente da essência do pensar o somente poder pensar ‘algo’, não se pode pensar ‘nada’. Assim já o expressou Parmênides. De qualquer modo, o ‘algo’ se apresenta a todo momento com uma pretensão de ser e conjura a presença da questão do ser”.

prio pensamento científico, que, perdido em meio à sua obtusidade filosófica²¹⁸ e à fragmentação teórica resultante da especialização fundada na divisão do trabalho, pode emaranhar-se em verdadeiros becos sem saída, efetuar generalizações completamente equivocadas – mesmo que oriundas de corretos desvendamentos dos entes/relações específicos (tentativas de desqualificar a teoria da evolução por conta da constatação de problemas específicos das reflexões de Darwin, como mostra Dawkins, 2007) – ou, então, obstaculizar o avanço em razão de “preconceitos filosóficos” (Einstein e a constante cosmológica – Hawking, 2001, p. 21). Como lembra Engels, “a tradição é uma força não só na Igreja Católica, mas também nas ciências naturais” (Engels, 1976, p. 20). Noutro trecho bastante esclarecedor desta sua depreciada *Dialética da natureza*, mostra muito corretamente – e ao mesmo tempo –, tomando como referência as máquinas abstratas de Carnot, os perigos da sobrevalorização da indução na ciência e os prejuízos causados pelos preconceitos filosófico-científicos (cf. Engels, 1976, p. 166). Daí que, para ele, “indução e dedução se encontram mutuamente ligadas entre si, tão necessariamente como a síntese e a análise” (Engels, 1976, p. 160). Isso não significa que a interpretação filosófica – a ontologia em particular – pode substituir as pesquisas científicas, constituir a fonte de conhecimentos científicos específicos, anteciper o futuro em seus detalhes ou, ainda, constranger, de acordo com as exigências de qualquer sistema, meios e fins das pesquisas científicas²¹⁹, mas simplesmente que, “quando corretamente executada, é capaz de lançar novas luzes na escuridão do que ainda não foi escrutinado cientificamente e, desse modo, eventualmente facilitar os caminhos à pesquisa” (Lukács, 2012, p. 138). Outro exemplo importante diz respeito à função da matemática na ciência, que, em sua formulação quantificadora e homogeneizadora ao extremo, pode obliterar os

218 Se o abandono dos sistemas filosóficos, do qual o hegeliano foi o último, foi o resultado do desenvolvimento das ciências, o fato é que, no atual contexto de domínio das ideias de matriz positivista, “não se pode esquecer que isso levou a uma baixa considerável no nível metodológico fundamental da filosofia: a ciência se livrou da condição de *ancilla philosophiae*, mas, desse modo, a filosofia acabou se convertendo em *ancilla scientiae*: ela se limitou a comentar e a justificar, na linguagem da lógica, da teoria do conhecimento, da psicologia, os respectivos últimos resultados – com frequência extremamente problemáticos – obtidos pela ciência” (Lukács, 2012, p. 138).

219 Nas palavras de Lukács (2012, p. 138), “nenhuma ontologia filosófica terá legitimidade para dominar a ciência e obrigá-la a deitar na cama de Procusto cognitiva de um sistema”.

nexos qualitativos do real, servindo assim mais para ocultar do que para desvendar as características efetivas dos seres. Nas palavras de Lukács (2012, p. 140), Hartmann

vê com toda clareza que a moderna ciência natural, justamente em decorrência de sua arma mais poderosa, a matematização geral, não raro ruma ao encontro de situações de crise, nas quais constelações ontológicas fundamentais, que a ciência deveria tomar como base, são obscurecidas ou deformadas na vida e, de modo correspondente, na filosofia.

Ou, então, nas do próprio Hartmann (1986(I), pp. 7-8),

A exatidão da ciência positiva tem sua raiz na matemática. Mas isto não constitui enquanto tal as relações cósmicas. Tudo [que é] quantitativamente determinado é quantidade de algo. Certos substratos da quantidade estão, pois, supostos em toda determinação matemática /.../ por trás deles mesmos [aspectos quantitativos] está uma série de momentos categoriais básicos que tem também, e de modo patente, caráter de substratos e se subtraem a toda tentativa de aprisioná-los quantitativamente, porque são pressupostos das relações quantitativas reais. Desta espécie são, antes de tudo, o espaço e o tempo, e, depois deles, mas não menos [importantes], a matéria, o movimento, a força, a energia, o processo causal e outros.

Pois bem, de outro lado, em contraposição àqueles que, diante das corretas críticas ao antigo conceito de substância (unitária, eterna, imutável), encaminharam o pensamento no sentido da desontologização – abraçando as formulações gnosiológicas e lógicas como vetores analíticos (isto é, construtos intelectuais apriorísticos) e, inclusive, limites da capacidade cognitiva ante a inalcançável (e, quiçá, inexistente) coisa em si –, Hartmann não desiste “da objetividade da substância, mas tão somente da sua absolutidade” (Lukács, 2012, p. 146). Negando a oposição entre essência (eterna) e aparência (mutável), bem como entre o que chama de “formações” e os processos – que, entendidos de modo equivocado, infirmam as mudanças ou, ao contrário, implicam num fluir indiferenciado das coisas –,

Sua concepção geral consiste em que, neste mundo de formações, assumem o lugar central, em termos ontológicos, as que ele chama de estruturas dinâmicas, cujo ser-aí [*Dasein*] e ser-assim [*Sosein*] repousam sobre uma delimitação dinâmica interna, sobre uma estabilidade decorrente da dependência do equilíbrio dinâmico interno (Lukács, 2012, p. 147).

Para o filósofo húngaro, “a novidade real e pioneira na ontologia de Hartmann, seu autêntico *tertium datur*, é o fato de colocar as estruturas complexas no centro de sua análise ontológica” (Lukács, 2012, p. 148). E sob esse aspecto, Hartmann, sem mesmo ter tido conhecimento do “método marxiano”, embora “suas tentativas sérias de

criar uma ontologia o levaram de múltiplas maneiras às suas imediações” (Lukács, 2012, p. 149), efetuou, aqui, um combate semelhante ao de Lenin contra o conceito de matéria dos empiriocriticistas²²⁰ (Lenin, 1990, p. 127 e ss.; Lukács, 2012, p. 48).

Com seu aguçado senso ontológico, Hartmann efetuou combate sistemático aos métodos científicos assentados em concepções gnosiológicas e lógicas, bem como ao relativismo e ao irracionalismo, tendo “razão em vislumbrar na ciência, na filosofia de orientação ontológica, o caminho que leva à apreensão cognitiva da realidade” (Lukács, 2012, p. 151). Não fossem seus preconceitos resultantes de uma formação filosófica afastada das conquistas marxianas, que obstaculizaram o caminho para a compreensão e a incorporação da gênese em sua ontologia e, ao mesmo tempo, o desarmaram para o entendimento da função da mimese e o enfrentamento dos “seres ontológicos fabulosos, como o ser ideal [matemática, geometria] ou o ser psíquico” (Lukács, 2012, p. 168) – tratando, nesse caso, como seres autônomos traços constitutivos do ser social e/ou espelhamentos da realidade –, as já fundamentais contribuições de Hartmann teriam se constituído numa ontologia da natureza plenamente concernente à ontologia marxiana do ser social e, é claro, ao melhor das expectativas engelsianas em relação à sua dialética da natureza²²¹ – isto é, como pré-história e fundamento categorial do ser em relação ao ser social, sem que, com isso, as especificidades ontológicas dos respectivos complexos sejam homogeneizadas sob a regência de legalidades universais. Mas, de qualquer modo, o fato é que as contribuições de Hartmann constituem um legado fundamental para a crítica da desontologização neopositivista e, com isso, do predomínio do caráter manipulatório na ciência contemporânea.

Como vimos acima, a orientação ontológica das ciências contemporâneas, presente em aspectos singulares, encontra-se obliterada e desorientada pelas fundamentações gnosiológicas e pelas imensas dificuldades em alcançar, a partir de suas descobertas específicas, uma imagem do mundo plenamente materialista que lhes seja correspondente. Não bastasse isso, as tentativas de extrair essa imagem sem uma clara compreensão das especificidades ontológicas dos complexos do ser, especialmente do ser social, têm proporcionado uma espécie de reedição do materialismo vulgar – não muito mais

220 Segundo Lukács (2012, p. 150), “seus [isto é, de Hartmann] instintos filosóficos e sua rejeição clara e consciente das tendências falsas de seus contemporâneos o impeliram nessa direção [da ontologia]”.

221 Sobre isso, ver, dentre outros, Branco, 1989.

refinada – sob a forma de elaborações como as do ateísmo militante (ou neoateísmo), que resultam na biologização das características e comportamentos dos seres humanos²²². Pode-se então afirmar que, expressa nesses resultados distintos ou, ainda, em tendências fenomenológicas e existencialistas, essas várias demonstrações da falta de senso ontológico possuem, nas sociedades capitalistas, o mesmo condicionamento histórico-social: a “decadência ideológica da burguesia”, que, em razão de sua posição social, não pode sustentar uma imagem de mundo franca e ubiquamente desmistificadora. Para Lukács, a predominância das tendências de matriz positivista, que “põem de lado cada vez mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento”, faz com que, nas ciências atuais, procure-se “substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas”. Esta é “uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática” (Lukács, 2012, p. 42). Isso porque a circunscrição aos aspectos fenomênicos e, destes, àqueles passíveis de serem subsumidos à homogeneização matemática permite aos neopositivistas, de um lado, desconsiderar as questões ontológicas – isto é, o ser precisamente assim dos entes analisados – e, de outro, desqualificar diversos aspectos do ser social e questões filosóficas fundamentais como inapropriados para a análise científica²²³. Portanto,

222 Nessa direção, Richard Dawkins, um conhecido e prestigiado biólogo da atualidade, escreve: “O comportamento religioso pode ser chamado de comportamento universal, do mesmo modo como o comportamento homossexual. As duas generalizações permitem exceções individuais, mas todas essas exceções compreendem, até bem demais, a norma com a qual tiveram de romper. Características universais de uma espécie exigem uma explicação darwinista” (Dawkins, 2007, p. 220).

223 Essa crítica ao uso da matemática pelos neopositivistas não significa, de modo algum, uma desconsideração, da parte de Lukács, ao uso da matemática nas ciências, como bem demonstram suas considerações elogiosas a respeito de Galileu e seu método científico, cuja finalidade era elucidar as leis da natureza – as quais teriam sido “escritas em linguagem matemática” –, mas aos seus excessos abstrativizantes, que, diga-se, não foi e nem tem sido exclusividade dos neopositivistas. Nas palavras de Lukács (2011, p. 269), “a objetivação matematizante significa um gigantesco avanço em relação às meras experiências. O exagero acrítico pode, porém, anular facilmente esse caráter progressista, sobretudo quando em nome do ‘progresso técnico-revolucionário’ da manipulação que daí deriva pretende eliminar as categorias ontológicas insuprimíveis”.

é um traço básico da manipulação como método universal do neopositivismo eliminar por inteiro justamente essas questões da ciência – sob o título de ‘metafísica’ –, para que assim nenhuma reflexão sobre os problemas da realidade perturbe ou mesmo impeça o funcionamento ilimitado do aparato manipulatório (Lukács, 2012, p. 66).

Para isso, o neopositivismo, de modo ainda mais extremo do que o neokantismo, promove uma confusão entre a realidade e seu espelhamento – é o caso, por exemplo, de serem totalmente desconsideradas (ou melhor, tratadas mesmo como inexistentes) as categorias efetivas do ser em função de sua sujeição às formulações matemáticas. O resultado desses postulados neopositivistas fica ainda mais claro no tratamento de uma esfera fundamental do ser social: referimo-nos à matematização da economia e à desconsideração do valor como categoria econômica efetiva – no caso, uma categoria social – pelos neoclássicos. Segundo Hunt (1981, p. 279), a teoria do valor-utilidade

permanece como o cerne da ortodoxia neoclássica até hoje /.../ O marginalismo permitiu que a visão utilitarista da natureza humana, que era considerada somente uma maximização racional e calculista da utilidade, fosse formulada em termos de cálculo diferencial. Este foi o verdadeiro começo da tendência à formulação matemática esotérica das teorias econômicas.

Sobre o valor, Jevons, um dos pais da economia neoclássica – os outros são Menger e Walras –, escreveu:

Um aluno de economia não pode ter esperança de formar idéias claras e corretas sobre esta ciência se achar que valor é uma coisa ou um objeto ou mesmo uma coisa que esteja incorporada a outra coisa ou a um objeto /.../ A palavra *valor*, para ser corretamente usada, deve expressar, meramente, *a circunstância de sua troca por alguma outra substância, em determinadas proporções* (Jevons *apud* Hunt, 1981, p. 280).

Resumindo: pela circunscrição ao fenômeno, o pensamento de matriz positivista não pode considerar como sendo existente algo que não se apresenta de imediato ao sujeito – isto é, algo que não seja empiricamente constatável, mas que demande o esforço mediador da cognição para, a partir do fenômeno, expor a essência deste algo e, com ambos, o objeto analisado em sua especificidade ontológica, tanto em si como parte de um todo mais abrangente. E como, no processo reflexivo, os neopositivistas consideram que a prioridade é do construto teórico (produzido pelo sujeito), não do ente em suas determinações e relações autossuficientes (ante o sujeito cognoscente), o ser em si não apenas não é visado como, pior, é até mesmo irrelevante qualquer reflexão sobre sua existência, pois o importante é que as formulações do construto permitam a mani-

pulação dos objetos analisados²²⁴. Sobre aquilo que não é passível de ser matemática e/ou logicamente racionalizado, a filosofia e a ciência devem silenciar, não importando, aqui, se isso é feito com a consciência tranquila, como Carnap, ou não, como Wittgenstein (cf. Lukács, 2012, p. 79). Com isso, o neopositivismo, sem almejar tal resolução²²⁵, estabelece os fundamentos filosóficos para uma renovação do acordo belarminiano, pois, sob novas e refinadas formas, amplia os espaços teórico-culturais para o fortalecimento das ideias religiosas. Da ótica desta corrente filosófica,

nada se diz nem a favor nem contra as necessidades religiosas. Portanto, quando os representantes espirituais das necessidades religiosas referem-se a determinados resultados da filosofia neopositivista, isso não implica necessariamente uma concordância com as intenções desta última, mas tão somente uma utilização de seus resultados (Lukács, 2012, p. 51).

Não nos parece casual, portanto, que, num momento em que a ciência está ainda mais avançada do que na década de 1960 – período em que Lukács escreveu sua *Ontologia* –, com resultados impressionantes em máquinas que simulam aspectos da própria inteligência humana (inclusive, emulando-a em velocidade infinitamente maior em cálculos) e em conhecimentos das estruturas e funções biogênicas – além da difusão de informações em volume abundante e de modo quase instantâneo –, o misticismo – religioso e laico – encontre terreno social e intelectual tão fértil para seu florescimento, até mesmo entre indivíduos bastante inteligentes e cientificamente engenhosos (pensemos, por exemplo, nas inúmeras publicações que, nas últimas décadas, têm promovido confusão na física, sobretudo quântica, com a “espiritualização” dos fenômenos atomísticos, a querela do livre-arbítrio etc.). Inclusive, essa “necessidade religiosa”, também analisada por Lukács (2012, pp. 104-127), constitui um aspecto/ momento de grande importância na batalha das ideias que, tenhamos ou não consciência disso, é travada cotidianamente nas sociedades capitalistas – e, também, nas pós-capitalistas – e

224 Sobre isso, o filósofo explica que “interrogativas que /.../ dirijam-se a uma realidade existente em si não têm, segundo essa teoria [o neopositivismo], nenhuma relevância do ponto de vista científico /.../ Como hipótese, a formulação ‘mais provável’, matematicamente simples e ‘mais elegante’ exprime tudo aquilo de que a ciência necessita, em seu grau respectivo de desenvolvimento, para dominar (manipular) os fatos” (Lukács, 2012, p. 50).

225 Na verdade, “essa conexão essencialíssima aparece de imediato com seu significado falsificado por completo quando é concebida como direta ou mesmo intencional” (Lukács, 2012, p. 51).

que, dependendo dos compromissos sociais, competência e vigor intelectual de seus contendores, pode contribuir para obstaculizar ou alavancar as forças sociais cujas condições objetivas e interesses convergem para a emancipação humana. Isso porque, dada a natureza da práxis revolucionária, as forças sociais que almejam transformar radicalmente a ordem social somente podem se guiar por ideias de caráter filosófico-científico – i.e., desantropomorfizadoras, de orientação ontológica –, ideias que consistam numa inequívoca desmistificação das características desta ordem, trazendo à tona suas contradições reais, efetivas. Nesse sentido, a disputa contra as diversas formas de misticismo – religioso ou laico – é uma parte necessária, ainda que obviamente insuficiente, dessa tarefa de desmistificação, pois

É sem qualquer dúvida evidente que a supremacia incondicional da ontologia religiosa pode se afirmar intelectualmente com muito mais facilidade quando a filosofia considerada competente na ciência da natureza renuncia voluntariamente a toda questão ontológica do que quando a ontologia teológico-religiosa é confrontada com uma ontologia extraída filosoficamente da reflexão científica (Lukács, 2012, p. 119).

Pois bem, retornando às relações ontologia e ciência, importa salientar que as críticas lukacsianas ao uso neopositivista (mas não só) da teoria do conhecimento, da lógica e da matemática não significa uma oposição absoluta, de princípio, a tais instrumentos/linguagens, mas sim ao uso desmesurado e ontologicamente desorientado, que, invertendo o sentido das determinações, não sujeita o pensamento aos movimentos, legalidades e determinações do objeto, mas o objeto aos movimentos, legalidades (lógica) e determinações do pensamento. Não importa aqui se essa inversão ocorre ao modo do idealismo subjetivo de Kant ou do idealismo objetivo de Hegel ou, ainda, do materialismo grosseiro dos positivistas e neopositivistas (que, ao final, desembocam no subjetivismo), o fato é que a perda do senso ontológico na pesquisa científica resulta na descaracterização conceitual dos entes, processos e nexos do real, com implicações teóricas e práticas diversas. Em famosas conversas travadas em 1966, o filósofo húngaro assim se pronunciou sobre o tema:

Teoria do conhecimento e lógica, em determinadas condições – e se tratadas criticamente – podem ser bons instrumentos. Tomadas em si e por si e coaguladas em método principal, como no kantismo, no positivismo e no neopositivismo, as questões da teoria do conhecimento se tornam um obstáculo a um conhecimento real (1969, p. 22).

E, mais adiante, completou: “Receio que as questões da teoria do conhecimento, se não são consideradas como um momento

das formulações ontológicas, deformem o problema e coloquem uniformidade onde há diferença e, ao contrário, diferença onde há uniformidade” (Lukács, 1969, p. 73). Deformação que vemos constantemente nas ciências sociais, com tantos exemplos na economia, na sociologia, na psicologia etc²²⁶. De outro modo, essa desontologização do conhecimento, especialmente quando implica na negação ou subvalorização dos processos de gênese das categorias, pode resultar, como bem demonstrou Lukács, na atribuição de estatuto ontológico autônomo (obviamente, sempre relativo) a elementos constitutivos de uma esfera do ser determinada simplesmente porque, no contexto das ciências atuais, tais elementos conquistaram “cidadania acadêmica”. Sobre isso, exemplifica: “até mesmo um filósofo inteligente como Nicolai Hartmann afirma que a psiquê deve ser alguma coisa autônoma, de vez que a psicologia já há duzentos ou trezentos anos constituiu-se como uma ciência particular no âmbito das disciplinas universitárias” (1969, p. 12). Como ilustração, observamos que, em sua *Ontologia*, Hartmann sustenta que quatro grandes “estratos” são constitutivos do ser: o inorgânico, o orgânico, o espiritual e o psíquico, pois, além do “claro limite divisório entre os viventes e o carente de vida”, há também, “dentro do que se chamou espírito, uma incisiva diferença de essência entre os processos psíquicos e os domínios de conteúdos objetivos da vida coletiva do espírito” (Hartmann, 1986(III), p. 211). Enquanto Lukács, por sua vez, não apenas sustenta que são três os grandes estratos (ou esferas, complexos) – o inorgânico, o orgânico e o social –, como se propõe a tarefa de extrair da obra marxiana uma ontologia do ser social, ser que configura um estrato cuja diferença ontológica em

226 No espinhoso terreno das relações entre filosofia e ciências naturais, é esse tipo de formalismo que permite a um cientista afirmar que os mitos de criação “encerram todas as respostas lógicas que podem ser dadas à questão da origem do Universo, incluindo as que encontramos em teorias cosmológicas modernas. Com isso, não estou absolutamente dizendo que a ciência moderna está meramente redescobrimo a antiga sabedoria, mas que, quando nos deparamos com a questão da origem de todas as coisas, podemos discernir uma clara universalidade do pensamento humano. A linguagem é diferente, os símbolos são diferentes, mas, na sua essência, as ideias são as mesmas” (Gleiser, 1997, p. 18). Eis um exemplo de como a perda do senso ontológico permite uma “aproximação lógica”, formal, entre coisas completamente distintas: de um lado, criações fantasiosas dos povos para fornecer uma “explicação” totalmente antropomorfizada ao absolutamente desconhecido; de outro, um reflexo científico, mais ou menos aproximado, do processo objetivo/real de desenvolvimento do universo, galáxias, sistemas solares etc. Nesse caso, essa “aproximação” serve apenas para, com algo mais do que a simples omissão, avalizar cientificamente o sentimento religioso, ainda que disfarçado pela abstração ecumênica.

relação aos outros é, fundamentalmente, o pôr teleológico²²⁷, que tem no trabalho – atividade conscientemente mediadora do homem com a natureza (isto é, os outros elementos dela constitutivos) – sua gênese e atividade prototípica.

Nessas incursões nos meandros da ontologia, Lukács também trata de outros aspectos importantes das relações entre ontologia e ciência, pois, aspectos que ultrapassam os limites do ser social e concernem ao tratamento ontológico de qualquer estrato do ser. Porém, dadas suas posições privilegiadas na nova ontologia – que, por sua vez, expressam suas efetivas posições categoriais no ser –, interessam-nos, aqui, as questões referentes à objetividade e à historicidade. E, nesse sentido, mantendo fidelidade a uma juvenil observação marxiana, segundo a qual “um ser não-objetivo é um *não-ser*”²²⁸, Lukács é incansável na reiteração da importância dessa constatação para a correta orientação ontológica do pensamento, sobretudo num contexto de predomínio de filosofias em que a verdade foi substituída pela veracidade, a práxis pela prática manipulatória, a totalidade pelo fragmento e, com isso, a adequação do pensamento ao ser pelas coordenadas epistemológicas e lógicas, que, ao final, são tratadas como garantias da correção do pensamento, como se a validade filosófico-científica dos enunciados fosse definida em razão de sua sujeição e conformação aos critérios cognoscitivamente estipulados e não de sua correspondência aos entes. Sobre ela (a observação marxiana), Lukács comenta que

não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade em forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence /.../ No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial (Lukács, 1999, p. 45).

Sobre a natureza dessa constatação, ainda cabe salientar que ela não constitui um postulado teórico construído pelo intelecto para orientar a reflexão, à la Kant, nem uma categoria cujo estatuto é

227 “Se analisássemos realmente a sociedade, creio que chegaríamos à conclusão de que seu átomo constitutivo é a posição teleológica singular” (Lukács, 1969, p. 74).

228 Eis a afirmação contextualizada: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*” (Marx, 2004, p. 127).

de caráter lógico-ontológico, à la Hegel, mas a apreensão de uma dimensão categorial (ontológica) fundamental do ser que somente emergiu com clareza para a filosofia após séculos de pesquisas científicas dedicadas a aspectos específicos dos mais diversos entes e, assim, à dissolução dos mais diversos mitos e equívocos antropomorfizadores²²⁹. Um conhecimento que, obviamente, não brotou da elevada capacidade cognitiva de um cérebro afortunado e capacitado às reflexões abstratas, sendo produzido em especial isolamento sob a proteção das paredes de um escritório, mas emergiu num momento bastante avançado de um longo processo, um processo do qual participaram milhares de seres humanos envolvidos com a práxis científica. Tanto que, excetuando-se as precoces conquistas das filosofias da tradição de Demócrito e Epicuro – que, com aguçado senso ontológico, intensificaram filosoficamente os precários conhecimentos científicos da época –, o desenvolvimento de filosofias materialistas e conseqüentemente ateias demorou séculos, tendo surgido apenas em meados do século XVIII, portanto, somente após a consolidação do método científico e a divulgação de alguns resultados importantes (Condillac, La Mettrie, D’Holbach, Helvetius). No entanto, por motivos já assinalados – a decadência ideológica da burguesia –, essa conquista foi logo contestada e, a despeito da poderosa inflexão ontológica e dos avanços do idealismo objetivo de Hegel, “desde o início do século XIX, assistimos na filosofia a todo um movimento de eliminar a substância da imagem do mundo”, embora “só com o neokantismo e o positivismo é que se tem uma dissolução – orientada em sentido gnosiológico – do conceito de substância” (Lukács, 2012, p. 340). Sobre isso, ainda, Lukács – assim como Marx e Hartmann – ressalta que a perda do saudável senso ontológico constitui, ao longo da história da filosofia, um dos mais fortes motivadores de insensatas elucubrações filosóficas. E mais, mostra como, em sentido inverso, as experiências prático-imediatas relativas ao trabalho constituem, nos homens comuns – isto é, nem filósofos e nem cientistas –, o fundamento de permanência do referido senso e, portanto, de certo realismo ingênuo. Por isso, considera que

toda análise séria e livre de prejulgamentos tem que mostrar que o homem da vida cotidiana reage sempre aos objetos de seu entorno de um modo espontaneamente materialista, independentemente de como

229 Diga-se: inclusive aqueles que permaneceram no seio da ciência clássica, como, por exemplo, as ideias de ordem, simplicidade (assemelhada ao valor moral), a-historicidade, unidade substancial, entre outras (ver Branco, 1989, pp. 208-211).

se interpretem depois essas reações da prática do sujeito (Lukács, 1966, p. 67).

Pode parecer banal essa insistência na objetividade dos entes, mas quando pensamos nas enormes confusões que a sua negligência contribui para perpetuar, as quais vão da força e abrangência das ideias e sentimentos místicos entre centenas de milhões de seres humanos das mais diversas populações à presença, no campo filosófico-científico, de filosofias idealistas e de equívocos relativos ao espelhamento da realidade (a linguagem, a lógica, a matemática e seus enunciados) e a realidade em si no neopositivismo – pois, dentre outras consequências, a negligência a respeito da objetividade do ser e, com ele, do seu estatuto ontológico próprio (autonomia dos entes ante os sujeitos cognoscentes) é fonte de profundas distorções nos resultados da reflexão (isto é, distorções no espelhamento cognitivo do real) –, há menos incômodo em salientar esses e outros lugares-comuns da filosofia. Mas, não bastasse isso, essa insistência na objetividade do ser também é importante porque nos remete a outra categoria fundamental (ontológica) do ser: a historicidade. E, também aqui, embora pareça lugar-comum,

Esse princípio fundador central do método marxiano até agora não conseguiu tornar-se um método coerente de todas as ciências [isto é, a assunção da historicidade como atributo essencial do ser] /.../ Hoje, a nova concepção da historicidade como categoria ontológica superior, dinamicamente central de todo ser e, por isso também, sobretudo do ser social, está longe de dominar intelectualmente as visões do ser de quem professa o marxismo (2011, pp. 150; 279).

E ainda pior, para dizer a verdade, é o caso daqueles que orientam suas reflexões sob a égide de outras correntes filosóficas. Mas, de qualquer modo, o combate ao conceito de substância eterno, imutável (sem história) – conceito que, durante muitos e muitos séculos, dominou o pensamento filosófico – é plenamente justificado. O problema, então, não está na crítica a tal conceito de substância, mas à negação da substância como tal. Não fosse por outros motivos, há o de que, de acordo com as conquistas científicas dos últimos séculos, uma objetividade sem história (curso irreversível de acontecimentos naturais e sociais e suas transformações categoriais²³⁰) é tão impensável como uma história desprovida de objetividade – ou

230 Ou seja, “a concretude específica da historicidade /.../ implica não só o simples movimento, mas também e sempre uma determinada direção na mudança, uma direção que se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos, tanto em si quanto na relação com outros complexos” (Lukács, 2012, p. 341).

seja, supor um ser sem história ou uma história sem ser²³¹. Segundo Lukács (2012, p. 304), “sendo a objetividade uma propriedade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade”. Essa processualidade, porém, não é uma processualidade linear, sem rupturas, mas, simultaneamente, é continuidade e descontinuidade de complexos, entes, categorias. Por conseguinte, “a continuidade na persistência, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, é indício de tendências ontológicas à historicidade como princípio próprio do ser” (Lukács, 2012, p. 341). Entenda-se, portanto: quando afirma que a historicidade é um atributo ineliminável do ser, Lukács não está se referindo apenas a mudanças nas *formas* de uma substância inalterável regida por leis inalteráveis, concepção dominante na mecânica clássica e na concepção burguesa de homem até o iluminismo – que, de modo não declarado, avassala muitos espíritos até os dias atuais (nas ciências sociais, o caso mais exemplar é o dos economistas marginalistas) –, refere-se a mudanças na própria substância – que, em sua objetividade, não é “a matéria” em sentido clássico, mas complexos diferenciados de partículas, ondas e forças – e, assim, nas categorias e leis que a configuram – isto é, configuram a própria realidade. Em franca oposição com as intelectivas categorias kantianas e as eternas categorias lógicas hegelianas – apesar das grandes contribuições do maior dos filósofos alemães²³² –, a historicidade, na propositura marxiana – que, aqui, “antecipou filosoficamente o desenvolvimento futuro” (Lukács, 2011, p. 137) – é um atributo substancial e, ontologicamente, aberto, pois o desenvolvimento do ser não está circunscrito aos limites intransponíveis da armadura lógica do sistema (como em Hegel). Nesse sentido, “a história é a história da transformação das próprias categorias.

231 Sob o manto da metafísica religiosa, as indagações agostinianas a respeito do tempo já permitiam vislumbrar essa constatação – no tocante aos seres objetivos, que, ao final, para uma ontologia materialista consequente, são os únicos existentes –, pois, para esse grande filósofo medieval, o tempo, como criatura de Deus, é coexistente às outras criaturas. Diz ele: “Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazíeis *então*? Não podia haver ‘então’ onde não havia tempo. Não é no tempo que Vós precedeis o tempo, pois, doutro modo, não seríeis anterior a todos os tempos” (Agostinho, 1980, p. 217).

232 Se “a processualidade” é uma “categoria central da nova ontologia”, parte desse mérito cabe a Hegel, “o primeiro grande pensador no qual o devir ganha uma preponderância ontológica objetiva sobre o ser” (Lukács, 2012, p. 235).

As categorias são parte integrante da efetividade” (Lukács, 1999, p. 146). Ou seja, em razão dessa historicidade efetiva, não arquitetada ou orientada pela lógica – daí, por exemplo, o combate de Lukács ao determinismo, à necessidade absoluta e, por conseguinte, à “necessidade lógica”, que, vez ou outra, até mesmo Engels incorreu –, o real e suas categorias não configuram um sistema, mas uma totalidade complexa, dinâmica. Nessa totalidade, não há uma linearidade reprodutora do mesmo e nem um desenvolvimento teleologicamente orientado, mas desenvolvimento que, na natureza, ocorre sob a determinação de leis (causalidade) que não infirmam a casualidade e, no ser social, que também comporta a legalidade e a casualidade, há a peculiaridade de que o nexos ontológico fundamental é a posição teleológica. Nos termos de Lukács, “todo evento social decorre de posições teleológicas individuais; mas, em si, é de caráter puramente causal” (Lukács, 1978, p. 10). Embora, como foi dito, essa causalidade não seja determinística, mas atue em sentido tendencial, donde, em circunstâncias específicas, a correlação entre os componentes dos processos intensifica um ou outro desses polos, que, nessa oposição, são antitéticos, mas não antinômicos. Um exemplo disso – em política – nos fornece o próprio Marx, que, numa famosa carta a Kugelmann, na qual trata dos acontecimentos da Comuna de Paris, escreve:

A história mundial seria na verdade muito fácil de fazer-se se a luta fosse empreendida apenas em condições nas quais as possibilidades fossem infalivelmente favoráveis. Seria, por outro lado, coisa muito mística se os acidentes não desempenhassem papel algum. Esses acidentes mesmos caem naturalmente no curso geral do desenvolvimento e são compensados outra vez por novos acidentes. Mas a aceleração e a demora são muito dependentes de tais acidentes, que incluem o acidente do caráter daqueles que de início ficam à frente do movimento (Marx, 1986, p. 293).

Pois bem, tendo consciência disso, pode-se afirmar que a construção de uma imagem unitária e desantropomorfizada do mundo orientada pela filosofia e pela ciência deve considerar o fato de que, de um lado, todo ser é inevitavelmente objetivo e histórico – e, assim, o são as categorias – e, de outro, que o reconhecimento do caráter unitário e o compartilhamento de atributos universais não prescindem do estudo detalhado e específico tanto das categorias constitutivas dos grandes complexos – inorgânico, orgânico e social – como, também, daquelas dos infundáveis entes e suas respectivas leis. Entre os antigos, diz Engels, a falta de conhecimentos específicos fez com que os filósofos se concentrassem “mais no movimento, nas transições, nas concatenações, do que *no que* se move, se

transforma e se concatena”; esse foi um procedimento legítimo e que, por não terem se amedrontado ante os detalhes desconhecidos, tais filósofos produziram frutos intelectuais importantes. Mas o fato é que, sem conhecer os detalhes, a imagem geral do ser não pode adquirir “tampouco um sentido claro” (Engels, 1989, p. 45). Na filosofia do período iluminista, elaborada numa mescla do racionalismo cartesiano com o empirismo inglês, a fragmentação analítica dos objetos permitiu um aprofundamento do conhecimento científico das partes isoladas, mas desconexas da totalidade concreta na qual, de algum modo, cada uma delas é sempre parte constitutiva. Isto e seu fundamento compósito – racionalismo e empirismo – resultaram em imagens dualistas – causalidade na natureza e liberdade absoluta no ser social – ou, no caso das unitárias, na distorção dos atributos do ser social ao subordiná-lo conceitualmente às categorias e legalidades da natureza²³³. E, apesar de seus grandes feitos, ainda faltava a essas produções filosóficas e científicas a incorporação da dialeticidade do real, que aparecia, aqui e ali, apenas em aspectos e obras isoladas. Segundo Engels, trata-se do predomínio, no pensamento científico, do “hábito de focar as coisas e os processos da natureza isoladamente, subtraídos à concatenação do grande todo; portanto, não na sua dinâmica, mas estaticamente; não como substancialmente variáveis, mas como consistências fixas; não na sua vida, mas na sua morte” (Engels, 1989, p. 46). No idealismo alemão, o movimento e as conexões foram apreendidos e, com Hegel, pela primeira vez se concebeu “todo o mundo da natureza, da história e do espírito como um processo”, mostrando como, sob a aparência caótica, há leis internas que governam os acontecimentos na vida social. No entanto, essa concepção sistêmica era, ao mesmo tempo, a grandeza e a miséria da filosofia hegeliana, pois, de um lado, assentava o real na Ideia, ou seja, os seres objetivos, reais, apresentavam-se como manifestações concretas de movimentos de uma Ideia autossustentada (Espírito Absoluto) e estruturada não apenas em conformidade com os postulados da lógica dialética, mas como lógica dialética. Nele, “foi tudo posto de cabeça para baixo, e a concatenação real do universal apresentava-se completamente às avessas” (Engels, 1989, p. 50). De outro, o sujeito-objeto idêntico – e, portanto, a suposição de uma verdade absoluta – dissolvia a história na realização do sistema. O resultado final era uma imagem de mundo que, no limite, além de incompatível com a dialeticidade do real, tinha “um caráter amaneirado, artificial, construído, numa palavra, falso” (Engels,

233 Sobre isso, ver Lukács, 2012, pp. 184 e ss.

1989, p. 50). Na filosofia contemporânea, por sua vez, a desontologização e o predomínio do idealismo subjetivo – pouco importa se em formas tão distintas como o neopositivismo, o existencialismo ou o desconstrucionismo – têm fomentado uma concepção de história irracionalista. De maneira geral, esse irracionalismo tem como ponto de partida, de modo aberto ou velado, a deturpação e a crítica (da deturpação efetuada pelo próprio crítico ou, infelizmente, pelos epígonos) do pensamento marxiano²³⁴. Portanto, a compreensão do caráter objetivo, histórico e dialético do ser constitui uma grande aquisição teórica e, é claro, tais atributos ontológicos têm que ser incorporados, detalhados e sistematizados em qualquer tratado de ontologia, mas é sempre necessário salientar que a contribuição que a compreensão desses atributos oferece para a correção dos equívocos que, muitas vezes, permeiam o pensamento filosófico e científico – e, com isso, para a construção de uma imagem unitária do mundo – não pode jamais prescindir das análises dos entes e suas conexões e movimentos específicos. Em outras palavras, ter uma visão geral do curso do rio (ontologia) é fundamental para que, quando estiver em sua margem ou leito (ciências), o emaranhado das curvas e os detalhes da margem/leito não provoquem desorientação do navegador/pesquisador; mas a imagem do rio pode – e deve – ser permanentemente aprimorada pelo conhecimento das curvas e detalhes específicos, pois, às vezes, não somente é possível e necessária uma alteração do curso do rio como, também, esta pode ocorrer à revelia da ação e da vontade de quem o navega. Num e noutro caso, mudanças que alteram seu todo podem começar apenas numa curva, por isso é fundamental compreender tanto a dinâmica do rio como um todo quanto de suas curvas e detalhes; e, na verdade, ambas somente podem ser adequadamente compreendidas em seu movimento e correlações mútuas.

Embora constituído por uma impressionante – e, para todos os efeitos, infinita – multiplicidade de entes – das formas mais elementares (porém, sempre bastante complexas) do estrato inorgânico ao ser social, fundado numa pletora gigantesca de entes do

234 Este, por exemplo, é o caso de Hannah Arendt. Segundo a filósofa, para Marx, a luta de classes era uma “fórmula [que] parecia desvendar todos os segredos da história, exatamente como a lei da gravidade parecera desvendar todos os segredos na natureza” (1972, p. 115). Não bastasse isso, afirma que “a noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana” (1972, p. 94). Para coroar, introduz, por meio do seu conceito de natalidade, o “milagre” na história, suprimindo, de uma só vez, a causalidade e a práxis revolucionária.

estrato orgânico –, o ser constitui uma totalidade de complexos inter-relacionados em movimentos específicos num processo objetivo de transformações irreversíveis. O reconhecimento filosófico-científico disto tem como implicação a conscientização sobre a impossibilidade de se reproduzir, sob a forma do pensamento, sem deformá-los de modo significativo, os efetivos traços constitutivos de qualquer ente isolando-o da totalidade de suas relações – é o que, por exemplo, ocorreu com as ciências modernas, especialmente, para alguns, com a medicina e suas especialidades – e, também, de que a importância maior ou menor em sua (e de sua) determinação depende da estruturação do ser enquanto tal – ou seja, é objetiva –, não dos valores cultivados pelos sujeitos que o analisam. Igualmente, no atual estágio do desenvolvimento filosófico-científico, somente é possível aproximar-se de sua constituição efetiva por meio de procedimentos concernentes à *intentio recta* que, ao mesmo tempo, adequados aos entes analisados (objetos de pesquisa), permitam a reconstituição cognitiva de sua gênese, forma, conteúdo, vínculos, posições na estrutura do ser – isto é, seus vínculos lineares e hierárquicos em relação aos outros entes –, leis etc. Por conseguinte, procedimentos que permitam ao ente, ao modo da cognição, exprimir suas características²³⁵. E, nos tempos atuais, isto não pode ser feito por qualquer uma das ciências particulares, mas em aproximações sucessivas e totalizantes, tal como demanda sua reconstrução cognitiva histórico-sistêmica. Nesse sentido, diz Lukács, a despeito das conquistas da ciência moderna,

a ontológica é a forma adequada para nos aproximarmos destes fenômenos. Nela interessam-nos, de fato, as conexões do ser, e fazemos abstração do fato de que uma determinada conexão seja tratada pela ciência atual como algo de psicológico, de sociológico, de pertinente à teoria do conhecimento ou à lógica. A conexão vem tratada como conexão existente, enquanto é considerado secundário perguntar-se qual a ciência que dela se ocupa. Este é, em minha opinião, o ponto de vista central do marxismo e posso lembrar Marx a propósito da célebre definição segundo a qual *as categorias são formas e determinações da existência* (Lukács, 1969, p. 17).

É por isso que, segundo o filósofo marxista, “a economia marxiana parte sempre da totalidade do ser social e volta sempre a desembocar nessa totalidade”. Uma totalidade que não consiste numa construção artificial e nem se sustenta na pretensão de

235 Não confundir aqui procedimentos metodológicos e/ou técnico-científicos necessários ao desvendamento do ser em si dos objetos com construtos categoriais apriorísticos cuja finalidade é, ao contrário, enformar o objeto e submetê-lo a imperativos gnosiológicos, lógicos etc.

reproduzir *todas* as características e conexões que perfazem qualquer ente e, muito menos, esgotá-lo sob a forma do pensamento. Nesse sentido, a economia marxiana

tem em comum com as ciências particulares contemporâneas e sucessivas apenas o traço negativo de refutar o método da construção apriorística dos filósofos precedentes (entre os quais Hegel) e de ver a base real da cientificidade unicamente nos próprios fatos e em suas conexões. Porém, se duas coisas se comportam do mesmo modo, não fazem a mesma coisa (Lukács, 2012, p. 22-3).

Enquanto a economia marxiana tem como finalidade reproduzir no pensamento (e sob a forma deste) os entes e suas reais conexões, as ciências particulares contemporâneas, por mais que também alcancem certos aspectos e conexões reais – embora unilaterais – dos entes, abandonam as pretensões ontológicas²³⁶ e visam a apreender somente aqueles aspectos que, de algum modo, contribuem para sua manipulação²³⁷. Nesse sentido, é exemplar o desenvolvimento da sociologia e da economia burguesas, que, sob o impacto das revoluções de 1848, necessita, no caso desta, refutar a contraditoriedade que nucleia o modo de produção capitalista e, com isso, obliterar a mais-valia e seus desdobramentos sociopolíticos; no caso daquela, circunscrever as análises sociais às esferas jurídica, política, moral, religiosa etc., como se tais esferas pudessem prescindir – não apenas na teoria, mas também na prática – dos processos econômicos que lhes são subjacentes e aos quais estão intimamente correlacionadas, sendo conformadas por eles e, dentro dos limites de sua autonomia relativa, conformando-os.

Seja como for, um fato curioso é que, mesmo sob o signo das influências das correntes de matriz positivista, a quantidade de conhecimentos específicos acumulados já é tão grande e muitas de suas conexões tão evidentes que até nessas ciências se insinua a necessidade de uma apropriação mais totalizante e unitária do real. Mas, em razão da desontologização promovida pela corrente filosófica hegemônica no fornecimento dos fundamentos de seus conceitos

236 Ainda que, inevitavelmente e quase sempre de modo inconsciente, os cientistas mantenham alguma orientação ontológica prática.

237 Sobre isso, um dos mais destacados alunos de Lukács, o filósofo István Mészáros, afirma que, sob os imperativos da reprodução do capital, “os objetivos legitimamente factíveis da atividade humana *têm* de ser concebidos segundo o progresso material alcançado mediante a operação das ciências naturais, permanecendo cegos para a dimensão social da existência humana a não ser em seus aspectos essencialmente funcionais/operacionais e manipulativos” (Mészáros, 2009, p. 20).

e métodos – o neopositivismo –, a unidade da ciência não pode ser orientada a partir da própria configuração objetiva do real, mas, de acordo com os postulados das teorias do conhecimento, tem que ser constituída na esfera do pensamento. Em Carnap (*apud* Lukács, 2012, p. 68), “a questão da unidade da ciência é concebida como um problema da lógica da ciência, não como problema ontológico”. É mais uma questão de afinidade de procedimentos e leis similares homogeneizados pela lógica e pela matemática, donde o ser efetivo, com suas qualidades e conexões, é francamente secundário. Ou seja, “a demanda por uma ciência unitária representa, portanto, uma manipulabilidade unitária da totalidade do material cognitivo, independentemente de como a própria realidade é constituída”. Ao contrário de Marx, que, ainda de acordo com o filósofo húngaro, “reconhece uma só ciência, a ciência da história, que engloba tanto a natureza quanto o mundo humano” (Lukács, 2012, pp. 68; 285). Portanto, o postulado da unicidade da ciência dos neopositivistas não tem qualquer relação com a “ciência da história” marxiana, que, em completa oposição àquele, tem como pressuposto o reconhecimento do caráter unitário do ser – objetividade, complexidade, historicidade – e, em consonância com as ideias de Lukács, a ultrapassagem dos artificiosos limites das ciências particulares e, assim, a construção de uma ontologia geral – ou seja, uma complexa e inacabada bússola orientadora das ciências nas coordenadas do real, jamais um rígido mapa capaz de substituir a observação, a averiguação e as experiências relativas aos entes específicos.

Considerações finais

Diante do que já foi exposto, resta-nos apenas frisar novamente que, no atual estágio do desenvolvimento das ciências – portanto, do estoque de saberes específicos acumulados – e, também, da luta de classes, com suas exigências filosófico-científicas concernentes ao desvendamento dos efetivos traços categoriais do ser social e, em particular, das legalidades e peculiaridades das formações sociais específicas, a elaboração de uma ontologia geral tornou-se algo de grande importância filosófica e científica. De um lado, porque, embora tenham uma orientação ontológica – e, com isso, sejam povoadas de conhecimentos dos objetos em si –, as ciências particulares, que refletem (sobre) determinados aspectos da realidade, com suas categorias de atuação/abrangência específica, não constituem uma ontologia propriamente dita. Pois, nutrindo-se dos saberes das ciências particulares, uma ontologia tanto busca expor e sistemati-

zar – sema, no entanto, jamais constituir um sistema ao modo dos idealistas – os fundamentos da relação dos sujeitos cognoscentes e os entes (tornados objetos) como os traços constitutivos do ser em geral e/ou, então, dos complexos específicos (inorgânico, orgânico, social). Nesse sentido, um tratado de ontologia pode ser elucidativo a respeito da natureza do real e suas efetivas modalidades e, com isso, orientador do pensamento científico, desenredando-o de falsos problemas gnosiológicos e fomentando sua direção e senso ontológico; embora, é claro, somente seja capaz de fazê-lo se não distorcer, pelo abuso da extrapolação filosófica, os específicos traços constitutivos – ou seja, as propriedades – de complexos, entes, relações etc. De outro, porque, como se sabe, a práxis revolucionária, profundamente comprometida pela impregnação positivista (cuja expressão máxima é o stalinismo) do único *corpus* filosófico e científico que pode oferecer aos sujeitos da transformação os fundamentos intelectuais e o esclarecimento sociopolítico necessários a tão ousada tarefa, demanda uma urgente retomada das reflexões de caráter ontológico, pois somente assim tornar-se-á possível efetivo desmonte teórico-prático das impositações positivistas no marxismo e, com isso, a recomposição do status de pensamento revolucionário deste. Para isso, diz Lukács, “um duplo movimento nos é necessário: retornar a Marx, no método, e caminhar para adiante, na realidade, formulando a explicação marxista para os novos fenômenos de hoje” (Lukács, 1969, p. 164). Ou seja, o desenvolvimento de uma ontologia é parte da tarefa dos marxistas, que, ainda hoje,

só pode ser trazer de volta à vida o método autêntico, a ontologia autêntica de Marx, principalmente para, com sua ajuda, não apenas possibilitar cientificamente uma análise histórica fiel do desenvolvimento social desde a morte de Marx – o que até hoje ainda não foi bem feito e nem completamente – como também para compreender e apresentar o ser em seu conjunto, no sentido de Marx, como processo histórico (irreversível) em seus fundamentos (Lukács, 2011, p. 156).

Enfim, qualquer transformação radical da sociedade vigente exige uma apreensão também radical, no sentido filosófico-científico, de suas efetivas legalidades, determinações e características – ou seja, de seu modo de ser e reproduzir-se. E se, parafraseando Lenin, uma práxis revolucionária exige uma teoria revolucionária, esta somente pode se afirmar no combate intransigente às teorias hegemônicas, que, a partir da mesma base social, digladiam-se, desde a *débâcle* do edifício filosófico hegeliano, sob formas que vão do irracionalismo de matriz kierkegaardiana ao racionalismo formal dos neopositivistas. Como consequência, temos que “a satisfação autocomplacente do neopositivismo e a revolta do existencialismo, condenada por

antecipação à estéril impotência, deságuam igualmente em uma negação do futuro autocriado da humanidade” (Lukács, 2012, p. 127). Ou seja, a impotência prática alimenta-se, no plano teórico, da desorientação ontológica resultante da incompreensão das similaridades, diferenças e rupturas entre os diversos estratos do ser e, com isso, dos fundamentos efetivos do ser social, obliterando causalidades, legalidades e, assim, limites e alcances da liberdade. Nesse sentido, o retorno à – e o enriquecimento da – reflexão ontológica marxiana não é apenas um exercício acadêmico, mas uma necessidade que emerge das encruzilhadas que se encontram os sujeitos e projetos potencial ou efetivamente envolvidos com a hercúlea tarefa da revolução social e, portanto, da emancipação humana.

Referências bibliográficas

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

BRANCO, J. M. F. *Dialética, ciência e natureza*. Lisboa, Caminho, 1989.

DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo, Companhia das letras, 2007.

ENGELS, F. *Dialética da natureza*. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1976.

_____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 10. ed. São Paulo, Global, 1989.

GLEISER, M. *A dança do universo: dos mitos de criação ao Big-bang*. São Paulo, Cia das Letras, 1997.

HARTMANN, N. *Ontología, vols. I e III*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

HAWKING, S. *O universo numa casca de noz*. São Paulo, Mandarim, 2001.

HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito, vol. I*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1992.

HUNT, E. K. *História do pensamento econômico*. Rio de Janeiro, Campus, 1981.

LENIN, I. I. *Materialismo e empiriocriticismo*. São Paulo, Mandacaru, 1990.

LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo, Boitempo, 2012.

_____. As bases ontológicas da atividade humana. *Temas*, n. 4. São Paulo, Ciências humanas, 1978.

_____. *Estética*, vol. I. Barcelona, México, Grijalbo, 1966.

_____. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo, Boitempo, 2012.

_____. *Pensamento vivido*: autobiografia em diálogo. Santo André, Ad hominem, 1999.

_____. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1969.

MARX, K. Carta de Karl Marx a Kugelmann, 17 de abril 1871. *O 18 brumário e cartas a Kugelmamm*. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1986.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2004.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. *Estrutura social e formas de consciência*: a determinação social do método. São Paulo, Boitempo, 2009.

NOBRE, M. Lukács e o materialismo interdisciplinar. In: ANTUNES, R., RÉGO, W. L. (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*. 2. ed. São Paulo, Boitempo, 1996.

OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, M., LESSA, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo, Boitempo, 2002.

SANTO AGOSTINHO. *Santo Agostinho*. São Paulo, Abril cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).

TRABALHO E TOTALIDADE SOCIAL: QUAL O MOMENTO PREDOMINANTE DA REPRODUÇÃO SOCIAL?

Mariana Alves de Andrade²³⁸

Introdução

“Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de suas escolhas e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.” (Marx, 1984, p. 17).

Essa citação de Karl Marx (1818-1883) nos põe no centro do problema fundamental deste artigo: a questão de como, por meio de quais mediações, os homens fazem a sua própria história. Os limites deste espaço não nos permitem tratar, com a profundidade necessária e desejada, da totalidade das questões aqui envolvidas, por isso, nos restringiremos a um conjunto de problemas decisivos: o trabalho e a totalidade social enquanto momentos predominantes da reprodução do mundo dos homens.

Em sua Ontologia, Lukács postula serem dois os momentos predominantes na reprodução do mundo dos homens: o trabalho e a

238 Doutoranda em Serviço Social pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: marianaufpb@hotmail.com

totalidade social.

Afirma Lukács:

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, a sua ligação com estas, a sua fundamentação nelas, o sua distinção em relação a elas, é preciso começar com a análise do trabalho (Lukács, 1981, v. 2, p. 11).

E continua:

Como temos de tratar do complexo concreto da sociabilidade como forma de ser, legitimamente poder-se-ia perguntar porque nós neste complexo colocamos o acento exatamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado no processo e no salto da sua gênese. A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que possa parecer à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm já por sua essência caráter social; as suas propriedades e os seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; a sua manifestação, ainda que seja muito primitiva, pressupõe sempre o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem por sua essência ontológica um claro caráter intermediário: ele é por sua essência uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, inter-relação que [...] antes de tudo assinala a passagem no homem que trabalha do ser meramente biológico ao ser social. (Lukács, 1981, v. 2, p. 14).

Sem lugar a dúvidas, para o filósofo húngaro “o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social”. Nele “estão gravadas *in nuce* todas as determinações que [...] constituem a essência de tudo que no ser social é novo” (Lukács, 1981, v. 2, p. 14), de tal modo que o trabalho é o pressuposto ontológico para a existência de todos os complexos sociais. Segundo Lukács, essa relação não pode ser invertida, pois, originariamente, os complexos sociais surgem de exigências nascidas do trabalho; “seu desenvolvimento se apresenta como ininterrupta, ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime estas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica”. Disto se segue necessariamente que no interior desse processo o trabalho influi continuamente sobre todos os complexos sociais e vice-versa (Lukács, 1981, v. 2, p. 58).

Lukács assegura ainda que, entre o trabalho e cada um dos complexos sociais parciais que constituem o ser social como um complexo de complexos, interpõe-se uma necessária mediação que, também ela, exerce o papel de momento predominante na reprodução do mundo dos homens: a totalidade social.

[...] o ser social, até no seu estágio mais primitivo, representa um complexo, onde há interações permanentes quer entre os complexos par-

ciais quer entre o complexo total e suas partes. Daqui se desenvolve o processo reprodutivo do complexo total em questão, no qual também os complexos parciais se reproduzem como fatos autônomos – ainda que só relativamente –, mas em cada um de tais processos é a reprodução da totalidade que, neste múltiplo sistema de interações, constitui o momento predominante. (Lukács, 1981, v. 2, p. 138).

Perseguindo as conexões alcançadas por Lukács na análise da gênese e do desenvolvimento do ser social, explicitaremos o caminho percorrido pelo filósofo para demonstrar como é possível que o momento predominante da processualidade reprodutiva do mundo dos homens seja, ao mesmo tempo, exercido pelo trabalho e pela totalidade social, já que, segundo ele, todo processo requer, com absoluta necessidade, que apenas um dos “elementos” que o constitui exerça a função de momento predominante, de modo que se torne a determinação responsável pelos traços mais gerais do seu desenvolvimento histórico-concreto (Lukács, 1981, v. 2, p. 229).

Problemas ontológicos gerais

Iniciemos por delimitar conceitualmente a categoria ontológica do momento predominante (übergreifendes Moment)²³⁹.

Lukács atribui a Hegel o mérito de ter notabilizado a contradição presente em todo processo. Todavia, para o filósofo marxista, somente a contradição não é capaz de produzir uma evolução. Para que esta ocorra faz-se necessário que um dos “elementos” presentes no processo se constitua, de modo dinâmico, no momento predominante, pois é este, “não simplesmente com a sua ação, mas também com as resistências contra as quais se choca, que ele próprio desencadeia etc. – que dá uma direção, uma linha de desenvolvimento” ao processo enquanto tal (Lukács, 1981, v. 2, p. 229). Ou seja, “por si sós as interações não podem produzir em um complexo nada mais que a estabilização do equilíbrio”, por isso, se em cada processualidade não houvesse um momento predominante, “a simples interação [só poderia] conduz[ir] a um arranjo estacionário, definitivamente estático”. Desse modo, “se queremos dar uma expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, devemos elucidar qual seria, na interação da qual se trata, o momento predominante” (Lukács, 1981, v. 2, p. 229).

Na análise lukacsiana, a função do momento predominante se revela com toda clareza na “passagem de uma esfera de ser à outra”,

239 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 229.

cuja forma genérica é designada por Lukács de salto ontológico. Na sequência, veremos como o momento predominante desenvolve sua função na gênese do ser social; no entanto, façamos antes uma breve referência ao salto ontológico que origina a vida.

Lukács, partindo de um ponto de vista ontológico, isto é, do ser enquanto ser, procurou explicitar os nexos legais que articulam o ser social ao ser natural em geral, pois compreende que há toda uma série de determinações categoriais sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concreto apreendido. Nesse sentido, afirma o filósofo: “a indagação acerca da especificidade do ser social contém a afirmação da unidade geral de todo ser e, simultaneamente, a evidência de suas próprias determinações específicas (Lukács, 200?, p. 2). Logo, se quisermos alcançar as determinações categoriais que fizeram do ser social uma nova e distinta esfera de ser, não podemos prescindir das formas de ser anteriores à sua existência. Nesse sentido, Lukács reconhece três esferas ontológicas: a esfera inorgânica, a natureza orgânica e o ser social.

Em termos ontológicos gerais, a natureza inorgânica é a esfera sobre a qual se funda todo o existente, por isso, todas as outras esferas de ser apenas podem existir, de modo ontologicamente fundado, na natureza inorgânica. O processo de transformação e evolução desta esfera é, sobretudo, marcado pelo tornar-se-outro dos “elementos” físico-químicos que a constituem. Por exemplo, da junção de dois “elementos” químicos distintos como o hidrogênio e o oxigênio funda-se um terceiro e também distinto “elemento”, a água²⁴⁰. Tendo em vista essa dinâmica, o tornar-se-outro é, portanto, a peculiaridade ontológica decisiva que assinala a continuidade da esfera inorgânica.

O resultado das múltiplas e complicadíssimas transformações que ocorreram na esfera inorgânica – e para Lukács não importa que elas tenham durado milhares e milhares de anos –, objetivamente, fez se elevar desta, pela mediação do salto ontológico, uma nova esfera de ser: a vida. Esta, por sua vez, sendo uma esfera mais complexa, mais rica em mediações, ao longo de sua evolução faz com que as categorias predominantes na esfera inorgânica permaneçam como momentos superados – mas, em certa medida, conservados – do seu processo reprodutivo. Isso acontece porque, segundo Lukács, quando sob a base de uma esfera fundante ergue-se uma outra, com uma nova e distinta substância, “as categorias pertencem

240 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 263.

centes aos graus inferiores do ser são subjugadas, transformadas” (Lukács, 1981, v. 2, p. 147), de modo a dar lugar ao domínio das categorias pertencentes às esferas ontológicas superiores. Isso implica que, embora na esfera da vida as categorias pertencentes à natureza inorgânica integrem, ineliminavelmente, a sua reprodução, aquelas substâncias inorgânicas presentes nos processos biológicos são predominantemente determinadas pelo repor-o-mesmo da reprodução biológica, de maneira que “as determinações biológicas se fazem cada vez mais puras, cada vez mais especificamente biológicas [ante as categorias inorgânicas]” (Lukács, 1981, v. 2, p. 168).

Dito isso, sublinhemos: na gênese da esfera da vida, o que distingue a substância orgânica da inorgânica é o fato de a primeira apenas existir por meio de um ininterrupto processo de reposição do mesmo (uma árvore qualquer repõe sempre outras árvores idênticas a ela), enquanto a processualidade inorgânica é marcada por um interminável tornar-se-outro dos seus elementos. Entre ambas as esferas processa-se, portanto, uma ruptura ontológica que as torna formas distintas de ser. Todavia, para Lukács, tal distinção não que dizer que uma forma derive imediatamente da outra. Ao contrário, na gênese de uma esfera de ser

se encontram fenômenos de caráter transitório que não conduziriam jamais ao nascimento, à consolidação, à autoconstituição do novo grau de ser se não existissem forças pertencentes ao novo tipo de ser que, nas – insuprimíveis – interações com aquelas pertencentes ao velho não desempenhassem o papel de momento predominante. (Lukács, 1981, v. 2, p. 230).

Isto é, no momento da ruptura entre o ser inorgânico e a esfera da vida, velho e novo se fizeram presentes; no entanto, é o novo que determina o direcionamento do desenvolvimento desse processo. É a nova esfera com suas especificidades e funções que, ainda que não tenha se explicitado completamente, passa a orientar os processos concretos concernentes à sua própria existência.

Nessa processualidade,

[...] o salto corresponde ao momento negativo de ruptura, a negação, da esfera anterior; é este momento negativo que compõe a essência do salto, todavia a explicitação categorial do novo ser não se esgota no salto. Requer um longo e contraditório processo de construção de novas categorias, da nova legalidade e das novas relações que caracterizam a esfera nascente. Esse longo processo, cuja positividade (afirmação do novo ser) contrasta com a negatividade do salto, é o processo de desenvolvimento do novo ser. (Lessa, 2007, p. 29).

Assim sendo, entre o salto e o novo ser que a partir dele se desenvolve desdobra-se uma essencial relação: por um lado, para existir

o novo ser é necessário que o salto aconteça, caso contrário, ele não poderia se consubstanciar; por outro lado, o salto por si só não origina o novo ser na sua completude. Este novo ser apenas pode se explicitar pela mediação de um processo evolutivo próprio que, por si, o eleva a um para além do imediatismo do salto. Por exemplo, uma vez que com o salto se destaca do ser inorgânico, a esfera da vida passa a determinar as legalidades próprias do seu desenvolvimento, de modo que insere em relações categoricamente biológicas as substâncias inorgânicas presentes no seu processo reprodutivo. Assim, a esfera da vida determina de modo decisivo o ser dos entes orgânicos (espécies e gênero), desde aqueles mais simples até os mais complexos, de modo que o repor-o-mesmo que caracteriza a reprodução nesta esfera tem de, necessariamente, ser o momento predominante que determina a processualidade concreta da esfera da vida.

Diferentemente das mediações que se interpõem no processo de explicitação do novo ser ao longo do seu processo evolutivo, no momento do salto entre uma esfera de ser e outra não há qualquer mediação possível, pois apenas pelo salto ontológico pode vir a ser a nova esfera.

[...] todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial contém certamente em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento no tempo, de forma imediata ou gradual, da nova forma de ser. (Lukács, 1981, v. 2, p. 18).

Em sentido genérico, *mutatis mutandis*, algo análogo ocorre com o ser social. Uma vez que se destaca da esfera da vida, o ser social se baseia ineliminavelmente no ser natural como um todo; somente tendo-o na sua base de ser, o seu processo reprodutivo pode chegar à sua verdadeira e própria concreção, isto é, à explicitação de uma nova substância produzida e transformada pelos próprios homens.

Para a concepção ontológica lukacsiana, o surgimento de uma nova substância no ser social, em tudo distinta das demais, é uma questão de extrema importância. A gênese e o desenvolvimento desta nova substância não concorrem, de modo algum, para que a unidade do ser, no seu princípio ontológico último, seja destruída. Ao contrário, apenas a torna mais rica, matizada e articulada, isto é, a mantém num patamar mais elevado. Assim sendo, “essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de

a reprodução social requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, quanto pelo fato de que, sem natureza, não pode haver ser social” (Lessa, 2007, p. 26).

Para Lukács, a simultânea articulação e a diferenciação entre o mundo dos homens e a natureza têm no trabalho o seu fundamento ontológico. Isto é, o trabalho funda um processo histórico que insere os homens numa processualidade marcada por um crescente distanciamento da natureza em direção a um autêntico ser social, e este se desenvolve regido por leis completamente distintas daquelas presentes nos processos naturais. Ou seja, o fato de o ser social somente existir em conexão incidível com a natureza e da gênese de categorias puramente sociais consistir “sempre e somente em um recuo da barreira natural, não de um desaparecimento da natureza” (Lukács, 1981, v. 2, p. 142) revela que a reprodução social é um processo de explicitação de uma nova substância, ontologicamente irreduzível à processualidade natural, mas que estabelece com ela articulações reais que resultam na produção do novo pelo trabalho, categoria que nada tem de natural (Lukács, 1981, v. 2, p. 135).

O trabalho enquanto momento predominante da reprodução social

O trabalho necessariamente implica a produção do novo. E tal produção do novo se relaciona ao fato de que entre o homem e a natureza se desdobra uma relação que, segundo Lukács, tem a estrutura de um “jogo dialético entre pergunta e resposta” (Lukács, 1981, v. 2, p. 282).

Como todo ser vivo, o homem é por natureza um ser que responde: o ambiente põe à sua existência, à sua reprodução, condições, tarefas, etc. e a atividade do ser vivente, para conservar a si mesmo e a sua espécie, se concreta no reagir de modo adequado (de modo adequado às suas necessidades de vida no sentido mais amplo). (Lukács, 1981, v. 2, p. 282).

Esse “reagir de modo adequado” significa que o homem é “capaz e obrigado a operar posições teleológicas”, ou seja, que ele é capaz de projetar na sua consciência, antes de construir na prática, o resultado da sua ação (prévia-ideação). Desse modo, a capacidade de construir na ideia, antes de objetivar na forma de um produto (atividade finalística) o resultado da sua ação, possibilita ao indivíduo a escolha entre as alternativas postas em cada situação. Uma vez que a escolha é feita, tem início o processo de objetivação, isto é, a transformação do real, pela mediação do trabalho, a partir do projeto

previamente idealizado na consciência do indivíduo. Essa “simples reação se articula, por tal via, em uma resposta, aliás podemos dizer que somente por essa via a ação do ambiente adquire o caráter de uma pergunta” (Lukács, 1981, v. 2, p. 282).

Nessa processualidade a objetivação produz sempre uma nova situação, de tal forma que a realidade não é nunca a mesma, em algo ela foi transformada. No entanto, além de transformar a realidade objetiva, o trabalho também transforma o indivíduo que opera a objetivação (Lukács, 1981, v. 2, p. 181-2). Isso implica que, à medida que constrói o mundo objetivo, o indivíduo também constrói a si mesmo, ou seja, transformando a natureza o homem também se transforma, pois adquire, imediatamente, novos conhecimentos e novas habilidades.

Desse modo, o trabalho, criando o novo, produz incessantemente novas situações objetivas e subjetivas que são continuamente atualizadas, pois no trabalho o homem descobre e realiza coisas novas, adquire novos conhecimentos e novas habilidades; dessas novas realizações surgem novas necessidades, novos caminhos para satisfazê-las, e tais realizações, por seu turno, requerem que sempre novas prévias-ideações e depois novas objetivações sejam realizadas, e assim por diante. Esse desenvolvimento revela, portanto, que a reprodução social é sempre e necessariamente a produção do novo. Para Lukács, ela pouco a pouco se consolida “como, de um lado, crescimento da capacidade vital da sociedade no seu todo e, de outro, difusão e aprofundamento das faculdades individuais dos homens singulares” (Lukács, 1981, v. 2, p. 181-2).

De acordo com o filósofo húngaro, com o tempo, as novas perguntas que consubstanciam a base genética da criação do novo “não surgem mais do ambiente imediato, diretamente da natureza”, o que não significa que “a estrutura pergunta-resposta diminua, simplesmente ela adquire uma forma mais complexa, que vai se tornando cada vez mais social”. Este fato revela que o afastamento da barreira natural, por sua dinâmica necessária, provoca um desenvolvimento posterior, pois

são postas ao homem [com cada vez mais intensidade] perguntas que exigem dele respostas sob forma de práxis, mas quem põe as questões é cada vez menos a natureza em si mesma, imediata; é, ao invés, o intercâmbio orgânico cada vez mais extenso e profundo da sociedade com a natureza. Este novo elo, feito de mediações autocriadas, modifica, no entanto, também a estrutura e a dinâmica imediata das respostas: as respostas são cada vez mais diretas, são, ao contrário, preparadas, postas em movimento e tornadas efetivas por perguntas que, dentro de certos limites, se tornam autônomas. (Lukács, 1981, v. 2, p. 282).

Isto significa dizer que, segundo Lukács, o trabalho funda, de modo ontologicamente necessário, o dever humano do homem, a totalidade social. Quanto mais cresce a malha de mediações que se interpõe entre o homem e a satisfação de suas necessidades, entre o homem que trabalha e a natureza, quanto mais a objetividade requer que ele responda, em formas de práxis mais complexas, às suas perguntas, de modo que estas se tornem a base de novas necessidades e de novas possibilidades de satisfazê-las, tanto mais, “como efeito de uma práxis social própria, ainda que só sejam intencionais, desejados, [d]os atos singulares imediatos [...]” (Lukács, 1981, v. 2, p. 180) surge a transformação global como necessidade socialmente espontânea. Cabe salientar que, para Lukács, mesmo tendo como “elementos” mais simples os atos concretos, teleologicamente postos por indivíduos concretos, em situações históricas determinadas, o processo global de desenvolvimento é puramente causal, não exibe nenhum traço de teleologia. Isso porque, no ser social, o seu desenvolvimento tem uma dupla face:

De um lado, a lei geral tende inarrestavelmente a transformar as categorias deste ser em categorias sociais, – feitas pelos homens, visando a vida dos homens –, de outro lado, as tendências que aqui se apresentam não têm caráter teleológico, embora se componham de tendências objetivo-universais a partir das posições teleológicas singulares. Por isso, elas evoluem no sentido que as necessidades lhes apontam, as quais fazem nascer as posições teleológicas, mas, já que na enorme maioria dos casos estas necessidades não são claras em si mesmas, e já que toda posição teleológica coloca em movimento cadeias causais que são mais numerosas e diversas do quanto se desejava com aquela posição, a síntese social vai além de todas as posições singulares, realiza – em termos gerais e objetivos – mais do que estava contido nelas, mas o faz na maior parte dos casos de tal modo que as possibilidades de realização para os indivíduos singulares, que resultam das suas consequências, às vezes parecem divergentes, ou melhor, opostas, em relação ao curso geral do desenvolvimento. (Lukács, 1981, v. 2, p. 150).

Esta independência da realidade em relação à consciência – mesmo consistindo naquela parte da realidade produzida pelos homens – existe porque os atos teleologicamente postos de trabalho produzem objetos que são distintos dos próprios homens e das suas consciências; portanto, há de um lado a esfera da subjetividade, da consciência, e de outro, o mundo objetivo. Este último, por sua vez, tem sua evolução pautada por causas que lhe são próprias, puramente causais – a causalidade. O princípio do movimento da causalidade opera na absoluta ausência de consciência, o que não significa que a consciência não possa intervir, por meio das objetivações, no seu movimento. Em resumo, ideias e causalidade, consciência e objetos

produzidos pelo trabalho, são, conforme Lukács, ontologicamente distintos. Assim, a história que resulta do agir humano é puramente causal, não exibe nenhuma dimensão teleológica nos seus desdobramentos concretos.

Essa decisiva distinção entre consciência enquanto esfera da subjetividade e mundo objetivo puramente causal é o fundamento para que o movimento global da história resulte em consequências completamente distintas – por vezes, opostas – daquilo que é, imediatamente, almejado pelos indivíduos. (Lukács, 1981, v. 2, p. 180).

Ao remeter sempre para além de si próprio, o trabalho lança a humanidade num processo histórico que se consubstancia no desenvolvimento da reprodução social. Nesse sentido, o trabalho é a categoria fundante do ser social e, portanto, o momento predominante da sua gênese e desenvolvimento.

A economia enquanto momento predominante da reprodução social

No trabalho (troca orgânica do homem com a natureza), as prévias-ideações, objetivações, alternativas, escolhas etc., elementos ativos no trabalho mais primitivo, convergem para criar, no ser social, complexos parciais, inicialmente isolados e dispersos. Estes, com o tempo, “se multiplicam, se tornam cada vez mais mediados, se agrupam em complexos particulares e específicos” e fazem “surgir pela interação de todas estas forças, sociedades em estágios de desenvolvimento determinados” (Lukács, 1981, v. 2, p. 287-8). Essa processualidade gradualmente concorre para constituir o edifício categorial da sociabilidade. Vimos anteriormente que o papel de momento predominante da gênese e do desenvolvimento dessa processualidade e desse edifício categorial é função do trabalho. Na sequência, veremos como do trabalho, que é o “ponto de cruzamento das inter-relações entre as legalidades da natureza e aquelas da sociedade” (Lukács, 1981, v. 2, p. 250-1), desenvolve-se um complexo, a economia. Esta se transforma no *locus* onde tais inter-relações se desdobram de tal forma que, por conter o trabalho e, portanto, por conter de forma condensada as forças produtivas, este complexo se consubstancia no “setor [onde] mais limpidamente se apresenta a legalidade daquilo que acontece” na reprodução social (Lukács, 1981, v. 2, p. 249).

A análise das forças ontologicamente determinantes no desenvolvimento social mostra que a reprodução social resulta “de intera-

ções entre a respectiva formação social e as possibilidades e necessidades do agir dos homens que, no interior do campo proporcionado pela formação, realizam concretamente [pela mediação do trabalho] as possibilidades e as tarefas que ela lhes põe” (Lukács, 1981, v. 2, p. 281). Nessa relação se apresentam visíveis os dois polos que consubstanciam a reprodução social: o homem, no seu crescimento em direção ao seu ser-para-si, à generidade consciente e a totalidade da sociedade.

Entre indivíduo e sociedade desdobra-se uma determinação reflexiva, de modo que nem a sociedade existe à margem dos indivíduos concretos, nem os indivíduos concretos podem existir abstraídos daquela. Em outras palavras, a sociedade só existe enquanto produto da ação dos homens, que somente podem existir enquanto seus criadores (Lukács, 1981, v. 2, p. 233).

Portanto, o impulso ontológico em direção a uma sociabilização cada vez mais complexa e rica requer, com intensidade e profundidade crescentes, que indivíduos e sociedade se reproduzam de modo cada vez mais rigorosamente articulado. Essa integração efetiva consubstancia, de um lado, o desenvolvimento das forças produtivas e, do outro lado, o desenvolvimento das individualidades humanas. A linha geral desse desenvolvimento complexo revela que no centro dessa interação estão “o nascimento e as mudanças das categorias econômicas” (Lukács, 1981, v. 2, p. 289).

Segundo Lukács, a reprodução biológico-social do homem compõe a base direta, insuprimível, da totalidade social (Lukács, 1981, v. 2, p. 289). Por isso, “as condições de existência dos homens devem ter uma prioridade ontológica ante todas as outras manifestações sociais” (Lukács, 1981, v. 2, p. 234). Nesse processo,

a economia, enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que formam a base material para a reprodução dos indivíduos singulares e do gênero humano, é o elo real que conjuga a reprodução do gênero humano e aquela dos seus exemplares singulares. E isto quer dizer exatamente que ela se transforma naquele processo do qual estamos nos ocupando agora: isto é, a sociabilização da sociedade e, com ela, dos homens que na realidade a constituem, na sua elementar natureza ontológica autêntica. (Lukács, 1981, v. 2, p. 289).

Desse modo, em termos ontológicos, a reprodução individual coincide com a reprodução genérica; “o desenvolvimento das forças produtivas – em-si, conforme a sua essência – coincide com a elevação das capacidades humanas” (embora no seu modo de manifestação possa, por uma necessidade social concreta, provocar a auto-alienação dos homens) (Lukács, 1981, v. 2, p. 289). Isso sig-

nifica que a economia se converte concretamente no conjunto de atividades que, ao expressar objetivamente, de forma imediata, as necessidades postas pela reprodução material da vida dos homens, inevitavelmente põe novas tarefas, novos desafios, cria novas necessidades etc Para que estas sejam atendidas, requerem, com absoluta necessidade, que novos complexos sociais apenas parciais se desenvolvam. Nesse desenvolvimento, são “as leis gerais da economia que determinam conteúdo, forma, direção, ritmo etc. da reprodução social” (Lukács, 1981, v. 2, p. 167). Portanto, a economia, enquanto “elo real” que articula as mais diversas atividades humanas, converte-se no momento predominante no interior do concreto desdobramento da totalidade social.

À medida que, no nível da processualidade real, a economia põe à existência dos homens demandas que, para serem respondidas, exigem que novos complexos apenas parciais surjam no interior da totalidade concreta, ela se constitui, em última análise, no fundamento ontológico da unitariedade do ser social.

O complexo de complexos

Neste ponto da nossa exposição, vem à luz aquela estrutura específica do ser social que Lukács denominou de complexo de complexos. Do ponto de vista ontológico, essa estrutura específica implica que temos “de tratar na realidade social como um caso típico daquela relação dialética que Hegel designava como identidade da identidade e não-identidade” (Lukács, 1981, v. 2, p. 240).

Segundo Lukács,

característica peculiar do ser social é que uma necessidade definitivamente unitária pode, sem renunciar à própria unidade, formar para a sua satisfação “órgãos” [complexos] completamente diversos, nos quais a unidade originária é, ao mesmo tempo, superada e conservada, e que por isso, nas suas estruturas internas, realizam esta identidade da identidade e não-identidade nas mais variadas formas concretas. (Lukács, 1981, v. 2, p. 240).

Os percursos genéticos através dos quais nascem e operam os complexos sociais parciais explicita que, dada a especificidade do ser social,

as posições teleológicas importantes para a reprodução do indivíduo e do gênero humano gradualmente, no início de maneira espontânea, em seguida construindo e desenvolvendo com consciência, formam conexões dinâmicas auto-legais entre as coisas que, através desta sua mediação, tornam tais posições cada vez mais eficientes. (Lukács, 1981, v. 2, p. 241).

O aspecto específico da influência desses complexos sociais parciais sobre a reprodução social revela que “as circunstâncias do desenvolvimento levam certamente a uma grande, às vezes extrema, diferenciação” interna do processo social; “mas, por detrás dela, nela, sempre se conserva alguma coisa da unidade originária”, uma vez que “este traspasar-no-outro e se-contrapor-ao-outro tem também ele, um caráter dinâmico”. De modo que “não há nunca uma ruptura definitiva, nem nunca uma unificação definitiva, posto que haja uma contínua passagem de uma a outra. Daí a riqueza infinitamente variada da sua história [...]” (Lukács, 1981, v. 2, p. 242).

Visto que o processo reprodutivo – por conter o conjunto das necessidades que ele mesmo põe a cada momento do seu desdobramento – constitui a base objetiva de ser da diferenciação e complexificação que o mundo dos homens sofre com o ininterrupto surgimento de complexos sociais apenas parciais, a economia, sendo o nódulo real articulador das atividades humanas objetivamente realizadas para a satisfação dessas necessidades, não pode senão exercer a função de momento predominante da reprodução social.

Por um lado, a economia consiste no conjunto de atividades necessárias à reprodução material da vida dos homens e suscita o aparecimento no interior da reprodução social de novos complexos sociais apenas parciais; isso produz momentos de não-identidade numerosos e intensos que fazem avançar cada vez mais o processo de sociabilização em direção à genericidade. Por outro lado, à medida que a economia se desenvolve a partir do trabalho, e sendo este o ponto de cruzamento entre as legalidades naturais e sociais que constitui o ser-precisamente-assim existente do mundo dos homens enquanto resultado genérico da práxis humano-social, é ela, nos seus desdobramentos concretos, que atribui o caráter imanentemente unitário ao mundo dos homens.

Um exemplo elucidativo de tal unidade e diferença que, conforme Lukács, não pode deixar de ser considerado “na sua dependência do desenvolvimento econômico e nas suas retroações sobre ele” é a diferenciação da sociedade em classes (Lukács, 1981, v. 2, p. 241).

A gênese de tal diferenciação encontra seu necessário nexa na produção do novo pelo trabalho. Do desenvolvimento do trabalho em direção à genericidade surge a divisão do trabalho, que com o tempo progride a patamares cada vez mais elevados. Tal processualidade

produz da mesma maneira, mais uma vez, algo qualitativamente novo, isto é, o fato de que o homem se torna capaz de produzir mais do que

necessita para a própria reprodução. Este novo fenômeno econômico não poderia deixar de dar vida, na sociedade, a estruturas completamente novas: a estrutura de classe e tudo aquilo que dela decorre. (Lukács, 1981, v. 2, p. 242)²⁴¹.

Essa diferenciação provocada em termos concretos no desenvolvimento do ser social com o surgimento das classes torna-se ainda mais evidente em relação ao seu estágio anterior. Se antes da estratificação, “a primeira forma de apropriação do trabalho excedente à auto-reprodução [...] [era] a violência pura” e a defesa da existência se destinava “à ampliação, etc., do espaço reprodutivo natural do homem”, na sociedade de classes, “a defesa da existência é dirigida não mais simplesmente a proteger a respectiva comunidade humana em geral, e nela os indivíduos singulares [...], mas ao

interior, transformando-se em defesa da respectiva formação econômica contra aqueles homens que [...], por razões elementares da própria existência, não podem estar de acordo com tal estrutura, com o seu funcionamento, os quais por isso valem, permanentemente, como seus inimigos potenciais. (Lukács, 1981, v. 2, p. 242-3).

Dessa situação decorrem duas importantes conseqüências: por um lado, “a simples manutenção, ainda substancialmente biológica, da própria existência e a possibilidade de a reprodução se converter na manutenção do *status* econômico-social (e na tentativa de melhorá-lo) [...]”, e assim, “nas posições teleológicas concretas do indivíduo se verifica um crescente predomínio do *status* social sobre a vida unicamente biológica” (Lukács, 1981, v. 2, p. 243). Por outro lado,

a crescente socialização do ser social faz com que na vida cotidiana, tanto dos opressores quanto dos oprimidos, a violência pura caia cada vez mais a um segundo plano e no seu posto suceda a regulamentação jurídica, a adaptação das posições teleológicas ao *status quo* econômico-social concreto. (Lukács, 1981, v. 2, p. 243).

Para Lukács, sendo a luta de classe pela posse do trabalho excedente um aspecto decisivo de uma determinada época, a ponto de distingui-la das demais, este, por sua vez, não é o único traço do desenvolvimento social a determinar a concreta evolução das formações sociais; é, entretanto, o momento predominante de tal desenvolvimento. Ele afirma: “esta ‘mesmidade’ é simultaneamente uma

241 Conforme Lukács, o surgimento desse novo fenômeno no interior da estrutura do ser social é, por assim dizer, “a resposta social ao problema econômico: a quem deve pertencer o quanto é produzido além do necessário para a reprodução da vida?” De acordo com o filósofo, a resposta concreta dada a essa problemática social “provoca a estratificação da sociedade em classes, a qual, após surgir, domina o desenvolvimento social da humanidade [...] até hoje” (Lukács, 1981, v. 2, p. 242).

única mudança, uma ininterrupta transformação”, uma vez que “o desenvolvimento produz continuamente novas formas de trabalho excedente (*Mebrarbeit*), novas formas de apropriação (e de garantias jurídicas), novas formas de distribuição entre os diversos grupos e estratos que dela se apropriam” (Lukács, 1981, v. 2, p. 244). Esse desenvolvimento, como tudo no ser social, ocorre de modo desigual e contraditório, e “se conserva como sua substância na perene mudança, se reduz ao fato da apropriação e – dado o crescimento das forças produtivas – a crescente quantidade e a qualidade daquilo que se apropria” (Lukács, 1981, v. 2, p. 244). Por isso, diz Lukács, “nisto e somente nisto, se exprime o caráter do ser econômico, da atividade econômica, enquanto momento predominante em relação a todos os outros complexos sociais” (Lukács, 1981, v. 2, p. 245).

Aqui vale lembrar que, mesmo com a economia exercendo a função de momento predominante em relação a todos os complexos sociais, a autonomia (relativa) desses complexos jamais desaparece; ao contrário,

apenas no interior da dinâmica concreta do desenvolvimento econômico, a ela reagindo concretamente, executando o quanto tal desenvolvimento requer da sociedade, se opondo – em determinadas condições objetivas e subjetivas – às tendências concretas, etc., podem encontrar a sua verdadeira especificidade, podem conquistar uma autêntica autonomia. (Lukács, 1981, v. 2, p. 245).

Desse modo, adverte Lukács, tendo-se em conta a interação entre a economia enquanto esfera que cumpre a função de momento predominante ante todos os complexos sociais, e estes possuindo autonomia (relativa) em relação àquela,

é necessário também evitar toda sorte de posturas ideais niveladoras, já que no plano ontológico, por um lado, sempre varia muito a cota de eficácia exercida pelos complexos que entram em uma interação; por outro lado, não é sequer o mesmo, sempre e em toda parte, o peso concreto do momento predominante (Lukács, 1981, v. 2, p. 246).

Se levarmos em consideração o fato de que, em última análise, é o desenvolvimento econômico que “determina [...] as relações de força entre as classes e, portanto, também o êxito das suas lutas”, podemos dizer, conforme Lukács, que as classes modificam o “curso do desenvolvimento econômico” “mais incisivamente” do que qualquer outro complexo social (Lukács, 1981, v. 2, p. 246). Isso se mostra tão real quanto o fato de que “para o desenvolvimento econômico [...] não é a mesma coisa qual classe vença em uma crise revolucionária, produzida pelo próprio desenvolvimento econômico e de qual modo ela se ponha a organizar a sociedade” (Lukács, 1981, v. 2, p. 246-7). Lukács cita como exemplo a diversidade do

desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental, a saber, os casos particulares de Alemanha, França e Inglaterra.

É preciso ainda ressaltar que o papel de transformação efetiva das classes e das suas lutas no interior do desenvolvimento histórico concreto adquire cada vez mais importância à medida que o processo de sociabilidade progride. Nesse sentido,

quanto mais desenvolvidas, em sentido social, são as classes, quanto mais o seu ser social afastou a barreira natural, tanto maior é o papel do fator subjetivo nas suas lutas, a transformação da classe em-si em uma classe para-si, e isto não diz respeito somente ao seu grau de desenvolvimento, mas também aos aspectos singulares, até das personalidades dirigentes [...]. (Lukács, 1981, v. 2, p. 246).

A economia, portanto, cumpre ontologicamente a função de momento predominante do desenvolvimento social em relação à luta de classes. Já as classes, e nelas as suas individualidades, enquanto resultado do desenvolvimento objetivo de uma dada época, respondem às demandas sociais em conformidade com as determinações da própria objetividade. Daí a infinita variedade e multiplicidade de tais respostas, e a complexa interação que a consciência de tais indivíduos exerce na sua relação com o desenvolvimento econômico objetivo em cada formação social concreta (Lukács, 1981, p. 245-6).

Desse modo, a economia com

suas rigorosas legalidades [...] não constitui uma realidade somente objetiva, indiferente com a nossa existência [...], ao invés, ela é a síntese legal daqueles atos teleológicos que cada um de nós realiza continuamente e continuamente deve realizar – sob pena de ruína física – ao longo de toda a vida. (Lukács, 1981, v. 2, p. 245).

A economia, bem como todos os atos, relações, etc., sejam eles imediatos ou muito mediados, realizados pelos indivíduos concretos na sua práxis cotidiana em resposta às necessidades postas à sua reprodução, se constituem daquelas decisões alternativas das quais o “movimento geral do ser social” é a síntese.

Tendo em vista a relação entre as demandas da objetividade e as decisões alternativas dos indivíduos, enfatiza Lukács, “não há aqui a contraposição de um puro mundo-objeto (legal) ao mundo da subjetividade “pura”, das decisões e ações puramente individuais; há, ao invés, os complexos dinâmicos do ser social, cujo fundamento de fato – dentro e fora da vida econômica – é constituído por posições teleológicas individuais” (Lukács, 1981, v. 2, p. 245).

A esta altura, e antes de passarmos à explanação de como, segundo Lukács, a totalidade surge nesse processo, exercendo a função de mediação indispensável à consubstanciação do ser social, é preciso

fixamos alguns pontos. Em primeiro lugar, para a concepção ontológica lukacsiana, o trabalho funda uma nova esfera – o ser social. Em segundo lugar, os nexos pertencentes à categoria do trabalho (teleologia, objetivação, exteriorização etc.) articulam-se às determinações causais do ser-precisamente-assim existente, dando origem a um complexo de complexos cuja essência o distingue do ser natural. Por fundar o ser social, o trabalho se constitui, portanto, no momento predominante da gênese da totalidade social. À medida que o processo de sociabilização progride, tornando as categorias sociais cada vez mais puramente sociais, o complexo total se desenvolve. O impulso determinante para tal desenvolvimento advém do complexo social que deriva do trabalho e tem prioridade ontológica na concretização da reprodução material dos homens: a economia. Esta é, no nível da processualidade real, o complexo que imediatamente responde às necessidades de produção dos meios de produção e de subsistência. É também, pela sua mediação, que ocorrem outros complexos particulares que compõem a totalidade genérica. A crescente sociabilização observável nesse desenvolvimento expressa, sobretudo, o nível de complexificação e heterogeneidade da estrutura interna do ser social. Nesse desenvolvimento, é a economia como momento predominante que determina sentido, ritmo, direção etc. da sua evolução rumo à genericidade enquanto expressão mais elevada, a cada momento histórico, do caráter ontologicamente unitário do mundo dos homens. Como trabalho e economia são categorias indissociáveis do ser social, aliás, sendo a segunda imediatamente derivada do primeiro, podemos dizer que a unitariedade do mundo dos homens tem seu fundamento último no próprio complexo social do trabalho.

Para Lukács, o impulso determinante do trabalho sobre o desenvolvimento de cada complexo particular, não podendo se desdobrar de maneira direta e mecânica, requer que a totalidade social opere nessa interação como *médium* da mediação. Em seguida, veremos como a totalidade social cumpre a função de mediação indispensável entre o trabalho (troca orgânica do homem com a natureza), momento predominante da gênese e desenvolvimento do ser social, e cada um dos complexos sociais parciais.

A totalidade social enquanto mediação necessária entre o momento predominante e a evolução de cada um dos complexos parciais

Vimos, falando da relação entre a economia e o surgimento das

classes sociais, que para Lukács o que determina o desenvolvimento do mundo dos homens enquanto um complexo de complexos é o modo como o momento predominante atua em cada um dos seus complexos parciais. Todavia, isto não é tudo. É preciso elucidar como, de que forma, através de quais mediações o momento predominante exerce sua ação sobre a singularidade de cada um dos distintos processos, momentos, complexos etc. que consubstanciam o complexo de complexos que é a totalidade social.

Diante do variado e múltiplo número de complexos parciais que existe no ser social e que cotidianamente surge e se desenvolve como resultado da diversidade da práxis humana, era praticamente impossível para o filósofo realizar a análise da determinação do momento predominante sobre a particularidade de cada um deles. Por isso, com o intuito de alcançar um padrão genérico de mediação que se interpusesse entre o momento predominante da gênese e do desenvolvimento do ser social – que é o trabalho – e a particularidade histórica de cada um dos complexos parciais, Lukács empreendeu uma investigação em dois dos mais importantes complexos sociais: a linguagem e o Direito.

A Linguagem

Segundo Lukács, a gênese ontológica da linguagem está articulada ao trabalho, por isso surge diretamente ligada àquelas posições teleológicas que têm como objeto a consciência de outros indivíduos (posições teleológicas secundárias).

Uma vez que o trabalho “cria continuamente novidades objetivas e subjetivas”, a reprodução social que dele deriva, para que possa se desenvolver em “circunstâncias [...] radicalmente mutáveis” (Lukács, 1981, v. 2, p. 191), requer um complexo, um médium, que seja capaz de conservar na consciência dos indivíduos e, ao mesmo tempo, tornar comunicáveis as aquisições do gênero humano. Esse complexo é a linguagem²⁴².

Da necessidade que os indivíduos têm, desde o princípio, de se apropriar do real para operar suas posições teleológicas com cada vez mais possibilidades de alcançar o sucesso e, ao mesmo tempo, da necessidade, objetiva e subjetiva, de generalização dos resultados concretos da sua práxis, deriva, conforme Lukács, dois traços ontológicos fundamentais da linguagem: por um lado, por buscar

242 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p.190-193.

fixar objetos cujas determinações são infinitas, as palavras, as locuções etc. adquirem certa ambiguidade, isto é, uma pluralidade de sentidos, de significados²⁴³; por outro lado, toda palavra exprime “sempre a generalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular” (Lukács, 1981, v. 2, p. 192), de modo que se desdobra numa determinação reflexiva na qual a singularidade só pode se dar em relação com a universalidade. Isto é, à medida que é nomeado, o objeto passa por um processo no qual a sua singularidade é universalizada; dessa maneira, é criada subjetivamente uma categoria universal. Todavia, esta é apenas uma categoria teórica, e não o real. Mas, para que possa exprimir, de alguma forma, as determinações do real, essa categoria teórica (palavra, nome) precisa cumprir a sua função de ser o mediador do processo de concretização das finalidades previamente idealizadas²⁴⁴.

Para Lukács, é essa ambivalência gerada no sentido das palavras que cria o espaço para o desdobramento concreto de duas tendências contrapostas que operam no seu desenvolvimento.

A primeira delas diz respeito ao crescente impulso para fixar, em formas linguísticas, o individual-único. Este tem sua base genética no desenvolvimento das singularidades humanas em individualidades autênticas ao longo do processo de sociabilização²⁴⁵.

A segunda tendência concerne à busca por eliminar, através de definições, a ambivalência no sentido das palavras, para que sejam fixadas as suas determinações mais gerais, universais. Tal tendência deriva das necessidades que surgem do desenvolvimento da ciência e do Direito²⁴⁶.

Essas questões nos interessam, porquanto nos auxiliam a evidenciar o caráter peculiar de complexo do ser social. Por isso, consideremos:

Em primeiro lugar, “a linguagem corresponde a uma necessidade social que nasce, ontologicamente, a partir da relação dos homens com a natureza e entre si, e que exatamente”, pela dupla tarefa de captar e fixar o singular e o universal, em formas linguísticas, tal complexo “deve e pode se realizar na prática” (Lukács, 1981, v. 2, p. 197). Isso significa que a linguagem, assim como as contraditó-

243 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 196.

244 Cf. Lessa, 2007, p. 94-5.

245 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 192.

246 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 196-7.

rias tendências operantes no seu interior, “deriva do ser social do homem”, do crescente processo de sociabilização; por isso, “na sua contraditoriedade”, consubstancia a “base da especificidade, da fecundidade inexaurível da linguagem” (Lukács, 1981, v. 2, p. 198).

Em segundo lugar, a linguagem “não se limita a transformar a consciência dinâmica e progressiva do processo de reprodução social como um todo, em portadora da relação viva entre os homens”; mais do que isso, ela acolhe “em si todas as manifestações da vida humana” e lhes confere “uma figura capaz de comunicá-las” (Lukács, 1981, v. 2, p. 198). Daqui deriva, segundo Lukács, o fato de a linguagem ser a mediação decisiva tanto na relação do homem com a natureza, como em todas as relações, seja dos homens entre si, seja dos próprios indivíduos consigo mesmos. Portanto, a linguagem é, neste sentido, um complexo social universal, pois não há nenhum setor da práxis humana que prescindia de sua mediação para se realizar. Desse modo, como todo autêntico complexo social, a linguagem vai se explicitando ao longo do processo histórico que acaba por lhe atribuir o caráter de “complexo total, onicompreensivo, sólido e sempre tão em movimento quanto a vida social que reflete e torna comunicável [...], um complexo tão total e dinâmico como a realidade por ela refletida” (Lukács, 1981, v. 2, p. 198). Mas, atenção: que a linguagem seja um complexo universal e unitário do ser social, isso em nada se opõe à determinação do processo socioglobal sobre seu desenvolvimento; ao contrário, é antes de tudo um concreto indicativo da determinação da genericidade sobre o seu processo particular. Isto é, por ser uma mediação que potencializa o devir-humano do homem e, ao mesmo tempo, ser o reflexo dele, a linguagem e suas tendências internas de desenvolvimento brotam dos desdobramentos objetivos resultantes da contínua elevação da humanidade a patamares crescentes de genericidade. Logo, “a genericidade que deriva da auto-realização do homem como ente genérico, mediante a sua práxis social, é e permanece nesta interação o momento predominante” (Lukács, 1981, v. 2, p. 198).

Na evolução da legalidade específica da linguagem, a função de predominante da genericidade também se manifesta. Isso se torna ainda mais claro quando consideramos como fato histórico-universal que o desenvolvimento das línguas é sempre acompanhado por um análogo desenvolvimento de suas autolegalidades. Estas, sobremaneira, contribuem para tornar as línguas mais ricas, complexas, mediadas e, conseqüentemente, mais capazes de refletir a riqueza da vida social. Por possuir um desenvolvimento autolegal variado, dinâmico, ao alcançar um determinado estágio do seu desenvolvi-

mento, no complexo linguístico, todas as oscilações, mudanças etc. decorrem, sobretudo, do quadro de possibilidades delimitado por sua própria legalidade interna²⁴⁷. Ressalta Lukács que “impulso, conteúdo e forma” dessas mudanças brotam do desenvolvimento socioglobal, pois é ele que produz “as alegrias e as dores, as ações e as catástrofes dos homens [...] do ponto de vista seja do conteúdo, seja da forma, cria o espaço real no qual a legalidade interna da linguagem pode operar, tanto em sentido positivo quanto negativo” (Lukács, 1981, v. 2, p. 201). Desse modo, se, por um lado, o desenvolvimento da linguagem prossegue por leis próprias, por outro lado, o momento predominante dessa evolução é determinado pelo devir-humano do homem²⁴⁸.

O fato de a linguagem ser um complexo do ser social que possui um desenvolvimento “predominantemente espontâneo” revela de modo ainda mais inequívoco o predomínio da generidade sobre seu processo reprodutivo. Pense-se, por exemplo, no fato de que ela

se realiza sem que a divisão social do trabalho, por si própria, ponha em evidência um certo grupo de pessoas cuja existência social repouse sobre o funcionamento e a reprodução desta esfera, isto é, cujo lugar na divisão social do trabalho não sofra qualquer institucionalização. (Lukács, 1981, v. 2, p. 204).

Sua reprodução requer a participação de cada um dos membros da sociedade; precisamente porque necessita cotidianamente da participação destes indivíduos é que ela pode e deve se desenvolver enquanto “cópia e expressão daquilo que o gênero, na sua autorrealização, alcançou, de fato, a cada vez” (Lukács, 1981, v. 2, p. 199).

Segundo Lukács, é preciso ainda destacar o fato de que a linguagem, por possuir um caráter espontâneo, não elimina de modo algum a participação ativa dos indivíduos, enquanto criadores desta, no seu processo de desenvolvimento; ao contrário, “toda espontaneidade social é a síntese de posições teleológicas singulares, e o fato de que o motor e o médium da síntese tenham um caráter espontâneo não impede que as posições teleológicas fundamentais almejada sejam mais ou menos conscientes” (Lukács, 1981, v. 2, p. 200).

Neste sentido, comenta Lukács, dado o lugar que ocupa na vida cotidiana dos homens, a base real do ser e devir da linguagem só é possível através de atos de indivíduos concretos, de tal forma que todas as modificações, retrocessos e evolução que possa sofrer uma

247 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 201.

248 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 201.

língua, até mesmo seu surgimento ou desaparecimento, conta inevitavelmente com a mediação efetiva deles. Todavia, e não é nunca demasiado lembrar, a linguagem apenas incorpora aquelas demandas postas pelo desenvolvimento concreto do gênero.

Ainda que grande parte desses atos seja de sujeitos desconhecidos, esse fato só reforça ainda mais a função predominante do desenvolvimento do gênero nessa processualidade, “já que a sua direção de movimento, as suas fases etc., no fim das contas são determinadas” por este (Lukács, 1981, v. 2, p. 200). Por outro lado, em certos momentos, a ação de determinados indivíduos pode jogar um importante papel no destino de uma dada língua e, nesses casos, geralmente, a autoria não se perde durante o processo. Basta recordar o caso de Lutero que, com a tradução da Bíblia para o alemão, impulsionou o desenvolvimento da língua alemã, ao passo que, contribuiu, em certa medida, para que o latim ao poucos perdesse o posto de língua oficial da Igreja (Lukács, 1981, v. 2, p. 200).

Por fim, diz Lukács, “este caráter espontâneo da linguagem, este seu ser síntese de atos pessoais, se revela com a máxima evidência quando consideramos a pluralidade das línguas, que corresponde exatamente à consciência genérica realmente possuída pela humanidade em um dado momento” (Lukács, 1981, v. 2, p. 200).

Para que não nos afastemos das indicações de Lukács acerca da mediação genérica que se põe entre o trabalho enquanto momento predominante no desenvolvimento da sociabilidade e sua atuação no desenvolvimento de cada um dos complexos parciais, devemos agora passar à análise das determinações da totalidade social no complexo do Direito.

O Direito

O complexo do Direito tem sua gênese vinculada à sociedade de classe. Isso não significa para Lukács que as sociedades sem classes não tenham conhecido alguma forma de regulamentação. A necessidade de formas de regulamentação jurídica surgiu “em um estágio relativamente baixo da sociabilidade” e consistia em fazer com que os membros da comunidade “realizassem, por si, aquelas posições teleológicas que lhes correspondiam no plano global da cooperação” (Lukács, 1981, v. 2, p. 205).

Uma vez que neste estágio de desenvolvimento “os preceitos sociais [...] permaneciam] ainda em um nível de abstração muito baixo”, o conteúdo de tal regulamentação era dado, sobretudo, pela

tradição. Através desta, a comunidade primitiva, ao longo do tempo, realizava o acúmulo das suas experiências. Nesse momento, tal situação não exigia ainda um grupo social que servisse de portador da continuidade da regulamentação jurídica. Deste modo, ficavam sob a responsabilidade dos anciãos, dos guerreiros ou de outros integrantes da própria comunidade a organização, a manutenção e o desenvolvimento deste conjunto de questões.

Somente com as sociedades de classe e, conseqüentemente, com a complexificação dos conflitos sociais que dela emanam, pela primeira vez na história ascende à ordem do dia a necessidade de uma “jurisdição conscientemente posta”. No entanto, o desenvolvimento desta exigia que um “estrato particular de juristas” e, simultaneamente, uma força pública, detentora do monopólio da violência legítima (carcereiros, política, torturadores etc.), impusesse a toda a sociedade a regulamentação social criada pelo Direito²⁴⁹.

De acordo com Marx e Engels, Lukács afirma que pertence à determinação ontológica do Direito o fato de que ele “[...], surgido porque existe a sociedade de classes, é, por sua essência, necessariamente um direito de classe: um sistema para ordenar a sociedade segundo os interesses e o poder da classe dominante” (Lukács, 1981, v. 2, p. 208). Tendo em vista essa especificidade do Direito, Lukács aponta que “o direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (Marx *apud* Lukács, 1981, v. 2, p. 213), ou seja, “A formulação ‘fato’ e seu ‘reconhecimento’ exprime com exatidão a prioridade ontológica do econômico: o direito é uma forma específica de reflexo e reprodução na consciência daquilo que acontece de fato na vida econômica” (Lukács, 1981, v. 2, p. 213). Por “reconhecimento”, diz Lukács, Marx demonstra o caráter não simplesmente teórico, mas fundamentalmente prático do Direito. Com o termo “oficial”, delimita com precisão o sujeito de tal reconhecimento, o Estado,

[...] cujo poder, determinado quanto ao conteúdo pela estrutura de classe consiste, neste caso, em possuir o monopólio do juízo sobre os vários resultados da práxis humana, de forma a estabelecer se são lícitos ou proibidos, criminais etc., e que fatos da vida social e de que modo eles têm relevância jurídica. (Lukács, 1981, v. 2, p. 213-4).

Atenhamo-nos neste ponto de partida de Lukács: a imanente

249 A base dessa necessidade, conforme Lukács, revela-se no fato de que apenas os “antagonismos sociais mais rudimentares” podem ser solucionados recorrendo-se diretamente à força bruta; pois uma sociedade mais desenvolvida “não poderia funcionar e se reproduzir normalmente, se a maioria das posições teleológicas dos seus membros fosse, direta ou indiretamente, extorquida pela pura força” (Lukács, 1981, v. 2, p. 207).

complexificação e intensificação dos conflitos sociais nas sociedades de classe requer a constituição de um grupo especial de indivíduos, reconhecido pelo Estado, portador de um mandato social que os tornam aptos a manter e desenvolver tal complexo, porquanto empregam a repressão (pelo uso direto da força pura ou disfarçada) em favor dos interesses das classes dominantes: o Direito.

Tal especificidade do Direito nos revela que este complexo social, ao contrário da linguagem, não é um complexo espontâneo, pois não emerge naturalmente na vida cotidiana. Antes de tudo, para existir, necessita que a divisão do trabalho dependa um grupo de jurisperitos, juízes, advogados etc. para, no seu desenvolvimento, regular suas funções²⁵⁰. Deste modo, o Direito não é universal, e em um duplo sentido: não é universal em relação ao tempo, pois a história nos mostrou que existiram sociedades das quais a esfera peculiar do Direito não fazia parte; e não é universal por este complexo não se constituir numa exigência imprescindível à realização de todas as atividades sociais, como ocorre com a linguagem.

Como todo complexo social, o Direito também é ineliminavelmente contraditório. Sua contraditoriedade consiste no fato de que, para cumprir sua função ontológica específica, ele, necessariamente, termina por gerar um sistema de preceitos jurídicos que se pretende homogêneo, logicamente coerente, fechado em si mesmo, de modo a poder manipular as contradições reais da vida cotidiana, visando “homogeneizá-las em termos abstrato-ideais”, tendo sempre em vista a conformidade com os propósitos do Estado²⁵¹.

Para Lukács, essa homogeneidade não é senão aparente, uma vez que o Direito procura abstratamente generalizar em leis universais os conflitos sociais. Estes, por serem inerentemente desiguais e heterogêneos, não podem, de modo algum, ser concretamente homogeneizados; por isso a ineliminável contradição que se estabelece entre a abstrativa homogeneidade jurídica da lei e a multiplicidade dos conflitos sociais. Portanto, para o filósofo, por mais homogêneo que procure ser o Direito (e o seu ordenamento jurídico), ele jamais será capaz de absorver no seu interior as inevitáveis desigualdades que separam concretamente os indivíduos humanos.

Assim como a linguagem, o complexo do Direito, se considerado em uma “longa linha tendencial”, é um fenômeno dependente do desenvolvimento socioglobal, revelando, entretanto, ante tal desen-

250 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 205-6.

251 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 213-4-5.

volvimento uma crescente autonomia relativa. O processo de socialização apenas pode se realizar, nos seus desdobramentos concretos, se dele fizerem parte momentos de continuidade e de ruptura em relação a cada estágio da sua totalização. Também, do mesmo modo, em certos momentos a legalidade própria do Direito pode se constituir como forma concreta da continuidade evolutiva. Expressão desse fato, segundo Lukács, é a divisão dos poderes que surge com a sociedade burguesa²⁵². Isso significa dizer que, inevitavelmente, ao mesmo tempo em que se desenvolve o Direito, desenvolve-se também a sua legalidade específica. O resultado disso é que, em certos momentos do desenvolvimento socioglobal, tal legalidade pode se converter no traço de continuidade do desenvolvimento concreto.

Portanto, a autolegalidade dos complexos sociais particulares como o Direito, e, analogamente, a linguagem, cada qual com a sua correspondente autonomia, é posta pelas necessidades surgidas do processo de socialização, ou seja, pelo movimento da totalidade social que coloca ao gênero humano as perguntas ao tempo que esboça o horizonte de respostas possíveis. Assim, a estrutura peculiar interna a cada complexo parcial, seu movimento próprio, específico, não impede a sua determinação pelo patamar de generidade efetivamente alcançado. Nesta interação o momento predominante é o dever-humano do homem.

Deste modo, a autonomia dos complexos parciais nada mais é senão a expressão do avanço do próprio processo de socialização. No interior deste, o fato de que certos complexos singulares possam se opor às necessidades reais do desenvolvimento do gênero, não altera substancialmente esse quadro ontológico geral.

Neste sentido, esclarece Lukács:

o funcionamento correto do complexo total atribui ao complexo parcial mediador funções parciais específicas; este assume uma certa autonomia – que surge por necessidade objetiva –, um certo modo autônomo de agir e reagir, do qual, exatamente por sua especificidade, a totalidade não pode prescindir na sua reprodução. (Lukács, 1981, v. 2, p. 223).

A determinação do processo global sobre cada um dos complexos sociais parciais não se processa de modo direto, imediato, mas, ao contrário, através de inúmeras mediações, que variam muito em cada caso, mas que, no entanto, sempre assumem em face desses complexos “a forma de tarefas a cumprir, de reações, atividades etc.,

252 Cf. Lukács, 1981, v. 2, p. 222.

humanas que derivam de tais tarefas [...]” (Lukács, 1981, v. 2, p. 224). Precisamente por conta da determinação da totalidade socioglobal sobre cada um dos complexos parciais, põe-se a necessidade ontológica “de sua [dos complexos] relativa autonomia e desenvolvida especificidade”, de tal modo que “[...] eles podem cumprir suas funções no interior do processo global, tanto melhor quanto mais enérgica e autonomamente elaboram a sua específica particularidade” (Lukács, 1981, v. 2, p. 224). Mas essa autonomia não pode nunca se tornar absoluta.

Considerações finais

Marx e Engels, e na esteira do seu pensamento, o filósofo húngaro György Lukács, detiveram-se longamente a explicar e demonstrar a tese ontológica segundo a qual os homens são os demiurgos da sua própria história. Esses autores partilharam da concepção de que o trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens. Assim sendo, da centralidade ontológica do trabalho deriva a tese segundo a qual a reprodução social tem como fundamento a síntese dos atos teleológica e conscientemente postos dos indivíduos singulares em tendências puramente causais do desenvolvimento histórico-universal. Para os autores em questão, as categorias trabalho e reprodução social se desenvolvem no ser social como componentes de uma incindível conexão, de tal modo que entre ambas se desdobra uma autêntica determinação reflexiva, já que o trabalho somente pode se constituir como fundamento ontológico da processualidade reprodutiva do mundo dos homens, se a sua função se tornar efetiva nos processos concretos que consubstanciam a reprodução social. E esta apenas pode adquirir concreção tendo o trabalho como a base ineliminável de ser de sua efetiva processualidade. Deste modo, o que dá unidade à incindível inter-relação do complexo categorial do trabalho com o complexo categorial da reprodução social são as decisões alternativas que os indivíduos concretos são obrigados a tomar cotidianamente, ao longo de suas vidas, para que, em condições históricas determinadas, produzam os bens necessários à reprodução de suas próprias vidas e, portanto, da sociedade. Nesta inter-relação as condições reais para a sua efetivação emanam das determinações objetivas, reais.

No desenvolvimento da totalidade do ser social, segundo Lukács, o trabalho e a totalidade aparecem como momentos predominantes, sem que com isso seja rompida a unitariedade última do mundo dos homens ou a predominância da economia no desen-

volvimento histórico universal. À medida que tal processo se desenvolve, tanto mais complexos e heterogêneos se tornam os atos humanos enquanto base insuperável da reprodução social. Neste desenvolvimento, para que o mundo dos homens conserve a sua substância – as relações sociais – é absolutamente necessário que este sofra um contínuo processo de diferenciação, visto que, a cada vez, as necessidades, desejos, aspirações etc. dos indivíduos são cotidianamente transformadas. Como diversas vezes salientamos, é a totalidade social que objetivamente coloca o tipo de necessidade e, ao mesmo tempo, que delimita o horizonte possível de respostas a tais necessidades, daí a prioridade ontológica da totalidade socioglobal ante cada um dos complexos sociais parciais existentes. Melhor dizendo, enquanto momento predominante do desenvolvimento humano-genérico, o trabalho requer que a totalidade social se transforme na mediação indispensável entre a função ontológica que ele desenvolve – de transformação da natureza – e o desenvolvimento de cada um dos complexos parciais que compõem o mundo dos homens.

A incompreensão de tais nexos e articulações entre a totalidade social, os complexos sociais, o trabalho e o complexo parcial da economia levou F. Feher, A. Heller, G. Markus e M. Vajda, ex-alunos de Lukács, a argumentarem em “Annotazioni sull’ontologia per il compagno Lukács” que a obra *Para uma ontologia do ser social* é portadora de “duas concepções de ontologia, que se contradizem em pontos essenciais”. Na primeira ontologia, segundo seus antigos alunos, Lukács considera o desenvolvimento objetivo como um processo “ontologicamente necessário [...] que se realiza na esfera econômica”, de tal modo que esta constituiria a essência do desenvolvimento categorial do ser social enquanto esfera ontológica específica (F. Feher et al., 1977, p. 21). A segunda ontologia encontra sustentação no reconhecimento, por Lukács, do papel ativo da consciência para o desenvolvimento do ser social. Ou seja, para os ex-alunos de Lukács, entre o reconhecimento da “necessidade” do desenvolvimento da esfera econômica e a afirmação do papel ativo da consciência, por vezes decisivo, para o desenvolvimento do gênero humano se introduziria uma insanável contradição (F. Feher et al., 1977, p. 29).

Não levar na devida consideração tais conexões ontológicas que articulam o trabalho, a totalidade social e a economia com os respectivos momentos predominantes que exercem na reprodução social, tem tido alguma importância nos debates que envolvem a configuração do mundo atual e, nele, o lugar e a função de atividades pro-

fissionais como a educação, o Serviço Social, as atividades médicas e correlatas, etc. Ainda que de maneira diferenciada em cada profissão, não são raros os momentos em que a articulação de cada uma delas com o trabalho é tida por uma identidade ou, então, por uma completa independência. Em ambos os casos, sempre, o que se perde é o trabalho como categoria fundante do ser social, a economia como momento predominante da história humana e a totalidade como a mediação que predomina no desenvolvimento histórico de cada complexo parcial.

A diferenciação que sofre a totalidade social (pense-se no exemplo do surgimento das classes e em suas consequências para o desenvolvimento humano genérico) revela, sobretudo, o seu enriquecimento e a forma cada vez mais mediada da reprodução social. Tal diferenciação expõe o modo como os desafios postos ao gênero humano, para a reprodução da vida dos indivíduos – que se torna crescentemente social –, foram respondidos em cada momento histórico do processo reprodutivo. A contínua complexificação e heterogeneidade da reprodução social não rompe com o caráter unitário do ser social, ao contrário, cada formação social particular e, portanto, a história da humanidade, é tão somente a expressão concreta dessa unitariedade última. O crescente número de mediações sociais e a intensidade com que elas influenciam a vida dos indivíduos só fazem reafirmar tal unidade.

Na análise dos complexos sociais da linguagem e do Direito pudemos então confirmar que, para Lukács, a mediação genérica que se interpõe entre o trabalho e cada um dos complexos parciais é, de fato, a totalidade social. Identificamos ainda que os complexos parciais que consubstanciam o complexo de complexos que é o ser social possuem algumas características genéricas, como, por exemplo, o fato de serem internamente contraditórios; de possuírem legalidades específicas, as quais, à medida que respondem as demandas objetivas postas pelo devir-humano do homem, desdobram-se numa relativa autonomia em face da totalidade social, de tal forma que esta é o momento predominante na evolução de cada complexo particular. Ou seja: tão somente porque é a mediação concreta entre o trabalho, categoria fundante do mundo dos homens, e cada um dos complexos sociais, a totalidade social pode cumprir a função de momento predominante nesta interação.

Portanto, as teses ontológicas de Lukács revelam que o ser do ser social foi, no que concerne ao momento predominante, avaliado a partir de dois níveis de determinações, a saber: num nível mais genérico, no qual o trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos

homens é o momento predominante do devir humano do homem, isto é, da totalidade social; e num segundo nível, no qual os complexos sociais parciais concretos são determinados pela totalidade social na medida em que ela é a mediação requerida entre o momento predominante exercido pelo trabalho e a evolução histórica de cada um dos complexos sociais.

Referências

FEHER, F. et al. Annotazionni sull'ontologia per il compagno Lukács. **Revista AutAut**, nº 157-8, jan.-abr. de 1977.

LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 3ª ed. rev. e ampl. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. 240p. (Coleções filosofia; 19).

LUKÁCS, G. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, G. **Per uma Ontologia dell'Essere Sociale**. Tradução de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981, v. 2.

LUKÁCS, G. Introdução. In: **Para uma ontologia do ser social**. Tradução: Mário Duayer. [2009?], tradução da edição alemã Zur Ontologie des geseeschafplinchen Siens, Primeira Parte, Einleitung. Darmstadt: Luchterhand, 1984. Versão Preliminar. (Mímeo).

MARX, K. (1818-1883). **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PINASSI, M. O. ; LESSA, S. (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.

TERTULIAN, N. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. **Crítica Marxista**, nº 3, Brasiliense, São Paulo, 1996.



GÊNESE, EVOLUÇÃO E CONTEXTO DA TRAJETÓRIA DOS ESTUDOS ESTÉTICOS DE GEORG LUKÁCS

Adéle Cristina Braga Araujo

Derivaldo Santos

Ruth Maria de Paula Gonçalves

Introdução

O complexo estético, que pretendemos apresentar, parte da análise teórica fundamentada na estética lukacsiana, de modo que almejamos excursionar, brevemente, pela história da arte, para que possamos ter elementos que nos possibilitem chegar a Lukács e ao estudo de sua Estética. Faremos uma breve – porém necessária – revisão para chegarmos ao arcabouço marxiano da estética do pensador húngaro. Primeiramente, alertamos o leitor de que não encontramos muitos trabalhos que possibilitem um melhor aprofundamento sobre a história da Estética. Todavia, dentro de tais limites, recorreremos ao próprio filósofo húngaro, Georg Lukács, sempre resguardando o método por ele indicado, para extrair de seus textos e entrevistas concedidas uma síntese de seus estudos estéticos (1968a; 1968b; 1969; 1982; 1999; 2000; 2009), bem como em alguns autores que tratam de suas obras, como: Tertulian (2002; 2007; 2008), Paulo Netto (1983), Coutinho e Konder (1968), Pinassi e Lessa (2002),

Frederico (2005), Coutinho e Paulo Netto (2009); Vaisman e Fortes (2010) entre outros autores, como é o caso de Fausto dos Santos (2003) e Benedito Nunes (2010), que mesmo fora do marxismo, trazem elementos importantes para que possamos compor um conciso panorama da história da arte e, assim, posicionarmos Lukács em relação a esta.

Inicialmente, precisamos indicar que a origem do vocábulo estética vem do grego, **αισθητική** ou *aisthēsis*, e significa sensível ou aquilo que se relaciona com a sensibilidade. A expressão tem como fundamento e julgamento o curso do belo, o agradável e aquilo que causa o deleite. Por volta de 1750, ao tornar público o livro *Aesthetica*, que Baumgarten²⁵³ estabeleceu a terminação no campo filosófico. O filósofo alemão Baumgarten, também professor da Universidade de Frankfurt, sistematizou a Estética, diante das outras disciplinas, definindo o belo como “percepção do conhecimento sensível”. Assim, constituiu uma divisão da Estética em duas partes, a primeira teórica, “[...] onde estuda as condições do conhecimento sensível que corresponde à beleza” e a segunda prática, a qual se atribui a “[...] criação poética, chega a esboçar uma espécie de lógica da imaginação, que contém os princípios necessários à formação do gosto e da capacidade artística.” (NUNES, 2010, p. 13).

Procuraremos expor, na sequência, os seguintes pontos: Reconhecimento da estética marxista como autônoma e universal: um contraponto às demais formas de se pensar a teoria do sensível; Um esboço da gênese da estética lukacsiana; Percurso de Lukács sobre seus estudos estéticos – uma vez que Lukács dedicou-se, desde o início de sua vida, como crítico literário, aos estudos sobre estética, a partir dos primeiros textos escritos, antes mesmo de 1910, com *História do desenvolvimento do drama moderno*, passando pelo desenvolvimento de sua *Estética* sistematizada, publicada em 1963, até seus últimos dois escritos literários, acerca do romancista russo Alexander Soljenitsin, escritos nos anos de 1964 e 1969, ambos publicados em 1970, trabalhos estes que escreveu concomitante à *Ontologia*. (COUTINHO; PAULO NETTO, 2009). Para compreender o conjunto de sua obra, faz-se necessário entender o contexto e mediações nos quais Lukács estava inserido. Neste trabalho seguiremos até o período

253 Geoffrey Alexander Baumgarten, filósofo alemão nascido em 1714, autor da conhecida obra *Metafísica*, a qual foi adotada por Kant como manual para suas aulas acadêmicas. Mas sua obra mais importante foi *Aesthetica* (1750-1758), que o converte como fundador da estética alemã e em um dos mais eminentes representantes da estética do século XVIII (ABBAGNANO, v. 2, 1994).

do de sua derradeira obra publicada em vida: *Estética*, na qual o esteta húngaro teve a faculdade necessária para expor seu pensamento maduro acerca de sua compreensão de uma teoria geral da gênese de todas as formas do espírito da arte, em específico.

Reconhecimento da estética marxista como autônoma e universal: um contraponto às demais formas de pensar a teoria do sensível

Consideramos necessário um breve resgate sobre a filosofia da arte, especialmente no que se refere à categoria estética. Resguardamos a tradição composta pelo filósofo alemão Baumgarten, que apresenta a Estética como a teoria da sensibilidade, palavra derivada do grego, *aithetiká*, a qual expressa tudo aquilo que é apreendido pelos sentidos humanos, estes, por sua vez, nos dão a possibilidade de entender o mundo (SANTOS, 2003). Assim, tomamos o conceito de Estética para melhor compreender as orientações e formulações a respeito dessa categoria nos diversos campos teórico-filosóficos.

De acordo com Nunes (2010), a arte, para Aristóteles, tem como objetivo geral a imitação da realidade, o ato de imitar com o propósito de apreender o real. O filósofo grego traz o belo para a esfera mundana, sob o escudo humano. Lukács (1982) já assinalara ser Aristóteles o verdadeiro descobridor da peculiaridade do estético e que o pensamento do filósofo grego se situa longe da concepção mecânica, de modelo e cópia, instituída por Platão. A reflexão aristotélica surge na dialética da catarse²⁵⁴, a qual se coloca contra toda transcendência teológica, pois “[...] *la fuerza pedagógica social del arte nace de su propia consumación estética, y no, como en el pensamiento platónico, de la momificación o la simple supresión de los principios propiamente estético.*” (LUKÁCS, 1982, v. 4, p. 381).

Lukács (2009) indica, ainda, que foi no campo da filosofia clássica alemã que ocorreu a primeira intenção de se criar uma história da literatura e da arte. Anteriormente, pautava-se apenas na experiência vivida, sem levar em conta sua fundamentação, o que não permitia o devido entendimento dos preceitos da arte. No final do século XVII e início do século XVIII, a burguesia passou a reclamar o amparo da nova arte e literatura. Será durante o Iluminismo, a então chamada “Era da razão”, que surgirão movimentos, no campo teórico, no que concerne à justificativa dessa nova arte, bem como ideias históricas

254 Recorremos à Vigotski para melhor explicar a arte como objetivação superior humana, e a catarse, nesse sentido como encontro do homem com suas emoções mais autênticas, pois a “arte sempre é portadora desse comportamento dialético que reconstrói a emoção e, por isso, sempre envolve a mais complexa atividade de uma luta interna que é resolvida pela catarse.” (VIGOTSKI, 2003, p. 235).

de concepção da literatura e da arte.

O esteta húngaro faz um percurso histórico, pretendendo trazer os principais filósofos e seus fundamentais pensamentos acerca dos conceitos estéticos. Para Lukács (2009), Rousseau via claramente a existência do equívoco e da incoerência da arte instituída na propriedade privada, portanto, o filósofo suíço não dava o devido apreço à arte em geral. Por outro lado, Herder, outro filósofo trazido por Lukács, buscou, ainda, elaborar um panorama histórico geral da cultura humana, entretanto, não alcançou uma reconstituição de seu julgamento histórico junto à concepção materialista da própria arte, ou seja, não foi possível um desenlace metodológico-filosófico.

Immanuel Kant, por sua vez, ao apresentar a divisão entre atividade útil e atividade estética, se distancia do método de análise lukacsiano. Lukács, segundo Tertulian (2008), baseia-se na gênese da atividade estética que lhe permite ultrapassar a cisão inflexível proposta pelo filósofo prussiano. Lukács esclarece que é pelo processo de trabalho onde se perde a significação de utilidade para uma dimensão estética e esse processo é mediado pela consciência. Como explica Tertulian (2008, p. 217):

O conceito de consciência de si, verdadeira pedra angular da estética lukacsiana, é constantemente tomado em sua dupla acepção corrente: exprime tanto a estabilidade e a autonomia do homem solidamente estabelecido em seu ambiente concreto com a iluminação da consciência (e da existência a ele subjacente) por sua própria reflexibilidade interna, por volta da força mental sobre si mesma.

O estudioso romeno, com clara inspiração na *Estética*, de Lukács, aponta que a “consciência de si” está junto ao sentimento prazeroso – puramente estético, mas que se desprende de uma satisfação apenas utilitária. O modelo estético lukacsiano elucidada que é possível ver com nitidez o processo de transição do útil ao puramente estético, não esqueçamos: com a mediação do trabalho, conseqüente de um procedimento histórico. Essa transição é o elemento chave que o difere da proposta estética do pensamento kantiano.

O exemplo do ritmo²⁵⁵ é bem ilustrativo para esse caso, pois é, para Lukács, uma forma primária da atividade estética. Inicialmente, o ritmo tinha a função de “suavizar o labor”²⁵⁶, o movimento con-

255 Lukács (1982, v.1) revela as chamadas formas abstratas do reflexo estético, a exemplo do ritmo, supracitado, aborda, do mesmo modo, simetria, proporção e ornamentística, todos relacionados à realidade objetiva.

256 Vale destacar que o sistema capitalista extrai tudo o que se dirige ao humano. O ritmo no manejo das máquinas, na linha de produção, é essencial para o capita-

tínuo, propriamente dito, torna-se autônomo a partir do momento que proporciona a sensação de bem-estar, tornando-se, mais tarde, independente, por exemplo, de modo evocativo, usado em rituais primitivos de dança, magia, etc.

Outro exemplo empregado por Lukács (1969) é o do homem primitivo, ao recorrer ao uso da pedra que pode ser usada para determinado fim ou não. O trabalho permite a utilidade ou a inutilidade do objeto. Este é o ponto de vista que o filósofo húngaro estabelece como “[...] fonte ontológica daquilo que chamamos de valor” (LUKÁCS, 1969, p. 28), pois a partir do momento, em tempos remotos, que a pedra não serve para ser utilizada como ferramenta, poderá ser agregada a esta um valor estético, por exemplo. Desse modo, temos o término da atividade de utilidade imediata, já que “[...] *los elementos estéticos representan un exceso que no aporta nada a la utilidad efectiva, fáctica, del trabajo.*” (LUKÁCS, 1982, v.1, p. 251).

Destarte, temos elementos para explicar que o surgimento do complexo universal da arte é tardio e paulatino, com relação ao trabalho, tendo em vista que o estético nos faz presumir que exista certa elevação técnica, além da ocupação do agradável, no processo de criação. Ademais, a arte, no sentido ontológico, é uma maneira do homem compreender a própria vida na natureza e na sociedade. Nos termos de Lukács (1969, p. 29), é, também, encargo da arte “[...] uma continuidade do comportamento do homem em relação à sociedade e à natureza.”

Kant é considerado por Lukács (2009) como um “idealista subjetivo” porque sua elaboração aplica-se ao indivíduo isolado e, desse modo, não contempla em sua estética a função social da arte. Já Hegel é, para Lukács, um “idealista objetivo”, pois reconhece a verdade objetiva absoluta das categorias estéticas, o próprio movimento do desenvolvimento histórico; por isso, Hegel supera o dualismo kantiano, ao entender que a estética se transforma numa expressão de convicções humanistas, e que a grande tarefa objetiva da arte é constituir o homem: “[...] desenvolvido em todas as suas dimensões, não mutilado, não fragmentado pela desfavorável divisão do trabalho; a expressão do homem harmonioso.” (LUKÁCS, 2009, p. 56).

Com base nessa discussão, é possível indagar se Hegel elaborou uma síntese histórica e filosófica do desenvolvimento da arte, baseado nas formulações do que de mais crítico precedeu sua teoria. É preciso considerar, entretanto, os limites do idealismo objetivo. Não

lismo, uma vez que, por dentro dele, está o tempo de trabalho.

se trata, com isso, de atear fogo completamente em todas as suas formulações, mas de utilizá-las com base na ontologia marxiano-lukacsiana. Com efeito, para usarmos uma expressão lukacsiana (1969), é necessário averiguar sob o aspecto da “fossa comum das ideias”, nesse caso, o pensamento burguês, cravado em Hegel.

Sem o resguardo do método certificado por Marx, cair-se-á, como ocorreu com Hegel, no equívoco de considerar que há identidade entre objeto e sujeito. Assim, a estética hegeliana entende “[...] como uma fase do processo de busca e de encontro de si mesmo do sujeito-objeto idênticos” (LUKÁCS, 2009, p. 62), de modo que significa um nível superior da consciência, a expressão do “Espírito Absoluto”. É nesse plano elevado que Hegel vai diferenciar três estágios: a arte, a religião e a filosofia. Esses estágios irão representar, no sistema hegeliano, um atrelamento ao desenvolvimento histórico, de modo que determinado período da história receba um estágio citado. Hegel, por ser um profundo admirador da arte grega clássica, considerava-a como a única verdadeira. Para Lukács (2009), amparado pela leitura de Marx e Engels, Hegel não compreendeu que, como a Antiguidade, a arte grega pertence ao passado.

Segundo Marx (*apud* Lukács, 2009), a arte e a epopeia da Antiguidade eram consideradas normas e modelos inacessíveis, mas não se tratava de direcionar a arte do presente ou do futuro ao imperfeito ou, ainda, de que se devesse reproduzir como modelo, de modo acadêmico, como proclamava Hegel. Ao contrário, de acordo com a formulação de Marx, readquiridas por Lukács (1969), podemos compreender Homero e outros poetas antigos como nosso passado e não como os homens de hoje. Nesse sentido, através da arte, é possível chegarmos ao passado e entendermos o seguimento da conduta do homem, através de uma apreensão onto-histórica da arte. Hegel, de acordo com o esteta húngaro (2009), relaciona a manifestação do “espírito absoluto” a certos períodos históricos, de modo que avalia o período da arte grega como forma de revelação do espírito no nível da intuição, e que a revelação do espírito compete ao estágio da arte. De modo semelhante, no período medieval, tal aparição do espírito tem o nível da representação, que cabe ao estágio da religião. Por fim, no seu contexto, Hegel estabelece, como manifestação do espírito, o nível do conceito o qual incube a filosofia. Hegel assinala, ainda, que a arte oriental “[...] não alcançou o nível da intuição, e a arte medieval e a moderna lhe aparece como aquela na qual o Espírito já ultrapassou o nível da intuição” (LUKÁCS, 2009, p. 63). Há um esforço, por parte de Hegel, de alicerçar e sistematizar as categorias estéticas, contudo, sua teoria

esbarra sempre no idealismo filosófico – mesmo que objetivo –, limitando a objetividade real e o processo histórico.

Com essa crítica em tela, reafirmamos nossa intenção de considerar qualquer análise social, sobretudo a estética, na firmeza da leitura marxiano-lukacsiana, dada sob o exame dialético materialista da história. Para esta investigação, a teoria que oferece direção à solução dessas questões e que nos permite desviar do terreno das simples intuições e adentrar ao tratamento científico é a ontologia do ser social.

Sabemos que Marx²⁵⁷ não tem um tratado específico sobre Estética; como alerta Lukács (2009), existiram, apenas, algumas intenções a serem escritas: *Sobre a arte religiosa* (1841) e *Sobre o romantismo* (1842), “[...] no entanto, as numerosas anotações e observações sobre livros de estética e história da arte revelam como ele levava a sério estes projetos.” (LUKÁCS, 2009, p. 68). Entre esses planos, destaca-se um anseio de escrever um vigoroso estudo sobre Balzac, um dos autores favoritos de Marx, que nunca se efetivou. Contudo, na extensão de sua obra, bem como no conjunto de escritos em parceria com Engels, foi possível fazer uma compilação dos estudos que mencionam a arte e a literatura, extraídos de textos sobre variados temas, cartas e anotações de conversas, organizados por Lifschitz.

Lukács vai se acerrar da teoria marxiana para desenvolver sua *Estética* e seu pensamento sazonal. No início da década de 1930, ao estagiar no Instituto Marx-Engels-Lênin, o filósofo húngaro passa a ter contato com fundamentais obras para rever seu pensamento em relação a algumas concepções idealistas e a estabelecer algumas considerações a serem descritas.

O filósofo húngaro assegura que do ponto de vista marxiano, nem a ciência tampouco a arte ou qualquer outro complexo, tem uma história autônoma que dependa apenas de si para se efetivar. O desenvolvimento de qualquer complexo se desdobra pelo movimento da história. Cabe salientar que não consta aqui, o indeferimento de uma autonomia relativa, mas que “[...] a existência e a essência, a gênese e a eficácia da literatura [por exemplo] só podem ser compreendidas e explicadas no quadro histórico geral de todo o sistema” (LUKÁCS, 2009, p. 89). Desse modo, é necessário atribuir

257 Convém destacarmos que a obra de Marx foi sobre a materialidade do mundo, sobre sua totalidade e, qualquer que seja o assunto, terá que ser procurado na totalidade de sua obra, seja: Filosofia, Economia, Educação, dentre outros complexos.

à dependência ontológica que esses complexos têm perante o trabalho, protoforma da atividade humana, o que vai diferir o ser social das outras esferas biológicas.

O exame histórico de Marx e Engels, no que compete à arte e à literatura, abarca, de modo geral, o desenvolvimento do ser social. O campo de estudo volta-se às determinações contemporâneas, nas quais esses teóricos estavam inseridos: o sistema capitalista. A sociabilidade regida pela égide do capital representava, para eles, a escala econômica mais acabada, estabelecida no processo evolutivo do homem até então. No entanto, devido à exploração de uma classe sobre outra, inerente ao sistema capitalista, o nobre solo de desenvolvimento econômico é desfavorável à efetivação máxima e irrestrita às objetivações do gênero humano.

A teoria marxiana, em meio a outras tantas teorias que destacam e até descrevem a problemática da fragmentação de uma sociedade na qual a maioria das pessoas compõe um abismo entre a vida espiritual e material, é a única que consegue ir às raízes existentes de modo integral. Além de assinalar a problemática, repulsa a força que combate, despreza e corrompe o homem, própria de um sistema de exploração. Inúmeras tentativas, com representações burguesas e/ou idealistas, foram feitas no sentido de lutar em nome de uma base humanista, todavia:

[...] só a concepção materialista da história é capaz de reconhecer que a verdadeira e mais profunda lesão ao princípio do humanismo, a dilaceração e mutilação da integridade humana, é apenas a consequência inevitável da estrutura econômica, material da sociedade. A divisão do trabalho na sociedade de classe, a cisão entre cidade e campo, a divisão entre trabalho físico e trabalho espiritual, a exploração e a opressão do homem pelo homem, a fragmentação do trabalho nas condições anti-humanas da ordem capitalista de produção – todos estes processos são processos econômicos, materiais. (LUKÁCS, 2009, p. 116).

Diante disso, só apenas por esse viés, através do entendimento irrestrito ao desvelamento econômico, social e espiritual, proposto pela teoria marxiana e recuperado, em grande medida, por Lukács, é possível indicar a maneira que poderá se esmerar outra forma de sociabilidade. Para tanto, é preciso lutar contra o sistema de exploração que não permite a livre consciência, de modo que se possa almejar um novo homem e uma nova sociabilidade. Para Lukács (2009, p. 117):

[...] o humanismo socialista insere-se no centro da estética marxista, da concepção materialista da história [...] é preciso sublinhar com ênfase que, se esta concepção penetra nas raízes mais profundamente entranhadas no solo, nem por isso nega a beleza das flores. Ao contrário,

é a concepção materialista da história, a estética marxista, e somente ela, que fornece os instrumentos para uma justa compreensão deste processo na sua unidade, na sua orgânica conexão entre raízes e flores. (LUKÁCS, 2009, p. 117).

Lukács foi buscar na teoria e estética marxista o fundamento para compreender profundamente o real e, assim, entender que outra sociabilidade é indispensável. O homem é um ser social, na medida em que tudo de humano existente nele resulta da vida em sociedade, ou seja, do contexto cultural que vem sendo criado pelos homens em sua prática, e, de acordo com essa prática, é que os homens poderão abrir caminho para o alcance de outra sociedade, propriamente humana.

Mesmo com considerações ainda elementares, já podemos indicar que foi imprescindível o estudo da teoria marxista para que Lukács pudesse elaborar sua *Estética*. Infelizmente, ele foi pouco compreendido em seu tempo, tendo em vista que os teóricos contemporâneos a ele buscavam seu pensamento inicial. Sobre essa questão, seguimos com as palavras de Tertulian (2008, p. 189), relatando que “[...] a Estética permanece o monumento mais expressivo dos textos publicados durante sua vida.” Para Tertulian, na década de 1960, era moda criticar Lukács, as depreciações eram feitas, principalmente, com base em suas obras iniciais, sem levar em conta sua obra de maturidade fundamentada na teoria marxiana. A seguir, trazemos à tona alguns exemplos dessas restrições à obra madura do esteta húngaro.

Ernst Bloch, por exemplo, acusou Lukács de se utilizar do sociologismo como método. Para Bloch, Lukács “[...] teria permanecido prisioneiro de uma relação de aderência estreita demais entre o condicionamento econômico social e a estrutura da obra de arte, insensível à emergência de sua dimensão utópica” (TERTULIAN, 2008, p. 190-191), ou seja, ele teria prendido a estética ao curso da economia, em última instância, sem tratar essa relação de autonomia relativa, de autonomização crescente da atividade estética ao posicionamento econômico. As críticas apontadas sobre o suposto sociologismo se referem a ensaios que Lukács escrevera anteriormente à *Estética*. Lukács, no prefácio à *Estética*, faz um agradecimento a Bloch, e não só a ele, mas também a Weber e Lask, pelo interesse crítico que esses intelectuais alemães prestaram a seu trabalho. Faz, entretanto, a ressalva de que sua última obra publicada em vida toma posição oposta ao idealismo filosófico, distanciando-o do que foi sua obra juvenil, alvo de críticas daqueles três autores, pois, segundo o esteta húngaro,

[...] a principios de los años cincuenta, pude pensar en volver, con una concepción del mundo y un método completamente distintos, a la realización de mi sueño juvenil, y realizarlo con contenidos completamente distintos y con métodos totalmente contrapuestos (LUKÁCS, 1982, v. 1, p. 30).

Bloch ainda censurou Lukács de neoclassicista. Tal repreensão deu-se devido ao esmero à forma presente na obra inicial do filósofo húngaro, bem como por ele ser leal às reminiscências da estética clássica. Bertold Brecht, por sua vez, sobre outro aspecto, também dirigia a Lukács a mesma crítica de Bloch. O teatrólogo alemão não concordava com a posição do esteta húngaro, pois “[...] Brecht, visivelmente, então no que se chamava o ‘segundo período’ – médio – de sua obra, estava excluído pelos critérios lukacsianos do realismo” (TERTULIAN, 2008, p. 197)²⁵⁸. Não se pode afirmar, tendo em vista a concepção lukacsiana, de acordo com Tertulian, se os textos de Brecht possuíam o caráter de universalidade ou se eram escolhas puramente particulares, derivadas do próprio juízo de gosto de Lukács. Assim, Brecht, no término de seu texto, intitulado *Die Essays Von Georg Lukács*, declarou que para Lukács: mais vale o “prazer desinteressado de Kant” do que uma arte dita revolucionária.

Procurando mediar a polêmica, Tertulian (2008) alega que Lukács lamentava não ter conseguido dedicar à obra de Brecht um estudo crítico. O que aquele filósofo conseguiu fazer sobre a produção deste último se resumem as poucas páginas dedicadas a Brecht, contidas no livro *La signification présente du réalisme critique*, bem como uma ligeira alusão aos estudos do teatrólogo alemão, incluídas no prefácio a uma outra edição do texto *Brève histoire de la littérature allemande*. Para deixar mais amena tal polêmica, convém trazer o relato de Tertulian (2008, p. 299-300), sobre a visita que Brecht fez a Lukács, durante sua passagem em Moscou, em 1941:

[...] naquela ocasião, Brecht lhe teria dito que havia pessoas que tentavam, a qualquer preço, aumentar suas divergências e semear a discórdia entre eles, mas que ambos deviam opor-se a tentativas semelhantes e

258 Segundo Lukács (1969, p. 185-186): “[...] toda grande literatura, toda literatura autêntica, é realista. Não se trata aqui de estilo, mas do ângulo de visão da realidade, da posição tomada diante dela [...]. A questão que se coloca é de saber até que ponto pode se qualificar de realistas certas tendências ‘modernistas’ ou de ‘vanguarda’. Onde eu começo a não estar mais de acordo é quando a literatura, como que desorientada, renuncia a toda pintura pluridimensional, a toda marca de universalidade; não somente em seu conteúdo, mas também na forma [...]. Por sua natureza mais profunda, a arte possui várias dimensões. Ora, as últimas décadas manifestam uma tendência muito marcada para a arte de uma só dimensão. Sou contra.”

fazer um pacto de solidariedade.

Não se sabe ao certo se Lukács tomou conhecimento acerca de tais afirmações encontradas nos textos do poeta alemão sobre “o prazer desinteressado de Kant”. O que se tem conhecimento é que ambos tiveram uma relação próxima nos últimos anos de vida de Brecht, pois foi encontrada, nas correspondências de Lukács, uma carta na qual Hélène Weigel, esposa de Brecht, o convidava para o enterro de seu marido, expressando o desejo que apenas os amigos mais íntimos estivessem presentes (TERTULIAN, 2008).

Sobre o modo como a específica mediação artística, especialmente as obras de vanguarda, influencia, sob os aspectos humanos, Lukács tem uma posição crítica e firme, uma vez que acreditava que a sucessão artística deveria manter uma posição crítica e acesa com a tradição. Ressaltamos, ademais, que a estética marxista prima por um alcance da humanidade ao que de melhor o homem conseguiu constituir. Equivocam-se aqueles que entendem que o pensamento marxista busca uma inovação irrestrita ou um movimento intelectual de vanguarda artística, mais ainda aqueles que apreendem a emancipação da classe trabalhadora como uma disposição que deseja renunciar o que foi criado anteriormente, muito pelo contrário, “[...] devem herdar todo o conjunto de valores reais elaborados pela evolução plurimilenar da humanidade.” (LUKÁCS, 2009, p. 102).

Adorno foi mais um intelectual que dirigiu críticas aos escritos estéticos lukacsianos, acusando Lukács de não dar a devida importância à função mediadora da subjetividade estética e de confundir a lógica do pensamento científico com a lógica da criação artística. Sobre essa questão, Tertulian (2008, p. 193) afirma o seguinte: “Ora, o sistema estético de Lukács é amplamente consagrado a estabelecer, de modo constante, a distinção entre dois tipos de atividade espiritual.” Acreditamos que quem leu com a devida atenção à *Estética* não tem como apoiar tal querela. No que compete a *Estética*, o filósofo húngaro, tendo o cotidiano como ponto de partida e retorno das aspirações humana, utiliza-se do recurso de aproximação e distanciamento entre arte, ciência e religião, para daí elaborar seus pontos de contato e de separação.

Mais um ponto a ser destacado, em meio às críticas adornianas, refere-se aos estudos de Lukács em relação à gênese da arte. Segundo Tertulian (2008), o anexo da obra póstuma *Aesthetische theorie*, de Adorno, intitulado *Teorias das origens da arte*, leva a seguinte afirmação categórica: “As tentativas que visam fundamentar a estética a partir da origem da arte como sua essência são necessariamente

decepcionantes.” (TERTULIAN, 2008, p. 202). Lukács tem como fio condutor de sua teoria, na esteira de Marx, o exame da gênese e evolução da arte, apresentando o “método genético-ontológico”. Ademais, no que tange à sua obra madura, o filósofo húngaro sistematizou um verdadeiro e rigoroso estudo sobre o ser social; e seu método lhe consentiu entender a condição humana que se expressa na realidade cotidiana.

Adorno acreditava que Lukács havia renunciado a seu pensamento anterior, assim, teria imolado o cerne de seu pensamento estético, ao recusar sua obra de juventude. Sartre, pensador marxista de relevo, vai nessa mesma corrente, ao afirmar que “[...] um verdadeiro filósofo que tem seu pensamento em evolução não sente necessidade de renegar suas obras anteriores” (SARTRE, 1949 *apud* TERTULIAN, 2002, p. 28). Em resposta a Adorno e Sartre, consideramos o que o filósofo húngaro contestou a Vezér, sobre a unidade de seu pensamento. Na obra *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*, Lukács expôs que não se deve mudar de opinião constantemente, mas que se houverem motivos para fazê-lo deve-se estar propenso à alteração, se faltar tal disponibilidade, conseqüentemente faltará integridade intelectual, porque sem esse parâmetro, “[...] sem isso não há evolução humana” (LUKÁCS, 1999, p. 125).

Convém relatar, ainda, que Lukács foi apresentado como submisso ao partido comunista, onde deveria seguir as orientações de um “dogmatismo leninista”. Trazemos como exemplo dos motes formulados a esse respeito, o jornalista e historiador François Fejtő, o qual relatou que “[...] depois que Lenin identificou traços de idealismo hegeliano em sua *História e consciência de classe*, Lukács tratou logo de se ‘deshegelianizar’, de tirar de seus textos tudo que poderia escandalizar seus censores” (FEJTŐ, 1985 *apud* TERTULIAN, 2002, p. 28).

O fato é que, mesmo muito tempo depois da escrita de sua obra *História e consciência de classe*, já na *Estética*, como destacado anteriormente, Lukács reconhece o universalismo e o modo histórico-sistemático hegeliano de sintetizar a arte, todavia, questiona sua fundamentação baseada no idealismo filosófico. Desse modo, rompe com as definições/delimitações mecânicas e hierárquicas, propostas pela teoria hegeliana, porém não deixa de trazer à tona o mérito da teoria.

Para Tertulian (2008, p. 203), essa evolução possibilitou ao filósofo húngaro evidenciar, através do método genético-ontológico, “[...] a arte como forma autônoma do sincretismo com as outras formas

espirituais.” O método utilizado por Lukács é profícuo no sentido de proporcionar, em relação aos outros métodos clássicos da teoria do conhecimento, o fato de que:

As propriedades constitutivas da arte e do fato estético apresentam, numa tal perspectiva vertical, um relevo e uma profundidade bem diferentes; adquirem um coeficiente de *necessidade* que as análises estritamente epistemológicas do idealismo filosófico estavam longe de poder assegurar-lhes. (TERTULIAN, 2008, p. 203).

Através de seu método, Lukács não intentava recompor a história inicial da arte, mas analisar suas articulações consecutivas dos distintos tipos de atividade espiritual, estudando até sua forma circunspeta. Mais adiante, exploraremos melhor essa questão.

Ainda com relação ao pensamento de Sartre, enfatizamos que, na Introdução de *Crítica da visão dialética*, o filósofo francês sanciona sua crítica a Lukács tentando evidenciar que ele teria sacrificado as mediações complexas que ligam as estruturas de certos fenômenos espirituais a seu substrato sócio-histórico. Tertulian (2008) ratifica que Lukács, ao desenvolver sua *Estética*, no que compete à teoria geral da subjetividade estética, desde sua gênese e estrutura, nos leva a compreender uma teoria geral da origem de todas as formas do espírito, o que nos permite localizar o próprio método lukacsiano.

Vale destacar que, tanto Sartre quanto Lukács, lutavam para desmascarar a vulgarização e a dogmatização sofrida pelo marxismo, tendo como objetivo resgatar o legado original marxiano, apesar de optarem por caminhos distintos. Nas palavras de Tertulian (2002, p. 36) a respeito desses dois filósofos: “Ambos procedem a um exame radical das categorias fundamentais do pensamento de Marx, cujo reexame crítico lhes parecia necessário depois da longa hegemonia do dogmatismo stalinista.”

Além disso, Sartre e Lukács vibravam considerações positivas um sobre o outro. Sartre, por exemplo, após ler a obra assinada por Lukács *A destruição da razão* (1954), relatou que o filósofo húngaro era “[...] o único na Europa que buscava explicar as causas dos movimentos do pensamento contemporâneo” (SARTRE, 1964 *apud* TERTULIAN, 2002, p. 34). Por outro lado, Lukács se debruçou na obra *Crítica da razão dialética* e, apesar de discordar de pontos estruturais da obra, reconheceu resultados alcançados pelo autor francês, no que compete ao materialismo histórico. Todavia, teve como ressalva a junção indevida da teoria hegel-marxista à filosofia kierkegaardiana, indicada por Sartre.

Outras críticas dirigidas a Lukács, mais recentemente, partem do

estudioso literário alemão Hans Mayer que, embora admitisse que em Lukács fosse fácil compreender as relações que ligam as correntes literárias à vida social, criticava-o quanto a sua visão simplificadora da relação condicionamento sócio-histórico/arte, além de sua relativa carência quanto à decifração das particularidades esteticamente estéticas das obras. Bernard Teyssèdre, filósofo e escritor francês, foi o primeiro a bradar contra a ideia de que havia uma divisão metodológica entre materialismo dialético e materialismo histórico, presente na obra lukacsiana, *Introdução a uma estética marxista*, pois segundo Teyssèdre, não havia possibilidade de tratamento da arte dialeticamente, sem considerar a história. Todavia, ambos os julgamentos foram feitos sem o acesso à leitura da *Estética* de Lukács (TERTULIAN, 2008).

No final da década de 1960, alguns dos mais conhecidos integrantes da *Escola de Budapeste*, ex-alunos de Lukács, dentre eles Agnes Heller, Ferenc Feher e Mihail Vajda, abandonaram o marxismo propalado por Lukács, tendo como escopo a renúncia da *Ontologia* (PINASSI; LESSA, 2002). Vaisman e Fortes (2010) seguem a mesma linha de pensamento de Pinassi e Lessa, ao se referirem ao texto publicado na revista *Aut aut*, cujo título *Anotações sobre a Ontologia para o companheiro Lukács*, de autoria dos três budapesteanos, além de Márkus, os quais afirmavam que a *Ontologia* de Lukács permitia vários problemas não somente em relação a determinados aspectos exatos, mas também impugnaram o próprio desígnio de Lukács de instituir uma ontologia com embasamentos materialistas.

Outras polêmicas se fundem nesse imbróglio, porquanto os destacados intérpretes da obra lukacsiana, e em especial da *Estética*, discordam em seus julgamentos finais. Frederico (2005) apresenta um interessante levantamento de como os leitores mais ilustres da *Estética* se posicionam sobre ela: Nicolas Tertulian vê nos estudos estéticos lukacsianos um escopo ontológico, que fica evidente nas últimas obras. Considerando a análise de Jose Chasin, Lukács apenas conseguiu desfazer a aparência hegeliana, ainda de modo inacabado, na *Ontologia*. Miklós Almasi assevera que a *Estética* proposta por Lukács vai além da esfera gnosiológica, mesmo que a finalidade ontológica seja inconsciente. Heller, como já atendemos, engrandece a *Estética* e danifica a *Ontologia*. Mészáros aprecia a *Estética* como um esboço e não como uma síntese concluída. Por fim, Frederico (2005) atesta que, a *Estética* se configurou como uma inclinação rumo à ontologia e é exatamente dessa maneira que o esteta húngaro considera, na entrevista concedida a Vézer: “A *Estética*, na verdade, era a preparação para a *Ontologia*, na medida em que se trata do estético como

momento do ser, do ser social.” (LUKÁCS, 1999, p. 139).

Avaliamos, desse modo, que o debate sobre essa questão está longe de terminar, mas é preciso reconhecer, com base nas leituras feitas no grupo de estudos “Estética de Lukács: trabalho, educação, ciência e arte no cotidiano do ser social”²⁵⁹, que Lukács já trazia em sua *Estética* o germe da *Ontologia*, destacando, em diversos pontos, o trabalho como ato fundante. Considerada obra madura pela maior parte dos estudiosos, o que acordamos, a *Estética* foi um passo importante para que o filósofo húngaro entendesse que precisaria fundamentar uma *Ética*, com base nos estudos ontológicos. Infelizmente, não teve o tempo histórico necessário para a conclusão de seus estudos, apesar de ter seguido incansavelmente com tal propósito, até os derradeiros dias de sua vida.

Um esboço da gênese da estética lukacsiana

A partir desse breve curso sobre a estética inserida no percurso teórico de Lukács, damos início ao esforço teórico de Lukács de ir, a partir da gênese da atividade estética, à elaboração sugerida e indicada por Marx, não só de uma nova Estética, mas também de uma nova Ontologia. Desse modo, inicialmente nos debruçamos sobre as elaborações referentes a uma nova Estética, fundada em uma nova Ontologia, para, em seguida, problematizarmos e articularmos algumas categorias de modo que possamos compreender melhor o conceito de arte em Lukács.

Encetamos a discussão, assumindo que Marx fundou uma nova ontologia, uma ontologia distinta de todas as outras, fundamentada na história. Marx formulou, nas palavras de Lukács (1999, p. 145), “[...] a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo o ser, é que ele é histórico.” Com base nesse pressuposto, consideramos que o mundo dos homens é marcado por uma série de complexidades desenvolvidas durante o decurso da história. Compreendemos, a partir da leitura imanente dos estudos de Lukács, na esteira de Marx, a existência de três representações singulares, as chamadas bases ontológicas do ser social, que caracterizam a processualidade histórica do homem, as quais, embora se

259 O presente grupo se aloca no Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário, situado na Universidade Estadual do Ceará (IMO/UECE), que desde 2006 realiza estudos de modo sistemático sobre a Estética de Lukács. O mencionado grupo vem estabelecendo estudos e traduções, sob orientação do professor Dr. Deribaldo Santos.

apresentem distintas no plano ontológico, são articuladas, uma vez que o ser social demanda uma contínua troca com o natural. Desse modo, como assegura o filósofo húngaro:

Ora, historicamente, é indubitável que o ser inorgânico aparece primeiro e que dele – não sabemos como, mas sabemos mais ou menos quando – provém o ser orgânico, com suas formas animais e vegetais. E desse estado biológico resulta depois, através de passagens extremamente numerosas, aquilo que designamos como ser social humano, cuja essência é a posição teleológica dos homens, isto é, o trabalho. (LUKÁCS, 1999, p. 145, grifos nossos).

Nesse sentido, podemos constatar um salto entre uma forma mais simples e o início de uma forma mais complexa, pois é através desse salto que se aprimora uma nova forma de ser. Entretanto, há que se levar em conta o fato de que a esfera do ser social é a única capaz de produzir o novo, àquela que modifica a natureza e a si mesma, através do trabalho e, a partir deste, originam-se os demais complexos atrelados à organização da vida.

Consideramos, dessa maneira, que a orientação metodológica marxiano-lukacsiana atribui ao trabalho um papel preponderante no desenvolvimento histórico do homem. Para Lukács (2009, p. 91), o homem cria a si mesmo com a mediação do trabalho, “[...] cujas características, possibilidades, grau de desenvolvimento, etc., são, certamente, determinados pelas circunstâncias objetivas, naturais ou sociais”.

Advertimos, ainda, que independente do objeto de estudo, em especial o das ciências humanas, é indispensável o estudo da ontologia enquanto gênese, pois:

[...] se quisermos compreender os fenômenos no sentido genético, o caminho da ontologia é inevitável, e que se deve chegar a extrair das várias circunstâncias que acompanham a gênese de um fato qualquer os momentos típicos necessários para o próprio processo. (LUKÁCS, 1969, p. 14, grifo do autor).

Por conseguinte, seguindo esse método de análise, é pela dialética que, ao retornarmos aos fatos iniciais da vida, podemos entender os fatos mais complexos. Conforme expusemos resumidamente, Marx certificou uma compreensão da realidade radicalmente nova diante das antecessoras²⁶⁰. Ainda nessa linha de raciocínio, Tertulian (2008)

260 Consideramos, com base no próprio pensamento lukacsiano, que Lukács, apesar de afirmar a constituição de uma estética marxista sistemática, não rejeita o acúmulo anterior ao marxismo, já que “[...] também nesse terreno o marxismo

ressalta que Lukács sustenta a importância de reconhecer as origens da atividade estética como meio imprescindível à sua explicação, por meio do exame da sucessão lógica que vai se distinguindo e avançando em sua variedade em direção às atividades espirituais originais. Todavia, há que destacar que este trabalho não é isento de dificuldades, visto que, mesmo que o material facultado pela arqueologia e etnografia seja abastado, no que concerne às formas de arte primitiva, é incomensurável a existência de lacunas.

Outro fator que pode ser levado em conta é que posto que haja a ausência de material histórico e, embora existam essas brechas no que se refere aos nossos conhecimentos acerca das origens, “[...] elas não são consideráveis o bastante para impedir a reconstituição, em grandes linhas, das etapas decisivas da evolução do espírito.” Lukács se utilizará do lineamento marxiano para autenticar sua própria teoria com “[...] a célebre tese de Marx contida na introdução aos Fundamentos da crítica da economia política: ‘A anatomia do homem dá a chave da anatomia do macaco’.” (TERTULIAN, 2008, p. 201).

Assim como Marx, que partiu da análise da forma de sociabilidade capitalista para reconstituir o processo de origem e desenvolvimento dos sistemas sociais antecedentes, o filósofo húngaro teve a pretensão de evidenciar que a origem da atividade estética do homem foi antecedida, em seu germe, por um movimento que foi se transformando, no qual pôde examinar os elementos contínuos da atividade estética, desde o salto ontológico até as configurações maturadas de seu tempo. Com isso, temos elementos para imputar considerações a respeito de uma nova estética, uma estética marxiana²⁶¹. Embora Marx não tenha escrito nenhum tratado específico sobre estética, poderíamos extrair do arcabouço marxiano e das formulações de Lukács, uma nova estética, articulada a essa nova ontologia, distinta de todas as formulações e orientações que a humanidade conheceu até hoje.

De acordo com Lukács, a concepção marxiana não é apenas uma teoria econômico-social. No entanto, sua ontologia dá conta de uma

é herdeiro das melhores tradições do passado cultural e não as nega nem as pode negar, se é que pretende efetivamente superá-las.” (COUTINHO; PAULO NETTO, 2009, p. 13).

261 O termo “estética marxiana” é utilizado por Lukács na entrevista concedida no livro *Pensamento vivido*, edição brasileira de Edições Ad Hominem. Para além dos problemas de tradução, consideramos, baseados em Paulo Netto (1983), o termo estética marxiana, elaborada pelo próprio filósofo alemão, bem como a terminação estética marxista, feita por outros autores que tratam da teoria marxiana.

visão universal do mundo. Nas palavras do autor:

[...] devia haver uma estética marxiana própria, que o marxismo não tomava nem de Kant nem de nenhum outro. Essas ideias foram elaboradas por Lifchitz e por mim. Naquele tempo eu trabalhava com ele no Instituto Marx-Engels. Com a elaboração dessas ideias teve início todo o nosso desenvolvimento subsequente. A constatação não é comum hoje na história da filosofia, no entanto o fato é que fomos os primeiros a falar de uma estética marxiana específica, e não desta ou daquela estética que completasse o sistema de Marx [...]. Sobre esta base começamos a desenvolver a ideia de que existe uma estética marxiana e que para desenvolvê-la era necessário partir de Marx. (LUKÁCS, 1999, p. 87-88).

Com efeito, a ontologia marxiano-lukacsiana se distingue das outras porque ela contorna a atividade estética, articulada ao complexo histórico e social. Lukács percorre todo o raciocínio para explicar que essa atividade estética tem autonomia relativa da sua base material cotidiana espontânea. Porém, não é uma atividade autofundada, mas uma atividade imanente e elevada do homem. Para melhor explicar a origem da atividade estética, a qual tem seu aparecimento enquanto complexo tardio, nos apoiamos em Tertulian (2008), ao elucidar que determinada situação, na qual se compunha um caráter mágico/religioso de cunho prático e factual, passa a desenvolver certa autonomia, ocasião que estabelece um desprendimento do transcendente e que principia a realização de um estado de imanência, o princípio de uma efetivação genuinamente do ser social. Destarte, se edifica, de acordo com Tertulian (2008, p. 209), fundamentado em Lukács, o “Momento em que a produção ou a narrativa, dança ritual ou mágica recebem, além de sua função original, uma nova função, que surge involuntariamente, a função estética.”

Nessa ocasião, ocorre o que Lukács considera uma fase distinta da “consciência de si” do desenvolvimento humano. Aquilo que é avaliado como necessidade antropomórfica, todavia, sem o apelo ao transcendente atinge o estágio da imanência, a dialética entre objetividade-subjetividade, próprio do complexo da arte. A estética, nos termos de Baumgarten, é a faculdade do sentir – modo como podemos nos desenvolver na realidade – pois é da vida cotidiana que se extraem as sensações que mais tarde serão objetivadas na forma de reflexos superiores. Sendo a arte uma abstração superior, não é produzida de modo cotidiano. Contudo, toda arte autêntica tem seu nascedouro neste campo, voltando a ele de maneira enriquecedora.

Não obstante, mesmo sem poder ainda enfrentar com devida profundidade e rigor o que expressaria ser uma arte autêntica, ou-
samos, apoiados em Lukács, considerar, mesmo que de forma assu-

midamente sintética, nosso entendimento sobre a categoria da autenticidade, pois nela ancora o enriquecimento do homem enquanto ser social ao retornar ao cotidiano. O filósofo húngaro afirma que:

[...] el hecho es que, en la medida en que sus obras son artísticamente auténticas, nacen de las más profundas aspiraciones de la época en que se originan; el contenido y la forma de las creaciones artísticas verdaderas no pueden separarse nunca – estéticamente – de ese suelo de sus génesis. La historicidad de la realidad objetiva cobra precisamente en las obras del arte su forma subjetiva y objetiva. (LUKÁCS, 1982, v.1, p. 25).

Deste modo, vale registrar que toda arte genuinamente profunda guarda uma interação recíproca com seu aspecto temporal histórico e universal ou aquilo que Lukács chamou de *hic et nunc*, expressão latina que significa, grosso modo, o “aqui e agora”. Ainda de acordo com Lukács (1982, v. 1, p. 260), a arte “[...] *no se limita a fijar simplemente un hecho en sí, como la ciencia, sino que eterniza un momento de la evolución histórica del género humano.*” A arte autêntica prende-se ao gênero humano – aquilo que o homem produziu de mais acabado na história da humanidade até então, as objetivações humano-genéricas.

Assim, a arte, produto do desenvolvimento social, institui um patrimônio para o porvir: a arte mágica dos povos primitivos, expressa nas cavernas, dá conta de explicar como foi a vida naquele tempo; os templos, os palácios, a arquitetura do oriente; a arte grega e romana; os grandes artistas do Renascimento, entre outros, pois:

La verdad artística es, pues, como verdad, histórica; su verdadera génesis converge con su verdadera vigencia, porque ésta no es más que el descubrimiento y manifestación, el ascenso a vivencia de un momento de la evolución humana que formal y materialmente merece ser así fijado. (LUKÁCS, 1982, v. 1, p. 260).

Com esse contexto em tela, através do qual Lukács principia seus estudos acerca das questões estéticas, volta-se aos estudos iniciais, tomando por base seu pensamento uma outra maneira de abarcar o método empregado anteriormente. Nesse sentido, pretendemos resgatar o caminho pelo qual Lukács traçou seus estudos estéticos, pois dessa forma, acreditamos ser possível apresentar como se dissipa sua concepção metodológica. Não aspiramos realizar uma biografia, nosso intuito é entrelaçar a polêmica história do intelectual militante com sua trajetória teórica até o encontro com o marxismo que, a nosso ver, foi decisivo para que Lukács formulasse sua concepção estética completamente distinta dos seus antecessores e contemporâneos. Faremos uma compilação de autores que se debruçaram sobre esse assunto, de modo que possamos compreender melhor como se estabeleceu as bases para a escrita de uma nova

Estética e, posteriormente, para a inconclusa *Ontologia*²⁶².

Percurso de Lukács sobre seus estudos estéticos

A primeira grande obra de Lukács, intitulada *História da Evolução do Drama Moderno* recebeu o prêmio da Sociedade Kisfaludy, em 1908²⁶³, mas passou por uma revisão e foi editada em 1911²⁶⁴. Isso demonstra a grande envergadura intelectual de Lukács aos 23 anos de idade. Esse trabalho foi dedicado à “[...] produção dramática, do século XVIII ao século XIX, cobrindo o drama alemão clássico (Lessing, Schiller, Goethe), Hebbel, Ibsen, Strindberg, Hauptmann, Tchecov, Maeterlinck, Shaw, Wilde, D’Annunzio e Hofmannsthal” (PAULO NETTO, 1983, p. 17), obra considerada pelo filósofo húngaro como opositora de correntes literárias positivistas, impressionista subjetivista, pela crítica francesa etc. Nela se pode verificar certa influência do marxismo, mas com preponderância de Simmel²⁶⁵. Para Lukács (2009), seus textos até então, traziam uma característica idealista-burguesa, pelo fato de não partirem das relações diretas entre a sociedade e a literatura, pois apenas buscavam apreender e objetivar uma súmula da Sociologia e da Estética que se ocupavam do objeto.

A obra *A Alma e as formas* foi publicada em 1910. Nela é evidente a crescente influência da filosofia hegeliana, “[...] seu esforço de concretização se limitava” como confirma o próprio Lukács (2009, p. 22), “[...] ao intento de apreender a estrutura interna, a essência

262 Cabe afirmar que trataremos apenas de alguns dos textos escritos pelo filósofo húngaro, referentes à estética.

263 Desde 1908, em meio a autocríticas e críticas veladas sob “citações protocolares” – a exemplo do que é visto em sua primeira obra: *História da Evolução do Drama Moderno*, já é notável o envolvimento de Lukács com as questões estéticas. Ainda que não traga uma leitura ontológica, Lukács já esboça indícios em seus escritos da sua *Estética* em germe, a qual teve sua publicação no ano de 1963.

264 Segundo Macedo (2000), essa obra nasceu no contexto e sob influência da companhia teatral *Thalia*, da qual Lukács era integrante e fundador. Nesta ocasião, o referido grupo traz em cena peças de Strindberg, Hebbel, Wedekind, Gorki e Ibsen e, deste último, o filósofo húngaro traduziu a peça *O pato Selvagem*, mantendo contato pessoal com o dramaturgo norueguês no ano de 1902.

265 Lukács (1999, p. 38) assim se expressa sobre a influência do sociólogo alemão em seus trabalhos iniciais: “Simmel trouxe à baila o caráter social da arte, transmitindo-me um ponto de vista sobre cuja base tratei da literatura, indo muito além de Simmel. A verdadeira filosofia do meu livro sobre drama é a filosofia de Simmel.”

geral de determinadas formas típicas do comportamento humano, e, em seguida, vinculá-las às formas literárias, mediante a figuração e a análise dos conflitos da vida.” Esses escritos, de acordo com Paulo Netto (1983, p. 20): “[...] são textos que se centram na crítica literária, abordando autores que, em sua maioria, representam o anticapitalismo romântico.” A advertência de Paulo Netto (1983, p. 20) sobre essa questão é que o “[...] enfoque de Lukács não é sociológico-estético [como em *História da Evolução do Drama Moderno*] mas filosófico, ético-estético”, o que constitui um salto, pois Lukács buscava organizar um escólio menos abstrato dos elementos literários.

No ano de 1912, Lukács se desloca para Heidelberg, na Alemanha, onde passa a manter contato com o grupo de Max Weber. A Primeira Guerra exacerba sua preocupação com a calamitosa situação mundial e isso se reflete em seus escritos. Para Coutinho e Paulo Netto (2009), esse período é caracterizado, no jovem filósofo húngaro, como uma clara vinculação entre estética e ética. Tal atrelamento é objeto de estudos que desenvolveu entre 1912 e 1917, entre os quais destacam-se os incompletos²⁶⁶ *Filosofia da arte*, de 1912-14 e a apontada como *Estética de Heidelberg*, de 1914-17²⁶⁷.

A vinculação entre estética e ética, anteriormente mencionada, deságua no encanto pela obra de Dostoiévski. Ao estudar a obra do escritor russo, Lukács relata que, dentro dos limites da literatura burguesa, o realismo russo, tanto de Dostoiévski como de Tolstói, o instruíram como na literatura se pode desaproveitar em bloco todo o sistema (PAULO NETTO, 1983). Nesse debate, segundo o esteta húngaro, não se discute se o capitalismo tenha esta ou aquela aberração, mas que, de maneira geral, todo ele é desumano (LUKÁCS,

266 Para Coutinho e Paulo Netto (2009), a insuficiência desses trabalhos se deve à insatisfação do esteta com relação aos pressupostos metodológicos que orientavam seus estudos, as quais tinham uma preponderância neokantiana.

267 Patriota (2010, p. 7-15) relata que Lukács, nesse momento, buscava “[...] transplantar o princípio hegeliano para o contexto da filosofia transcendental do neokantismo.” Lukács, ao encontrar na obra marxiana fundamento teórico, “[...] se despede de seu passado intelectual e desautoriza publicamente textos que lhe haviam rendido a celebridade.” Todavia, há um resgate por parte do escritor e historiador de arte budapestano Arnold Hauser que, na década de 1960, envia a Lukács três capítulos de sua estética anterior. Durante uma conversa com seus alunos, na década de 1970, o filósofo húngaro pensa na edição húngara de sua obra de juventude, mas nada se concretiza. Depois de seu falecimento “[...] vêm à tona novos capítulos, sobre os quais o filósofo jamais havia mencionado. Lukács havia sepultado sua obra inacabada sob camadas profundas de esquecimento.” (PATRIOTA, 2010, p. 14-15).

1969).

O filósofo húngaro escreve *Teoria do romance*²⁶⁸ entre 1914-1915. Esse livro, segundo o próprio Lukács, dirige-se mais aos problemas histórico-filosóficos. Em 1916, publica a obra supracitada na *Revista de Estética e de História Geral da Arte* – de Max Dessoir e, em forma de livro, posteriormente, em 1920, pela editora de P. Cassier. De acordo com o prefácio, ainda do mesmo livro reeditado, escrito pelo autor em 1962, a obra nasce num contexto de “[...] permanente desespero com a situação mundial” (LUKÁCS, 2000, p. 8). Lukács revela, ainda, que a eclosão da Primeira Guerra, e o que o levou a ser contrário a ela se distingue da maioria pacifista, se deveu ao fato de o esteta húngaro ser avesso “[...] tanto às democracias ocidentais quanto às potências centrais” (LUKÁCS, 2009, p. 24) e que a saída para toda aquela crise era a via revolucionária. Decerto que a visão de Lukács caía no plano, segundo o próprio autor, idealista, e foi o que deu base para a escrita do trabalho supracitado.

O autor relata que se encontrava num período de transição do kantismo para o hegelianismo. Reconhece, inclusive, as limitações do método que constituíra até então e revela que somente:

[...] uma década e meia mais tarde me foi possível – já em solo marxista, é claro – encontrar um caminho para solução. Quando nós com A. Lifschitz, em repúdio à sociologia vulgar, da mais variada extração, do período stalinista, tencionávamos desentranhar e aperfeiçoar a genuína estética de Marx, chegamos a um verdadeiro método histórico-sistemático (LUKÁCS, 2000, p. 13).

No período de 1930-1931²⁶⁹, Lukács estagia no Instituto Marx-Engels-Lênin, em Moscou, onde estabelece uma relação com Mi-

268 Esta obra tinha a intenção de ser uma introdução aos estudos sobre Dostoiévski, mas acabou tornando-se um trabalho independente (COUTINHO; PAULO NETTO, 2009).

269 De acordo com Vaisman e Fortes (2010, p. 10): “Alguns intérpretes de Lukács, como Oldrini e Tertulian, consideram que a fase de maturidade de Lukács tem início em 1930, data a partir da qual o filósofo passa a se dedicar aos seus estudos sobre a arte, tendo como orientação uma chave analítica fundada no pensamento de Marx.” Vale destacar, segundo Coutinho e Paulo Netto (2009), que, na década de 1920, Lukács dedicou-se aos estudos literários e estéticos, publicando textos no famoso jornal alemão, criado por Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, *Rote Fabne*, no qual tratou de escritores como Lessing, Balzac, Dostoiévski, Bernard Shaw, Hauptmann, entre outros, além de temas relacionados ao marxismo e teoria da literatura, “[...] muitos deles foram selecionados e publicados por Michael Löwy em G. Lukács, *Littérature philosophie marxisme* (1922-1923), Paris, PUF, 1978.” (COUTINHO; PAULO NETTO, 2009, p. 18).

khail Lifschitz²⁷⁰ que, conforme comenta Paulo Netto (1983, p. 51), era “[...] pesquisador do mesmo Instituto, que estava analisando os textos em que Marx e Engels tratavam de questões estéticas.” É nesse momento que Lukács tem seu primeiro contato com os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, com os *Cadernos filosóficos de Lenin*. Paulo Netto (1983) indica que esta leitura fez com que Lukács revisse algumas posições anteriores e rompesse de vez com algumas concepções hegelianas²⁷¹. Sobre essa questão, Lukács (2009, p. 27) explica que “O reconhecimento da autonomia da originalidade da estética marxista foi meu primeiro passo na direção da compreensão e da realização de uma nova inflexão ideológica.”²⁷² E complementa, escrevendo:

270 Nesse período, 1930-31, Lukács e Lifschitz se debruçavam sobre os textos de Marx e Engels, concernentes às questões estéticas. A título de ilustração, alguns textos da obra de Vigotski, os quais tomam como referência a obra marxiana, foram escritos nesse mesmo período: *A transformação socialista do homem* (1930) e *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores* (1931) (CARMO, 2008). Lifschitz, assim como Vigotski, era russo. Contudo, não encontramos registros de que tenham tido algum contato. Entretanto, vale ressaltar que Vigotski também teve como base a teoria marxiana e concluiu a tese *Psicologia da arte* em 1925, e “[...] conforme relato de Leontiev (1996, p. 433), procurou realizar duas tarefas, a saber: tanto ‘uma análise objetiva da obra literária quanto uma análise objetivo-materialista das emoções humanas que surgem ao ler a obra de arte.’” (CARMO, 2008, p. 35). Outra questão que gira em torno do filósofo russo e que julgamos importante destacar refere-se à entrevista concedida a Eörsi e Vezér, na qual Lukács atribui a ele próprio e a Lifschitz a divulgação do desenvolvimento da ideia de existir uma estética marxista. A opinião do esteta húngaro sobre Lifschitz “[...] é a de que ele era um dos maiores talentos que vivia naquela época, sobretudo no plano puramente literário. Via com grande clareza o problema do realismo, mas não o entendeu às outras partes da cultura [...]. Assumi a posição entre irracionalismo e racionalismo, qualquer que fosse a forma destes, idealista ou materialista, ou seja, naquela época eu ultrapassei tematicamente a linha de Lifschitz. O pobre Lifschitz ficou na Rússia, não o levei a mal por isso. O que é que ele podia fazer na Rússia? Apoiou a linha que condenava a literatura moderna. Sua concepção se tornou totalmente conservadora.” (LUKÁCS, 1999, p. 88).

271 Frederico (2005) nos fornece elementos para compreender que o pensamento de Lukács está articulado ao postulado hegeliano, principalmente em *História e consciência de classe* e, a partir do contato com a obra de Marx: *Manuscritos econômico-filosóficos*, o filósofo húngaro reconhece o seu processo de transição e revisa o alicerce que amparava seu pensamento anterior.

272 Coutinho e Paulo Netto (2009) asseveram que tanto Lukács quanto Lifschitz colocavam-se em oposição a marxistas como Plekhanov e Mehring, entre outros da época da Segunda Internacional, já que estes não acreditavam na criação de uma estética própria, a partir do legado de Marx. A maior parte dos dirigentes da Segunda Internacional enxergavam apenas a teoria marxiana revolucionária da economia política. A partir de então, Lukács teceu sua obra baseado no fundamento de uma estética marxista sistemática.

O estudo desses materiais contribui para modificar o meu pensamento. Até então, eu procurara interpretar corretamente Marx à luz da dialética hegeliana; a partir daquele momento, procurei utilizar para o presente os resultados de Hegel e do pensamento filosófico burguês – que, com ele, alcançara seu apogeu –, mas com a crítica dos seus limites, com a base na dialética materialista de Marx e Lenin. (LUKÁCS, 2009, p. 27).

Com efeito, Lukács dedica-se, nas décadas de 1930 a 1950, à larga produção intelectual atrelada “[...] já no campo marxiano, à estética e aos princípios humanizadores da atividade artística e literária constituindo-se o ponto alto de sua produção.” (PINASSI; LESSA, 2002, p. 187). Datam, desse período, publicações como: o ensaio *Narrar ou descrever* (1936); o livro *O romance histórico* (1937); o escrito *Marx e o problema da decadência ideológica* (1938); edita estudos sobre o Fausto, de Goethe (1941); *Goethe e sua época, Literatura e democracia, Arte livre ou arte dirigida?* (1947); *Existencialismo ou marxismo?, Thomas Mann, O realismo russo na literatura universal* (1949); *Realistas alemães do século XIX, Literatura e arte como superestrutura* (1951); *Balzac e o Realismo Francês* (1952); *A destruição da razão, Nova história da literatura alemã e Contribuições à história da estética* (1954); *Problemas do realismo* (1955) (PAULO NETTO, 1983; PINASSI e LESSA, 2002; FREDERICO, 2005)²⁷³.

Aqui, cabe uma importante constatação, declarada pelo filósofo húngaro, no prefácio do livro *Problemas del realismo*, na edição espanhola de 1965. Lukács (1968b) afirma que seus escritos de 1934-40 e muitos reunidos na obra citada foram divulgados na revista *Literaturnii Kritik*²⁷⁴, publicação esta que tinha como objetivo barrar as tendências rassistas²⁷⁵, com intuito contrário ao sectarismo literário e ao modernismo burguês.

Consideramos que esse grande impulso teórico-literário implicou

273 Essa larga produção sobre assuntos literários confere o fato do encontro de Lukács com a estética marxista.

274 Em 1940, a revista foi dissolvida e Lukács não teve mais acesso à imprensa literária russa, apesar de nada dizerem sobre ele. A única opção de Lukács foi a contribuição para duas revistas, a *Internationale Literatur*, editada em alemão e a *Uj Hang*, editada na Hungria (LUKÁCS, 2009).

275 Lukács (1968b) relata que existiu uma organização oficial chamada RAPP (Associação Russa de Escritores Proletários), a qual reunia escritores revolucionários da URSS, porém esta foi abolida em 1932, pois seguia uma tendência sectária. No seu lugar, em 1934, foi criado outro grupo de escritores chamado de União dos Escritores Soviéticos, que tinha a intenção de abranger outras tendências e ideologias. Todavia, a URSS estava sob regime stalinista, e não tardou a aparecerem posições partidárias e censuras dentro dessa nova organização.

a Lukács o sentido do encontro com a estética marxista, contudo, deve-se levar em conta que, segundo o próprio Lukács, em muitos aspectos, se difeririam o que ele escreveria em 1965, não só pelas citações protocolares²⁷⁶, mas em termos da estrutura do conteúdo.

Em 1957, foi publicada *Introdução a uma estética marxista*²⁷⁷. Esse livro analisa a gênese filosófica do princípio estético, tendo como principal categoria: a particularidade – o particular como mediação (purificação) entre o singular e o universal. Para o filósofo húngaro, o papel da particularidade na estética é o ato de refletir a realidade objetiva, mediação via reflexão consciente. No prefácio dessa obra, Lukács se convence que tal estudo necessitava de uma publicação à parte, portanto, não entraria na *Estética*, pois, segundo ele, principalmente

[...] por ser o problema da particularidade um dos mais negligenciados, tanto do ponto de vista lógico como do ponto de vista estético. Ao mesmo tempo, este constitui, a meu ver, um dos problemas centrais da 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 [em separado]. (LUKÁCS, 1968a, p. 3).

Finalmente, no ano de 1963²⁷⁸ o mundo conhece a primeira das três partes do projeto inicial da *Estética* lukacsiana. No prefácio da obra, o esteta húngaro assevera que, de fato, desde a estética hegeliana, nenhum filósofo tentou sistematizar a essência da estética. Sobre a divisão de sua *Estética*, Lukács relata que a primeira parte comporta um esboço geral. Teve como objeto descobrir, de modo amplo, os dados da vida cotidiana, as categorias do estético, intitula-se: *A peculiaridade do estético*. A segunda deveria especificar essas categorias,

276 Lukács afirma que, à época, não se publicava nada sem referência a Stalin e que, muitas vezes, tais citações, nada tinham a ver com o conteúdo dos textos.

277 De acordo com Coutinho e Konder (1968), tradutores da *Introdução a uma estética marxista*, a primeira edição do livro foi publicada na Itália em 1957, sob o título: *Prolegomeni a un'estetica marxista*, pela Editora Riuniti. O texto em alemão vinha sendo examinado cuidadosamente pela República Democrática Alemã. Por ocasião da participação de Lukács nos acontecimentos que terminaram com a intervenção soviética na Hungria, a publicação foi suspensa. Apenas em 1967, dez anos depois da edição italiana, apareceu uma edição integral alemã.

278 Segundo Paulo Netto (1983, p. 76), “O esforço dedicado à redação desta obra, justifica, em boa medida, o silêncio lukacsiano entre 1958 e 1961: é neste período que o pensador concentra todas as suas energias para escrever a suma da sua reflexão estética.”

com o resultado principal detalhar a estrutura da obra de arte, teve como título provisório: *A obra de arte e o comportamento estético*. Por fim, caberia à terceira parte esclarecer a presença real dessa estrutura na vida cotidiana: *A arte como fenômeno histórico social* (SACRISTAN, 1982, v. 3)²⁷⁹. Apenas a primeira das três partes foi realizada. Ainda no prólogo da obra, o autor justifica que a parte precedente se faz compreensível sem as outras duas, pois “[...] *esta parte constituye un todo cerrado, plenamente comprensible sin necesidad de tener en cuenta las partes que le siguen.*” (LUKÁCS, 1982, v.3, p. 11).

Sobre Lukács ter interrompido o ideário de sua obra completa, Frederico (2005, p. 92) indica que não se deve buscar um esclarecimento na interrupção, pois “[...] um dos fatores básicos explicativos está na própria evolução interna de seu pensamento.” Para este autor, as evidências dos estudos do esteta húngaro demonstram que a “[...] inflexão ontológica presente em sua estética conduziu o autor às fronteiras da ética e à necessidade de buscar uma fundamentação teórica para ela.”

Quanto à organização dos capítulos nas diferentes publicações, vale ressaltar primeiramente que a publicação alemã, intitulada: *Ästhetik. Die Eigenart des Ästhetischen*, foi impressa no ano de 1963 pela editora Luchterhand Verlag, na cidade de Berlim, e foi dividida em dois volumes. Já a edição espanhola, publicada pela editora Grijalbo em 1965, entretanto composta por quatro tomos, quais sejam: I- *Cuestiones preliminares y de principio*; II- *Problemas de la mimesis*; III- *Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético*; e IV- *Cuestiones liminares de lo estético*. Os dois primeiros títulos foram propostos pelo tradutor, Manuel Sacristan, e aceitos por Lukács, já os dois últimos foram indicados pelo próprio filósofo da Escola de Budapeste. A publicação espanhola foi dividida nos quatro livros supracitados, compreende 1842 páginas, totalizando dezesseis capítulos, os quais seguem uma ordem numérica no decorrer dos quatro tomos. Vale ressaltar que a redação da obra teve início em 1957 e, em fevereiro de 1960, Lukács já fazia sua revisão. Lukács relatou a Tertulian (2008) que encontrou entraves para ter a autorização para enviar à editora alemã, uma vez que só seria possível a publicação na Alemanha Federal, caso o esteta húngaro deixasse o país de origem.

279 Contudo, essa divisão proposta na obra que, posteriormente, viria se tornar a *Estética*, como explica o tradutor, não é uma dicotomia entre o materialismo histórico e o materialismo dialético: as duas primeiras partes da obra tendiam a elaboração de um sistema de categorias do estético e, a última, se propunha estudar a realização dessas categorias (SACRISTAN, 1982, vol. 3, contracapa).

A *Estética* foi sua última obra publicada em vida, entretanto, Lukács com mais de 80 anos, almejava escrever a *Ética*. O filósofo húngaro esclarece o seguinte acerca do lineamento da *Ética*: “Na verdade eu planejei a *Ontologia* como fundamento filosófico da *Ética*, e nesse sentido a *Ética* foi suplantada pela *Ontologia*, já que se trata da estrutura da efetividade e não de uma forma separada.” (LUKÁCS, 1999, p. 139). Com efeito, Lukács buscou uma fundamentação ontológica para melhor compreender o ser social. Nesse sentido, Tertulian (2007, p. 227-228) descreve o seguinte:

[...] a *Ontologia do ser social* nasceu de um vasto campo de pesquisas. Após vários anos de investigações consagrados aos problemas da ética [...], ele se deu conta de que a especificidade da atividade ética não pode ser estabelecida sem uma reflexão de conjunto, de caráter polifônico, sobre os principais componentes da vida social (economia, política, direito, religião, arte, filosofia): a *Ontologia do ser social* representa a concretização deste vasto programa totalizante, destinado a preparar a *Ética* que, infelizmente não foi escrita.

Destarte, podemos destacar que, na *Estética*, já há vários indícios da ontologia, na afirmação constante do trabalho como ato fundante, além da dialética hominização-humanização, desenvolvimento dos sentidos, etc. O filósofo da Escola de Budapeste, assim, produziu incansavelmente sua *Ontologia* até o ano de sua morte, 1971. A obra inacabada foi publicada em italiano, em 1976, a partir das notas em alemão (FREDERICO, 2005).

Considerações finais

Julgamos necessário reiterar que Marx não escreveu um tratado sobre a *Estética*, mas seu arcabouço teórico deu indicações a uma estética marxista. Lukács, sustentado pelo lineamento marxiano, pôde dar forma a uma nova ontologia e a configuração de uma estética marxista. Destarte, extraímos do arcabouço marxiano e das formulações de Lukács, uma nova estética, distinta de todas as estéticas que lhe antecederam e que, sobretudo, lhe sucederam. A estética marxiano-lukacsiana, por assim dizer, se distingue das outras porque apanha a atividade estética, articulada ao complexo histórico e social, não como atividade absolutamente autônoma, embora ele percorra todo o raciocínio para explicar como essa atividade estética tem sua autonomia na sua base material cotidiana espontânea, em que o trabalho tem seu devido lugar. E também não como uma atividade autofundada, mas como uma atividade imanente e eminentemente vinculada ao homem.

Aproximando-se da teoria marxiana, Lukács desenvolve sua *Esté-*

tica e seu pensamento maduro. A *Estética* foi a última obra de Lukács publicada em vida, entretanto, o esteta húngaro, com mais de 80 anos, almejava escrever a *Ética*. Na medida em que a *Estética* foi, segundo Lukács, a preparação para a *Ontologia*, pois é possível encontrar na primeira, em muitos pontos, o estético como momento do ser social. A possibilidade de conceber, de apreciar a arte ou a teoria do sensível nasce no cotidiano concreto do homem, enquanto ser social, a partir de estações de seu alargamento histórico.

A arte autêntica prende-se ao gênero humano e o que de melhor o homem produziu artisticamente tem estreita ligação com sua gênese. É importante salientar que as objetivações humano-genéricas são tomadas pela configuração objetiva e subjetiva da arte. Contudo, advertimos que o homem apenas tem acesso à apropriação do patrimônio artístico produzido pela humanidade dentro de limites drasticamente rebaixados, fato decorrente do modo de produção da vida material, próprio da sociedade cindida em classes, na qual o interesse é apenas o lucro, sem dar a devida importância à fruição e à formação artístico-estética.

Referências

ABBAGNANO, Nicolás. **Historia de la filosofía**. 4. ed. Barcelona: Hora S. A., 1994. v. 2.

ARAUJO, Adéle Cristina Braga. **Estética em Lukács: reverberações da arte no campo da formação humana**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

CARMO, Francisca Maurilene do. **Vigotski: um estudo à luz da centralidade ontológica do trabalho**. 2008. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

COUTINHO, Carlos Nelson; KONDER, Leandro. Apresentação. In: LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

COUTINHO, Carlos Nelson; PAULO NETTO, Jose. Apresentação. In: LUKÁCS, György. **Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

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

LUKÁCS, Georg. Ser e consciência. In: HOLZ, Hans Heinz; KOFER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. **Conversando com Lukács**. Organização de Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria da estética. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968a.

LUKÁCS, Georg. **Marxismo e teoria da literatura**. Seleção e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968b.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1**: la peculiaridad de lo estético. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1982. v. 1.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1**: la peculiaridad de lo estético. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1982. v. 3.

LUKÁCS, Georg. **Estética 1**: la peculiaridad de lo estético. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1982. v. 4.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LUKÁCS, György. **Pensamento vivo**: autobiografia em diálogo – entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

LUKÁCS, György. **Arte e sociedade**: escritos estéticos 1932-1971. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MACEDO, Jose Marcos Mariani de. Posfácio. In: LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Ed. 34, 2000.

NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da arte**. São Paulo: Editora Ática, 2010.

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

PAULO NETTO, Jose. **Georg Lukács**: o guerreiro sem repouso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.

SACRISTÁN, Manuel. Contraportada (contra-capá). In: LUKÁCS, Georg. **Estética 1**: La peculiaridad de lo estético. Barce-

lona: Ediciones Grijalbo, 1982. v. 3.

SANTOS, Fausto dos. **A estética máxima**. Chapecó: Argos, 2003.

TERTULIAN, Nicolas. Lukács hoje. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio. (Org.). **Lukács e a atualidade do marxismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.**

TERTULIAN, Nicolas. O pensamento do último Lukács. **Revista Outubro**, Instituto de Estudos Socialistas, n. 16, 2007.

TERTULIAN, Nicolas. **Georg Lukács**: etapas de seu pensamento estético. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo Vielmi. Apresentação. In: LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.

VIGOTSKI, Liev Semionovich. Educação estética. In: _____. **Psicologia pedagógica**. Porto Alegre: Artmed, 2003.





LUKÁCS, TRABALHO E CLASSES SOCIAIS²⁸⁰

Sergio Lessa

Se for correta a interpretação de Marx realizada pela tradição, para simplificarmos, balizada pelo Lukács da maturidade (da *Estética* e da *Ontologia*) e Mészáros de *Para além do capital* – com Nicolas Tertulian e Guido Oldrini ocupando lugar de destaque – a relação entre trabalho e classes sociais é a de fundado/fundante. Em uma frase: como a necessidade primeira de toda e qualquer reprodução social é a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência, o modo como cada sociedade atende a esta necessidade determina, por vezes muito diretamente, todos os outros complexos sociais, – inclusive se existirão e quais serão as classes sociais²⁸¹. O trabalho primitivo, de coleta, com as suas potencialidades e limites históricos, funda a totalidade de cada sociedade primitiva (seu nomadismo, sua limitada capacidade de desenvolver as ferramentas, etc.). O trabalho escravo, com seus limites históricos insuperáveis (sua incapacidade em desenvolver novas técnicas na relação com a natureza, etc.), determina de modo predominante o desenvolvi-

280 Texto original da conferência proferida no III Seminário Internacional Teoria Política do Socialismo “György Lukács e a emancipação humana” em 2009. Publicação autorizada pelo autor.

281 “Qualquer fenômeno social (...) pressupõe direta ou indiretamente, por vezes muito indiretamente, o trabalho com todas as suas conseqüências ontológicas” (Lukács, 1981:135)

mento das sociedades escravistas (impérios expansionistas e assim por diante). O trabalho feudal, ao reordenar a relação do homem com a natureza a partir da decadência do escravismo, funda as possibilidades evolutivas e os limites históricos do feudalismo (o seu histórico “beco sem saída” (Lukács, 1981:731-2; 1976:383-4; 1979: 148-9), por exemplo). E, por fim, o trabalho proletário²⁸², com seus limites e potencialidades (inaugura a contradição antagônica entre a exploração do homem pelo homem e o desenvolvimento das forças produtivas²⁸³) funda a totalidade da sociedade burguesa.

O trabalho em sua universalidade (enquanto “condição eterna da vida social” (Marx, 1983:151), categoria fundante do mundo dos homens) e cada uma das suas formas particulares (trabalho primitivo, escravista, servil e proletário) são as determinações predominantes e mais universais na constituição do ser social e de sua evolução através dos distintos modos de produção. E isto porque, em sendo a relação do homem com a natureza, ao mesmo tempo e necessariamente, a relação dos homens entre si – em outras palavras: como todo trabalho é parte da reprodução da sociedade da qual é fundante –, cada uma das formas históricas particulares de trabalho (o primitivo, o escravista, o feudal e o capitalista) determina as relações de produção que lhe são imprescindíveis. O trabalho de coleta dos homens primitivos impunha à sociedade a cooperação como a qualidade predominante nas relações entre seus membros²⁸⁴; o trabalho escravista requeria com rigorosa necessidade a divisão da sociedade entre senhores de escravos, seus auxiliares assalariados e os escravos; o trabalho servil determinava que o servo seria proprietário das suas ferramentas e de uma porção do produzido e que a extração pela classe dominante de seu trabalho excedente ocorreria pela mediação da política e, por fim, o trabalho proletário apenas pode exis-

282 Trabalho proletário é aquele que, ao transformar a natureza em meios de produção e subsistência, produz o “conteúdo material da riqueza social” (Marx, 1983:46) da sociedade burguesa. Há trabalhos produtivos que valorizam mas que, contudo, não produzem o capital porque não operam a transformação da natureza. Sobre isso, conferir Lessa, 2007, em especial a Parte II.

283 Sobre essa contradição – e porque para Marx, Lukács e Mészáros ela não significa a impossibilidade de aumento da produção sob a regência do capital, cf. Lessa, 2007 em especial Capítulo VIII.

284 Eleanor Leacock publicou um livro fantástico, *Myths of Male Dominance* (1981), em tradução pela Expressão Popular, na qual discute com detalhes essa articulação entre o modo de produção primitivo e as relações de cooperação.

tir em uma sociedade na qual a emancipação política²⁸⁵ possibilita que as relações sociais sejam reduzidas às relações concorrenciais de mercado (o fetichismo da mercadoria).

O que estamos argumentando é que as relações de produção são predominantemente determinadas²⁸⁶ pela forma particular do trabalho em cada modo de produção: este o seu estatuto ontológico. E determina, também, as formas particulares de cada uma das classes (senhor de escravos e escravos, senhores feudais e servos, burgueses e proletários – sempre com um setor assalariado entre as duas classes fundamentais). Ao mesmo tempo, como a universalidade social a mais genérica é fundada pelo trabalho e como a totalidade de cada sociedade em particular é fundada pelo modo particular do trabalho nele presente, as classes sociais existem apenas enquanto determinações reflexivas. Os senhores de escravos apenas existem expropriando os escravos, de tal modo que o desaparecimento de qualquer uma dessas classes apenas pode ocorrer como superação do modo de produção escravista. Como os senhores feudais são determinados pela sua função social, a de expropriar o trabalho servil, o fim do feudalismo é também o fim de suas classes fundamentais. O mesmo para o capitalismo maduro: proletariado e burguesia apenas poderão desaparecer como momento fundamental da transição ao comunismo. E isto, repetimos, porque as relações de produção peculiares a cada modo de produção são fundadas pelo modo de trabalho que está em sua base.

Desse complexo de conexões decorre também que trabalho e reprodução social, em formações sociais que conhecem ou não classes sociais, são indissociáveis: não há modo histórico de transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência que não seja o momento predominante na determinação das relações de produção e, por consequência, da reprodução social e, portanto, das classes sociais (e, até mesmo, da mera existência das classes). Não é casual que Lukács inicie o capítulo “O trabalho” de sua *Ontologia*

285 A emancipação política é a libertação das relações mercantis da gerência estatal direta, é a obra histórica das revoluções burguesas. Cf. Tonet, 1999, Marx, 2009, Lessa, 2007d.

286 Helena Hirata, em *Uma nova divisão sexual do trabalho?*(2002) nos oferece uma interessantíssima discussão das influências dos complexos não-econômicos (que ela, imprecisamente, determinada de culturais) nas relações que se estabelecem no interior das fábricas. Para uma discussão das determinações ontológicas universais que operam na conexão entre trabalho e totalidade social, segundo Lukács, cf. Lessa, 2002.

afirmando que nem o trabalho, nem qualquer outra categoria social, pode ser “adequadamente compreendida ao se a considerá-la isoladamente” da totalidade da qual faz parte (1981:11) e, ainda, que no primeiro parágrafo do capítulo imediatamente subsequente ao “O trabalho”, o capítulo dedicado à reprodução social, inicie reafirmando que o trabalho “pode alcançar sua existência verdadeira e adequada apenas em um complexo social que se mova e se reproduza processualmente”: a totalidade do mundo dos homens.

Ou, para dizer o mesmo com outras palavras, cada modo de produção apenas pode ter superado pela passagem de uma forma de trabalho a outra. O novo modo pelo qual a sociedade atende à necessidade de converter a natureza em meios de produção e de subsistência fundará as novas relações de produção as quais, por sua vez, predominarão na constituição histórica das novas classes sociais (ou na superação dessas pelo comunismo). A transição ao comunismo será a superação do trabalho abstrato pelo trabalho emancipado, isto é, a livre organização dos trabalhadores associados.

Por isso, e adentrando imediatamente no debate em curso, não há qualquer possibilidade – nem há qualquer evidência histórica em sentido contrário – de que seria possível o desaparecimento do proletariado como parte do desenvolvimento tecnológico peculiar ao modo de produção capitalista. Todavia, é justamente isso o que tem sido afirmado, de modo repetitivo, pela *main stream* das ciências humanas há já mais de meio século. O fim do proletariado – mais raramente, o fim da burguesia – tem sido um tema recorrente e, quase sempre, com a afirmação de que seria o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista que traria o fim de uma de suas classes fundamentais. Examinemos mais de perto o essencial dessa linha de argumentação.

A terceira (ou quarta, ou quinta, .) revolução técnico-científica

As revoluções nos modos de produção comparecem na história com um sentido muito preciso. São saltos ontológicos na reprodução social. A primeira revolução foi a Neolítica. Com a descoberta da agricultura e da pecuária, o aumento da produtividade do trabalho possibilitou o surgimento do trabalho excedente. É a existência do trabalho excedente ao lado da carência (o fato de a produção não ser suficiente para o atendimento de todas as necessidades humanas) que está na origem das classes sociais. Sendo mais do que breve: com a presença da carência, a distribuição igualitária do produzido impossibilita a acumulação de riquezas sem a qual não pode

haver investimentos no desenvolvimento das forças produtivas; a concentração da riqueza nas mãos da classe dominante, pelo contrário, possibilita tais investimentos e abre um período de desenvolvimento mais acelerado das forças produtivas. Por isso, ao longo do tempo, as sociedades de classe tenderam a substituir as sociedades primitivas mais igualitárias. A Revolução Neolítica, ao introduzir na histórica o trabalho excedente sem haver superado a carência, coloca a humanidade em uma nova etapa histórica que conheceu um mais acelerado desenvolvimento das forças produtivas com as transições do escravismo ao feudalismo e, deste, ao capitalismo. O salto ontológico efetivado pela Revolução Neolítica foi a superação da sociedade primitiva pelas sociedades de classe.

A segunda revolução é a Revolução Industrial. Ela introduz na história uma categoria antes inexistente: a abundância. Pela primeira vez a humanidade produz mais do que o necessário para o atendimento pleno de todas as necessidades de todos os indivíduos no planeta. Todavia, a maior riqueza humana imaginável, a abundância, é superprodução sob o capital: é convertida em seu oposto, na miséria. Com a abundância, ainda mais brevemente que antes, o mercado fica inviabilizado, pois a oferta tende a ser sempre maior do que a procura, derrubando os preços abaixo do lucrativo. Agora, a única superação possível da contradição entre as relações de produção capitalistas, fundadas na propriedade privada, e o desenvolvimento das forças produtivas, é a transição ao comunismo – o modo de produção fundado pelo trabalho associado. A Revolução Industrial marca, portanto, a entrada da humanidade em um novo período histórico que requer a superação das sociedades de classe com a mesma necessidade com que o período aberto pela Revolução Neolítica exigia a exploração do homem pelo homem. O salto ontológico trazido pela Revolução Industrial foi a passagem a um novo período histórico no qual as classes sociais se converteram no principal obstáculo ao pleno desenvolvimento das forças produtivas.

Não é preciso muito para se dar conta que nada semelhante ocorreu nas últimas décadas: o desenvolvimento tecnológico representado pela robótica e a informática, as novas formas de gerenciamento do trabalho, etc., de modo algum representam a passagem a um novo período histórico. São apenas a prossecução do capitalismo nas condições históricas a ele extremamente favoráveis (pela ausência momentânea do proletariado como seu “antagonista histórico”) das últimas décadas, que lhe permitam um desenvolvimento tecnológico com pouca resistência coletiva/organizada dos trabalhadores.

As teses acerca de uma terceira ou quarta – e mesmo uma quin-

ta -- revolução técnico-científica, ou como se queira chamar, não passam disto: teses, hipóteses. Tais teses não vão além, do ponto de vista ideológico, da reafirmação como novo da velha essência do capitalismo e, do ponto de vista metodológico, da substituição do real pelo mundo da fantasia com o roto artifício de converter a particularidade em totalidade. Infla-se um aspecto das conseqüências das novas tecnologias até a converter na nova e imaginária totalidade e, a partir dela, projeta-se um futuro que toma-se por assegurado. Tal papel ideológico e tal procedimento metodológico podem ser encontrados (para se iniciar em algum lugar) desde Mallet e Bellevile, no início da década de 1960, passando pelo merecidamente esquecido Herman Kann em *The year 2000* (1967), por pesquisadores da qualidade de Piore e Sabel (1984), até as produções mais contemporâneas como Schaff (1990), Lojkine (1995), Negri e Lazzarato (Lessa, 2005a), para não mencionarmos autores nacionais. Todas estas teses apresentam como argumento decisivo uma hipótese: o desenvolvimento tecnológico teria produzido, nas últimas décadas, novas relações de produção que teriam alterado o essencial da sociedade contemporânea – sempre, com o desaparecimento do proletariado ou a sua dissolução entre o assalariado (o que, no fundo, dá no mesmo).

O que é mais impressionante é como tais teses subsistem por anos no debate contemporâneo apesar de serem sistemática e consistentemente negadas pelas investigações empíricas. Raul Carvalho, já em 1987, publicou *Tecnologia e Trabalho Industrial*. Vivia-se os primeiros impactos da reestruturação produtiva em nosso país e floresciam as teses que postulavam estarmos entrando em uma nova sociabilidade a qual, ainda que mantendo o mercado e o capital, ver-se-ia cedo livre do trabalho manual. A superação do trabalho pela robótica e o fim do proletariado pela superação do trabalho manual eram teses tidas, em amplos círculos, como indubitáveis.

Os dados expostos por Carvalho eram, já então, contundentes. As novas tecnologias estariam intensificando o controle (o trabalho intelectual) sobre o trabalho operário ao invés de aboli-lo, estariam intensificando o trabalho manual ao invés de superá-lo, estariam ampliando a extração da mais-valia ao invés de superar o capitalismo. O mais interessante deste texto é que o autor chega a estas conclusões apesar de sua manifesta filiação à escola da regulação: ele simplesmente não constata aquilo que deveria encontrar em sua pesquisa caso fossem corretas as teses de Lipietz, Coriat, etc. das quais se mostra partidário. E sua (hoje cada vez mais rara) honestidade intelectual o leva a pontuar esse aspecto.

Em 1997 foi publicado em nosso país o texto de Kumar, *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Kumar argumenta a improcedência das teses que postulavam a superação do capitalismo pelo desenvolvimento da tecnologia gerado pelo próprio capital. Argumenta esse autor, com precisão, que do capitalismo não viria nada senão mais capitalismo: cada modo de produção desenvolve as tecnologias que são compatíveis com seus pressupostos históricos e, por isso, do desenvolvimento tecnológico promovido pelo capital viria, apenas, mais e mais capitalismo. Esta não é uma tese original, nem sequer recente. Lembremos, por exemplo, da discussão entre Lukács e Bukharin nos anos de 1920 (Lukács, 1974²⁸⁷) acerca da relação do desenvolvimento tecnológico com o desenvolvimento das forças produtivas e, bem mais recentemente entre nós, o livro de Romero (2005). Ainda que sequer seja filiado ao marxismo e não demonstre conhecimento da discussão acerca da relação entre tecnologia e forças produtivas no interior desta corrente teórica, Kumar demonstra o fundamental: não é o desenvolvimento da técnica o momento predominante no desenvolvimento das forças produtivas. E o faz com base em uma copiosa bibliografia (principalmente de língua inglesa) e abundantes dados empíricos.

Mais recentemente uma considerável massa de títulos foi publicada entre nós, a maioria deles em coleções organizadas por Ricardo Antunes, que, ou trazem estudos de casos, ou realizam análises mais amplas sobre as transformações introduzidas pela reestruturação produtiva. O mais interessante e o mais importante, a nosso ver, pela amplitude da investigação e pelos dados que apresenta, é *Uma nova divisão sexual do trabalho?*, de Helena Hirata. Com base em estudos comparativos nos parques industriais do Brasil, França e Japão conclui que não apenas a divisão sexual do trabalho se mantinha e muita vezes se aprofundava com as reestruturações em curso, como ainda a divisão entre o trabalho manual e o intelectual estava se ampliando ao final do século 20. Seus argumentos – teóricos e empíricos – acerca da manutenção do trabalho manual pelas transformações tecnológicas e gerenciais das últimas décadas, nos parecem definitivos contra as teses acerca do fim do trabalho manual e/ou acerca da fusão ou imbricamento do trabalho manual ao intelectual.

Estes três textos – entre outros – são suficientes para, no espaço de um artigo, respaldar o questionamento da validade, enquanto reflexo do real, das hipóteses acerca do fim do trabalho, do fim do trabalho manual e do fim do proletariado. Tais hipóteses, repetimos,

287 Lukács retoma a mesma polêmica na *Ontologia*: 1981:341-2.

carecem até mesmo de evidências empíricas: as fábricas continuam a existir e, nelas, os trabalhadores manuais continuam realizando a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência. No campo, o proletariado rural continua com seu trabalho manual convertendo a natureza em meios de produção e de subsistência. E toda essa produção continua tendo por finalidade essencial a produção da mais-valia para a reprodução do capital. O fato de se produzir mais-valia já determina a modalidade de distribuição da riqueza: a burguesia ficará com o capital e o proletariado e os demais trabalhadores, com os salários. As novas formas gerenciais e novas tecnologias possibilitaram a ampliação da extração da mais-valia: não há qualquer superação da essência do modo de produção capitalista. Pelo contrário, temos a reafirmação histórica não apenas de sua essência, mas também de muito do fenomênico do modo de produção capitalista.

Não há evidências de que estejamos vivendo transformações da ordem ou da escala daquelas introduzidas pela Revolução Neolítica ou pela Revolução Industrial. Pelo contrário, os elementos de continuidade são muito mais fortes que os de ruptura – nada indica que estejamos passando a um novo patamar histórico, a um novo modo de produção. O oposto seria mais próximo do real: há crescentes evidências de que a reestruturação produtiva, as novas tecnologias e a robótica muitas vezes repõem, com maior intensidade, traços da organização do trabalho típica do fordismo mais puro sangue. Hoje, com a terceirização e com os empregos precarizados, o trabalho vivo se tornou em muitas situações mais barato e flexível que os robôs e, ao contrário do que já foi afirmado como verdade indubitável, conhecemos hoje, com o perdão da expressão, uma desrobotização: a substituição de robôs pelo trabalho vivo. Ao lado desse fenômeno, um novo patamar de extração de mais-valia tem sido possível pela introdução de formas mascaradas e por vezes retrógradas de assalariamento, tipo Terceira Itália, produção doméstica, trabalho infantil, etc. – uma temática sempre repisada.

Nem do ponto de vista teórico, nem do ponto de vista empírico, há evidências que nos possibilitariam postular o desaparecimento do proletariado (ou da burguesia) por obra e graça das atuais modificações tecnológicas ou gerenciais.

Lukács e o fundamento ontológico do trabalho manual

Esta situação repõe, com enorme força, a atualidade para o debate em curso das considerações de Lukács acerca dos fundamentos

ontológicos do trabalho manual. Ainda que recorrente na literatura em nosso país, ainda que já discutida em diversas ocasiões, talvez seja oportuno retomar uma vez mais a distinção por Lukács entre o trabalho que converte a natureza nos meios de produção e de subsistência, por um lado e, por outro lado, todas as outras atividades humanas: a distinção entre o complexo fundante da sociabilidade (o trabalho) e todos os outros complexos sociais por ele fundados. Ele utiliza o binômio posições teleológicas primárias/ posições teleológicas secundárias para salientar essa distinção ontológica. A primeira transforma a natureza colocando em “movimento” “cadeias causais”; as posições teleológicas secundárias agem sobre o ser social e “provocam uma nova posição teleológica.”

Nas posições teleológicas primárias, “a posição das séries causais se relaciona a objetos e processos que no seu ser-posto são completamente indiferentes ao fim teleológico” isto é, os objetos da natureza,

enquanto que as posições que visam suscitar em outros homens decisões entre alternativas, operam sobre um material que por si, espontaneamente, é já levado a decidir entre alternativas. (Lukács, 1981:63)

Não temos espaço, aqui, para explorarmos a fundo as muitas conseqüências dessas palavras de Lukács. Elas possuem repercussões teóricas de longo alcance em toda a sua *Ontologia*.²⁸⁸ Importa-nos mais diretamente, agora, que nas posições teleológicas secundárias “a subjetividade adquire um papel inteiramente diversa” (Lukács, 1981:78), “o ‘material’ das posições causais (...) é de caráter social, trata-se de possíveis decisões alternativas de pessoas e, por isso, de alguma coisa que por princípio não é homogênea e que, além disso se encontra em constante devir.” (Lukács, 1981:127) Não se trata de transformar a matéria natural, cuja existência prescinde da teleologia, mas sim de transformar as próprias relações sociais e, nesta medida, a própria auto-construção dos indivíduos passa a ser uma finalidade das objetivações. “A diferença está no fato de que uma posição teleológica [secundária] coloca em definitivo em movimento não uma cadeia causal, mas uma nova posição teleológica.” (Lukács, 1981:465) Trata-se do mundo dos homens, uma esfera ontológica que possui uma nova continuidade se comparada com a continuidade meramente natural. Para sermos muito breves: uma continuidade que possui na consciência singular dos indivíduos concretos, historicamente determinados, uma sua mediação decisiva

288 Uma investigação das conexões mais importantes aqui presentes está em Vaisman, 1989, Costa, 1999 e Lessa, 2002.

va e, portanto, torna a “continuidade dos seus pensamentos, sentimentos, atos, etc. – que é objetiva mas que, além disso, é também um fato interior – um componente dinâmico da sua consciência.” (Lukács, 1981:467). Enquanto o dever-ser na transformação da natureza se constitui como a necessária adequação da teleologia e das objetivações ao ser-precisamente-assim da porção da natureza a ser transformada, quando se trata de levar os indivíduos a agirem de modo adequado às demandas da reprodução social o dever-ser possui um inequívoco caráter moral, ético, etc. (Lukács, 1981:78) Toda uma nova série de complexos sociais devem surgir e se desenvolver para atender às novas necessidades que vão incessantemente sendo geradas pelo desenvolvimento humano-genérico.

Aqui, o material da posição do fim é o homem, que deve ser induzido a tomar uma decisão alternativa. A resistência a tomar a decisão desejada, por isso, tem uma estrutura ontológica diversa daquela que exerce o material natural do trabalho, quando aquilo que conta é apenas ter-se colhido corretamente ou de maneira errônea os nexos do ser da natureza. (Lukács, 1981:338)

Entre os novos complexos que vão surgindo com a crescente sociabilização são fundamentais, para o nosso tema as classes sociais, o Estado (o instrumento especial de repressão das classes dominantes contra os trabalhadores), a violência indispensável à exploração do homem pelo homem (Lukács, 1981:728-31), o patriarcalismo²⁸⁹, etc. Nos encontramos, uma vez mais, com o fato de que é as necessidades postas pela transformação da natureza que encontramos a gênese -- com as mediações devidas em cada caso -- de todas as outras necessidades, mesmo aquelas mais pessoais e individuais²⁹⁰.

A distinção entre as posições teleológicas primárias e as secundárias é essencial ao mundo dos homens. Ela está imediatamente articulada à situação ontológica pela qual a causalidade do mundo dos homens é composta tanto pela matéria natural convertida em valores de uso, em entes sociais; como também por cadeias causais postas pelas objetivações humanas: a conhecida distinção lukácsiana

289 Lukács discute a relação entre patriarcalismo e propriedade privada em 1981:590 e ss.

290 A posição teleológica primária “exige e mobiliza forças psíquicas novas, diferentes daquelas requeridas pelo processo de trabalho verdadeiro e próprio (pense-se na coragem pessoal, na astúcia e na criatividade, ao altruísmo em alguns trabalhos executados coletivamente). As posições teleológicas que aqui intervêm são, por isso, -- tanto mais explicitamente quanto mais desenvolvida a divisão social do trabalho -- dirigidas na imediatividade a revelar, corroborar e consolidar nos homens esses afetos tornados indispensáveis.” (Lukács, 1981:465)

entre a causalidade dada (pela natureza) e a posta (pelos humanos). (Lukács, 1981: 43-4, 126-7, 510-11)

Como a matéria natural apenas pode ser transformada por processos químicos, físicos ou biológicos – ou seja, como a matéria natural apenas pode ser transformada por processos naturais –, o único modo de os seres humanos converterem a natureza em meios de produção e de subsistência é empregando aquela porção da matéria natural que está imediatamente sob o controle de seu cérebro²⁹¹, a nossa “corporalidade” (Marx, 1983:149), o nosso corpo. Apenas pela ação da mão humana – ou algo do nosso corpo – sobre a matéria natural podemos convertê-la nos valores de uso que necessitamos; “como o homem precisa de um pulmão para respirar, ele precisa de uma ‘criação da mão humana’ para consumir produtivamente forças da natureza.” (Marx,1985:17). E isto é uma decorrência do mero estatuto ontológico da matéria natural: nem os processos químicos e físicos, nem a reprodução biológica, ocorrem pela mediação da consciência e, portanto, são processualidades sobre as quais apenas podemos atuar através da utilização da porção de matéria natural sob controle direto do nosso cérebro. Por isso a posição teleológica primária, que funda o ser social, é necessária e irrevogavelmente trabalho manual: ainda que entre a mão humana e a natureza a ser transformada tenhamos o maquinário ou a ferramenta mais sofisticado, este continua sendo extensão do corpo humano. Sem o trabalho manual nem o emprego da máquina, nem a própria fabricação da máquina, seriam possíveis.

O que determina que o intercâmbio orgânico com a natureza é trabalho, todavia, não é a matéria a ser transformada (ainda que esta torne imprescindível o trabalho manual, como vimos acima). Há atividades como a de um escultor ou a de um cirurgião, que operam sobre a matéria natural, que são por isso manuais e que, contudo, não são trabalho. Pois o que distingue os complexos sociais, o que particulariza as ações humanas, não é a matéria que transformam (natureza ou relações sociais), mas sim a função que exercem na reprodução social. A função social do trabalho é a produção dos meios de produção e de subsistência; a função social do escultor é a produção de obras e arte; do cirurgião, gerar a saúde; etc. Ainda que a matéria a ser transformada (natural ou social) imponha determinações importantes a cada uma das atividades humanas, é a função social e não a modalidade de matéria a ser transformada que

291“Como no sistema natural cabeça e mão estão interligados(...)”, ironicamente constata Marx no livro I de *O capital* (1985:105).

particulariza cada um dos complexos sociais.

Portanto, se todo trabalho é intercâmbio material com a natureza²⁹² e, por isso, deve transformar a matéria natural – o que requer que seja um trabalho manual –, nem toda transformação da natureza tem por finalidade a produção dos meios de produção e de subsistência. Portanto (como nos exemplos do escultor e do médico): nem toda atividade manual, que transforma a natureza, é trabalho.

A posição teleológica secundária tem por função atuar sobre a consciência das pessoas de tal modo a levá-las a realizar os atos tidos por necessários para a reprodução social. São atos humanos que buscam alterar as posições teleológicas de outros indivíduos. E isso é realizado pela alteração das relações sociais, dos complexos sociais. E aqui, novamente, não importa se o transformado é ou não a natureza: um escultor, ao converter o mármore em estátua, está atuando sobre o desenvolvimento afetivo dos indivíduos pela mediação da catarse estética. Sua função social é o desenvolvimento das individualidades que, então, poderão operar processos de objetivação socialmente mais avançados (no sentido humano-genérico de que nos fala Lukács). O mesmo ocorre com a política, com a educação, com a filosofia, com a moral, com a ética, etc., etc. Trata-se sempre, e em todos os casos, de influenciar sobre aquilo que será objetivado pelos indivíduos e, desse modo, interferir na reprodução social como um todo.

Para a tradição balizada por Marx-Lukács-Meszáros, ampliar o trabalho de modo a nele incluir algo além da produção de meios de produção ou de subsistência pela transformação da natureza significa revogar esta distinção entre as posições teleológicas primárias e as secundárias. Fundidas, imbricadas, mescladas, as posições teleológicas primárias e as secundárias, a distinção entre a categoria fundante, o intercâmbio orgânico com a natureza, e todos os demais complexos sociais por ele fundados, está também revogada. A distinção entre o trabalho manual (que converte a natureza nos meios de produção e de subsistência) e *todas* as outras atividades humanas, *todos* os outros complexos sociais, está também abolida. Ou seja, qualquer concepção que converta em trabalho as atividades de planejamento, controle, concepção, etc. revoga a pedra de toque da ontologia marxiana: o trabalho enquanto categoria fundante. Não há

292 Cabe um agradecimento a Miguel Vedda por chamar-me atenção que intercâmbio *material* com a natureza é uma tradução mais fiel da famosa passagem do segundo parágrafo do capítulo V do Livro I de *O Capital* do que intercâmbio *orgânico* da natureza.

qualquer possibilidade, absolutamente nenhuma, de se incorporar o trabalho intelectual (as atividades de controle dos trabalhadores que fazem parte das posições teleológicas secundárias) à categoria trabalho (repetimos, fundante do ser social) sem com isso revogar o pressuposto primeiro e único da proposta revolucionária de Marx e Engels. Qual seja: que os homens para sobreviverem devem converter a natureza em meios de produção e de subsistência e que, por sua vez, isto articula a totalidade social em distintos modos de produção, com seus complexos ideológicos, suas peculiaridades históricas, seus distintos patamares de individuação e – entre o período marcado pela Revolução Neolítica e a Revolução Industrial – suas distintas classes sociais.

Vejamos este mesmo complexo de questões por outro aspecto.

Trabalho e classes sociais

Retomemos a distinção entre as posições teleológicas primárias (o trabalho) e as secundárias (as que visam transformar as relações sociais). Argumenta Lukács que, ao surgirem as classes sociais, as posições teleológicas secundárias, as que “buscam incidir sobre a consciência dos outros homens para induzi-los a realizar a posição desejada” (Lukács, 1981:155)²⁹³, “podem, por via espontânea ou institucional ser postas a serviço de um domínio”: daqui a distinção entre o “trabalho intelectual e físico e a divisão entre cidade e campo.” (Lukács, 1981:155)

O trabalho intelectual, para Lukács (antes em Marx e, após, em Mészáros) não é o ato de pensar. Como já sabemos, todos os atos humanos, quaisquer que sejam eles, são sempre objetivação de teleologia. Atos humanos que não sejam precedidos por uma ação da consciência é uma impossibilidade ontológica tão completa quanto processos naturais que sejam mediados por teleologias. A distinção entre o trabalho intelectual e o manual (“físico”) é um produto histórico do surgimento da exploração do homem pelo homem. Nas sociedades de classe o intercâmbio orgânico com a natureza passa a ter por finalidade a reprodução da propriedade privada da classe dominante. E, para que isso ocorra cotidianamente, é imprescindível que a classe dominante organize a aplicação da violência sobre os trabalhadores. Fazendo curta uma longa história: para tanto criam o Estado e todos os complexos sociais encarregados de vigiar os tra-

293 Lukács repete a mesma distinção, praticamente nos mesmos termos, em 1981:91 e 127.

balhadores e aplicar sobre eles a violência imprescindível. Ao trabalho intelectual cabe esta função social: organizar e realizar a aplicação do controle sobre o trabalho, sempre tendo por pano de fundo a imprescindível aplicação da violência. Se o trabalho intelectual é realizado em um jornal, em uma sala de aula, no interior de fábricas ou latifúndios, no interior de uma masmorra em que se tortura, no púlpito de uma igreja, no exército ou nas instituições policiais, não é exatamente a mesma coisa, todavia não muda significativamente sua determinação essencial. Este é o conteúdo histórico da separação do trabalho intelectual do trabalho manual: ao trabalho manual cabe a produção de toda a riqueza das sociedades de classe pela transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência; ao trabalho intelectual cabe atender à necessidade de controle sobre os trabalhadores para que estes sejam expropriados pela classe dominante.

Desse modo, as relações de produção organizam os indivíduos pela função que exercem na reprodução social – segundo o lugar que ocupam na estrutura produtiva. O trabalho proletário, para pegarmos o exemplo mais desenvolvido, requer com rigorosa necessidade histórica a organização da totalidade social em três grandes classes sociais (com suas subdivisões, etc.): a burguesia, que expropria o trabalho proletário; o proletariado, que produz todo o capital; as classes de transição (como Marx a elas se refere em *O 18 brumário*) que é o conjunto de assalariados que, não sendo proletários, são trabalhadores também explorados pela burguesia²⁹⁴.

O proletariado, ao converter com seu trabalho manual (não importa qual a ferramenta ou máquina que empregue) a natureza em meios de produção e de subsistência não apenas produz a mais-valia, como também e fundamentalmente produz um novo *quantum* de riqueza social que se expressa no seu produto final. Os assalariados que não são proletários, todos eles, recebem seus salários, direta ou indiretamente, da riqueza produzida pelo proletariado e expropriada pela burguesia. Uma parte desses assalariados são produtores de mais-valia (o conhecido exemplo de Marx do professor em uma escola privada) – todavia, apenas podem produzir tal mais-valia pela conversão em capital da riqueza já produzida pelo proletariado e que se encontra difusa na sociedade sob a forma de dinheiro. Trata-se, aqui, de uma soma cujo resultado é zero: o que se perdeu de um lado, se acumulou de outro, nenhum novo *quantum* de riqueza social

294 Sobre a semelhança e distinção entre a exploração do proletariado e demais assalariados pelo capital conferir Lessa, 2007, em especial os Capítulos V e VII.

foi produzido, não se ampliou o capital social total, para utilizar uma expressão de Marx.

E, por fim, temos a burguesia, que se apropria diretamente da mais-valia proletária ou indiretamente, como ocorre com os banqueiros e os comerciantes.

As duas classes fundamentais (burguesia e proletariado) e a enorme e amorfa massa de assalariados não proletários, as classes de transição, existem por determinação da forma como os homens se organizam para retirar da natureza os meios de produção e de subsistência que são imprescindíveis à reprodução do capitalismo contemporâneo. Elas estão presentes em todos os países que conheceram um desenvolvimento do capitalismo, mesmo que incipiente. E elas existem independente da forma como os seres humanos se organizam para os inevitáveis conflitos ou do grau de consciência dos mesmos: a existência das classes é determinada não pela consciência de classe mas sim pelas relações de produção, estas fundadas pelo trabalho que está na sua base.

Portanto, e uma vez mais, sem a superação do trabalho proletário não há qualquer possibilidade histórica de superação do capital: as teses sobre o fim do proletariado como resultante do desenvolvimento do capitalismo não passam de fantasias, não possuem qualquer fundamento histórico.

Enormes confusões

Da afirmação por Marx, Lukács e Mészáros de ser o trabalho o fundamento ontológico das classes sociais, muitas vezes são feitas deduções descabidas, não compatíveis com os fundamentos de tais pensadores.

A primeira delas é que Marx, Lukács e Mészáros desconsideram o fato de que na sociedade capitalista contemporânea existem também outras classes sociais que não se encaixam nem na burguesia, nem nas classes de transição, nem no proletariado. Os exemplos, sempre, são os latifundiários e os camponeses, de um lado, de outro, os indivíduos que não conseguem adentrar ao mercado de trabalho²⁹⁵.

Quanto aos latifundiários e camponeses: nos três pensadores que discutimos aqui, a existência dos camponeses e dos latifundiários é plenamente reconhecida e tratada. São resquícios dos modos

295 Por exemplo, a entrevista de Paul Singer em Loureiro (org.) (2008).

de produção pré-capitalistas. Existem e jogam papel político por vezes de primeira importância (lembremos, por exemplo, as análises de Marx e Engels acerca da resistência camponesa à penetração do imperialismo inglês na Índia, na África e na Ásia, a discussão por Mészáros das revoluções de libertação nacional no século 20, etc.), fazem parte dos complexos processos históricos de transição dos modos de produção pré-capitalistas ao capitalismo plenamente explicitado. Todavia, tais lutas podem ter apenas dois sentidos históricos: ou são derrotadas pelo capital e tais classes tendem a desaparecer dando lugar à burguesia agrária e ao proletariado rural ou, então, as lutas camponesas são polarizadas pelas lutas proletárias contra o capital. Tais classes, por si mesmas, não podem conferir o sentido histórico mais geral de sua resistência: o significado histórico de suas lutas será dado pelo resultado da luta entre a burguesia e o proletariado. Mesmo quando o movimento camponês conquista vitórias importantíssimas, o máximo que pode fazer é abrir as portas para a modernização capitalista, pelas mediações históricas que se queira. Melhor exemplo que a China dos nossos dias dificilmente poderia ser encontrado.

Quanto aos indivíduos que não conseguem lugar no mercado de trabalho, uma nova confusão se estabelece. Pois, para Marx, Lukács e Mészáros, participa-se do mercado de trabalho tanto pelas relações de emprego formais, como pelas relações não formalizadas: na discussão acerca das formas de assalariamento, Marx demonstra como até mesmo o trabalhador que possui os meios de produção (ferramentas), a matéria-prima e a propriedade do produto final – que aparentemente não seria um proletário, mais se assemelhando a um burguês – pode ser um assalariado disfarçado, inclusive produtor de mais-valia. Não são as relações de emprego, *mas as relações de produção*, que determinam as classes sociais. Maria Augusta Tavares, em um estudo muito citado, demonstrou a íntima articulação entre o chamado trabalho informal e a reprodução ampliada do capital (Tavares, 2004). O exército industrial de reserva e os trabalhadores informais provavelmente se sobrepõem em alguma parcela, a outra parcela sendo os assalariados disfarçados que mencionamos acima. Todavia, são cada vez mais fortes os indícios de que a desagregação do modo de produção capitalista está conduzindo a uma ampliação do lumpemproletariado a níveis inéditos na história – com consequências futuras ainda difíceis de serem avaliadas. No Brasil, hoje, vivemos um significativo processo de êxodo urbano que se reflete no fato de que parcela muito ponderável dos movimentos rurais é hoje composta por indivíduos que deixaram as cidades e, não mais,

como antes, por camponeses que perderam suas terras.

A segunda das diversas confusões é que para Marx, Lukács e Mészáros a consciência de classe não jogaria qualquer papel na determinação das classes sociais – o chamado economicismo. Nada mais injusto do que esta acusação: se há pensadores que afirmam a força material da consciência singular de cada indivíduo concreto, historicamente determinado, na consubstanciação das tendências históricas mais universais, pela mediação da síntese que é a reprodução social, são precisamente Marx, Lukács e Mészáros. Em cada um deles o papel histórico dos complexos ideológicos é tratado em detalhe – e a tal ponto reconhecido o papel ativo da subjetividade na histórica que, para os três pensadores, em algumas circunstâncias muito precisas, nas revoluções (elas próprias resultado do desenvolvimento das tendências históricas mais universais), o momento predominante se desloca do trabalho e da economia para as lutas de classe, a política e os conflitos ideológicos. Não há pensadores na histórica da humanidade que tenham reconhecido tão plenamente o papel material das ideias e dos indivíduos nos processos históricos como os três que mencionamos.

O que a eles é estranho é a concepção idealista de que o ser das classes, a sua existência na reprodução social, dependa da consciência que tenham de si próprias. Tendo-se consciência de seu ser, uma classe tende a intervir nas lutas sociais de modo qualitativamente superior. Contudo, a mera possibilidade da consciência para-si de uma classe depende de sua existência social, e não o inverso. A existência, também aqui, determina a consciência. Classes existem ao longo da história sem desenvolverem – e sem terem qualquer possibilidade de virem a desenvolver – seu para-si: pensemos em todas as classes sociais de todas as sociedades pré-capitalistas. Apenas com a burguesia revolucionária o para-si das classes adentrou à história: esta é uma categoria muito tardia no desenvolvimento da humanidade²⁹⁶. Repetimos: são as relações de produção – e não as relações de emprego ou a consciência de classe – que fundam as classes sociais. E as relações de produção emergem imediatamente da modalidade do intercâmbio orgânico com a natureza: o trabalho.

Portanto, nada mais estranho, ao universo categorial de Marx, Lukács e Mészáros que um novo conceito de trabalho que se estenda para além da produção dos meios de produção e de subsistência pelo trabalho manual que transforma a natureza. O trabalho apenas

296 Não desconsiderando, aqui, o limitado para-si possível no passado, como gênese do que viria a ser esta categoria no capitalismo desenvolvido.

pode ser “condição universal (...), condição natural eterna da vida humana” (Marx, 1983:153), categoria fundante do ser social, se for o intercâmbio material com a natureza.

A distinção entre as posições teleológicas primárias e secundárias, no Lukács da *Ontologia*, parece-nos importante não apenas porque revela uma determinação ontológica universal do ser social, mas também porque explicita de um modo particularmente claro o caráter fundante do intercâmbio material com a natureza em relação aos demais complexos sociais que compõem a totalidade de qualquer sociedade. Permite que se explore no que se refere às peculiaridades na articulação entre teleologia, objetivação, exteriorização, casualidade dada e posta, etc. de cada uma delas. E, ainda, esclarece em detalhes as distintas funções que exercem na reprodução da totalidade social.

Deste conjunto categorial rigorosamente articulado e por último unitário, decorre que o trabalho funda as relações de produção as quais, por sua vez, são predominantes para a gênese e desenvolvimento (e eventual superação histórica) das classes sociais. O fundamento ontológico das classes reside – não na consciência que possuem de si próprias, muito menos das relações de emprego – mas nas relações de produção fundadas por cada forma particular de trabalho. O trabalho primitivo funda as sociedades sem classes primitivas, o trabalho escravo funda o escravismo, e assim sucessivamente. Devido a esta articulação ontológica mais geral: 1) não existe qualquer possibilidade histórica de uma das classes fundamentais de um modo de produção ser superada sem que o próprio modo de produção também o seja; 2) o desenvolvimento tecnológico propiciado por um modo de produção particular é determinado pelas suas relações de produção e, por isso, não pode conduzir à superação do modo de produção que está em sua origem.

O papel fundante do trabalho é o único pressuposto de Marx e Engels: uma vez revogado, a proposta da revolução proletária (aquela que tem como plataforma estratégica a superação das classes, da propriedade privada, do casamento monogâmico e do Estado) estará também irremediavelmente revogada. Não é preciso muito para se perceber que em todos os casos em que se advogou outro conceito de trabalho que não fosse o manual, que converte a natureza em meios de produção e de subsistência, os resultados foram uma migração de um terreno mais propriamente comunista para o da social-democracia.

As teses acerca do fim do proletariado como resultado de uma

pretensa revolução técnico-científica (ou como se queira chamar) ou da reestruturação produtiva em curso são incompatíveis com a tradição teórica balizada por Marx-Lukács-Mészáros. Isso, todavia, não é tudo. Elas são, também, meras hipóteses, no sentido preciso que não vão além de especulações que carecem de substrato histórico. As evidências são rigorosamente contrárias a tais teses: o trabalho manual está cada vez sendo mais intensamente explorado, as atividades de controle (o trabalho intelectual) se tornam ainda mais eficientes e duras sobre o trabalho manual, tanto no campo quanto na cidade os trabalhadores manuais continuam produzindo o capital: o proletariado não está se extinguindo. Ainda mais: o proletariado continua sendo a única classe não parasitária já que produz toda a riqueza da sociedade ao converter a natureza em meios de produção e de subsistência. Por isso continua sendo a única classe na sociedade burguesa com a possibilidade de ser portadora do projeto revolucionário comunista --, é a única classe cuja emancipação requer simultaneamente a emancipação de toda humanidade da regência do capital.

O proletariado continua a única classe que tem a possibilidade de liderar uma revolução que, não por acaso, é denominada de revolução proletária: mas aqui, como em tudo na história, possibilidade não quer dizer inevitabilidade. A classe operária poderá – ou não – liderar uma revolução comunista; mas sem sua liderança histórica não há superação possível do capital.

Bibliografia

Carvalho, R. (1987) de Q. *Tecnologia e Trabalho Industrial*. L,P&M, Porto Alegre.

Hirata, H. (2002) *Nova divisão social do trabalho?* Boitempo, São Paulo.

Kan, H. (1967) *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, (MacMillan)

Kumar, K. (1997) *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

Leacock, E. B. (1981) *Myths of male dominance*. Monthly Review Press, Londres e Nova Iorque.

Lessa, S. (2002) *Mundo dos Homens*. Boitempo, São Paulo.

Lessa, S. (2005a) *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial*. Ed. Xamã, São Paulo.

Lessa, S. (2007). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Ed. Cortez, São Paulo.

Lessa, S. (2007d) “A emancipação política e a defesa dos direitos”. Revista Serviço Social e Sociedade, n. 90, Cortez Editora, São Paulo.

Lojkin, J. (1995) *A revolução informacional*. Ed. Cortez.

Loureiro, Isabel (org.) (2008) *Socialismo ou Barbárie – Rosa Luxemburgo no Brasil*. editora Estação das Artes, São Paulo.

Lukács, G. (1974) “Tecnologia y relaciones sociales” in Bukharin, N. Teoria del materialismo historico. Siglo Veintiuno Editores, Espanha.

Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. S. Paulo, Ciências Humanas.

Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Marx, K. (2009) *Para a questão judaica*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Piore, M e Sabel, C. (1984) *The second industrial divide*. Basic Books, Nova Iorque.

Romero, D. (2005) *Marx e a técnica*. Ed. Expressão Popular, S.Paulo.

Schaff, A. (1990) *A sociedade informática*. Ed. Unesp, São Paulo.

Tavares, M. (2004) A. *Os fios. (in) visíveis da produção capitalista*, Cortez Ed. , São Paulo.

Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?* Edufal, Maceió.

Costa, G. (1999) “Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács”. Mestrado em Serviço Social, UFPE.

Vaisman, E. (1989) “A ideologia e sua determinação ontológica”. Rev. Ensaio 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo.





**INTRODUÇÃO DE GUIDO OLDRINI
L'INTINERARIO GIOVANILE DI LUKÁCS
DALLA CULTURA BORGHESE AL MARXISMO
À SEÇÃO PRIMEIRA DE GYORGY LUKÁCS E I
PROBLEMI DEL MARXISMO DEL NOVECEN-
TO. NAPOLI: LA CITTÀ DEL SOLE, 2009.²⁹⁷**

Tradução: Gilmaisa Costa

O amplo movimento da cultura centro-europeia, especialmente aquela que tem suas raízes no império austro-húngaro e na Alemanha do período pré-bélico, cria o fundo sob todos os pontos de vista para a primeira formação de Lukács. E muito mais que apenas o fundo. Aquele movimento cultural é antes de tudo o seu princípio, o eixo em torno do qual ela se desenvolve. Constitui, portanto, uma necessidade intrínseca da pesquisa – mais ainda de uma pesquisa, como esta, de metodologia marxista – em que o olhar do pesquisador concentra-se antes de tudo sobre o fundo histórico-cultural há pouco indicado, atentar para o nexo que a linha de desenvolvimento do pensamento de Lukács tem com o terreno no qual suas ideias se enraízam. Nunca a filosofia constitui um campo autônomo; nunca

297 Texto introdutório de Guido Oldrini à Seção Primeira de *Gyorgy Lukács e I Problemi Del marxismo Del Novecento*. Napoli: La Città Del Sole, 2009. Trad. Gilmaisa Costa

ela separa de si o *húmus* e a linfa das suas raízes, pois que abrange as suas raízes sociais (relações de produção, desenvolvimentos econômicos, conflitos de classe). “As linhas fundamentais e decisivas de qualquer filosofia – advertirá Lukács mais tarde, como marxista consciente – não podem ser descobertas senão com base no conhecimento destas forças motrizes primárias. A tentativa de pôr e de explicar o nexos dos problemas filosóficos com base no assim chamado desenvolvimento imanente da filosofia leva necessariamente a um falseamento idealista dos nexos mais importantes, ainda que os historiadores possuam a cultura necessária e tenham a boa intenção de ser objetivos”. Tal coisa não significa de fato desprezo pela filosofia como disciplina, senão justamente o oposto: que só assim tem êxito a “clara a diferença entre as questões importantes, dotadas de um significado permanente, e as divergências professorais, cheias de matizes”. Ou como Lukács entende: “Justamente o caminho que conduz da vida social à vida social leva os pensadores filosóficos ao seu verdadeiro alcance, determina a sua profundidade também no sentido estritamente filosófico. A este respeito é de todo secundária a questão de em que medida os pensadores singulares são conscientes desta sua posição, desta sua função histórico-social. Também em filosofia julgam-se não as opiniões, mas as ações, isto é, as expressões objetivas do pensamento, a sua eficácia historicamente necessária. Nesse sentido, cada pensador é responsável ante a história pelo conteúdo objetivo do seu filosofar”.

Naturalmente o historiador da filosofia deve proceder a respeito do fato com toda a cautela e discernimento. Que o jovem Lukács vivendo em uma área geográfica e em uma época da história europeia, a Europa central imperialista, de cujos desdobramentos igualmente determinantes para ele, terá consciência crítica só depois, faz com que o seu pensamento vá emergindo em meio a um brilhante e cruzado jogo de influências, no primeiro momento absorvido só emotivamente. Não se pode, a não ser violando critérios elementares de metodologia historiográfica, ver o antes com o senso do depois; mas, no estudo de um processo de formação, não se pode também esquecer o quanto um olhar retrospectivo esclarece os fatos anteriores. O trabalho *à rebours* a reconstrução *ex post* derivam diretamente dos princípios do ensinamento marxiano: permitindo particularmente, no que diz respeito a Lukács, registrar e avaliar no seu correto sentido, à medida que se apresenta o momento, a incidência da tonalidade emotiva de experiências, termos, conceitos etc. só depois dirigidos ao seu esclarecimento.

Isto foi tanto mais firmemente lembrado, porque a historiografia

relativa ao jovem Lukács viola ou contradiz quase que sistematicamente esta diretiva. A absoluta maioria dessas contribuições peca pelo desequilíbrio provocado com a supervalorização sistemática unilateral das fases pré-marxista e protomarxista do desenvolvimento de Lukács, em detrimento do marxismo do Lukács maduro. Tem como objetivo questionar com base nos temas iniciais de Lukács, as posições lukacsianas da maturidade, ou mesmo salvaguardar parcialmente estas últimas só enquanto e na medida em que se relacionam aos temas das suas posições juvenis. Da façanha dos anos sessenta de Alberto Asor Rosa até os tardios e ultratardios contributos da considerada “Escola de Budapeste” (aqueles do volume de 1983 *Lukács Revalued*) retomado depois textualmente pelo publicismo de hoje (aquele que, quanto menos ama ouvir falar do marxismo, mais enfatiza e glorifica o Lukács pré-marxista), é toda uma exagerada apologia dos primórdios, cujo costume e defeito operativos consistem substancialmente nisto: que os esquemas de trabalho passageiros próprios do Lukács daquele período sejam aceitos em bloco, sem discussões, passados como o melhor da “modernidade” e destacados e valorizados no seu isolamento, como se Lukács não houvesse escrito nada mais depois, ou como se o verdadeiro Lukács, o Lukács filósofo, fosse só aquele dos primeiros experimentos: criando assim em torno dele uma falsa aura mitológica, elevando-o – mas também atribuindo-lhe, enfim, somente – a condição de “*outsider eccentrico*” da cultura húngara do início do século XX; deste modo, interpretando-o efetivamente ao avesso da direção em marcha e da importância do seu desenvolvimento histórico real.

LIVROS PUBLICADOS PELO INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br

Abaixo à família monogâmica – Sérgio Lessa

Educação contra o capital – Ivo Tonet

Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács
– Gilmaisa Macedo Costa

Marx, Mészáros e o Estado – Edivânia Melo, Maria Cristina Soares Paniago (org) e Mariana Alves de Andrade

Mészáros e a incontrollabilidade do capital – Maria Cristina Soares Paniago

Mundo dos homens: trabalho e ser social – Sérgio Lessa

Proletariado e sujeito revolucionário – Ivo Tonet e Sérgio Lessa

Racismo e alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial, Ulber B. Silva

Serviço social e trabalho: porque o serviço social não é trabalho – Sérgio Lessa

Sobre o socialismo – Ivo Tonet

Trabalho, educação e formação humana frente à necessidade histórica da revolução – Edna Bertoldo, Luciano Accioly Lemos Moreira e Susana Jimenez

Uma “nova questão social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e hoje – Edlene Pimentel

Sobre el socialismo (espanhol) – Ivo Tonet

Método científico uma abordagem ontológica – Ivo Tonet

“Livro” didático: a simplificação e a vulgarização do conhecimento – Maria Lúcia Paniago

Trabalho e tempo de trabalho na perspectiva marxiana – Artur Bispo dos Santos Neto

Estética e ética na perspectiva materialista – Artur Bispo dos Santos Neto

Capital e Estado de bem-estar: o caráter de classe das políticas públicas – Sérgio Lessa

LANÇAMENTOS 2014

Cadê os operários - Sérgio Lessa

Marx e a divisão do trabalho no capitalismo - Liana Barradas

Universidade, ciência e violência de classe - Artur Bispo dos Santos Neto

Lukács: ontologia e alienação - Norma Alcântara

A necessidade da educação física na escola - Rosângela Mello

O revolucionário e o estudo - Sérgio Lessa

Anuário Lukács - 2014

Conversando com Lukács – Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz (Coleção Fundamentos)