

Miguel Vedda
Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadores)

ANUÁRIO LUKÁCS 2016



© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Consultores: Belmira Magalhães e Renata Rolim

Pesquisa: Andrea Pereira Moraes e Talvanes Eugênio Maceno

Revisão: Edivânia Melo e Yessenia Fallas Jiménez

Diagramação: Talvanes Eugênio Maceno

Arte da capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Revisão da capa: Liana França Dourado Barradas

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins de Lima

A636 Anuário Lukács 2016/ Miguel Vedda, Gilmaisa Costa, Norma Alcantâra, (Organizadores). – São Paulo: Instituto Luckács, 2016.

p. 368

Inclui bibliografia.

ISSN: 2525-3328

1. Georg Lukács, 1885-1971. 2. Anuário. 3. Trabalho. 4. Ideologia. 5. Arte.

I, Vedda, Miguel, org. II. Costa, Gilmaisa, org. III. Alcantâra, Norma. Org.

CDU: 349.2 (058)

Esta obra foi licenciada com uma licença Creative Commons - Atribuição - Não Comercial – Sem Derivados 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, 2016.

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br
distribuicaoiteil@gmail.com

Miguel Vedda
Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadores)

ANUÁRIO LUKÁCS 2016

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2016

Errata:

No Anuário 2015, o texto El para sí específico del arte y sus funciones, de Guido Oldrini, no original “Il per-sé específico dell’ arte e le sue funzioni”. En: Oldrini, Guido, Gyorgy Lukàcs e i problemi del marxismo del Novecento. Nápoles: La Città del Sole, 2009, pp. 262-275, trad. Y publicado por autorización gentil del autor, teve tradução em espanhol de María Belén Castano. Pedimos desculpas à tradutora e aos nossos leitores pela omissão involuntária da nota de rodapé correspondente à sua precisa identificação.

* “Il per-sé específico dell’ arte e le sue funzioni”. En: Oldrini, Guido, Gyorgy Lukàcs e i problemi del marxismo del Novecento. Nápoles: La Città del Sole, 2009, pp. 262-275. Trad. y publicado por autorización gentil del autor. Trad. de María Belén Castano.

SUMÁRIO

Prefácio	7
<i>A destruição da razão: trinta anos depois</i> Nícolas Tertulian	15
Lukács e Heidegger: a ontologia do século xx diante de Hegel Vitor Bartoletti Sartori	39
El concepto de personalidad en la teoría marxista de György Lukács Francisco García Chicote	81
Nietzsche e sua moral profascista Artur Bispo dos Santos Neto	111
Ontologia, emancipação e educação Rafael Rossi	135
La reproducción en la sociabilidad humana: aspectos ontológicos centrales Sergio Gianna & Gilmaisa Costa	153
Trabalho e linguagem na ontologia de lukács Mariana Andrade	179
Enajenación y camino a la subjetividad estética en la filosofía tardía de György Lukács María Guadalupe Marando	231

Educação e trabalho no processo de reprodução do ser social

Rosilene Rangel 257

György Lukács e a categoria da reificação: crítica e autocrítica em “*História e consciência de classe*”

Henrique Wellen 285

Posfácio – possibilidade, lei e acaso: os físicos e seus incríveis cíclotrons

Sergio Lessa 313

PREFÁCIO

Com muita satisfação o Instituto Lukács lança o Anuário Lukács 2016. Conta com a participação de estudiosos já experientes no manejo do conhecimento filosófico, da análise do pensamento de Lukács e até mesmo dos avanços no âmbito da relação entre ciência e história. Conta também com a participação de *juvencos lukacsianos*, se assim podemos denominar alguns deles, não só por sua juventude, mas por tratar-se de uma imersão em um universo que muitas vezes é considerado fora do contexto atual e que vem cada vez mais decisivamente abandonando as raízes ontológicas do conhecimento científico.

É surpreendente ver que em tempos tão adversos ao pensamento revolucionário e em um país com pouca tradição neste campo, têm surgido novos estudiosos interessados na salutar investigação de teorias filosóficas de alto nível. A filosofia não é um campo autônomo, independente das suas forças motrizes primárias, a exemplo das relações de produção, desenvolvimentos econômicos e conflitos de classe, nem a ciência é um campo autônomo, descolado das mesmas forças e da história da humanidade, de modo que tal interesse certamente recebe o impulso da crise que se manifesta em todos os âmbitos da

sociabilidade humana e inquieta indivíduos em busca de conhecimentos já produzidos que permitam explicações do real como base para os desafios que a realidade imediata lhes apresenta e no intuito de pensar as possibilidades de uma sociabilidade verdadeiramente emancipada.

Diferentemente dos *juvens lukacsianos* que vivem no contexto das tendências pós-modernas, a rica cultura centro-europeia com raízes no império austro-húngaro e na Alemanha constituiu o fundo para a primeira formação filosófica de Lukács e o eixo em torno do qual se dá o seu desenvolvimento intelectual juvenil, envolvido em um ambiente no qual teve acesso a intelectuais renomados. A formação escolástica e o aprendizado oriundo daquela cultura formam o referencial daquilo que o próprio Lukács denominou de pré-história do seu pensamento. Trata-se ainda dos seus escritos pré-marxistas, quase sempre os mais valorizados, enquanto aqueles referentes à fase propriamente marxista, que Guido Oldrini denomina de fase histórica, não recebem o devido valor, embora expressem uma inédita ontologia materialista em pleno século XX. Para os apologetas da sua fase pré-marxista é como se o Lukács filósofo fosse apenas aquele dos experimentos iniciais, valorizado e interpretado ao contrário da direção em processo do pensamento que configura o seu desenvolvimento histórico real.

A trajetória do homem Lukács segue os caminhos que a realidade lhe impõe em uma Hungria marcada pelo desenvolvimento desigual do mundo europeu. Trajetória marcada especialmente pela vivência de duas guerras no século XX e pelos influxos e fracassos das experiências socialistas. Como intelectual e militante, aderiu ao partido comunista húngaro em 1918, experimentou o exílio em Viena em sua fase protomarxista, quando produziu *História e Consciência de Classe* (1923). No seu exílio em Moscou (1931-1944), dedicou-se longamente aos estudos de literatura, quando produziu ensaios crítico-literários sobre o realismo francês, alemão e russo do século XIX, além dos estudos sobre Goethe, que constituíram, mais tarde, um capítulo de *O Romance Histórico* (1955). Após 1930 abandona as ideias anteriores e dá-se o transcurso do protomarxismo da juventude ao marxismo da sua maturidade, seguindo em direção à verdadeira doutrina de Marx e do método.

Em termos do pensamento, ocorre uma substancial mudança no fazer teórico de Lukács por ocasião do seu regresso da

Romênia. A partir daí começa a construir o edifício filosófico do marxismo, dedicando-se obstinadamente a este até o final da sua vida. Com a elaboração de uma Estética sistemática, trabalha continuamente de forma ainda mais decisiva sobre o conjunto de problemas a respeito do lugar da arte na atividade do homem, com vistas a esclarecê-la no quadro do mundo em que o homem vive e age.

Neste sentido, seu programa de investigação inicial implicou dois campos: o estudo do comportamento estético do homem e o estudo do seu comportamento prático, o que configuraria Estética e Ética. Na realidade, este programa não segue exatamente o rumo original, pois daí resultará a sua Estética (*Die Eigen Art des Ästhetischen*, publicado em 1963) e a Ontologia (*Zur Ontologies gesellschaftlichen des Seins*), publicada postumamente e concebida como uma premissa à própria produção de uma Ética materialista. Lukács escreve os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* nos últimos meses de sua vida, como uma espécie mais concisa de esclarecimentos sobre suas intenções ontológicas reais em *Para a ontologia do ser social*, obra que resultara inacabada e havia lhe custado longos dez anos de estudos e de produção.

Deste modo, vê-se que o conhecimento autêntico, aquele que visa explicar o real como o real é, requer o esforço intelectual no percurso de uma vida dedicada aos estudos. Daí a importância de começar ainda jovem a investigar temas em autores cuja produção seja significativa para a humanidade. Em tempos tão avessos aos estudos das grandes narrativas e ao legado daqueles que pensaram o mundo olhando em direção ao futuro, há de se valorizar os que iniciam sua experiência intelectual dedicando-se ao conhecimento de alto nível. Este Anuário reúne o saber acumulado daqueles que têm a ensinar e os esforços daqueles que ousam negar o fim das grandes narrativas, desvendando o conteúdo categorial do filósofo húngaro e as controvérsias em diferentes momentos de sua história.

Este Anuário começa com o artigo de Nicolás Tertulian, *A destruição da razão: trinta anos depois*, que nos brinda com uma análise de um dos mais controversos temas tratados por Lukács em seu texto *A Destruição da Razão*. Controverso porque recebeu as mais variadas formas de resistência, especialmente no embate com autores reconhecidos no século XX, ao recuperar um processo que, sob o forte peso da decadência ideológica, resultou no

irracionalismo, impulsionando as bases teóricas da alienação que influenciaram o nazi-fascismo.

O artigo que se segue, *Lukács e Heidegger: a ontologia do século XX diante de Hegel*, de Vitor Bartoletti Sartori, aborda fundamentalmente, em meio a um denso conjunto de argumentos, a temática da contraposição entre Lukács e Heidegger no que se refere à inversão metafísica realizada por este último, cujo complicado universo categorial não consegue desvelar o núcleo central das relações modernas, e assim não forja o caminho teórico com vistas a sua superação. A ontologia de Lukács, ao contrário, apreende a tessitura da realidade capitalista moderna referente ao núcleo central de suas determinações reais, que indicam as possibilidades objetivas na apreensão da realidade necessária a uma práxis transformadora.

Francisco García Chicote em *El concepto de personalidad en la teoría marxista de György Lukács* traz o importante tema da personalidade, enfatizando-o como categoria pouco tratada nesta perspectiva até mesmo entre aqueles que se debruçam sobre o pensamento de Lukács. Entende-a como crucial à estrutura da teoria social do último Lukács, compreendida como uma subjetividade ao nível do indivíduo que lhe permite a plena consciência de sua essência genérica. Justifica assim o fato de que esta categoria emergja com tanta força nos finais da *Ontologia do Ser Social*, convertendo-se em meio de superação das alienações e, portanto, em caminho e meta em direção ao socialismo.

Tema do artigo de Artur Bispo dos Santos Neto, *Nietzsche e sua moral protofascista* discute criticamente o pensamento de Nietzsche, entendendo-o como um pensador contrarrevolucionário. Sua argumentação se apoia na ideia de que o autor em análise resiste profundamente à revolução, visto que esta significaria a superação da sociedade de classes e da dominação de uma classe sobre a outra. A moral nietzschiana constitui um campo ideológico essencialmente burguês, que justificando a apropriação por parcelas da sociedade da riqueza produzida pelos trabalhadores, reproduz os interesses da classe dominante e limita as possibilidades da luta social por uma sociedade emancipada.

A educação aparece com o artigo de Rafael Rossi, intitulado *Ontologia, emancipação e educação*. O ponto de partida é uma concepção de mundo que possa explicitar a história humana como produto dos próprios homens. Toma o sistema educacional como

parte do processo de reprodução social, e a disciplina geografia como referência para desvincular-se da ideia idealista cuja tendência é tratar a questão ambiental mediante a conscientização em massa da população, descolando-a dos fundamentos gerados pela sociedade em sua totalidade. Criticamente, realça que a proposta educacional dessa disciplina para fenômenos e eventos físicos aborda-os sem articulá-los entre si, e de modo inteiramente pueril.

Em *La reproducción en la sociabilidad humana: aspectos ontológicos centrales*, de Sergio Gianna e Gilmaisa Costa, a reprodução na *Ontologia* de Lukács é retratada em seus elementos mais essenciais. Este artigo destaca a diferença entre ontologias idealistas e a ontologia materialista, realçando, inclusive, a categoria do momento predominante. No trato da reprodução ontogenética e filogenética, divisa em sua complexidade contraditória a linha condutora do duplo momento da sociabilidade e da individuação, e o rico complexo categorial que se desdobra neste processo. A categoria da reprodução social permite a análise ontogenética de inúmeros complexos sociais surgidos a partir do salto ontológico operado com o trabalho, que se desenvolvem no processo histórico da humanidade, impulsionando e sendo impulsionados pelo crescimento das capacidades humanas.

A contribuição de Mariana Andrade com *Trabalho e linguagem na ontologia de Lukács* configura o peculiar caráter da linguagem e sua função, enquanto uma categoria universal do ser social. Sendo *médium* universal das relações entre os homens, explicitado de forma muito diferente das simples comunicações animais através de sinais, a linguagem forma, junto ao trabalho e à cooperação, um complexo decisivo para a apreensão do homem como ser social genérico. A linguagem constitui órgão e *médium* da continuidade do ser social, de que nenhum complexo social pode prescindir, por atuar nas relações entre os mais diversos complexos da sociabilidade humana e dos próprios indivíduos entre si.

A categoria alienação é analisada por María Guadalupe Marando no artigo *Enajenación y camino a la subjetividad estética en la filosofía tardía de György Lukács*, no qual expressa que enajenación, objetivación (*Vergegenständlichung*) y alienación (*Entfremdung*), na *Ontologia* de Lukács, constituem a base para analisar a especificidade que esta categoria assume na esfera estética. Caracteriza uma das determinações do processo de alienação na

Estética, na passagem do “homem inteiro” (*der ganze Mensch*) da realidade vivencial (*Erlebniswirklichkeit*) ou da vida cotidiana, ao “homem em sua plenitude” (*der Mensch “ganz”*). Estabelece comparações e diferenças entre os aportes de Fiedler e da fenomenologia hegeliana e aquele contido na *Heidelberger Ästhetik* e na *Estética* tardia de Lukács.

Em *Educação e trabalho no processo de reprodução do ser social*, Rosilene Rangel discute o complexo da educação intimamente relacionado ao processo de reprodução sócio-humano, e observa como este age na formação dos sujeitos, porquanto integra o conjunto das posições teleológicas derivadas do trabalho e produzidas pelos homens para a continuidade do ser social. Concebe-o também como processo histórico derivado do próprio desenvolvimento do trabalho, como fundamento do ser social que contribui para a interação dos indivíduos na sociedade. Alerta para o fato de que não é possível desconsiderar o poder que o capital possui de organizar e controlar o metabolismo social e que, sob a regência do capital, a educação contribui para a continuidade do sistema e de seus padrões de exploração.

Henrique Wellen, no artigo *György Lukács e a categoria da reificação: crítica e autocrítica em “história e consciência de classe”*, retoma o texto cuja influência foi intensa no século XX, trazendo controvérsias e até mesmo uma crítica do próprio Lukács. Ressalta o esforço do filósofo húngaro na obra referida, a fim de aprofundar determinações econômicas tipicamente capitalistas. Afirma que nesta obra Lukács ensaia, ainda que por meio de vários ingredientes idealistas, uma ontologia da ordem societária burguesa e, para tanto, tenta erradicar os efeitos laterais do centro da sua análise e vinculá-la aos aspectos fulcrais desse modo de produção. O esforço despendido, entretanto, não pode ser considerado satisfatório, sobretudo porque a base analítica dessa obra apreende a economia desfalcada do seu fundamento mais importante: o trabalho. Entende que a tentativa de superar essa lacuna e apreender uma ontologia materialista e histórica do ser social marcou os principais estudos ulteriores de György Lukács.

Pela primeira vez o Anuário Lukács apresenta um posfácio. O artigo de Sergio Lessa – com o tema inovador *Possibilidade, lei e acaso: os físicos e seus incríveis ciclotrons* – contém uma visão ontológica da relação entre as descobertas da Física como ciência e a história humana. Pelo ineditismo na análise da ciência em aspectos

metodológicos fundamentais, só temos a agradecer ao professor e amigo Sergio Lessa por sua sempre lúcida contribuição.

Gilmaisa Costa

Norma Alcântara

A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO: TRINTA ANOS DEPOIS

Nicolas Tertulian¹

A destruição da razão é, sem dúvida, o livro mais controvertido de György Lukács: desde seu aparecimento, há mais de 30 anos, uma massa impressionante de contestações se acumulou em torno desta obra. As vagas sucessivas de hostilidade cada vez mais potentes provocadas por esse *Tendenzbuch*, concebido por seu autor nos anos que precederam o fim da Segunda Guerra Mundial e terminado ao fim dos anos 50, fizeram de *A destruição da razão* o *livre maudit* da produção lukacsiana. Raramente uma obra provocou uma tal unanimidade contra ela: contestada com virulência pelos pensadores da Escola de Frankfurt (por Adorno, primeiramente, depois por Herbert Marcuse e mesmo por Leo Löwenthal), recusada, evidentemente, pelos admiradores de Schelling, de Nietzsche, de Dilthey ou de Heidegger, assim como por exegetas

¹ Texto gentilmente cedido por Verinotio revista on-line – n.13, Ano VII, abr. 2011, publicado em português com tradução de Antônio José Lopes. Nicolas Tertulian foi Diretor de Estudos da École des Hautes Études em Sciences Sociales.

recentes mais cuidadosos da obra destes últimos (por Xavier Tilliette, por exemplo, na sua monumental obra sobre Schelling, ou por Mazzino Motinari, editor das obras de Nietzsche, na sua recente coletânea dos textos de Nietzsche), o livro não encontrou piedade nem aos olhos de Leszek Kolakowski, que na sua *História do marxismo* o denuncia como o testemunho o mais eloquente da involução stalinista do pensamento de Lukács, nem daqueles de um analista recente do pensamento alemão como Louis Dumont, que nos seus *Essais sur l'individualisme*, mas também no seu prefácio a um livro de Karl Polanyi, pretende tomar firmemente suas distâncias. Mesmo pensadores mais próximos da orientação global do pensamento de Lukács, tais como Ernst Bloch e Henry Lefebvre, sentiram-se, certamente, vivamente incomodados pelo conteúdo de certas análises lukacsianas.

Parece-nos, entretanto, inegável que, mesmo tomando em conta essas contestações, o livro conserva intacto certo poder de fascinação, ainda negativa. A leitura de *A destruição da razão* pode ser feita em vários níveis. Pode-se destacar primeiramente o aspecto estritamente ideológico do livro: estabelecendo um tipo de demonologia da consciência filosófica alemã, Lukács tentou mostrar como, a partir de Schelling, através de Schopenhauer e Nietzsche, até Heidegger, Spengler e Ernst Junger, o pensamento alemão teria sofrido um processo de irracionalização crescentemente aguda e furiosa, do qual a expressão [échéance] necessária foi o triunfo da demagogia nacional-socialista (a enorme provocação contida no subtítulo inicial do livro: “o caminho do irracionalismo, de Schelling a Hitler” – subtítulo que desapareceu na edição definitiva publicada por Luchterhand – não deixou de causar consternação em muitos de seus leitores, desde Ernst Bloch até Michael Theunissen). O processo instruído por Lukács, com certa ferocidade no encadeamento implacável dos argumentos, tentava detectar nos grandes representantes do pensamento irracionalista alemão do século XIX os sinais precursores da deterioração filosófica que precedeu a escalada do nazismo.

O livro tem, contudo, um aspecto mais estritamente filosófico, o qual decorre de sua vontade de exercer de uma crítica *imane*nte do pensamento que ele chama irracionalista, revelando suas fraquezas internas e a derrapagem que ele representa com relação às exigências de rigor e de objetividade. A demonstração de Lukács é sustentada evidentemente por sua tese fundamental de que o

pensamento dialético (aquele de Hegel e de Marx) representa o ponto o mais avançado da reflexão filosófica (a razão, para ele, é sinônima de pensamento dialético): o irracionalismo é definido como uma resposta desviante trazida aos problemas levantados pela complexidade do real, um tipo de contrassolução destinada a se esquivar da verdadeira abordagem dialética. Nós estamos perfeitamente conscientes de que os dois aspectos da obra, aquele que chamamos de ideológico (e que lhe confere prioritariamente o caráter de *Kampfschrift*, de livro de combate) e aquele mais estritamente filosófico, estão imbricados de uma maneira de todo íntima ao longo do discurso lukacsiano. *Es gibt keine "unschuldige" Weltanschauung*, não há concepção de mundo "ingênua", a fórmula resume bem a ideia diretriz do livro. O autor se esforça sem cessar em colocar em evidência os pontos de sutura entre as posições dos filósofos a respeito da realidade sócio histórica e a articulação de pensamento deles. É exatamente essa vontade de estabelecer a conjunção perpétua entre a opção sociopolítica do pensador (independentemente do fato de que esta venha a ser explicitamente formulada ou não) e seu discurso filosófico que confere ao *A destruição da razão* um lugar à parte no interior do que se poderia chamar uma *hermenêutica sócio-histórica* do pensamento filosófico: o livro se presta a controvérsias apaixonantes no campo da *Ideologiekritik* e da sociologia do conhecimento. Mas é talvez o aspecto mais estritamente filosófico do livro que manterá, sobretudo hoje, nossa atenção, se consideramos incidentes atuais e novos aspectos do debate racionalismo-irracionalismo, do qual o alcance histórico patenteia-se ultrapassar largamente o período coberto pela análise lukacsiana. Mesmo no interior da problemática lukacsiana, novos elementos importantes surgiram nesse meio-tempo, enriquecendo, de certa maneira, a paisagem filosófica da qual trata *A destruição da razão*. Pensamos, em primeiro lugar, na nova edição das obras de Nietzsche, estabelecida por Colli e Montinari, a qual se propõe restituir, sob critérios mais rigorosos, a integralidade da obra nietzschiana, assim como a *Gesamtausgabe* das obras de Heidegger (mais de 60 volumes), da qual os cursos dados em Marburg e Freiburg de 1921 a 1945 representam uma massa de escritos inéditos de uma importância evidente para a justa compreensão do pensamento heideggeriano. Considerando-se o lugar tão importante que ocupam Nietzsche e Heidegger no dispositivo crítico antecipado por Lukács para denunciar o irracionalismo de ambos, pode-se inquirir de uma maneira legítima

se as teses críticas de Lukács saem reforçadas ou, ao contrário, arruinadas, da confrontação com esta imagem enriquecida (e por vezes, modificada) da produção nietzschiana e heideggeriana.

O tempo decorrido desde a publicação de *A destruição da razão* nos permite situar a obra, retrospectivamente, num contexto mais largo. O vasto combate empreendido por Lukács contra o irracionalismo está longe de ser uma empresa de todo singular no contexto da filosofia da época e o conceito mesmo de irracionalismo se revela distinto de ser um simples expediente polémico, se temos em conta certo número de fatos históricos que nos permitem perceber as verdadeiras dimensões do fenómeno. A iniciativa de situar no centro de sua análise o antagonismo racionalismo-irracionalismo aparecia ao próprio Lukács como assaz heterodoxo com relação ao marxismo-leninismo oficial da época: nas entrevistas a respeito de seu texto autobiográfico, *Gelebtes Denken*, ele lembra que, enquanto Stalin e Jdanov tinham reduzido essencialmente a história da filosofia à luta entre materialismo e idealismo, sua ideia de escrever uma obra no centro da qual estava colocada a contradição racionalismo-irracionalismo não deixa de lhe atrair os raios [*foudres*] de certos espíritos sectários e dogmáticos pertencentes ao *establishment* socialista².

As origens da crítica a respeito do irracionalismo remontam ao famoso prefácio da Fenomenologia do espírito, em que Hegel tomou o partido contra o “formalismo monocromático” da intuição intelectual schellinguiana. O enfrentamento Hegel-Schelling tornou-se, assim, o primeiro episódio marcante de uma

² Lukács fazia alusão, provavelmente, entre outros, ao texto publicado por um certo Balogh e reproduzido no livro György Lukács e o revisionismo, publicado em 1960 na RDA (os artigos publicados nas revistas soviéticas teriam o mesmo sentido). Numa carta endereçada, em 1º de outubro de 1959, ao tradutor italiano de seu livro O jovem Hegel, R. Solim, ele escreveu a propósito da ideia central de *A destruição da razão*: “Os sectários se mostraram seguramente muito escandalizados que o dogma de Jdanov sobre a oposição entre materialismo e idealismo como único objeto da história da filosofia – dogma tido por eles com aura de santidade – tenha sido ridicularizado e eles tentaram – através das mais grosseiras falsificações de citações – demonstrar o caráter ‘revisionista’ do livro”. Marcando seu desdém pelas críticas desse gênero, as quais à época ressoavam de todos os lados nas revistas oficiais do campo socialista (isto depois de seu retorno da deportação romena), Lukács lembrava a Solim as palavras de Dante a Virgílio: “*Non ragionam di lor, ma guarda e passa*”.

longa confrontação entre duas posições filosóficas opostas, confrontação da qual as reviravoltas mais espetaculares pertencem à movimentada história da filosofia do século XX.

A destruição da razão alimenta a ambição de se inscrever na linha direta no interior desse longo combate, do qual a passagem de armas entre Hegel e Schelling representava um primeiro momento exemplar, aspirando ao mesmo tempo fazer, a certa altura, o balanço e a síntese desse combate (mas o acento estava sobre a crítica do irracionalismo, como formidável movimento de erosão da razão durante mais de um século, e menos sobre o que se passou do outro lado da barricada). Seguramente, Lukács concede certa importância também à crítica exercida por Hegel contra Jacobi e contra sua teoria do “conhecimento imediato”, assim como ao papel desempenhado pelo antispinozismo de Jacobi, exprimido por Spinoza Büchlein (1785), no surgimento do irracionalismo no pensamento alemão, mas é a confrontação Schelling-Hegel que lhe serve de ponto de partida decisivo.

Trata-se de escolher entre os pensadores do século XX, posições mais ou menos vizinhas daquelas defendidas por Lukács em sua crítica do irracionalismo, pouco antes dessas últimas no tempo, seria necessário talvez pensar antes de tudo em Ernst Cassirer e em Edmund Husserl. Não se encontra em *A destruição da razão* nenhuma referência ao debate sobre o kantismo e a filosofia que teve lugar em Davos em 1929 entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. No entanto, esse debate ocasionou a primeira confrontação importante entre um pensador formado na escola da grande tradição humanista e racionalista da cultura clássica alemã e as posições heideggerianas³. A publicação recente de um manuscrito inédito de Ernst Cassirer, concernente a *Sein und Zeit* de Heidegger (na revista americana *Philosophy and Rhetoric*), redigido pouco tempo depois do aparecimento do livro (1927), permite

³ É verdade que o resumo das conferências de Heidegger e de Cassirer pronunciados em Davos permaneceu quase que abandonado nas páginas da Davoser Revue (1929). A mulher de Cassirer fez referência ao debate entre os dois pensadores, no seu livro de memórias (New York, 1950), mas o exemplar está fora de catálogo. O protocolo do debate e outros textos importantes foram publicados pela primeira vez no livro editado pelas Éditions Beauchesne, *Débats sur le kantisme et la philosophie* (Davos, março de 1929), com uma apresentação de Pierre Aubenque.

estabelecer a continuidade da posição crítica de Cassirer a respeito de Heidegger, através das discussões de Davos até o importante artigo consagrado ao livro de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica* (1929), publicado na revista *Kantstudien* (1931). O próprio Heidegger foi obrigado a publicar o protocolo de suas discussões de Davos com Cassirer no apêndice da edição de 1973 de seu livro *Kant e o problema da metafísica*, testemunhando assim a importância que ele lhe reconhecia. Cassirer deplorava em Heidegger a ocultação de aspectos fundamentais da filosofia kantiana, os quais indicavam a possibilidade de ultrapassamento da finitude originária da condição humana: ele se apoiava sobre conceitos tais como aquele da “forma”, das “ideias da razão” e de “liberdade” em Kant, ou ainda aquele de “espírito objetivo” em Hegel, para colocar em questão a pretensa irredutibilidade das situações fundamentais descritas por Heidegger (a angústia, a derrelição etc.) e para valorizar as formas superiores de intersubjetividade e sociabilidade humanas. Sua meta era refutar o que lhe parecia ser uma desvalorização em Heidegger do peso do “espírito objetivo” na existência humana: recusando-se a aceitar a sinonímia postulada por Heidegger entre a “impessoalidade” ou a “objetividade” com a “inautenticidade” ou a “degenerescência”, o manuscrito inédito, mencionado mais acima, encerrava-se por uma defesa explícita da posição hegeliana contra aquela de Kierkegaard, do qual Heidegger lhe parecia ser o herdeiro direto. É espantoso constatar a que ponto as críticas formuladas por Lukács contra Heidegger, tanto em *A destruição da razão* quanto em *Ontologia do ser social*, retomavam em substância as objeções formuladas já no fim dos anos 20 ou no início dos anos 30 por Ernst Cassirer ou certas tomadas de posição de Nicolai Hartmann na *Die Grundlegung der Ontologie* (livro publicado em 1935) contra Heidegger. Dizendo isso não temos a intenção, bem entendido, de minimizar as diferenças que separam o racionalismo explicitamente idealista do neokantiano Cassirer das posições reclamadas por Lukács; mas parece-nos interessante assinalar os pontos de contato, porque a defesa da razão e da humanitas, ao nome da mesma matriz kantiana e hegeliana, aproxima-os numa batalha comum, distanciados no tempo.

No que concerne a Husserl, Lukács parece ter se dado conta muito tarde do valor de sua vigorosa tomada de posição contra o irracionalismo contida no estudo publicado em 1936 *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, assim como em outros

textos anexos pertencentes ao mesmo período. *A destruição da razão* comete mesmo o erro fatal de considerar a fenomenologia husserliana quase exclusivamente como fonte do pensamento de Max Scheler e de Martin Heidegger, definindo-a como a terra-mãe do irracionalismo presente nestes dois pensadores (perspectiva extremamente unilateral, a qual não leva em conta o sentido íntimo da *démarche* husserliana); os últimos textos de Husserl eram completamente ignorados por Lukács (é necessário observar que o livro de Adorno consagrado à fenomenologia, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, concebido nos anos 1934-1936, mas terminado e publicado nos anos 50, adotava uma perspectiva mais distante do que aquela de Lukács, ignorando de todo a *Krisis*). É somente nos *Prolegomena Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, seu último escrito teórico, redigido um ano antes de sua morte (1970), que Lukács vai render, pela primeira vez, homenagem à “tenacidade intelectual” e à luta “quase heroica” de Husserl contra as interpretações irracionalistas de seu pensamento, ainda que mantendo suas reservas de princípio a respeito das premissas da fenomenologia.

Husserl assinalou desde as primeiras linhas de sua obra sobre a *Krisis* o perigo que ameaçava a filosofia de seu tempo, o de “de sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo, ao misticismo” (HUSSERL, 1976, p. 6): o programa de seus últimos trabalhos foi o de restabelecer a confiança na racionalidade filosófica, indicando a apoditicidade de seus fundamentos. Havia alguma coisa de patético no ardor com o qual ele celebrava, àquele momento, os méritos de Descartes como fundador da filosofia moderna. Resoluções de uma vigorosa polêmica inesperada são tomadas por Husserl a respeito do anticartesianismo que dominava cada vez mais o pensamento oficial da Alemanha nazista (cf. BOEHM, 1938). Os comentadores da *Krisis* (aí compreendido o autor da versão francesa, Gérard Granel) não deixaram de indicar, ao mesmo tempo, as flechas lançadas na direção de Heidegger, mesmo se tratando, sobretudo, de passagens contidas nos apêndices ao texto principal, os quais foram editados pela primeira vez por Walter Biemel no volume publicado pelas “husserliana”. Husserl tencionava antes de tudo rebater as acusações levantadas pelo pensamento alemão oficial da época contra a linha de pensamento cartesiana, culpada de ter edificado uma filosofia tranquilizadora, que se esquivou, por sua natureza, das grandes questões existenciais. Reproduzindo esses raciocínios Husserl fazia alusão, mesmo sem o nomear, a Heidegger: “A um exame mais

detalhado, este pôr em segurança, precisamente com seu ideal de apoditicidade, não significou outra coisa que uma maneira lassa de evitar as responsabilidades e as provas que o Dasein, fadado pelo destino por essência, exige do homem” (BOEHM, 1938, p. 471).

Muito sensibilizado pelos raciocínios desse gênero, os quais colocavam um sinal de igualdade entre racionalismo ou logocentrismo e decadência, assim como pelas acusações de “lassitude” lançadas contra o cartesianismo, Husserl remeteu a acusação de decadência aos profissionais das “caretas ‘existenciais’” (Idem) e tomou, num vibrante apelo, a defesa da atitude corajosa e do sentido de responsabilidade implicados pelo ethos cartesiano: “Como? Descartes, o grande solitário, e seu ilustre aluno Spinoza buscavam a ‘segurança’? É por isso que eles se retiraram do mundo, ou que Descartes, quando libertado do desespero espiritual que experimentou, fez a peregrinação a Notre-Dame-de-Lorette? Estamos numa época tão orgulhosa de sua erudição histórica que se tornou completamente surda ao ethos dessa filosofia que tem seu analogon no ethos do artista autêntico, no ethos do homem de estado autêntico? Pode-se tão somente compreender isso sabendo-se o que é viver uma vocação, o trágico de uma vocação?” (BOEHM, 1938, p. 472) (estas linhas foram escritas em julho de 1936).

Não podemos deixar de assinalar aqui certas analogias entre a posição de Husserl e aquela de Lukács. Em uma página de *A destruição da razão* este último lembrava também a acusação do racionalismo enquanto epifenômeno da consciência burguesa ávida de “segurança” (cf. LUKÁCS, 1954, p. 423). Ele a denunciava como um *leitmotiv* da ideologia da extrema-direita (não sem mencionar de passagem que a filosofia existencial de Heidegger e de Jaspers tinha em muito contribuído para abalar a ideologia da “segurança”). Lukács lembrava que a “segurança” é uma categoria do humanismo clássico alemão e que foi Wilhelm von Humboldt que a formulou pela primeira vez com um grande vigor. Encontra-se efetivamente num curso de Heidegger um ataque polêmico explícito contra “o entendimento burguês” (*bürgerlicher Verstand*), considerado o acompanhamento necessário da existência inautêntica, à qual Heidegger opunha a meditação enraizada no *Dasein* autêntico, aquele mesmo que Husserl, no texto supramencionado, não hesitava repelir como “um *Dasein* humano individual abstrato qualquer” (HUSSERL, 1976, p. 475).

A defesa apaixonada da racionalidade, que caracteriza os últimos trabalhos de Husserl, foi efetuada, entenda-se, na perspectiva específica de sua fenomenologia transcendental: distinguindo-se com firmeza da *Aufklärerei* – termo utilizado por Hegel e Schelling para estigmatizar o racionalismo limitado –, assim como da forma pervertida da racionalidade que é o “intelectualismo” (nos reportamos aqui ao texto da conferência pronunciada em Viena em maio de 1935 sob o título “A filosofia na crise da humanidade europeia”), Husserl defendia um conceito esclarecido de racionalidade, fundado sobre o exame crítico dos resultados das diferentes ciências, em nome das certezas apodícticas da consciência transcendental. Lukács defendia um conceito de racionalidade diferentemente articulado; aquele da razão dialética (é preciso lembrar a esse respeito que Husserl parecia ignorar quase totalmente a herança histórica da dialética hegeliana), mas o objetivo último dos dois filósofos se patenteia o mesmo: afirmar o poder e os direitos da razão diante da escalada cada vez mais disseminada do irracionalismo.

É, sobretudo, levando em consideração a última tomada de posição de Husserl em relação a Heidegger que a legitimidade de aproximar esta posição daquela tomada dois decênios mais tarde por Lukács aparece como mais plausível. A carta enviada por Husserl em 6 de janeiro de 1931 a Alexander Pfander, líder do movimento fenomenológico em Munique e um de seus mais fiéis discípulos, fornece um documento de primeira importância sobre a evolução final das relações Husserl-Heidegger. A carta contém um testemunho impressionante sobre a decepção causada a Husserl pela direção do pensamento daquele que há muito tempo foi considerado seu primeiro discípulo e que ele havia designado seu sucessor na cadeira de filosofia de Fribourgen-Brisgau. Husserl fazia saber a Pfander que havia consagrado dois meses de estudo aos principais escritos de Heidegger a fim de alcançar uma posição “objetivo-definitiva” a seu respeito: “Cheguei à conclusão desoladora de que eu não tinha filosoficamente nada a ver com a profundidade (*Tiefsinn*) heideggeriana, nem com esta genial não cientificidade (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*) (...), que está entranhada na elaboração de um sistema de filosofia do qual eu havia considerado como a tarefa de minha vida tornar-se aparentemente de todo para sempre impossível. Já faz muito tempo que todos, salvo eu, tinham disso se atentado. Eu não me silencieei acerca de minhas conclusões frente a Heidegger”.

Nicolai Hartmann ocupa um lugar à parte na discussão em torno do racionalismo e do irracionalismo. É surpreendente constatar que *A destruição da razão* não faz nenhuma menção aos trabalhos ontológicos e epistemológicos de Hartmann. Entretanto, a crítica formulada por Hartmann contra a ontologia heideggeriana tal qual foi desenvolvida em *Ser e tempo*, ainda que a respeito do método fenomenológico, deveria ter chamado a atenção de Lukács. Ele teria se sentido confirmado em sua crítica do irracionalismo por uma tomada de posição, em certos aspectos, análoga, conquanto colocada num horizonte filosófico diferente do seu. O silêncio guardado pelo Lukács de *A destruição da razão* acerca dos trabalhos de Hartmann testemunha certo sectarismo e uma estreiteza de seu próprio horizonte no momento da redação do livro. A verdade é que Lukács descobriu a importância das obras de caráter ontológico de Hartmann mais tarde, quando redigia sua *Estética* e, sobretudo, quando entabulava a preparação de sua *Ética*: não é exagero supor que o contato com a obra de Nicolai Hartmann desempenhou um papel decisivo na sua decisão de empreender, antes da *Ética*, a redação de uma *Ontologia do ser social*.

A hostilidade de Nicolai Hartmann com relação às correntes irracionalistas no pensamento filosófico de seu tempo é um fato histórico bem estabelecido. Seu primeiro livro importante, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (cuja primeira edição data de 1921), contém já no parágrafo “*Verhältnis der kritischen Theorie des Irrationalen zum skeptischen Irrationalismus und Agnostizismus*” (pp. 246-249) uma tomada de posição neste sentido. No entanto, parece difícil considerar Hartmann um partidário incondicional do racionalismo.

Uma evocação sumária das análises que Hartmann consagra às noções de racionalidade e de irracionalidade pode ajudar-nos a precisar também o sentido destes dois conceitos em *A destruição da razão* de Lukács. Hartmann situa na base do processo de conhecimento a relação de tensão entre a finitude consubstancial ao sujeito cognitivo e o caráter infinito das determinações do ser-em-si. O horizonte cognitivo do sujeito não pode nunca ser de fato totalmente coextensivo à infinitude do ser: somente um *intellectus infinitus* (um intelecto divino) poderia chegar a alcançar as determinações do ser, não deixando nenhum lugar ao transinteligível: ele chegaria a aportar toda a luz da racionalidade.

Nossa inteligência é por natureza finita, está condicionada pelos limites inerentes à subjetividade. É aqui que tem lugar o conceito crítico do irracional formulado por Hartmann. Ele concede um sentido legítimo à noção de irracionalidade exclusivamente sobre o plano da teoria do conhecimento, falando explicitamente de um “irracional gnosiológico”; mas não parece disposto a fazer concessões ao irracionalismo ontológico, aquele que nos aparece como o verdadeiro irracionalismo.

Em se admitindo que o irracional, do ponto de vista gnosiológico, representa o que escapa a nosso poder de conhecimento (ele é o “transinteligível”) e que não se deixa, portanto, apreender em termos lógicos (ele é o “alógico”), pode-se compreender porque o ontologismo consequente de Hartmann o leva a aceitar a existência de um “irracional gnosiológico”. A finitude do sujeito cognitivo significa justamente que nosso poder de conhecimento não chega nunca a alcançar a totalidade de determinações do real; mesmo se o real não opõe, ele mesmo, nenhuma resistência a ser apreendido por nossa faculdade cognitiva (seria admitir a existência de uma irracionalidade *objetiva*, a que Hartmann se recusa), os limites inerentes a nosso horizonte cognitivo fazem que haja sempre um *resto* irreduzível à noção de aproximação racional. O transinteligível tem, portanto, para Hartmann uma significação puramente cognitiva, ditada pela tensão entre o infinito real e a finitude do sujeito.

A noção de racionalidade é também tomada em conta por Hartmann, em especial sob seu aspecto epistemológico, enquanto capacidade de apreender as coisas e de exprimir este conhecimento em termos lógico-conceituais. Seguramente ele alude também ao sentido ontológico da noção, lembrando que este se reporta à *ratio* intrínseca das coisas (ao *Seinsgrund*), àquela que Leibniz visou pelo princípio da razão suficiente: *nihil est sine ratione* (o irracional torna-se neste sentido *das Grundlose*, a contingência pura, no sentido ontológico do termo); mas a atenção de Hartmann é capturada antes de tudo pelo aspecto gnosiológico do problema.

Lukács vai de encontro de Hartmann para afirmar que não há superposição absoluta entre nossa atividade cognitiva e as determinações infinitas do real: a tensão entre o conhecimento e o ser infinito permanece irreduzível. Mas sua atenção se volta, além do mais, para o aspecto gnosiológico do problema racional-irracional (a possibilidade de exprimir a apreensão das coisas em

termos lógico-conceituais) que para seu aspecto ontológico: a racionalidade intrínseca das coisas. Seu problema, em *A destruição da razão*, é aquele da gênese do irracionalismo: este é para ele sinônimo do fato de que as dificuldades inerentes ao processo de conhecimento, provocadas pela distância entre nossos instrumentos conceituais e a complexidade objetiva do real, dificuldades as quais têm para Lukács um caráter *relativo*, são transformadas pelas correntes irracionalistas em respostas negativas absolutas, fundadas sobre a afirmação do caráter *de princípio* irreduzível do real a um modelo de inteligibilidade racional. A extrapolação de uma racionalidade relativa, ditada pelos limites históricos inevitáveis de nosso horizonte cognitivo (a gênese da vida não foi apreendida até o presente por nenhum dos modelos de inteligibilidade dos quais dispomos), em uma irracionalidade *ontológica* (absoluta) é para Lukács o pecado do irracionalismo. A meta de sua obra é empreender um tipo de deontologia do pensamento, indicando também as origens sócio-históricas das derrapagens irracionalistas.

Seguramente se pode colocar a questão de saber se, com sua intransigência racionalista, ele próprio não cai num racionalismo dogmático e impenitente, aquele ao qual Nicolai Hartmann tentou obstar o caminho, graças a seu conceito crítico do irracional. É típico deste racionalismo idealista esvaziar a distância entre nossos instrumentos de conhecimento e a complexidade infinita do real, decretando *a priori* a possibilidade de reduzir todo o real a um modelo existente de inteligibilidade. A reação de um pensador da epistemologia como Feyerabend a respeito desse racionalismo dogmático resulta benéfica, na medida em que ele exigiu um *pluralismo de métodos* para se aproximar do real (sobre os aspectos discutíveis da concepção de Feyerabend concernente ao “anarquismo epistemológico” não podemos nos deter aqui). O fato de que Nicolai Hartmann tenha tentado assinalar com insistência a existência de um “transinteligível” sobre o plano da teoria do conhecimento (o *resto* do real que escapa à rede de nossas determinações conceituais) não significa uma concessão ao agnosticismo ou ao irracionalismo (ele isso demarcou com vigor): sua posição se explica por um escrúpulo ontológico, por sua vontade de ressaltar o caráter irreduzível do ser ao conhecimento, mas ele se quer, ao mesmo tempo, um apelo insistente a mobilizar nossa energia cognitiva para se aproximar o mais que possível do real.

Para responder à questão concernente ao racionalismo excessivo defendido por Lukács em *A destruição da razão* pensamos que seria necessário levar em consideração de início uma questão metodológica: não se pode analisar esta obra isolando-a do resto da obra do autor. *A destruição da razão* é, antes de tudo, como havíamos dito acima, um livro de combate. O pano de fundo positivo da concepção de razão defendida pelo autor aparece 30 anos depois do aparecimento do livro não somente através do que Lukács mesmo gostava de chamar de a contrapartida positiva de *A destruição da razão*, isto é, o livro sobre *O jovem Hegel*, mas, sobretudo, nos pontos de vista desenvolvidos nas duas grandes obras de síntese, posteriores a *A destruição da razão*, a *Estética* e a *Ontologia do ser social*. Não seria difícil, por exemplo, indicar a continuidade existente entre certas análises críticas consagradas na *Estética* às teses de Schopenhauer, de Kierkegaard ou de Heidegger e os pontos de vista exprimidos em *A destruição da razão*; mas o contexto é desta vez bem diferente, porque se trata na *Estética* de desenvolver em primeiro lugar uma concepção *positiva* sobre a racionalidade estética. Certa surpresa pode ser oferecida pela *Ontologia* na medida em que encontramos aqui uma exposição mais articulada da concepção do autor sobre a racionalidade dialética, desta vez sobre uma base explicitamente ontológica. Encontramos aí também, pela primeira vez, uma tomada de posição crítica (no capítulo sobre Marx) acerca dos grandes sistemas do racionalismo filosófico: Lukács reprova-lhes a defesa de uma concepção deveras abstrata e assaz axiomática de razão.

Certamente poderíamos ser tentados a falar de uma contradição entre a intransigência “dogmática”, a qual caracterizou a defesa da razão em *A destruição da razão*, e a concepção muito mais flexível e mais modulada da racionalidade em *Ontologia do ser social*. De nossa parte, pensamos tratar-se de um amadurecimento da concepção de Lukács acerca da racionalidade, mas não de renegamento da ideia diretriz de seu antigo livro (a *Ontologia* reitera, além disso, em termos quase idênticos, a crítica do irracionalismo desenvolvida em *A destruição da razão*). Quando de sua última obra, estimulado pelos trabalhos ontológicos de Nicolai Hartmann, Lukács ensaia tornar o mais dialético possível seu conceito de racionalidade: ele tenta mostrar que é ilegítimo falar abstratamente de uma *ratio*, estendendo-a sem discriminação a todos os campos do real (erro cometido pelo pensamento da época das Luzes), mas deve ser dada a prioridade absoluta à consideração dos complexos

heterogêneos do real decifrando, como exige o ponto de vista ontológico, a racionalidade destes em função da diferenciação dos campos de aplicação. o que chama de racionalidade *postfestum*.

A adoção do ponto de vista ontológico se acompanha naturalmente, na *Ontologia do ser social*, por consequente, de uma cautela contra a “fetichização da *ratio*”: acentos novos, em comparação com *A destruição da razão*, aparecem no discurso lukacsiano. O caráter infinito (inesgotável) das determinações do real é energicamente antecipado para conjurar o perigo do fechamento num sistema rígido: as conexões necessárias entre os fenômenos e, por consequência, os modelos de inteligibilidade que os exprimem têm por definição um caráter circunstancial, são submetidos à variação dos campos, a extrapolação de um modelo único de racionalidade se torna impossível. A confrontação com o neopositivismo e com sua concepção puramente manipuladora da racionalidade (dominada pela máxima: *saber para prever*) desempenhou seguramente um papel importante na articulação desse conceito mais flexível da racionalidade. Pode-se mesmo formular, de uma maneira retroativa, a partir dos esclarecimentos sobre a noção de racionalidade fornecida pela *Ontologia do ser social*, dúvidas relativas a certos juízos críticos contidos em *A destruição da razão*. Era legítimo, por exemplo, falar de uma influência do irracionalismo (aquele do pensamento do Fichte tardio) na teoria do conhecimento de Emil Lask (pensador que foi muito influenciado pelo jovem Lukács), simplesmente porque Lask sublinha o papel do movimento “alógico” ou “irracional” (portanto, *material*) na constituição do juízo lógico (cf. LUKÁCS, 1954, p. 12)? Havia uma razão válida para falar do caráter “irracionalista” da famosa *Wesensschau* (intuição da essência) husserliana, simplesmente por causa do acento enérgico posto sobre o caráter intuitivo do método (cf. LUKÁCS, 1954, p.381 e ss.)? As críticas dirigidas contra um pretense “irracionalismo” do pensamento de Benedetto Croce tinham o menor fundamento (cf. LUKÁCS, 1954, *idem*)? Lukács não parecia ignorar que a hostilidade de Croce a respeito do “logicismo” ou do “intelectualismo” antecipou certas de suas próprias posições em *Ontologia do ser social*?

As respostas a essas questões possuem a natureza de nuançar nosso julgamento sobre *A destruição da razão*; mas é preciso observar que são as posições do próprio Lukács, tais quais são

exprimidas na sua obra de síntese *Ontologia do ser social*, as quais nos autorizam levantar tais dúvidas.

A novidade mais importante trazida pela *Ontologia do ser social*, com relação a *A destruição da razão*, concerne à crítica explícita do que o autor chama de “exasperação da *ratio*”. A experiência do stalinismo parece ter desempenhado aqui um papel decisivo para Lukács. Quando de sua última entrevista, concedida a propósito de seu texto autobiográfico *Gelebtes Denken*, respondendo a uma questão maliciosa de István Eorsi sobre o irracionalismo do stalinismo e sobre as razões de sua ausência no *panopticum* de *A destruição da razão* (Eorsi jogou, por sua questão, com a identificação do puro arbítrio das medidas stalinianas com o irracionalismo como filosofia), Lukács apressa-se a esclarecer que, em sua opinião, filosoficamente falando, o stalinismo era dominado antes de mais por um “hiper-racionalismo” (cf. LUKÁCS, 1980, p. 170). Ele remontou a degradingada filosófica do marxismo da época staliniana a um erro cometido já por Engels, e na sua sequência por certos social-democratas: a substituição da representação autenticamente ontológica da história em Marx por uma visão “logicista”, extremamente linear e ultradeterminista, do desenvolvimento histórico. O que em Engels era devido a uma hegelianização da filosofia da história (provocada pelos fortes aromas do hegelianismo em seu pensamento) se torna em Stalin uma hipertrofia primitiva do conceito de “necessidade histórica”. A crítica do “hiper-racionalismo” staliniano visava, portanto, à ocultação de certas dimensões essenciais da história: a presença da contingência, a qual pode ser portadora de uma futura tendência essencial, do caráter imprevisível e, acima de tudo, da desigualdade do desenvolvimento histórico. A imagem da racionalidade histórica em *Ontologia do ser social* aparece, portanto, nuançada e mais bem articulada que as considerações antes apodícticas fornecidas sobre o mesmo tema por *A destruição da razão*.

O caso Schelling

Schelling representa para o autor de *A destruição da razão* o momento inaugural de uma forma de pensamento ao qual, segundo Lukács, estaria destinada uma longa carreira e do qual a concretização teria sido a catástrofe do nacional-socialismo: o

irracionalismo. A distância enorme que separava o gênio especulativo de um dos fundadores do idealismo clássico alemão do nível de pensamento extremamente primário de seus pretensos herdeiros, designados pelo dedo acusador de Lukács, não foi evidentemente ocultada pelas análises de *A destruição da razão*. Mas Lukács acreditava poder demonstrar que a famosa “intuição intelectual”, a qual dominou a primeira fase da filosofia schellinguiana, assim como a “filosofia positiva”, que se encontrava ao centro da *Spatphilosophie*, representavam as duas primeiras formas do *desvio* do pensamento de suas verdadeiras exigências dialéticas. Ele colocou em evidência o liame entre essa inflexão do pensamento schellinguiano ao irracionalismo e as tomadas de posição políticas do filósofo: descobriu em Schelling uma filosofia renunciante à verdadeira matriz dialética dos problemas surgidos na realidade (em oposição a Hegel, o qual não hesitou em tirar proveito do “fermento das contradições”), uma propensão ao irracional.

Ernst Bloch talvez tenha sido o primeiro a manifestar vivamente sua contrariedade frente ao empreendimento lukacsiano de situar Schelling na origem de um movimento de involução e, no fim das contas, de degradação do pensamento. Logo após o aparecimento de *A destruição da razão*, na carta que enviou a Lukács em 25 de junho de 1954, para acusar o recebimento do livro, Bloch objetava a Lukács por ter adotado a respeito de Schelling uma posição que representava uma hipertrofia da crítica de Hegel contra seu antigo amigo e companheiro de luta filosófica: “É igualmente surpreendente ver como tu queres atualizar *post numerando* e de uma maneira muito exagerada as invectivas não pronunciadas de Hegel contra Schelling”. Mas é sobretudo o fato de ter situado Schelling na origem de uma linha de pensamento que deveria desembocar, numa sequência de degradações, no fenômeno nacional-socialista, que despertou o protesto de Bloch: “há um caminho levando diretamente da intuição intelectual até Hitler? *Three cheers for the little difference*. Não é conferir um brilho de todo indevido ao estandarte, ou melhor, às latrinas hitlerianas?”⁴.

⁴ A carta de Bloch se encontra reproduzida na publicação dos Arquivos Lukács, Ernst Bloch und Georg Lukács, Dokumente zum 100 Geburtstag, Budapest, 1984, p. 139-140.

Malgrado a grande admiração que parecia dedicar ao pensamento de Schelling, Bloch não desenvolveu uma análise sistemática do conjunto da filosofia schellinguiana; não se encontra mesmo nos seus escritos o equivalente ao capítulo consagrado a Schelling por *A destruição da razão*. Mas as páginas densas sobre Schelling contidas nos seus livros *O problema do materialismo* ou *Sujeito-objeto* (Esclarecimentos sobre Hegel) permitem reconstruir seu pensamento a esse respeito⁵. Em se considerando o capítulo sobre Schelling em *A destruição da razão* um primeiro banco de ensaios para testar a validade do método lukacsiano, pode-se talvez encontrar nas observações de Bloch sobre este mesmo pensador um termo de comparação particularmente revelador.

Se as teses de Lukács encontraram uma confirmação e mesmo um desenvolvimento nos trabalhos de um pesquisador marxista como Hans-Jorg Sandkühler, autor de vários estudos sobre Schelling, a caracterização de Schelling como irracionalista foi confrontada com uma inadmissibilidade assaz nítida na monumental obra consagrada por Xavier Tilliette à filosofia schellinguiana. Xavier Tilliette é, além disso, o único entre os autores de grandes obras monográficas consagradas mais ou menos recentemente ao pensamento de Schelling que considerou necessário dar seu julgamento sobre as ideias críticas de Lukács: nem Walter Schulz no seu livro *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) nem Jean-François Marquet na sua tese sobre Schelling, *Liberdade e existência* (1973), pronunciavam-se acerca disso. A refutação de Xavier Tilliette da ideia de que o pensamento de Schelling tenha sido impregnado cada vez mais por elementos irracionais – “A tese de Lukács é insustentável” (Tilliette, 1970, p. 568) – levanta a importância do problema da clarificação do conceito de irracionalismo utilizado por Lukács.

Mas a contestação mais radical das teses sobre Schelling apresentadas por Lukács parece vir de outra direção, se tomarmos em consideração a tentativa de submeter a uma espetacular revisão a imagem tradicional das relações entre a filosofia de Schelling e o

⁵ Ernst Bloch deu uma síntese de seu ponto de vista sobre Schelling em um dos seus cursos de Leipzig: o texto Schelling: *Über dem Produkt das Produzierende nicht vergess* se encontra no volume *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte, Gesamtausgabe*, v. 12, pp. 30-31.

pensamento de Marx e de Engels. Lukács se apóia em sua análise implacável do pensamento de Schelling não somente sobre as famosas críticas de Hegel dirigidas contra a intuição intelectual schellinguiana, mas também sobre os textos bem conhecidos de Marx e de Engels (pertencentes, em especial, ao período de juventude).

A virulência crítica desses textos não deixava lugar à dúvida quanto à atitude dos fundadores do marxismo ante o inimigo jurado de Hegel. Um pequeno livro publicado há uma dezena de anos por Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein* (Frankfurt, Suhrkamp, 1975), consagrado à “crítica de Schelling contra Hegel” e aos “começos da dialética de Marx”, tenta dar crédito à ideia de que é preciso buscar muito mais em Schelling que em Hegel o verdadeiro precursor da dialética materialista. Manfred Frank se apóia sobre a crítica ao panlogismo hegeliano desenvolvida por Schelling na *Spatphilosophie*, a partir das Lições sobre a história da filosofia moderna (Munique, 1827), para lançar a tese arriscada de que o jovem Marx se inspira muito em Schelling na crítica do “misticismo lógico” hegeliano. Pode-se lembrar aqui que já bem antes de Ernst Bloch no parágrafo da parte final de seu livro sobre Hegel, Jürgen Habermas, num estudo publicado em seu livro *Teoria e prática*, insistiu sobre a importância e fecundidade da crítica de Schelling contra o “idealismo lógico” de Hegel, pondo o acento também sobre o valor de antecipação com relação à crítica de Marx. Lukács não oculta no capítulo de *A destruição da razão* este aspecto importante do pensamento de Schelling, mas se recusa a dissociar a crítica justificada feita por Schelling contra o logicismo hegeliano do pano de fundo filosófico e político desta crítica: as fortes implicações teológicas e o conservantismo social extremo dos escritos do Schelling tardio. Assim, parece-nos que é justamente essa dissociação cortante (e, em última instância, profundamente arbitrária) que é operada M. Frank para tentar tornar crível sua tese sobre a filiação direta Schelling-Marx.

A interpretação lukacsiana da filosofia de Schelling põe em causa, num primeiro momento, a intuição intelectual como forma de conhecimento do absoluto: A destruição da razão dela fala como da “primeira manifestação do irracionalismo”. Mas Lukács não poderia ignorar que, aparecida em Kant e retomada por Fichte, a noção de intuição intelectual é utilizada por Schelling desde seus primeiros escritos, em um momento no qual ele se

encontrava em plena ascensão na direção das grandes aquisições de sua filosofia (frente aos cimos especulativos onde depois o próprio Lukács melhor situa o pensamento schellinguiano). Sobretudo, Lukács não poderia ignorar que Hegel mesmo, em seus escritos de Iena, e antes em sua *Differenzschrift* (portanto, antes da Fenomenologia do espírito) utilizava a noção de intuição intelectual num sentido positivo⁶. É preciso afastar a ideia de que se trata em Lukács de um *parti pris* contra Schelling, o que o levaria a uma deformação tendenciosa dos contornos da filosofia deste (ainda era, mais ou menos, a impressão de Ernst Bloch, nas passagens da carta que citamos): a leitura das páginas consagradas a Schelling no livro sobre *O jovem Hegel*, assim como do capítulo de *A destruição da razão*, mostra que ele se esforçou para fazer justiça ao gênio filosófico de Schelling, sublinhando com energia seu papel decisivo no ultrapassamento do idealismo subjetivo de Kant e de Fichte, além do alcance histórico de suas descobertas filosóficas, que anteciparam, de certa maneira, aquelas da dialética hegeliana.

Lukács teria, entretanto, razão em descobrir na intuição intelectual de Schelling os germes de um desvio do pensamento, o núcleo de uma tendência que vai se agravando de todo ao longo dos séculos XIX e XX, com os diferentes impulsos àquilo que ele chama “irracionalismo”? Ou melhor, teria razão Bloch de colocar-se em cautela contra o que lhe parecia ser uma caricatura do sentido da intuição intelectual, reprovando-o por ter aumentado de uma maneira desmesurada as reservas muito mais temperadas de Hegel em relação ao método schellinguiano?

Levando em consideração a evolução do pensamento de Schelling no seu conjunto, Lukács acreditou poder observar certa continuidade entre as tendências negativas que emergiam nos escritos do primeiro período (o caráter supraconceitual da intuição intelectual) e a vontade explícita de conciliar filosofia e religião que domina a *Spätphilosophie* (que Lukács denuncia com virulência como “reacionária”, mas o próprio Bloch fala da “vazia irracionalidade” – “*leere Irrationalität*” – desta filosofia final de Schelling).

⁶ Ver a este respeito o parágrafo sobre a “intuição intelectual” no segundo volume do livro sobre Hegel de H. S. Harris, *Hegel's Development*, Oxford, Oarendon Press, 1983, pp. 22-26.

Observando-se a própria interpretação que Schelling deu ao sentido da intuição intelectual em certos escritos de seu segundo período, por exemplo, nas *Erlanger Vortrage* (1821-1825), pode-se melhor tomar em conta as razões da crítica de Lukács com relação ao famoso método schellinguiano. O absoluto é indicado nas conferências de Erlangen como o que é “não objetivo” (*das Ungegenständliche*): o princípio originário do mundo (*das absolut Ursprüngliche (...) das eigentlich Transzendente*), sinônimo para Schelling da pura liberdade (*laute Freiheit*), deixa-se aproximar apenas por termos que se querem desafiadores a toda aproximação causal ou lógica: o incoercível, o inconcebível, o indefinível (SCHELLING, 1927, pp. 11-13). O fato de que Schelling proponha aqui, pela primeira vez, substituir o termo intuição intelectual por aquele de “êxtase” indica bem a direção de seu pensamento: o conhecimento do absoluto exige não somente se arrancar do mundo dos objetos, mas também da subjetividade finita, para deixar-se evadir por uma transcendência liberadora (o termo “*das Oberschwängliche*” – “a superabundância” – aparece em Schelling neste contexto (cf. SCHELLING, 1927, p. 23). As conferências de Erlangen aparecem-nos, assim, como uma etapa importante do caminho que leva da primeira filosofia negativa (aquela que Schelling vai chamar de “lógico-racional”) à filosofia positiva, aquela que visa ao *quod sit*, à existência pura, por definição extralógica e transconceitual. A intuição intelectual concebida como *êxtase* aparece efetivamente como a via que pode nos conduzir ao absoluto assim compreendido: é o caminho o qual deve permitir-nos aproximar do princípio último do mundo, concebido pelo Schelling tardio, em perfeito acordo com a religião revelada, como *actu purus*, como criação espiritual infinita de natureza divina.

A destruição da razão traz um julgamento extremamente negativo, sobretudo acerca da última filosofia de Schelling. Pode-se seguramente objetar a Lukács não ter oferecido uma reconstrução analítica do encaminhamento de Schelling desde o célebre *Tratado sobre a liberdade* (1809) até os dois últimos cursos, os ciclos de lições sobre a filosofia da mitologia e sobre a filosofia da revelação (um escrito intermediário, como as *Conferências de Erlangen*, não é mesmo mencionada, mas é o caso também de outros textos importantes). O autor poderia retorquir que a visada de seu capítulo não era monográfica. A questão é saber se as críticas de Lukács trazem o essencial do pensamento do último Schelling, se

estas conseguem efetivamente colocar em causa seus conceitos fundamentais.

Lukács opera por simplificação e redução, esboçando o quadro da última filosofia schellinguiana. O tom é extremamente polêmico, quase denunciador, mas são as articulações essenciais que são visadas. A separação cortante postulada pelo último Schelling entre a essência e a existência, entre o *quid* e o *quod* dos fenômenos, entre o *Was* e o *Dass*, é firmemente recusada por Lukács. Ao mesmo tempo, não oculta o fato de que a crítica de Schelling contra o logicismo hegeliano, mais precisamente contra a potência demiúrgica conferida ao *conceito*, toca efetivamente uma fraqueza essencial do pensamento de Hegel. Mas, à diferença de Bloch, que, malgrado suas reservas, destacou anteriormente a fecundidade dessa crítica (ver as páginas sobre “Schelling e o panlógico” do livro de Bloch *Sujeito-objeto*), Lukács interroga com muito mais insistência o sentido do “empirismo metafísico” que o último Schelling opôs ao panlogismo hegeliano. O essencial de sua argumentação visa ao sentido conferido por Schelling à autonomia do ser em relação ao saber: Lukács indica com força o deslizamento para uma interpretação mística, quase religiosa da *Dassheit* (do *quod* do mundo) e sublinha o caráter injustificável dessa espiritualização forçada do princípio último do universo (aquele que Schelling chama o *actus purissimus*).

A crítica de Schelling contra o puro teorismo da filosofia hegeliana – que, no seu logicismo extremado, não deixaria mais lugar à emergência do *ato* livre – encontra uma acolhida semelhante em Lukács: ele sublinha aqui também a justeza relativa da crítica de Schelling, mas o fato de que este emancipa o ato livre de seus condicionamentos objetivos, conferindo-lhe, por definição, um caráter transracional e extralógico (o racionalismo não tem acesso à emergência do *ato*, nos diz Schelling), aparece-lhe de novo como um retrocesso frente a Hegel.

Os “decretos irracionistas” de Schelling (LUKÁCS, 1954, p. 155) não encontram, portanto, nenhuma indulgência aos olhos do autor de *A destruição da razão*. Mesmo se sua argumentação nos apareça efetivamente muito sumária, levando em conta as ricas ramificações do discurso filosófico schellinguiano (as relações do último Schelling com o pensamento de Fichte e, num outro polo, com o de Spinoza, não são sequer mencionadas, entretanto, são reveladoras da forma específica do *idealismo* em Schelling), mesmo

que a virulência de várias resoluções nos pareça de todo deslocada (falar do caráter “demagógico” de certas soluções preconizadas por Schelling é deplorável, porque o pensamento de Schelling não se deixa interpretar como uma operação *politiqueira*), não se pode contestar que a vulnerabilidade da *última filosofia* tenha sido eficazmente trazida à luz. As conexões estabelecidas entre a orientação da *última filosofia* e as tomadas de posição políticas mais conservadoras de Schelling não nos parecem arbitrárias (o “sociologismo” imputado a Lukács por Bloch aparece efetivamente em várias passagens do capítulo sobre Schelling, mas trata-se aqui novamente da *ideia diretrix* do capítulo). O próprio Schelling se encarregou várias vezes de indicar conjunções entre o culto do “Senhor”, na sua teogonia, e seu monarquismo, ou entre a irredutibilidade do *Dass* (individuação pura, não corrompida pelas determinações gerais do entendimento) e seu desdém pelas reformas constitucionais, produto necessário do intelecto melhorista: basta ler as conclusões de seu texto de 1850 sobre “As fontes das verdades eternas” (surpreendentemente pouco comentadas pelos exegetas) para constatar que Lukács não se enganou ao denunciar no elogio do *Faktizität*, no Schelling tardio, a prefiguração de toda uma linha de pensamento conservador.

Os numerosos críticos e adversários de *A destruição da razão* bem mostraram em minúcias os aspectos sectários ou dogmáticos do livro (nós mesmos tivemos ocasião de indicar alguns deles); mas as considerações desenvolvidas mais acima, a título de pura introdução a uma futura análise, permitem-nos constatar que a estrutura da obra é mais sólida e o porte de sua tese fundamental é maior do que se poderia imaginar seguindo-se o julgamento corrente. Não se deve apressar-se a enterrar muito rapidamente *A destruição da razão*: o livro nos parece destinado a suscitar ainda durante longo tempo discussões fecundas e reflexões críticas interessantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, E. *Ernst Bloch und Georg Lukács*, Dokumente zum 100 Geburtstag, Budapest, 1984.

_____. *Schelling: Über dem Produkt das Produzierende nicht vergess. Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Gesamtausgabe, v. 12.

BOEHM, Franz. *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*. Leipzig, 1938.

FRANK, Manfred. *Der unendliche Mangel an Sein*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

HARRIS, H. S. *Hegel's Development*. Oxford: Oarendon Press, 1983.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel, 1976.

LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Aufbau-Verlag, 1954.

_____. *Gelebtes Denken, Eine Autobiographie im Dialog*. Suhrkamp, 1980.

SHELLING. *Schellings Werke, Fünfter Hauptband*, München: Ed. Manfred Schrater, 1927.

TILLIETTE, Xavier. *Schelling. Une philosophie en devenir*. J. Vrin, 1970, v. 1.

LUKÁCS E HEIDEGGER: A ONTOLOGIA DO SÉCULO XX DIANTE DE HEGEL

Vitor Bartoletti Sartori¹

As relações entre Heidegger e Lukács podem ser tratadas por diversas perspectivas. É possível analisar como a categoria da alienação (*Entfremdung*) é fundamental a ambos, pode-se tratar da categoria do trabalho na obra madura do marxista húngaro relacionando a abordagem lukacsiana às suas críticas ao ser-com (*mit-Sein*) heideggeriano. (Cf. SARTORI 2010 b, 2012; TERTULIAN, 1996) Também existe a hipótese de se averiguar se há ecos de História e consciência de classe em *Ser e tempo* (Cf. GOLDMANN, 1973), sendo igualmente válido ver até que ponto a *Ontologia do ser social* e a *Estética* são, em parte, uma resposta à problemática constante da obra de Heidegger mencionada, como quer Nicolas Tertulian. (Cf. TERTULIAN, 2006, 2009) Estas são as temáticas mais comuns ao se analisar ambos os autores em conjunto (e em oposição). Elas vêm ocupando o filósofo

¹ Professor adjunto da faculdade de Direito da UFMG, mestre em história social pela PUC SP e doutor em filosofia e teoria do Direito pela USP. Autor do livro “Lukács e a crítica ontológica ao Direito”. E-mail: vitorbsartori@ufmg.br

lukacsiano Nicolas Tertulian e, de modo mais modesto, também tratamos dessas questões, em parte considerável, na esteira do mencionado pensador romeno.² Aqui, no entanto, tratar-se-á de um ponto até agora não explorado quando se discorre sobre o confronto Heidegger/Lukács: a relação dos pensadores com as noções de Ser (*Sein*) e de superação (*Aufhebung*) de Hegel. Acreditamos se tratar de aspecto essencial à compreensão dos meandros da filosofia do século XX e de suas consequências para a atualidade.

De certo modo, o tema pode mostrar não só os delineamentos da ontologia de Lukács e da obra heideggeriana, mas também o modo como – já no “método” – o esses autores enxergam a modernidade e a filosofia clássica alemã diferentemente. Aqui se procura mostrar que, enquanto o marxista húngaro vê com bons olhos as possibilidades trazidas com o desenvolvimento europeu moderno, o autor de *Ser e tempo* enxerga (em grande medida³) nesse

² Cf. principalmente SARTORI, 2010; 2012 e TERTULIAN, 1996, 2008, 2007, 2009, 2009 b.

³ O estatuto teórico atribuído por Heidegger à Europa é dúbio. Na conturbada década de 30, o pensador chegou a ver a mesma entre a “América” e a “Rússia”, em grande parte, com esperanças colocadas sob a Alemanha e sob o “acontecimento do nacional socialismo”. Neste primeiro momento, a técnica e a metafísica não são imediatamente equacionadas com o esquecimento do Ser. (Cf. LOPARIC, 1996) Há duas passagens em que isso é explícito: “essa Europa, estando num estado de cegueira incurável, sempre pronta para se apunhalar a si mesma, encontra-se hoje na grande tenaz, encurralada entre a Rússia de um lado e a América de outro. A Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa; a mesma fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar.” (HEIDEGGER, 1987, p. 45) Aí, a Europa ainda não estaria sob o império da “técnica e da insondável organização do homem vulgar” – poderia haver esperanças na medida em que “encontramos entre tenazes. O nosso povo, estando no meio, sofre a maior pressão dos tenazes, é o povo com mais vizinhos e por isso mais ameaçado, sendo assim o povo metafísico.” (HEIDEGGER, 1987, p. 46) Contra a “vulgaridade” e essa ausência de freios (segundo o autor de *Ser e tempo*), aparece a “metafísica” nesse momento, sendo o “povo alemão”, inclusive, o “povo metafísico”. Há na teoria de Heidegger, no entanto, um segundo momento, relacionado à chamada “virada” (*die Kehre*) em que a técnica, a metafísica e o “esquecimento do Ser” são vistos como indissociáveis não havendo um sentido positivo a ser atribuído à “metafísica”. Sobre o tema e sua relação com a posição frente ao nazismo, Cf. SARTORI, 2012.

processo aquilo que de mais criticável, o “esquecimento do Ser” (*Seinsvergesessenheit*). Procura-se, pois, demonstrar que a relação de ambos os autores com Hegel é central quando ao se compreender os rumos de duas vertentes filosóficas relacionadas à ontologia e cujo estudo vem despertando interesse no século XXI.

O debate que se expressa na filosofia do século XX certamente passa por um acerto de contas com Hegel. (Cf. TERTULIAN, 2016) Dos existencialistas aos marxistas, dos pós-estruturalistas aos neomarxistas, dos pós-positivistas aos pós-modernos, todos, passaram pelo filósofo da Fenomenologia do espírito, mesmo que seja para colocá-lo como paradigma a não ser seguido (como ocorre hoje com noções como “rizoma”, central a polêmicos teóricos contemporâneos como Deleuze e Gatarri). Lukács mesmo talvez tenha sido um dos primeiros a verificar esta centralidade do pensamento quanto a Hegel em seu *A destruição da razão* (Cf. LUKÁCS, 1959), obra, certamente, ainda bastante atual (Cf. TERTULIAN, 2012) e diametralmente oposta aos apontamentos de um importante historiador da filosofia do século XX, Löwith. (Cf. LÖWITH, 2008) Este último, ao contrário de Lukács, tenta apontar a possibilidade de aproximar as críticas de Kierkegaard e de Marx a Hegel – tal qual Sartre, diga-se de passagem (Cf. SARTRE, 2002) –, algo criticado pelo autor húngaro (Cf. LUKÁCS, 1967) de modo bastante decidido. Assim, há distintos modos de tratar do autor da Fenomenologia do espírito e estes, por sua vez, expressam distintas posições concretas.

Aqui, ao esboçar delineamentos de dois autores centrais para que se pense na possibilidade de uma ontologia no século XXI, o tema também tem relevância. É essencial na medida em que tanto o autor que tratou da ontologia fundamental quanto o autor da *Ontologia do ser social* dedicaram textos importantes de seus itinerários intelectuais a Hegel. Lukács, além de ter como referência positiva o autor em sua concepção sobre a história da filosofia (Cf. LUKÁCS, 1959), escreve *O jovem Hegel* (LUKÁCS, 1963). Heidegger, por seu turno, trata da Fenomenologia do espírito e da relação de Hegel com os gregos em suas preleções⁴, as quais expressam a posição do autor de *Ser e tempo* frente à modernidade e ao filósofo da Fenomenologia.

⁴ Cf. HEIDEGGER, 2005 c; HEIDEGGER, 2008

Pretendemos, aqui, partir de algumas das importantes ponderações de Heidegger e de Lukács sobre Hegel. Faz-se isso para delinear com mais cuidado a distinção, por assim dizer, “metodológica” necessária ao se tratar da noção de ontologia que percorre a obra tardia do marxista, e ao se ter em mente o delineamento da obra heideggeriana posterior a *Ser e tempo*.⁵ Deste modo, antes de qualquer passo a ser dado, deve-se analisar algo que percorre as obras dos autores aqui tratados e que se expressa em Hegel peculiarmente. Trata-se da posição que ocupa a noção de Ser (*Sein*) na obra hegeliana.⁶

Hegel não dá destaque à noção ao modo daqueles que buscam enfatizar a “apreensão reta” do Ser – antes, no autor, uma ontologia (que tivesse o Ser como algo objetivo) que buscasse apreender a tessitura da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) seria impossível na modernidade; a própria noção de ontologia, pois, não poderia ser valorizada no século XIX, sendo somente um momento do desenvolvimento do espírito absoluto, um momento já superado (*aufgehoben*). Tem-se, no autor, a noção de ser como o começo da lógica, começo certamente mediado e que tem como condição o percurso da consciência pré-filosófica até a consciência da filosofia especulativa.⁷ Na Ciência da lógica, o Ser é carente de determinações, é o mais abstrato, a forma pura de intuição (*Anschauung*) e, assim, de acordo com os parâmetros hegelianos, sequer é possível retirar quaisquer critérios normativos ou éticos nesse grau de abstração em que se encontra a experiência filosófica. Ela seria ainda inicial, e não estaria pronta para pensar de acordo com os parâmetros do espírito absoluto hegeliano. Tentar sistematizar uma “ontologia do ser” (seja ela uma ontologia fundamental, ou uma ontologia do ser social) seria uma empreitada

⁵ Grande parte dos apontamentos de Heidegger sobre Hegel encontra-se depois da “virada”.

⁶ Aqui não será possível fazer uma análise exaustiva da questão; remetemos à mesma somente para que fiquem claros pontos decisivos que tanto Heidegger quanto Lukács vão atacar na filosofia hegeliana. Não trataremos de toda a literatura sobre Hegel que percorreu o século XX, o que escaparia de nosso escopo. A questão, porém, é importante e, para compreendê-la, vale a leitura de TERTULIAN, 2016.

⁷ Esse percurso em parte é aquele da *Fenomenologia do espírito*, de modo que é um equívoco tentar traçar uma grande muralha entre a lógica hegeliana e a fenomenologia. (Cf. ARANTES, 1981)

natimorta caso se aceitasse os critérios hegelianos. Veja-se, neste sentido, como aparece o Ser no início da *Ciência da lógica*; diz Hegel:

Ser, puro ser: sem nenhuma determinação outra. Na sua imediatez indeterminada, ele é apenas igual a si mesmo e não é desigual em relação a outra coisa; ele não tem diversidade alguma no interior de si nem fora. Qualquer determinação ou conteúdo que seriam postos nele como diferentes, ou através do qual ele seria posto como diferente de um outro não lhe permitiria manter-se em sua pureza. Ele é pura indeterminidade e vazio (*Leere*). Não há nada a intuir nele, se da intuição poderíamos aqui dizer; ou ele é apenas este próprio intuir, puro e vazio (...) O ser, o imediato indeterminado é, na verdade, *nada*, não mais nem menos que nada. (HEGEL, 1982, p. 107)⁸

Para Hegel, ater-se à noção de Ser seria apegar-se à imediatez mesma, seria ficar adstrito a uma figura (*Gestalt*) calcada numa universalidade abstrata, em uma identidade que não tivesse consigo ainda determinações (como ocorre na *Lógica* já na doutrina da essência, permeada pela noção de contradição, essencial a uma concepção dialética). No Ser ter-se-ia uma identidade “sem nenhuma determinação outra”. Para o autor da *Ciência da lógica*, a possibilidade de uma ontologia do Ser, pois, é vedada. O Ser conteria em si uma forma de universalidade, pode-se mesmo dizer. No entanto, trata-se da universalidade da indeterminação, do nada e, nesse sentido, ter-se-ia somente um ponto de partida para a lógica, e não algo essencial ao se buscar albergar a tessitura da realidade efetiva mesma. Uma ontologia do ser e a apreensão da realidade efetiva seriam, pois, incompatíveis para o autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Tal qual na história da filosofia ocidental, como vista pelo autor da *Ciência da lógica*, pois, a lógica tem como ponto de partida, como começo, uma noção abstrata, uma universalidade abstrata da qual, em verdade, não se poderiam retirar consequências substanciais para a práxis social e para a compreensão da realidade efetiva. Hegel, no grau de desenvolvimento do espírito em que a noção de Ser é central, a saber, na antiguidade grega, ter-se-ia o seguinte, conformado nos pré-socráticos:

O universal é, pois, somente forma, e contrapõe-se-lhe o particular, o conteúdo. [...] Mas o primeiro é o universal como tal; este é o abstrato, é o pensamento, mas enquanto puro pensamento é

⁸ A tradução do trecho é de Vladimir Safatle (presente em www.cienciadalogica.com)

abstração. “Ser” ou “essência”⁹, “o uno”, etc, são alguns desses pensamentos de todo abstratos. (HEGEL, 2005 b, p. 73)

A noção de Ser não poderia ser central para Hegel na construção de um sistema filosófico digno de tal nome – com ela, segundo o autor da *Ciência da lógica*, ter-se-ia algo ligado a um pensamento ainda carente de uma unidade consciente e que tivesse consigo a problematização das noções de identidade e de diferença. Embora esteja ligada ao pensamento, não se tratando de uma imediatez de uma forma de positividade exterior à consciência e ao homem, a noção de Ser expressaria somente os primórdios mais iniciais do pensar, a Grécia de Parmênides. Deste modo, não se poderia retirar mais que o início de um percurso a ser trilhado na história do espírito, nada mais que isso. Percebe-se, pois: já no plano “metodológico”, o procedimento caro a Heidegger de retorno aos gregos não é, e nem poderia ser, aceito por Hegel, que diz de modo claro que a modernidade e a antiguidade são distintas, e não podem ser vistas em conjunto senão com diversas mediações que tivessem em conta o processo de desenvolvimento do espírito até a conformação do espírito absoluto. Como se mostrará, essa posição, a partir de uma perspectiva marxista, é, até certo ponto, compartilhada por Lukács, que, porém, valorizará a busca de uma *ontologia do ser social*. (Cf. LUKÁCS, 1979 b)

Por ora, para ilustrar a questão, vale averiguar como o autor da *Ciência da lógica* trata da Revolução Francesa em relação à antiguidade¹⁰:

Nada é mais oco do que os apelos tantas vezes repetidos aos exemplos gregos e romanos durante a Revolução Francesa; nada é mais diferente do que a natureza destes povos e de nosso próprio tempo. (HEGEL, 2004, p. 50)

Para Hegel, o pensar antigo não teria lugar na modernidade sem mediações espirituais (e racionais). A filosofia hegeliana, diz Lukács, indissolúvel de seu tempo e revolucionária, conformar-se-ia, assim, da seguinte maneira, inseparável da real tessitura da realidade efetiva da época de emergência da sociedade capitalista:

Não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio, prioridade ontológica da razão (*Vernunft*), num mundo formado pela

⁹ A noção de essência na passagem refere-se à noção grega de *Arké*.

¹⁰ Para uma análise pormenorizada da relação de Hegel com a Revolução Francesa, Cf. LUKÁCS, 1963.

Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo modo bastante esfumado pelo qual Napoleão a realizou. (LUKÁCS, 1979 b, p. 9)

Segundo Lukács, a influência da Revolução Francesa no pensamento hegeliano é clara, sobretudo, na *Fenomenologia do espírito*, obra estudada principalmente, embora não só, em *O jovem Hegel*, seminal obra do marxista húngaro. Porém, tal impacto é visível também nas obras tardias de Hegel, como a *Ciência da lógica*. Parte-se em ambas as obras do mundo moderno conformado real e efetivamente. Por seu turno, as noções presentes nas filosofias primeiras, como aquela de Ser, seriam, seguindo Hegel, pertencentes a um momento do desenvolvimento precedente do espírito, e já ultrapassado pela filosofia presente na qual se supera (*aufheben*) a intuição e a representação na figura da razão, visível na modernidade, segundo Hegel, por meio da efetividade (*Wirklichkeit*) da Revolução Francesa. A posição hegeliana é aquela segundo a qual a modernidade e a noção de Ser, assim, só se relacionam de modo muito mediado, sendo impensável trazer a categoria do Ser à tona para pensar o presente.

A filosofia hegeliana, pois, é impensável sem o *télos* que, no campo da história, levaria à realização da liberdade, e, na filosofia, sendo esta última indissociável do campo histórico, a uma figura de razão que configura o próprio movimento do real, expresso no conceito (*Begriff*) – neste ponto, Lukács trata de encontrar na filosofia hegeliana a “prioridade ontológica da razão”. De um lado, em Hegel, noção de Ser é parte do percurso que leva ao nível de desenvolvimento do espírito em que é possível e, para o autor, necessária, a filosofia especulativa. Doutro, o Ser é somente o começo da lógica¹¹, começo esse em que o processo da própria coisa (*Sache*) não é apreensível senão como um abstrato devir, o qual, no plano filosófico, deve ser superado. E aí se encontra um aspecto do sistema hegeliano o qual, traz a noção de negatividade, pode-se mesmo dizer, essencialmente contrária ao dogmatismo.¹² Isso pode ser percebido desde o início da lógica hegeliana, em que aquilo que se apresenta como exterior e como imediato vem a se

¹¹ A questão do começo não é de pouca importância para Hegel. Ele diz que “só nos tempos modernos surgiu a consciência de que é difícil tratar do começo em filosofia” (HEGEL, 1982, p. 87), portanto, há de se notar que mesmo que a noção de Ser não seja central ao modo daqueles que buscaram uma ontologia do ser, como Lukács, ela é de enorme importância para o sistema hegeliano.

¹² Essa questão se encontra muito bem trabalhada em ARANTES, 1981.

mostrar como uma mera passagem, um momento, que tem seu *télos* em algo mais determinado. (Cf. HEGEL, 1982) Na doutrina do Ser hegeliana, pois, tem-se o devir (*Werden*) como resultado justamente da oposição entre Ser e Nada (*Nichts*). Isso expressa a fluidificação das oposições que aparecem como meramente externas, tratando-se, segundo pensadores importantes como Paulo Arantes e Adorno (Cf. ADORNO, 1993), de um ímpeto essencialmente antidogmático. Ao mesmo tempo, em Hegel, a razão aparece como aquilo que preside o processo de concretização das categorias, inclusive com a sua “astúcia”. E isso não pode deixar de ser visto por marxistas sério como Lukács como algo fundamental e essencialmente idealista, mesmo que se trate de um idealismo objetivo e dialético (Cf. LUKÁCS, 1963).

Para Hegel “o ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado.” (HEGEL, 2005, p. 175) Essa indeterminação da categoria “Ser” é um ponto essencial que Heidegger e Lukács irão combater com suas ontologias. Esta indeterminação traz consigo um movimento em que as categorias seriam levadas, por seu movimento inerente, a um grau superior, de modo que se rumam ao “conceito” devido a um *télos* presente na própria ideia percebida pela razão filosófica e concretizada com sucessivas formas de suprassunção (*Aufhebung*).¹³ Sobre isso aponta Lukács: “a teleologia no sistema de Hegel tem de ser incorporada como elo logicamente necessário para o devir-para-si da ideia.” (LUKÁCS, 2010, p. 56) Estando, em Hegel, o pensar já presente naquilo mais imediato, a imediatez do Ser conteria em si como possibilidade a ser realizada necessariamente, o percurso que passa da consciência pré-filosófica à consciência filosófica. Isto se daria de tal feita que a consciência filosófica presente na filosofia hegeliana não se prenderia à pura intuição (relacionada à noção de Ser, segundo o filósofo), ou mesmo à representação: passando pela intuição e pelo entendimento (*Verstehen*), rumar-se-ia ao “conceito” expresso pela razão mesma, esta última a qual, por sua vez, estaria pressuposta desde o início da *Ciência da lógica*. Ou seja, na lógica hegeliana, de

¹³ Neste ponto, utilizamos a tradução da noção de *Aufhebung* que acreditamos ser mais condizente com a tradição hegeliana. Em Marx, talvez a noção tenha um aspecto diverso, podendo ser vista muito mais enquanto uma supressão, uma superação ou uma espécie de abolição. (Cf. SARTORI, 2014)

modo bastante mediado, o percurso do espírito já é dado e visto como necessário desde o início, vendo-se a filosofia precedente por meio do *télos* cujo resultado não seria outro que, na filosofia, o sistema hegeliano. E este último, neste sentido específico, com um aspecto fortemente teleológico, está claramente marcado pela noção de realização da razão na história.

Este ponto seria de enorme importância para a conformação do pensamento do filósofo húngaro aqui tratado (Lukács), que buscou desenvolver sua ontologia, em grande parte, como resposta à problemática colocada por Hegel na *Fenomenologia do espírito* (a visão do homem enquanto um ser que se autoproduz, mediante o trabalho e, de modo mais mediado, sua autoatividade) e, em verdade, só tratada adequadamente com referência ao pensamento de Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

Encontramos em Hegel a presença de duas ontologias¹⁴ indissolivelmente ligadas: por um lado o exagero da necessidade, e, por outro, a justa concepção da realidade, a afirmação de que tais categorias heterônimas, mas indissolivelmente ligadas entre si enquanto determinações reflexivas, se unificam numa síntese que lhes é peculiar. (LUKÁCS, 1979 b, p. 99)

A *Ciência da lógica* de Hegel, muito admirada por Marx, Engels e Lenin (Cf. LENIN, 2012) deixa certamente marcas em Lukács que, no entanto, fora mais influenciado pela *Fenomenologia do espírito*, como fica patente em *O jovem Hegel*, obra em que a categoria do trabalho, ressaltada em toda obra madura do marxista, é essencial. Algo a ser destacado desde já é: o autor da *Ontologia do ser social* não se maravilha com a logicização do real presente na obra hegeliana; antes, critica-a, procurando mostrar que a parte mais interessante da *Lógica* está no tratamento cuidadoso dispensado por Hegel às determinações reflexivas. Continuemos, porém.

Na passagem citada acima, há um elogio à noção de efetividade de Hegel – o marxista húngaro também não deixa de ver na “reconciliação com a realidade”¹⁵, mesmo que de modo marcado

¹⁴ Há de se notar que, aqui, a noção de ontologia é utilizada em termos muito latos: trata-se, em linhas gerais, do uso da noção para expressar determinado modo de lidar com o real e com sua tessitura efetiva.

¹⁵ Lukács não abraça simplesmente a noção hegeliana de reconciliação, como por vezes sugerem teóricos como Adorno e Marcuse. Em uma bela passagem o autor trata da relação dessa noção com a história: “esta reconciliação é, por um lado, uma mistificação idealista de contradições irresolúveis; mas, por outro

por inúmeras contradições, um profundo realismo, o qual faz com que o autor alemão busque a compreensão adequada da real tessitura da realidade histórica. No entanto, simultaneamente, Lukács critica o idealismo objetivo, o qual teria em si o *télos*, que traria consigo certo caráter “necessário”¹⁶ de realização da liberdade e da razão. Neste sentido, haveria o “exagero da necessidade” (Cf. LUKÁCS, 1969) encadeado de acordo com as categorias da lógica, havendo aquela “prioridade ontológica da razão” já mencionada anteriormente pelo autor húngaro.

No marxismo, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, pelo contrário, isso não ocorreria: “a ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo o elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo o elemento teleológico”. (LUKÁCS, 2007, p. 226) Ataca Lukács aqui a lógica hegeliana, pois; ela, em verdade, levaria a uma compreensão teleológica do processo social, por vezes, desconsiderando os nexos reais da realidade objetiva, mesmo, por vezes, contra a intenção da teoria de Hegel. A “inversão” de Marx quanto a Hegel, pois, não teria deixado, nem poderia deixar, intocados os alicerces do sistema hegeliano¹⁷ – haveria uma guinada rumo a uma apreensão ontológica que tem a dialética pelo “veículo real da história” (LUKÁCS, 1979 b, p. 11) e não vê qualquer *télos* necessário inscrito

lado, ela expressa ao mesmo tempo o sentido realista de Hegel, sua proximidade da realidade social concreta de sua época, seu profundo conhecimento da vida real da sociedade humana, seus esforços de descobrir as contradições do progresso no seu verdadeiro campo de batalha que está na vida econômica do homem.” (LUKÁCS, 1963, p. 413)

¹⁶ A crítica ao enfoque hegeliano na necessidade é bastante central ao argumento lukacsiano. Seu acerto de contas com Hegel passa pela relação existente entre possibilidade e efetividade, buscando um diálogo com Aristóteles a partir de Marx. Em nossa opinião, um dos incentivos para tal postura lukacsiana pode ser encontrado na obra de Hartmann; no entanto, talvez, autores como Nicolas Tertulian tenham exagerado bastante na influência deste autor em Lukács. Para a posição de Tertulian, Cf. TERTULIAN, 2003. Para uma crítica ao autor romeno, Cf. FORTES, 2014.

¹⁷ Como aponta Lukács sobre a relação Marx-Hegel: “não é possível - ao contrário do que muitos imaginam – proceder à inversão materialista da filosofia hegeliana limitando-se à simples incorporação das exposições concretas de Hegel, colocando no lugar do idealismo o materialismo, substituindo o sujeito-objeto idêntico pela teoria do reflexo, etc.” (LUKÁCS, 2009, p. 59)

na realidade social, histórica e objetiva. Esta tem certa autarquia, trazendo determinações objetivas (possibilidades) as quais limitam a atividade do homem, ao mesmo tempo em que a passagem da potência à efetividade não é, de modo algum, necessária em sentido absoluto. A questão foi tratada por Lukács ao abordar a noção de trabalho, bem como a sua ligação com a liberdade, de modo que não se trata de nos debruçarmos sobre o tema.¹⁸

A questão é de grande relevância e exige estudos detidos. Aqui, no entanto, a sua enunciação já basta para nossos fins. Devemos, pois, dar seguimento à questão que intentamos tratar aqui (relacionada às ontologias de Heidegger e de Lukács) já que o propósito desse artigo não é tratar tanto de Hegel em si, mas das interpretações que se fez dele para que se desenvolvessem tanto a ontologia de Lukács como a de Heidegger.

Neste ponto de nosso texto, podemos ver que as críticas de Heidegger a Hegel também passam pela noção hegeliana de Ser, vista acima de modo sumário.

¹⁸ Para que não restemos silentes sobre o tema, vale mencionar duas passagens interessantes: na primeira, ao refutar a absolutização da necessidade, igualmente, e em oposição a autores como Sartre, Lukács trata da liberdade: “uma liberdade em sentido absoluto, portanto, não pode existir: tal liberdade é simplesmente uma ideia de professores e na realidade nunca existiu. A liberdade existe no sentido de que a vida dos homens coloca alternativas concretas.” (LUKÁCS, 1969, p. 129). Em uma segunda passagem, o autor dá um relevo bastante grande à questão, a qual aparece, inclusive, como central para o desenvolvimento da *Ontologia do ser social* (o “novo trabalho” da passagem): “meu novo trabalho se centra na questão da relação entre necessidade e liberdade, ou, como eu gostaria de expressar, causalidade e teleologia. [...] Meu objetivo é mostrar a inter-relação ontológica dos dois e rejeitar o “ou-ou” pelo qual a filosofia tradicionalmente apresentou o homem. O conceito de trabalho é a base de minha análise. O trabalho não é biologicamente determinado. Se um leão ataca um antílope, seu comportamento é determinado pela necessidade biológica por si. Mas se o homem primitivo é confrontado com uma pilha de pedras, ele tem que escolher entre elas, julgando qual será mais adequada para seu uso como instrumento. A noção de alternativa é básica para o significado do trabalho humano, que é sempre teleológico – coloca um fim, que é resultado de uma escolha. Isso, portanto, expressa a liberdade humana. Mas essa liberdade só existe colocando em prática forças físicas objetivas, que obedecem à causalidade do universo material.” (LUKÁCS, 1971, p. 51). Tratamos rapidamente destas questões em SARTORI, 2010.

Em suas anotações, o autor de *Ser e tempo* diz sobre Hegel:

A determinação do “ponto de vista” e do “princípio” da filosofia hegeliana; conceito de “ponto de vista” e “princípio”. Ponto de vista: o idealismo absoluto, conceito do absoluto, incondicionalidade do ego-cogito certum. Princípio: a substancialidade é a subjetividade. “Ser” como “devenir” do saber absoluto.” (HEIDEGGER, 2005, p. 33)

Heidegger ressalta o absoluto como algo a ser criticado, o que é importante mesmo para se tratar da noção de Ser que, como mencionado, na *Ciência da lógica*, tem todo o percurso da consciência rumo ao saber absoluto como pressuposto. No entanto, aponta o autor de *Ser e tempo* no hegelianismo uma continuidade quanto ao “*ego-cogito certum*” cartesiano. O que, como aponta Faye, já colocaria Heidegger contra aquilo de mais interessante e rico na tradição filosófica ocidental, que teria emergido com centralidade justamente em Descartes. (Cf. FAYE, 2009) E é bom ressaltar: a ligação que Heidegger estabelece entre Descartes e Hegel (tratando do “*ego-cogito certum*”) pode ser questionada: isso talvez pudesse ser válido para o “eu=eu” de Fichte, mas dificilmente – ao menos de modo tão direto – para um filósofo, como Hegel, que enfoca a “astúcia da razão” no processo histórico que, de certo modo, passa às costas do sujeito (não sem certa similitude com a mão invisível de Smith, efetiva em uma sociedade calcada no trabalho abstrato).¹⁹ Ou seja, a compreensão heideggeriana acerca do autor da *Fenomenologia do Espírito*, de certo, modo coloca em um “claro-escuro em que todos os gatos são pardos” autores que não abandonam a noção de sujeito. No entanto, mesmo que seja bom ressaltar tal aspecto, o acerto ou o erro de Heidegger quanto à filosofia hegeliana não é aquilo central para o que analisamos aqui, devendo-se tratar do tema somente ao iluminar nossa problemática. Lança-se luz nesta última conforme vai se percebendo que a crítica heideggeriana à “metafísica” está conformada do seguinte modo: “é a dialética, é a crítica, são as

¹⁹ O tema é tratado por Lukács, que aponta primeiramente que “o jovem Hegel estudou economia na obra do inglês James Steuart; conhecemos apenas os títulos de seu comentário, escrito em 1799. [...] Conhecemos bem mais os manuscritos sobre economia que escreveu em Iena. Sabemos que ele estudou atentamente Adam Smith.” (LUKÁCS, 2007, p. 92) Depois, aponta algo essencial no que diz respeito ao tema aqui estudado quando diz que fora essencial para a filosofia de Hegel “o aproveitamento econômico, social e filosófico da concepção de trabalho tomada de Smith.” (LUKÁCS, 1963, p. 321)

ciências sociais – e, mais genericamente, todo o pensamento científico –, que são definidos como a ‘metafísica’”. (FAYE, 1994, p. 46)

Podemos, portanto, dizer que justamente aquilo que é valorizado por Lukács é objeto da crítica heideggeriana à modernidade.²⁰ A interpretação heideggeriana subordina a abordagem de Hegel àquilo que chama de “tradição metafísica”, a qual seria – com a crença na ciência e na crítica reflexiva e racional – dominante, agressiva e incapaz de pensar a diferença do modo devido²¹: segundo o autor de *Ser e tempo*, ela “pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em conta a diferença enquanto diferença.” (HEIDEGGER, 2006, pp. 73-74) Neste sentido, podem-se trazer dois pontos importantes: primeiramente, tem-se um autor que explicitamente é um crítico da razão (*Vernunft*) e, neste sentido, não pôde deixar de ser visto por Lukács como um expoente do irracionalismo filosófico. Outro ponto a ser trazido, e que envolve diretamente a interpretação heideggeriana acerca de Hegel é o seguinte: Heidegger traz a posição segundo a qual a unidade na diferença hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, seria, ao final, um modo de lidar com a diferença o qual eclipsaria a última, uma vez a colocando em meio à identidade e à totalidade (esta última aparece já como algo a ser criticado quando se tem em conta a noção de identidade). De acordo com o autor da famosa obra de 1927, tratar-se-ia, em Hegel, do “diferente da diferença”, mas não daquilo que dá ensejo à mesma, havendo uma situação em que “toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário (*ursprünglich*) se vê, da noite para o dia, nivelado como

²⁰ É preciso apontar que a noção de “ciências sociais” é bastante criticada por Lukács, em seus textos em que a emergência das ciências parcelares é tratada. Para uma visão da questão sobre a sociologia, Cf. CARLI, 2012. Para uma visão mais ampla sobre a ciência, Cf. GASPARI, 2014. Veja-se o próprio autor húngaro: “a fragmentação das ciências sociais remontam a um ponto específico da história da tradição burguesa, essa última a qual promoveu a especialização que levou ao ponto de separação [entre as disciplinas parcelares], e, assim, as ciências sociais são impotentes para compreender a sociedade como um todo unitário e, ao invés disso, tornam-se instrumentos de mistificação.” (LUKÁCS, 1972, p. 31)

²¹ Cf. SARTORI, 2010.

algo há muito conhecido.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 180) Contra a efetividade hegeliana, que traria consigo o processo objetivo da história, Heidegger traz a historicidade (*Geschichtlichkeit*) que remeteria não à apreensão do real em suas determinações concretas e sociais, mas àquilo de mais “originário”.²²

Segundo Heidegger, em Hegel, no limite, haveria o “esquecimento” daquilo mais fundamental à filosofia, a própria questão do Ser (*Seins Frage*) que, em Hegel, teria sido pensada só “em sua vacuidade mais vazia, portanto, em sua máxima generalidade.” (HEIDEGGER, 2006, p. 64) Isto teria se dado porque o autor da *Fenomenologia do espírito* vê o Ser como um simples momento do percurso que traz a efetividade do presente. Assim, de acordo com o autor de *Ser e tempo*, o central ao pensamento filosófico teria sido deixado no vácuo, dando ensejo ao “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente (*Seiende*) impensado em sua essência.” (HEIDEGGER, 2005, p. 36) Ao trazer a realidade efetiva enquanto algo importante para a filosofia, Hegel teria abraçado o “esquecimento” já que aquilo de mais importante ao pensar filosófico seria eclipsado: a distinção entre Ser e ente, a célebre “diferença ontológica” (*ontologisch Differenz*) heideggeriana, seria deixada de lado, tendo a filosofia moderna se curvado inadvertidamente à efetividade.²³ Heidegger, por conseguinte, enxerga naquilo que é elogiado por Lukács na filosofia hegeliana (a procura pela compreensão do movimento do próprio real) como um grande engano.

O autor da *Ontologia do ser social* é explícito: “o estado de esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) que se perde no ente (*Seiende*) é um monstro filosófico.” (LUKÁCS, 1949, p. 37) O tema pode ser importante, mas, para ser tratado, precisa que

²² Segundo Lukács, isto seria decisivo: “a ilusão heideggeriana consiste em pensar poder trazer desta maneira uma historicidade mais autêntica que aquela daqueles que se põem a estudar o processo real objetivo.” (LUKÁCS, 1949, p. 47). A ontologia heideggeriana, pois, quer se queira, quer não, seria levada a um tratamento idealista da história, sendo justamente a crítica a este tratamento central às obras maduras de Lukács, principalmente aos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

²³ A questão ecoa, inclusive, na crítica heideggeriana à alienação, expressa na perda de si (*Verlorenheit*) em meio à inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) do impessoal (*das Man*). Aqui, porém, não podemos tratar da mesma. Para uma visão da questão, Cf. SARTORI, 2010 b, 2012.

explicitemos com mais cuidado a posição do autor de *Ser e tempo* frente a Hegel. Neste último, não haveria espaço para se pensar o mais fundamental (que passaria obrigatoriamente pela diferença entre o Ser e o ente). Portanto, Hegel permaneceria preso às noções (bastante questionáveis segundo Heidegger) legadas pela tradição. Permaneceria, mesmo que de maneira não ausente de tensões, preso àquilo que se chamou em *Ser e tempo* de “ontologia tradicional” e, depois, de metafísica. Hegel, assim como aqueles que não abandonassem definitivamente tais categorias (Marx, por exemplo) estaria fadado ao fracasso em termos filosóficos deixando de lado o mais “autêntico”, legado pela questão do Ser, como algo já resolvido pela tradição.

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda a ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser (*Seinssin*) nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental. (HEIDEGGER, 2005, p. 37)

Com Hegel (e com todos que o teriam sucedido de modo mais ou menos crítico; Marx, incluso) seria impossível pensar uma ontologia. A abordagem hegeliana da categoria de Ser permaneceria na vacuidade, deixando o sentido do Ser impensado em sua essência, relegando a autenticidade mesma – que deveria ser pensada pela filosofia – ao “esquecimento”. Partir-se-ia, equivocadamente, da tradição da filosofia ocidental, modernamente vista a partir de Descartes.²⁴ No autor de *Discurso sobre o método*, o *ego-cogito certum* viria à tona e, segundo o autor alemão, na filosofia posterior, seria tomado como ponto de partida, deixando a questão do Ser e de seu sentido como algo não problematizado de modo suficiente. Percebe-se, pois: enquanto Heidegger busca esclarecer o “sentido do Ser”, Hegel teria o tomado como evidente, vendo esse somente como um momento primordial do pensamento ocidental e, como mero início, passível como de superação dialética, não de um estudo mais detido e cuidadoso que buscasse uma “ontologia fundamental”, justamente aquilo que Heidegger procurou desenvolver em *Ser e tempo*, e que

²⁴ Para uma crítica ao modo pelo qual Heidegger trata da história da filosofia, Cf. FAYE, 2009.

daria a tônica de seus escritos a partir de então.²⁵ A crítica heideggeriana a Hegel, portanto, é importante para a sua concepção de ontologia.

Podemos, assim, dizer que a posição de Hegel sobre o Ser contém determinações de sua filosofia que incomodam autores distintos, e mesmo opostos, como Heidegger e Lukács. Deste modo, há de se ver como esse incômodo é, por assim dizer, constitutivo de duas importantes posições filosóficas do século XX, que, a partir da crítica a Hegel, pensaram ser possível desenvolver ontologias.

Ao tratar do desenvolvimento das ontologias dos dois autores do século XX que analisamos, pode-se ver, mesmo que sumariamente, a maneira como Heidegger e Lukács dialogam com a filosofia moderna e, por vias reflexas, com a própria modernidade e com a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*).

De um lado se tem a postura de Lukács, ligada à superação da filosofia precedente (inclusa a hegeliana). Grosso modo, para o autor, o marxismo é ao mesmo tempo o resultado e o ultrapassar da filosofia e do humanismo burgueses: “o valor supremo do marxismo consiste substancialmente no fato de que ele se assenhorou de todos os valores do bilinear desenvolvimento europeu.” (LUKÁCS, 1969, p. 169) Doutro lado, tem-se o “passo de volta” (*Schritt zurück*) heideggeriano, o qual, “como re-gresso representa o movimento contrário do passo para diante, como pro-gresso, de Hegel”. (HEIDEGGER, 2006, p. 59) Heidegger, assim, pretende se opor ao moderno “esquecimento do Ser”, voltando-se essencialmente à filosofia grega dos pré-socráticos.

²⁵ O autor aponta sobre a relação entre isto e sua concepção de ontologia, que partiria de uma fenomenologia do ser-aí (*Dasein*): “fenomenologia da pre-sença (*Dasein*) é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da pre-sença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes (*Seiende*) não dotados do caráter da pré-sença. A hermenêutica da pre-sença torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda a investigação ontológica.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69) Aqui, infelizmente, não poderemos analisar a “virada” do pensamento heideggeriano, em que a noção de ontologia perde a força que tinha nas obras anteriores. Para uma análise histórica da questão, Cf. SARTORI, 2010 b.

Com uma crítica às noções de progresso e de realidade efetiva (centrais para Hegel), os entes mesmos são vistos por Heidegger como marcados pela alienação, sendo necessário um “passo-de-volta”. (Cf. SARTORI, 2010 b) A ontologia heideggeriana, pois, procura remeter para além dos entes sendo que “o Ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69) Isto, segundo Lukács, seria regressivo já que, ao fim, ter-se-ia “o fim da realidade objetiva” (Cf. LUKÁCS, 2003) como única solução possível para uma posição que não pudesse concreta e praticamente voltar-se contra a alienação capitalista. Neste sentido, no irracionalismo como um todo, e o mesmo seria válido aqui, “a aversão à objetividade e à racionalidade se revela [...] como uma tomada de posição decididamente contra o progresso social”. (LUKÁCS, 1959, p. 21) Heidegger, portanto, opõe-se à noção de superação, central para Lukács, ao fazê-lo, porém, toma uma posição bastante problemática quanto ao modo pelo qual é objetivada a sociedade civil-burguesa: este modo restaria inquestionável, tratando-se de, com a ontologia, colocar-se “acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível”.²⁶ Heidegger, portanto, critica a noção de superação justamente ao voltar-se contra qualquer concepção que tratasse da objetividade e da historicidade dos entes reais e efetivos. Enquanto sua concepção de ontologia contrapõe-se diametralmente à noção de realidade efetiva, Lukács valoriza a última, e, ao tratar da emergência do marxismo, busca um diálogo crítico com o autor da *Fenomenologia do espírito* (Cf. LUKÁCS, 1963).

Trata-se, portanto, de duas posturas distintas quanto à filosofia moderna. O que é essencial aqui, porém é tratar-se de posições antagônicas quanto à valorização do legado de Hegel, visto por Heidegger e Lukács de modo crítico quanto à noção de Ser, mas com duas posições diametralmente opostas quanto à compreensão da realidade efetiva.

Lukács, como marxista, em meio à modernidade capitalista, busca questioná-la real e praticamente. Compreendendo a realidade efetiva, ao tratar de modo materialista do movimento do

²⁶ Sobre a relação entre ôntico e ontológico em meio à questão da alienação, Cf. SARTORI, 2010 b, 2012.

real, tem como ponto de partida os conflitos sociais que marcam a sociedade civil-burguesa e se desenvolvem no antagonismo classista inerente ao modo de produção capitalista. A partir desta posição, adota uma postura socialista – busca a supressão (*Aufhebung*) prática da sociedade eivada pelo domínio do capital. Assim, deve-se perceber, desde logo, que o pensador húngaro valoriza a emergência de potencialidades (*Möglichkeiten*)²⁷ impensáveis anteriormente ao desenvolvimento moderno. Simultaneamente, postula a necessidade de se ultrapassar as “conquistas” da época capitalista, pois o desenvolvimento das forças produtivas eleva a outro patamar as capacidades humanas, ao passo que, sob o capitalismo, e sob o domínio das potências estranhas inerentes ao capital, avilta a personalidade do homem.²⁸ O autor da *Ontologia do ser social*, pois, enxerga a sociabilidade burguesa como essencialmente contraditória, sendo necessária a superação da mesma e, junto com essa, da filosofia que marca o ápice desta época, a própria filosofia hegeliana.²⁹ Isto se expressa do seguinte modo:

As lutas de classe da primeira metade do século XIX conduziram, às vésperas da revolução de 1848, à formulação científica do marxismo. Neste, todas as visões progressistas sobre a história são ‘suprassumidas’, no triplo sentido hegeliano da palavra, isto é, foram

²⁷ A noção de potencialidade é central para Lukács, que a desenvolve em sua ontologia tendo como referências Marx, Aristóteles e, ao se opor a Heidegger, Nicolai Hartmann. Cf. TERTULIAN, 2016.

²⁸ O tema é essencial para se discutir a relação entre Heidegger e Lukács – ele passa pela noção de alienação, também importante para Hegel. Aqui, somente se ressalta uma importante passagem de Lukács: “o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar, etc. a personalidade do homem.” (LUKÁCS, 1981 D, p. 564) Para análises, sob diversos ângulos, da questão da alienação, Cf. ALCÂNTARA, 2014; FORTES, 2012; COSTA, 2007; SARTORI, 2010 b, 2012.

²⁹ Ao contrário dos teóricos soviéticos, Lukács não vê Hegel como um expoente do romantismo ou da contra-revolução. Antes, acredita ser o autor da *Fenomenologia do espírito* revolucionário, mesmo que preso às determinações da sociedade civil-burguesa e do modo conturbado pelo qual a Revolução Francesa é efetiva sob a figura de Napoleão. Cf. LUKÁCS, 1963.

não apenas criticadas e suprimidas, como também conservadas e elevadas a um novo patamar. (LUKÁCS, 2011, p. 214)

Segundo Lukács, o marxismo é resultado das possibilidades trazidas com a emergência do movimento dos trabalhadores e com o processo contraditório que leva àquilo que chama de “decadência ideológica da burguesia”.³⁰ Depois do momento em que a burguesia não carrega mais as bandeiras revolucionárias da democracia e do humanismo, somente uma posição que se colocasse pela supressão, pela superação da sociedade civil-burguesa poderia ser coerente. Assim, as “visões progressistas sobre a história”, como a hegeliana, teriam trazido contribuições decisivas. Mas, o que deve ser ressaltado: permaneceriam presas ao desenvolvimento do capitalismo o qual, com essas filosofias, precisaria ser superado (“suprassumido”, para usar a tradução acima). Ou seja, a noção de superação, mesmo que vista a partir de Marx, e não tanto do modo como opera em Hegel (principalmente nas obras tardias, como *Princípios da filosofia do Direito*) é central para Lukács, ao contrário do que ocorre com Heidegger, que a rechaça de modo decidido, buscando extirpá-la da filosofia. Ao desenvolver sua ontologia deste modo, Heidegger parece deixar de valorizar justamente as potencialidades destacadas por Lukács e, ao invés de tratar das contradições que marcam a própria sociabilidade de uma época, vem a descartar o próprio processo objetivo da história enquanto objeto da ontologia. Segundo Lukács, isto se dá de tal modo que “para chegar a esta perspectiva, o pensamento originário é necessário. Assim – em Heidegger [...] há uma supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade.” (LUKÁCS, 1949, p. 50).

³⁰ Cf. LUKÁCS, 2010 b. O tema gira em torno também da história, essencial para Hegel e, depois dele, segundo Lukács, vista de um modo essencialmente subjetivista. Veja-se: “a decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são inclusive mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, mesmo a mais ‘radical’ e ‘profunda’ introdução de tais momentos puramente subjetivos transformar-se-á objetivamente num apoio à burguesia reacionária.” (LUKÁCS, 1968 b, p. 99) Para um tratamento da posição dos intelectuais burgueses neste contexto, Cf. LUKÁCS, 2014.

Voltemos, porém, ao posicionamento do autor da *Ontologia do ser social* acerca de Hegel. No pensador da *Ciência da lógica*, segundo Lukács, resta expressa a “conexão interna entre filosofia e economia, economia e dialética”. (LUKÁCS, 1963, p. 31) E, é bom destacar: neste ponto – ao se ter uma valorização da compreensão do momento econômico, e da dialética – o filósofo húngaro liga-se sem dúvida à obra hegelina; seu *O jovem Hegel*, em grande parte, pode ser lido como uma tentativa de mostrar como, da problemática hegeliana da *Fenomenologia do espírito*, relacionada ao trabalho e à economia política, pode-se caminhar rumo ao pensamento marxiano. Por outro lado, ressalta Lukács algo de grande relevo para sua ontologia: segundo o autor, os *Manuscritos econômico-filosóficos* “representam assim a superação decisiva tanto do idealismo de Hegel quanto de todos os erros lógicos que derivam do caráter idealista de sua dialética.” (LUKÁCS, 2007, p. 187) Pelo que se expôs, portanto, resta que o autor húngaro liga a filosofia moderna às contradições presentes na sociedade civil-burguesa. Percebe-se também que, partindo desse caráter contraditório do real, Lukács visa à superação tanto da filosofia moderna, principalmente da filosofia clássica alemã³¹ (a qual valoriza), quanto da própria efetividade do capitalismo, esta última a qual traz potencialidades advindas do desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas somente enquanto potencialidades caladas sob a égide e reprodução do capital – a ontologia lukacsiana, pois, é indissolúvel da busca pela supressão real e efetiva do capital; para que se use o que diz Marx sobre a dialética: “não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária.” (MARX, 1988, pp. 20-21).

O marxista húngaro, até certo ponto, ao valorizar a dialética, vê-se como um contemporâneo de Hegel. Vê com bons olhos a teoria hegeliana como um todo enquanto esta busca a apreensão honesta da realidade objetiva, criticando, porém, aquilo que chama de “prioridade ontológica da razão”. As próprias relações

³¹ O caráter de tal superação é muito debatido. A relação entre Hegel e Marx também é de grande importância neste âmbito. No entanto, aqui a questão somente se pode apontar que Lukács acredita que o marxismo implica num salto qualitativo e em se estabelecer um novo patamar: “é uma simplificação falseadora da história da filosofia supor que bastava, de certo modo, um mudar dos sinais, para se tirar da dialética idealista de Hegel a dialética materialista de Marx”. (LUKÁCS, 1959, p. 441)

recíprocas que compõem a tessitura do real, também teriam sido vistas com bastante cuidado pelo autor alemão. Ele teria tido por essencial as determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*), tratadas primeiramente pelo autor da *Fenomenologia do espírito*, enxergando as noções de identidade e de diferença relacionadas na noção de contradição, como calcadas na “identidade da identidade e da não identidade”. Deste modo, é preciso que se note que Lukács vê como essencialmente positiva a contribuição de Hegel, buscando ultrapassá-lo (e, até certo ponto, valorizando-o) com Marx. Procura, pois, uma filosofia condizente com a época em que o socialismo se torna uma possibilidade real, e, desta maneira, vê na herança do desenvolvimento europeu um precedente digno de valorização.³² Algo a se notar neste ponto emerge também ao passo que a crítica heideggeriana a Hegel (acerca da incapacidade deste de apreender a diferença) seria, em grande parte descabida, já que a contradição seria central a Hegel.

A questão passa pela valorização lukacsiana da noção de razão e pelo modo pelo qual esta estaria presente na filosofia de Hegel. Veja-se, por exemplo, como a questão aparece de modo pungente na seguinte passagem, em que a noção de contradição é de grande relevo, e em que é explícito o elogio lukacsiano a Hegel:

Em face do caráter contraditório inerente ao ser histórico-social, a filosofia dispõe de três alternativas. A primeira delas é reduzir e empobrecer a razão, para que o reino da burguesia possa continuar aparecendo como reino da razão; a segunda é considerar a realidade irracional [...]. Com Hegel se apresenta uma terceira alternativa, um *tertium datur*: se, em presença das contradições, a primeira alternativa busca escapar a elas, volatizando-as, e a segunda se refugia na negação da razão, Hegel coloca resolutivamente as contradições no centro da filosofia. (LUKÁCS, 2007, p. 42)

Relacionam-se a apreensão da realidade efetiva e o caráter contraditório do “ser histórico-social”. A contradição, pois, marca a própria tessitura do real, sendo um dos grandes méritos de Hegel ter refletido de modo adequado sobre este caráter do real. A noção de contradição se mostra essencial nesse meandro e aparece ligada à possibilidade de se ter como parâmetro a razão.³³ A última, em

³² Baseando-se em Engels, Lukács aponta que “a luta pela herança, assim, é para Engels a grande contraposição dos gigantes do passado aos anões do atual período de desenvolvimento da burguesia.” (LUKÁCS, 2010 b, p. 41)

³³ Aqui não se pode tratar da questão. No entanto, o tema da razão e do irracionalismo é central na obra de Lukács, que, em *A destruição da razão*, faz uma

verdade, somente poderia ser pensada em conjunto com a primeira, sob pena de, por um lado, ser tornada vazia, volátil, por outro, ser rechaçada simplesmente. Assim, até certo ponto, a noção de razão presente em Hegel é um parâmetro para o marxista húngaro, que vê como algo benéfico ao modo adequado de se pensar a realidade efetiva a centralidade que adquire a noção de contradição no sistema hegeliano.³⁴ No entanto, como já mencionado, a questão somente pode ser vista deste modo porque o autor da *Ontologia* procura superar Hegel e, com a filosofia deste, a “prioridade ontológica da razão”, o idealismo do autor.

Lukács elogia o modo de proceder de Hegel na medida mesma em que vem a dar grande relevo às determinações reflexivas, tratadas com cuidado na lógica da essência hegeliana e presentes, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, nas filosofias hegeliana e marxista. Se, segundo o marxista húngaro, “o ser é um processo do tipo histórico” (LUKÁCS, 1969, p. 19), ele também é contraditório – e, nisso, a relação do autor de *O jovem Hegel* com a filosofia hegeliana é considerável, certamente. Mas há de se considerar um ponto importantíssimo: Lukács enfatiza a necessidade de haver uma superação do hegelianismo, tendo-se por base uma perspectiva ontológica em que o ser não é carente de determinações, mas, aqui já se nota, é visto como determinado pela historicidade mesma: “a categoria fundamental do ser social, mas isso vale para todo o ser é que ele é histórico” (LUKÁCS, 1986, p. 85). Lukács, portanto, elogia Hegel e o critica ao mesmo tempo, tendo a apropriação (crítica) feita por Marx da filosofia hegeliana como ponto de partida. Neste ponto, procura-se uma superação de Hegel justamente ao se buscar as bases para uma ontologia marxista.

Procura o autor húngaro provar que tal apropriação constitui uma superação em que se tem uma filosofia ligada ao ímpeto de

crítica àquilo que chama de filosofia irracionalista, a qual iria, grosso modo, de Schelling até Hitler. Para tratar com cuidado da temática também seria de grande importância se tratar diferenciação lukacsiana entre a “razão no sentido real e racional e a razão tal como foi supervalorizada por milênios.” (LUKÁCS, 1969, p. 44)

³⁴ O “até certo ponto” relaciona-se principalmente à crítica lukacsiana à “prioridade ontológica da razão”.

supressão da sociedade civil-burguesa, à crítica ontológica³⁵, à compreensão da realidade social moderna capitalista como essencialmente contraditória e como algo a ser suprimido pela práxis social real e efetiva, já que esta última é destituída de qualquer *télos* necessário ao modo de uma filosofia da história. O autor da *Ontologia do ser social*, pois, dialoga com a filosofia precedente e coloca a si mesmo diante da realidade moderna com a valorização da noção de superação e da noção de contradição, diferentemente de Heidegger.

Heidegger, por outro lado, é explícito ao se opor à noção hegeliana de superação, incorporada, criticamente é sempre bom ressaltar, por Marx e Lukács. Agora, pois, há de se expressar como o autor de *Ser e tempo* trata da relação entre identidade e diferença na modernidade e como ele vê a própria superação neste campo. A citação seguinte elucida aspectos importantes acerca da posição de Heidegger:

Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta.

Para nós o caráter do diálogo com a história não é o sobressumir, mas o passo de volta.

O sobressumir conduz para o âmbito – que sobre-eleva e unifica – da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo.

O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada. (HEIDEGGER, 2006, p. 58)

Para Lukács um dos grandes méritos de Hegel fora conceber de modo dialético as relações identidade/diferença, imediato/mediado e essência/aparência. Tratar-se-ia “da mais importante descoberta metodológica de Hegel, das determinações reflexivas” (LUKÁCS, 1979 b, p. 76). Heidegger, como se nota, não segue, nem pode seguir, o mesmo caminho. O autor de *Ser e tempo* coloca Hegel como alguém com o “olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em conta a diferença enquanto diferença.” Segundo Heidegger, a própria noção de contradição seria inaceitável, pois. Apoiar-se nela, seguindo esse raciocínio, justamente no descuido quanto à diferença. Assim, a identidade

³⁵ Para o marxista húngaro, “a crítica de Marx é uma crítica ontológica.” (LUKÁCS, 2010, p. 71)

entre diferença e identidade não poderia ser desenvolvida, de modo algum, de modo proveitoso como supôs Hegel e, segundo Lukács, o marxismo. Isto, como vimos, liga-se também à aversão do autor de *Ser e tempo* à efetividade, tendo-se “a aversão à objetividade e à racionalidade”, o que levaria a uma ontologia que tem como suposta “uma tomada de posição decididamente contra o progresso social”.

Tendo em conta seus posicionamentos sobre o “esquecimento do ser”, o autor de *Ser e tempo* critica a noção hegeliana de superação (traduzida acima como sobressumir) como incapaz de pensar a “essência da verdade” de modo proveitoso à filosofia. Todo o sistema do autor da *Fenomenologia do espírito* estaria, segundo esta visão heideggeriana – em grande parte bastante questionável da história da filosofia (Cf. FAYE, 2009) – ancorado na “certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo”, ou seja, numa concepção de verdade ligada à noção de *adequatio*, de certeza, e não à noção de *aletheia*, de desencobrimento, em que “o homem não é senhor do ente. O homem é o pastor do ser”. (HEIDEGGER, 2005, p. 51) A noção de superação, junto com o sistema hegeliano, estaria presa àquilo que Heidegger chama de metafísica³⁶, mais precisamente de metafísica moderna, o que seria nefasto, segundo o autor:

O início da metafísica moderna consiste nisto: que a essência da *veritas* se transforme em *certitudo*. A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio*. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 81)

Com a defesa da “supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade”, o pensamento heideggeriano se coloca ao defender que, como um todo, o pensamento moderno e o desenvolvimento deste, partindo das categorias da metafísica, mesmo com Hegel, teriam em si o ímpeto da *ratio*, sendo a definição, para Heidegger, “metafísica” segundo a qual o homem é um animal racional a expressão de um ímpeto calculista e dominador. O controle consciente das condições de vida, pois,

³⁶ Para Heidegger, após a década de 30 (Cf. SARTORI, 2012), a noção de metafísica é indissociável da perda do sentido pré-socrático da verdade como *aletheia*: “todo o pensar do ocidente, de Platão à Nietzsche, pensa em termos dessa delimitação da essência da verdade como correção. Essa delimitação da essência da verdade é o conceito metafísico de verdade. (HEIDEGGER, 2008 a, p.79)

está fora de questão.³⁷ Para o autor alemão, “o homem é segundo a definição mencionada o ser vivente contador, contar entendido no sentido vasto da palavra *ratio*, uma palavra originalmente da linguagem de negócios romana.” (HEIDEGGER, 2000, p. 183-184) Aquilo que marcaria metafísica moderna, e também a “metafísica absoluta” de Hegel, e mesmo em Marx³⁸, seria a agressão, a dominação, o ímpeto técnico (e, como tal, eivado pela alienação e reificado). (Cf. SARTORI, 2012) Trata-se, para o autor de *Ser e tempo*, do “pressuposto da dominação planetária. A vontade subjacente a essa dominação agora repercute no coração do Ocidente, onde uma vontade apenas se confronta com outra.” (HEIDEGGER, 2008 a, p. 67) Ou seja, o ímpeto presente no absoluto hegeliano significaria, em verdade, um apego à metafísica, aparentemente ultrapassada por meio da “compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta”, mas, em verdade, perpetuada ao se manter noções como sujeito e objeto, amparadas, segundo Heidegger, na certitude e na adequação, no descuidar da própria diferença. A noção de superação, pois, não conseguiria trazer aquilo necessário a uma “ontologia fundamental”.

Hegel é visto como um autor o qual, por meio da dialética, continua a apegar-se justamente àquilo que deveria ser extirpado da filosofia, sendo justamente as determinações reflexivas criticadas por Heidegger na medida em que não se levaria em conta “a diferença enquanto diferença”. Ter-se-ia em Hegel também a mediação “no sentido da fundação absoluta”, o que leva

³⁷ Neste ponto, vale ressaltar como que para Marx e Engels, assim como para Lukács, a questão da superação das potências estranhas é social e, sobretudo, prática: “a dependência multifacetada, essa forma natural de cooperação histórico-mundial dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos (*entfremdet*) e os dominaram.” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 40-41)

³⁸ Segundo o autor de *Ser e tempo*, “a determinação hegeliana de história como desenvolvimento do ‘espírito’ não é destituída de verdade. Ela, porém, também não é, em parte certa e em parte falsa. Ela é tão verdadeira quanto é a metafísica que, pela primeira vez, em Hegel, traz à linguagem a sua essência pensada de modo absoluto no sistema. A metafísica absoluta faz parte - com suas inversões, através de Marx e Nietzsche - da história da verdade do ser.” (HEIDEGGER, 2005, pp. 41-42)

a se permanecer no solo do “esquecimento do ser”. Nota-se, portanto, que, se para Lukács, “a forma originária da contradição hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, mantém-se ineliminavelmente ativa também no absoluto” (LUKÁCS, 1979 b, p. 74) – e, portanto, em Hegel, a contradição se manteria como central na análise da realidade efetiva – Heidegger se opõe frontalmente ao marxista húngaro. O próprio movimento dialético é visto pelo autor de *Ser e tempo* como aquele que ocultaria a diferença, a qual, assim, conciliar-se-ia no absoluto (para o autor alemão, pois, o absoluto hegeliano aparece muito mais como um âmbito em que se cala sobre a “diferença enquanto diferença”, não podendo a contradição ser, como quer Lukács, “ineliminavelmente ativa”). Gadamer, autor que muito bebeu em Heidegger, sob este aspecto, diz que “Heidegger considerou até o final de sua vida a dialética como o risco corruptor propriamente dito do trabalho fenomenologicamente sólido.” (GADAMER, 2009, p. 18) Não só Heidegger se opõe a Lukács ao não enxergar com bons olhos a noção de superação, pois – a contradição hegeliana, apropriada, diz Lukács, criticamente pelo marxismo, seria um obstáculo ao desenvolvimento de uma ontologia. Esta última seria avessa a qualquer superação, tendo-se, inclusive, uma posição decididamente contrária ao controle consciente das condições de vida, o qual é visto pelo autor de *Ser e tempo* como eivado pela reificação e, com ela, “dominação planetária” expressa na técnica. (Cf. SARTORI, 2012)

Frente a isso, em Heidegger, somente seria possível um “passo de volta à visão das experiências mais antigas que ainda se acham antes de todo o pensamento conceitual.” (GADAMER, 2009, p. 20) Na filosofia moderna restaria a impossibilidade de se pensar a diferença como tal e, assim, a “essência da verdade” enquanto desencobrimento só seria possível por aquilo que se afasta da metafísica, estando esta última presente, segundo o autor de *Ser e tempo*, desde Platão. De acordo com Heidegger, seria necessário ao pensar digno de tal nome o “passo de volta”, que “aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.” Não se trata, em nenhum sentido, de uma superação.

Já no plano “metodológico”, as relações de Heidegger e de Lukács com a filosofia moderna e com a modernidade são muito distintas, e mesmo opostas. O marxista húngaro aponta o acerto

de Hegel ao destacar o “caráter contraditório inerente ao ser histórico-social” e ao equacionar este último com referência às determinações reflexivas, é à contradição, primariamente apoiada na identidade da identidade e da não identidade, que é rechaçada pelo autor de *Ser e tempo*. Lukács elogia³⁹ o ímpeto racional do sistema hegeliano no qual, com as mediações necessárias, a razão “conhece a verdadeira conexão – contraditória e dialética – entre os objetos, que parecem ter uma existência inteiramente autônoma e reciprocamente independente na vida, nas categorias correspondentes e no pensamento.” (LUKÁCS, 1979 b, p. 78) Heidegger, por sua vez, não aceita a “volatização” da razão, mencionada anteriormente pelo autor de *O jovem Hegel*. Mas não adota o percurso que levaria a uma ontologia materialista e dialética. Assume, em verdade, uma postura irracionalista. (Cf. LUKÁCS, 1959, 1949) Assim, pelos parâmetros do autor da *Ontologia do ser social*, Heidegger vem a permanecer ligado a uma forma específica de crítica à racionalidade (em verdade, à racionalidade efetiva sob a ordem do capital), uma crítica a qual, ao final, vê a própria realidade como irracional, sendo, inclusive, preciso um “passo de volta” diante dela. E isso deve ser visto com algum cuidado. A ontologia heideggeriana, pois, volta-se contra a possibilidade de apreensão racional da realidade efetiva, sendo a distinção entre Ser e ente – criticada por Lukács (Cf. LUKÁCS, 1949) – impensável fora deste esquadro.

A crítica heideggeriana ao “esquecimento do Ser” é, assim, também, uma crítica à modernidade, vista pelas lentes do cálculo e da “metafísica”, lentes essas as quais teriam, segundo o autor de *Ser e tempo*, também marcado Hegel. Com isso, porém, o autor, seguindo o que diz Lukács, é levado ao âmbito do irracionalismo, um âmbito em que a crítica ao entendimento (*Verstehen*), ao intelecto, não busca superá-lo com recurso à razão dialética. Antes, tem-se o ímpeto de afastar-se dessa, rechaçando-a e, no caso, com um “passo de volta”, indo em direção a formas distintas de apego à intuição categorial. (Cf. LUKÁCS, 1959) A defesa da noção de razão, em uma *ontologia do ser social*, segundo Lukács, passa por uma crítica à própria sociabilidade burguesa; por outro lado, aqueles que são incapazes desta crítica vêm a colocar-se contra aspectos pontuais da última e, assim, a sociedade civil-burguesa resta intacta,

³⁹ Ver as ressalvas feitas acima quanto à “prioridade ontológica da razão”.

ao passo que a “Razão” (vista de modo problemático na figura da “metafísica moderna”) passa a ser o grande alvo das críticas. Por vezes, Heidegger “não consegue mais que perceber-se de simples sintomas e não poderá jamais tratar dos problemas decisivos que trazem o percurso e a evolução da história universal.” (LUKÁCS, 1949, pp. 37-38)

Diante de tal situação, em Heidegger, somente seria desejável rumar àquilo que fora “esquecido”, que não é efetivo na modernidade, já que a razão seria, em seu desenvolvimento moderno, presente como *ratio*, como cálculo. Heidegger e Lukács, pois, mesmo que critiquem o modo como se estrutura o absoluto hegeliano, têm visões opostas também sobre a noção de efetividade. Para o autor de *Ser e tempo*, Hegel estaria certo ao partir do diálogo com a história da filosofia, no entanto, ao tomar o Ser como aquilo “vácuo”, teria permanecido no âmbito da metafísica “moderna”, com tudo que isto implicaria. A superação hegeliana, seguindo esse raciocínio, deveria ser vista como o modelo a não ser seguido. Tratar-se-ia, antes – contra o hegelianismo, a dialética, a razão – de se pensar aquilo de “autenticamente” filosófico, o qual deveria ser encontrado no impensado e no esquecido, naquilo que não é efetivo. Justamente a questão tomada por parâmetro, aquela do sentido do Ser, é trazida à tona com uma ontologia que se opõe frontalmente à apreensão da objetividade do Ser mesmo; este último seria visto de modo originário em um primeiro momento na Grécia dos pré-socráticos e, depois, na própria ontologia fundamental, elaborada por Martin Heidegger. Trata-se, portanto, de uma ontologia que, para que se traga Lukács, “procura eliminar, intrinsecamente, todas as categorias objetivas da realidade econômica.” (LUKÁCS, 1970, p. 79)

Nota-se, pois, que as críticas dos dois autores a Hegel são essenciais para que se perceba aspectos de grande importância para as suas ontologias. Em grande parte, a noção lukacsiana de ontologia delinea-se, de um lado, no modo como o marxista húngaro enxerga a passagem de Hegel a Marx, doutro, em sua crítica à ontologia fundamental heideggeriana. (Cf. TERTULIAN, 2016) Agora, pois, depois de se mencionar aspectos da relação de ambos os pensadores tratados aqui com a noção de contradição e com a noção de superação, é possível vermos com mais cuidado a conformação de uma ontologia do ser social, como enxergada pelo

marxista húngaro, inclusive, com uma oposição decidida à ontologia desenvolvida por Heidegger.

No final de sua vida, Lukács trabalha em duas obras inacabadas, *Ontologia do ser social* e *Estética*. Em torno do projeto de “renascimento do marxismo”, defende que a obra de Marx é, no essencial, marcada por uma perspectiva ontológica, em que se busca a dialética enquanto movimento do real, tratando-se de expressar a real tessitura da realidade efetiva. É importante ressaltar neste ponto: se o marxista, ao contrário do que se deu pelo menos até *A destruição da razão*, tem grande apreço pela palavra “ontologia” no final de sua vida (Cf. OLDRINI, 2014), o movimento oposto ocorre em Heidegger, que deixa de utilizar a noção de “ontologia fundamental”, mesmo que os delineamentos dessa permaneçam, no essencial, em sua teoria. (Cf. TERTULIAN, 2016) Aqui, pois, por fim, podemos traçar alguns esclarecimentos importantes sobre a noção lukacsiana de ontologia, relacionada à sua noção de “categoria”; sobre a filosofia heideggeriana, podemos tratar melhor do sentido da noção de “passo de volta”, mostrando como ambos autores se opõem sobre esses aspectos fundamentais quando se trata de delinear com cuidado como foi pensada a ontologia no século XX, e como a mesma pode ser pensada hoje em dia. A passagem de Lukács é essencial sobre o tema:

Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo o existente deve sempre ser objetivo, ou seja, deve sempre ser parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz, portanto, a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico, em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: “formas de ser, determinações de existência”. (LUKÁCS, 2007, p. 226)

Quando se trata da noção de Ser, central à ontologia lukacsiana, o ponto de partida do autor marxista é a crítica a Hegel. A noção de Ser hegeliana é questionada quando se critica aquele que partir do “simples abstrato” – isso é essencial para a ontologia do ser social desenvolvida por Lukács. Para o autor, na esteira do Marx dos *Manuscritos*, todo o ser é dotado de objetividade, processualidade e historicidade (“um ser-não objetivo é um não-

ser” (MARX, 2004, p. 127).⁴⁰ Longe de se tratar daquilo mais abstrato, na ontologia, o ser (*Wesen*) é visto em relação às categorias, as quais são partes “movidas e moventes de um complexo concreto”, “formas movidas e moventes da própria matéria”, “formas de ser, determinações de existência”.⁴¹ Por isso, para o autor da *Ontologia do ser social*, “o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade.” (LUKÁCS, 1986, p. 85)⁴² A distinção lukacsiana é sutil – e, em verdade, somente pode ser compreendida quando se tem em conta tanto aquilo que o autor elogia em Hegel quanto aquilo que critica no autor alemão. Nas passagens agora citadas, é clara a crítica à noção hegeliana de Ser, sendo, na ontologia do ser social, todo o ser marcado pelas seguintes determinações: ele é objetivo, processual e histórico. (Cf. LUKÁCS, 2010) No entanto, deve-se perceber que por trás da afirmação segundo a qual as categorias são “formas de ser, determinações de existência” há, simultaneamente, um diálogo com Hegel e uma crítica os quais se explicitam quando, segundo o autor húngaro, haveria no autor da *Fenomenologia do espírito* algo bastante criticável:

Uma unidade indissolúvel entre lógica e ontologia. Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. (LUKÁCS, 1979 b, p. 27)

Ao invés da objetividade do ser categorial, ter-se-ia, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, em Hegel, a logicização da realidade

⁴⁰ É bom apontar aqui que o original em alemão é “*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen*”, ou seja, condizente com sua crítica à noção heideggeriana de “diferença ontológica”, Lukács traz no mesmo nível de análise (aquele da concretude e da objetividade) a noção de *Wesen* e de *Sein*, o que, claro, pode ser visto como uma oposição direta à ontologia heideggeriana.

⁴¹ A última expressão é encontrada nos *Grundrisse*, em que diz Marx que “as categorias são formas de ser, determinações de existência.” (MARX, 1993, p. 106)

⁴² Aqui encontramos ecos da passagem marxiana segundo a qual “o movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica.” (MARX, 2005, p. 38)

efetiva. Portanto, há um profundo realismo no autor alemão quando, mesmo sob a “forma lógica”, as categorias “são componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade”. A lógica e ontologia se ligam intimamente no autor da *Ciência da lógica*, pois; buscam-se os nexos da realidade efetiva enquanto esses expressam a lógica do pensar, que não é senão – para Hegel – a própria lógica do real. Para Lukács, portanto, o autor idealista objetivo aproxima-se da apreensão acertada do movimento do real ao mesmo tempo em que, ao fazê-lo, mistifica tal apreensão. Já que, sob a premissa do sujeito-objeto idêntico, “as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas”, a “prioridade ontológica da razão” toma forma à medida que a objetividade do real passa a ser essencial para o autor da *Fenomenologia do espírito* só enquanto expressa o movimento do pensamento. Para Hegel, como nas “velhas filosofias”, pois, o ser categorial é “a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade” e, para Lukács, em uma ontologia digna de tal nome “o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa”.

O ser, portanto, na ontologia do ser social, não é visto como aquilo de mais abstrato e carente de determinações – ele é dotado de historicidade e de objetividade e, por isso mesmo, pode-se dizer que “a história é a história do transformar-se das categorias. As categorias são, por isso, partes integrantes da realidade objetiva.” (LUKÁCS, 1986, p; 85) A ontologia lukacsiana, por conseguinte, busca expressar o movimento essencial de “todo o existente”, o seu processo objetivo em que o homem faz sua própria história em meio às condições legadas pelo passado.

O século XX, pois, seria ideal para que a ontologia se apresente em sua vertente materialista e dialética por se tratar de uma época em que é possível que os homens “vejam na história algo que lhes diz respeito diretamente”. (LUKÁCS, 2011, p. 40) E, se para Hegel a história é importante por expressar o desenvolvimento racional em que a liberdade se torna efetiva devido à teleologia inscrita na própria realidade efetiva, para Lukács, a história é central por nela o próprio ser categorial poder ser apreendido em sua objetividade (*Gegenständlichkeit*) e historicidade; a ontologia, pois, liga-se à história por o ser da própria coisa poder real e efetivamente ser compreendido. Isto, inclusive, poderia ser central para que fosse

possível buscar a transformação consciente da realidade objetiva, desbloqueando as potencialidades trazidas pelo capitalismo e caladas sob a premissa da manutenção da relação-capital. Com isso, a crítica lukacsiana ao sistema hegeliano é materialista e ontológica na medida em que tem consigo a compreensão da história em que se busca mostrar que não há, nem pode haver, qualquer “astúcia da razão” colocada como premissa lógica do pensamento. Tal “astúcia” em que o movimento histórico aparece como autoalienação (*Selbstentfremdung*) do homem⁴³ tem como suposto, segundo Lukács, o mercado e o capital: a crítica ao *télos* presente no sistema hegeliano também é, pois, inseparável, de um modo de mostrar realmente que a apreensão do devir do real só é possível quando se vê práxis social concreta por central e destituída de qualquer sentido estritamente necessário e apreendido previamente.

Portanto, para o marxista, o desenvolvimento social traz possibilidades objetivas, mas não a sua efetivação “logicamente” necessária: Lukács é claro sobre o assunto: “a conversão de possibilidade em realidade não é jamais um efeito automático das condições sociais, mas um efeito – baseado na modificação dessas condições – da atividade consciente dos homens.” (LUKÁCS, 2010 b, 135) O autor da *Ontologia*, deste modo, tem por central o debate com Hegel para que a sua ontologia tome forma. Como se viu, em Heidegger isso também se dá. A oposição entre Heidegger e Lukács é clara neste ponto, porém: para o autor de *Ser e tempo*, o desenvolvimento moderno não é aquilo a ser efetivamente apreendido quando se uma “ontologia fundamental”. Em Heidegger, não se dialoga com Hegel para levar a dialética adiante, para mostrar que o autor da *Fenomenologia do espírito* estava limitado por sua época, mas para se provar que tal época (a moderna sociedade civil-burguesa) tem consigo, como um todo, o descaso com aquilo de mais importante, descaso esse que levaria à catástrofe expressa no “esquecimento do Ser”. Por isso, seria preciso o “passo de volta”. O tratamento lukacsiano e heideggeriano de Hegel, pois, é diametralmente oposto neste aspecto.

De acordo com o autor de *Ser e tempo*, a metafísica (aí incluso Hegel e Marx) permaneceria presa à representação “adequada” do

⁴³ Cf. LUKÁCS, 1963.

ente, com toda a carga de agressão que isso implicaria. Ao invés da *aletheia* (do desvelamento), a *adequatio*, o cálculo, o colocar-se como senhor do ente. Deste modo, a própria busca da compreensão da ontologia como a expressão adequada do movimento do real seria também nefasta. Para Heidegger, “a questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas.” (HEIDEGGER, 2005, p. 37) Portanto, por esses critérios, a ontologia lukacsiana seria metafísica, uma “ontologia tradicional” a qual, em meio à pretensão de cientificidade permaneceria presa ao materialismo:

A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica; sobre esta, não há dúvida, muito se escreve e pouco se pensa. A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-histórico da verdade do ser, que reside no esquecimento. (HEIDEGGER, 2005, p. 49)

Heidegger equaciona materialismo, técnica e esquecimento. Vê o ímpeto materialista presente numa abordagem em que as categorias são “formas de ser, determinações de existência” de modo negativo. (Cf. SARTORI, 2010 b) O “destino ontológico-histórico” que se mostra no ocidente diante do qual é preciso um “passo de volta” estaria expresso de modo brutal no materialismo. Uma ontologia materialista, como aquela que pretende desenvolver Lukács, buscando, inclusive, questionar a diferença ontológica heideggeriana, seria falida; estaria mesmo destinada a ser eclipsada pelo tecnicismo. Segundo o autor de *Ser e tempo* tem-se o seguinte cenário:

A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica segundo a qual todo o ente aparece como matéria de um trabalho. (HEIDEGGER, 2005, p. 48)

A filosofia heideggeriana, pois, não busca a apreensão dos nexos reais históricos e objetivos e resultantes da práxis social e presentes na realidade efetiva. Isso teria se dado de modo idealista na *Fenomenologia do espírito* em primeiro, e em Lukács, que procura seguir Marx, por meio da categoria do trabalho – e é bom lembrar que a categoria do trabalho é essencial na *Ontologia do ser social*. Os esforços de Heidegger, por outro lado, não podem de modo algum colocar no mesmo âmbito a apreensão da realidade efetiva e a ontologia; antes, tem-se um ímpeto oposto que, ao diferenciar Ser e ente, traz esforços que “buscam destacar a historicidade do ser-ai [*Dasein*] e não as estruturas fundamentais da história de seu conhecimento”. (GADAMER, 2009, p. 343) Portanto, por mais

que se possa aproximar certas temáticas de Heidegger e de Lukács (Cf. TERTULIAN, 2016), quanto à avaliação da ontologia (entendida nos moldes daquilo mencionado acima pelo marxista) e da historicidade, há um tratamento essencialmente oposto nos pensadores. Para o autor alemão “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66) Para o autor de *O jovem Hegel*, por sua vez, a postura heideggeriana reflete um desprezo da história real e efetiva, desprezo esse calcado justamente no esforço por se desvelar a historicidade do *Dasein* sem a compreensão efetiva da história. O apelo fenomenológico⁴⁴ dá a tônica da filosofia heideggeriana em que não é a práxis que é central à conformação real e efetiva da realidade social e à transformação desta última, mas um deixar-ser no qual “o ‘para onde’ ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra, através do exercício do passo.” (HEIDEGGER, 2006, p. 61)

Uma questão central à ontologia lukacsiana é deixada de lado conscientemente por Lukács, tendo-se, explicitamente, uma postura anti-humanista no autor alemão.

Uma das questões principais de toda concepção de mundo humanista. Essa que, nas formas mais evoluídas de humanismo, como no *Fausto* assim como na *Fenomenologia do espírito*, toma por ponto de partida precisamente o processo pelo qual o homem, de início um produto da natureza, se faz, no curso da história e tem seu devir em que pode desenvolver suas possibilidades. (LUKÁCS, 1949, p. 42)

Ou seja, Heidegger critica Hegel para abandonar a compreensão da história enquanto um processo objetivo mediado pela práxis humana, cuja protoforma (*Urform*), para que digamos com Lukács, encontra-se no trabalho. (Cf. LUKÁCS, 2013) A crítica lukacsiana a Hegel, por seu turno, busca a compreensão dos fatos históricos com uma ontologia em que não é a fenomenologia que é central (antes, ela é vista como dotada de certo subjetivismo), mas a apreensão da ontogênese do ser social em seu processo de

⁴⁴ Aqui se entende fenomenologia no sentido heideggeriano em que o *logos* remete à abertura (*Erschlossenheit*) frente ao acontecimento apropriativo (*Ereignis*) em que a essência da verdade se apresenta como *aletheia*, e não como *adequatio*.

socialização na e pela história; para o marxista húngaro, “paralelamente a este desprezo pelos fatos históricos, pelas forças reais motrizes da história, surge uma tendência à mistificação.” (LUKÁCS, 2010 b, p. 53) Isso teria acontecido com o autor de *Ser e tempo*, sendo preciso retomar uma crítica ontológica já que se compreende a ontologia enquanto aquela que busca a compreensão real e efetiva da tessitura do real. Se Heidegger busca apartar Ser e ente, o oposto se dá no autor da *Ontologia do ser social*. Segundo Lukács, na ontologia fundamental, tem-se o seguinte movimento: vai-se do “subjativismo insuperável da fenomenologia, à pseudo-objetividade da ontologia” (LUKÁCS, 1970, p. 84) Ou seja, a “ontologia fundamental” “a objetividade obtida [...] deve permanecer prisioneira daquilo subjetivamente vácuo, do vácuo subjetivo e a reflexão deve passar necessariamente ao lado da estrutura objetiva da época.” (LUKÁCS, 1949, pp. 37-38). E é justamente a “estrutura objetiva” que é estudada com todo o cuidado e com várias mediações no desenvolvimento da ontologia de Lukács.

De um lado, a ontologia heideggeriana busca se afastar dos rumos modernos, da metafísica, da técnica, do materialismo que daria base à “historiografia”, etc. Doutro, a ontologia, pensada na esteira de Marx, é relacionada por Lukács à história (entendida enquanto um processo objetivo) e ao materialismo. Mais concretamente, na ontologia do ser social, tem-se o comprometimento com a compreensão da realidade que, ao apreender os nexos reais e efetivos na tessitura do real, procura a transformação social revolucionária, a supressão da própria sociedade civil-burguesa. Trata-se, pois, de duas críticas de grande importância ao hegelianismo. No entanto, não se pode deixar de notar que o sentido de ambas é oposto e tem consigo posições também antagônicas quanto às possibilidades presentes no mundo moderno. Se em *A destruição da razão* diz-se que “não há nenhuma ideologia inocente” (LUKÁCS, 1959, p. 4), mesmo em um tema aparentemente “árido” como a concepção de ontologia, deve-se ter isto em mente.

Assim, podemos dizer, com o autor da *Ontologia do ser social* que, se Heidegger renega as determinações reflexivas, vê o ímpeto materialista como metafísico e afasta-se do intento de apreender as relações históricas modernas e que busque práxis transformadora (Cf. SARTORI, 2010 b), tem-se, no autor, “um sistema de

pensamento extremamente complicado que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão.” (LUKÁCS, 2010 b, ps. 85-86). Já na ontologia lukacsiana, busca-se reestabelecer esse “núcleo” como algo essencial ao pensamento crítico, estruturando-se este último como uma ontologia que busca apreender a complexa tessitura da realidade efetiva na medida mesmo em que busca a supressão da conformação objetiva desta última sob a sociedade capitalista. A ontologia lukacsiana, como não poderia deixar de ser, é impensável sem a posição socialista do autor. Tendo em conta tudo que foi colocado acima, acreditamos que tanto sua ontologia quanto sua posição podem ser de grande relevo na atualidade.

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor. *Three studies on Hegel*. Tradução por Shierry Weber NicholSEN. Massachusetts: MIT Press, 1993.

ALCÂNTARA, Norma. *Ontologia e alienação*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

ARANTES, Paulo. *Hegel: a Ordem do Tempo*. São Paulo: Pólis, 1981.

CARLI, Ranieri. *Lukács e as raízes históricas da sociologia de Marx Weber*. Rio de Janeiro: Lumen-juris, 2012.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. UFAL: Maceió, 2007.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy*. Tradução por Michael B. Smith. Yale: Yale University Press, 2009.

FAYE, Jean-Pierre. *A cilada: a filosofia heideggeriana e o nacional-socialismo*. Tradução por Maria Ludovina Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1994.

FORTES, Ronaldo Vielmi. *Las categorías de la objetivación (Vegegenständlichkeit), enajenación (Entäußerung) y alienación (Entfremdung) em el último Lukács*. Tradução por Julián Fava. In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

_____. *O sentido e a extensão da crítica de Lukács à ontologia de Nicolai Hartmann*. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Orgs.). *Arte, Filosofia, Sociedade*. São Paulo: Intermeios, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução por Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GASPAR, Ronaldo. *Breve nota sobre Ontologia: críticas e proposições de Lukács acerca das relações entre ontologia e ciências particulares*. In: *Annário Lukács 2014*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

GOLDMANN, Lucien. *Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva*. Tradução por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Denöel, 1973.

HEGEL, Georg. *A Razão na História*. Tradução por Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *Ciência de la lógica*. Tradução por Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1982.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas, V. I, a ciência da lógica*. Traduzido por Paulo Menezes. São Paulo, Loylola, 2005.

_____. *Introdução à história da filosofia*. Tradução por Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005 b.

_____. *Princípios da filosofia do Direito*. Traduzido por Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução por Rubens E. Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Ensaios e conferências*. Tradução por Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008 a.

_____. *Hegel*. Tradução por Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Proteo, 2005 c.

_____. *Marcas do caminho*. Tradução por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O Princípio do fundamento*. Traduzido por Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Que é isso – a filosofia? Identidade e diferença*. Traduzido por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Tradução por Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005 b.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger e a pergunta da técnica*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série III, v. 6, n. 2, 1996.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Tradução por Emilio Estio. Buenos Aires: Katz, 2008.

LUKÁCS, Georg. *Arte e sociedade*. Tradução por José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Conversando com Lukács*. Traduzido por Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. *Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti)*. In: World View, May, 1972. New York, 1972.

_____. *Diálogo sobre o Pensamento Vivido*. In: Ensaio 15-16. Tradução por Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1986.

_____. *El Asalto a la Razón*. Tradução Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. Mexico: Grijalbo, 1963.

_____. *Heidegger Redivivus em Reven Mensualle Europa*, 27^o année n^o 39. Traduzido por Joseph Rovin. Paris: 1949.

_____. *L' Estraniamento, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 d - Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda e Sergio Lessa.

_____. *Lukács on his Life and Work*. In: New Left Review I/68. London, 1971.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010 b.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1968 b.

_____. *O crepúsculo do subjetivismo: Heidegger e Jaspers*. In: THALHEIMER, August. *Marxismo e existencialismo*. Tradução Vladimir Gomide. Rio de Janeiro: Laememert, 1970.

_____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. *O Romance Histórico*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. *Ontologia del Ser Social. El Trabajo*. Tradução por Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. *Ontologia do ser social, a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979 b.

_____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução por Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

_____. *Grundrisse*. Tradução por Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital*, Volume I. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: *MEGA 1,2*. Berlin: Dietz, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLDRINI, Guido. *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*. In: *Anuário Lukács 2014*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010 a.

_____. *Lukács e a questão da técnica em Heidegger*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, nº 13. Belo Horizonte: 2012.

_____. *O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, nº 11. Belo Horizonte: 2010 b. (disponível em www.verinotio.org).

TERTULIAN, Nicolas. TERTULIAN, Nicolas. *A destruição da razão: 30 anos depois*. Verinotio: Revista On-line de filosofia e ciências humanas. Belo Horizonte: 2012. (Disponível em www.verinotio.org).

_____. *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*. In: *Actuel Marx* n. 39. PUF: Paris, 2006.

_____. *L'Ontologie chez Heidegger et Lukács – 'phenoméologie et dialectic*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 23-41.

_____. *Lukács e seus contemporâneos*. Tradução por Pedro Corgozinho. São Paulo: Perspectiva, 2016 (no prelo).

_____. *Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Tradução por Renira Lisboa de Moura Lima. Ed. UNESP. São Paulo: 2008.

_____. *O conceito de alienação em Heidegger e Lukács*. Tradução por Maria Augusta Tavares. In: Praxis, n° 6. Belo Horizonte: Projeto, 1996.

_____. *Sobre o método onto-genético em filosofia*. Tradução por G. Vianna Konder. In: Revista Perspectiva. Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009 b.

_____. *O pensamento do último Lukács*. Tradução por Juarez Duayer. Revista Outubro n° 16. São Paulo: 2007.

_____. *Ontologia do sujeito*. Tradução por Pedro Corgozinho. Verinotio: Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas, n° 13. Belo Horizonte: 2016. (no prelo e disponível em www.verinotio.org).

EL CONCEPTO DE PERSONALIDAD EN LA TEORÍA MARXISTA DE GYÖRGY LUKÁCS

Francisco García Chicote¹

A mis amigos de Belo Horizonte

Crucial en la estructura del pensamiento del viejo György Lukács es la categoría de la personalidad; ella significa una subjetividad al nivel del individuo cuya trabazón armoniosamente unívoca da al portador plena conciencia de su esencia genérica. No es fortuito por eso que la personalidad irrumpa con tanto vigor en el capítulo final de la *Ontología del ser social*, aquel destinado a la crítica – al análisis y la indagación de las formas de superación – de las alienaciones. Allí se convierte la categoría en camino y meta del socialismo: en tanto progresivo despertar de aquel “sueño que el mundo tiene desde hace tiempo” (MEW 1, 346), la personalidad se torna *no solo* en el medio para la destrucción de las relaciones sociales en las que el hombre es un ser rebajado y humillado, *sino también* en su finalidad:

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de General Sarmiento

Precisamente porque la personalidad no particular solo se origina en la medida en que en ella el desarrollo autónomo y el autoesclarecimiento en última instancia significan un desarrollo y un esclarecimiento del género humano que es para sí, esta conexión entre la personalidad que ya no es particular y la genericidad para sí puede concretar la real superación de la “mudez” del género (Lukács 2013: 57).

El vínculo estrecho entre el concepto de personalidad y lo que Lukács entiende hacia el fin de su vida como el auténtico ser individual se halla explícito en *Los prolegómenos para una ontología del ser social*; el tránsito de la mera singularidad a la individualidad del ser humano se describe allí como un proceso, intrínsecamente anclado en el modo de producción capitalista, de intentos vitalmente necesarios por *unificar dinámicamente*, en el seno de su persona, manifestaciones singulares que son divergentes tanto desde el punto de vista de la forma como del contenido y que resultan de las peculiaridades de la división capitalista del trabajo (GLW 13, 61s.).²

El concepto no limita su importancia en la obra de Lukács a sus trabajos de vejez, sino que recorre, explícita o implícitamente, de manera estructural sus escritos marxistas desde *Historia y conciencia de clase*. Allí, la personalidad es la garantía contra la cosificación de la organización comunista en el proceso revolucionario (Lukács 1969: 351s.). Esta centralidad de la personalidad en Lukács contrasta, sin embargo, con el hecho de que no se halla, en toda su obra, una definición compleja del concepto. Ello no significa que se trate de una noción laxa, sin un contenido conceptual determinado, como sucede con lo que el término evoca en la vida cotidiana. Las próximas páginas realizan una tarea doble. Por un lado, se ofrece una definición compleja del concepto de personalidad lukácsiano. Se verá en qué medida Lukács rescata y actualiza la idea de sujeto armonioso del Clasicismo alemán y gana así para el marxismo una perspectiva de lo humano que la vuelve irreconciliable con cualquier posición naturalista o trascendental. Por otro lado, se mostrará el momento en el desarrollo intelectual del filósofo húngaro en el que se asume, como elemento central de la teoría, *este* concepto de personalidad. Tal aparición ha de

² Para una articulación del concepto de personalidad con el de “triunfo del realismo”, cf. Marando 2013; para la centralidad del concepto de individuo en el pensamiento marxista, cf. Vaisman 2013.

encontrarse hacia principios de los años veinte como respuesta a las cada vez más notables insuficiencias de los esquemas mesiánico-terroristas que signaban la teoría y la acción política de Lukács.

1. El sujeto armonioso

Al definir las alienaciones como desarrollos distorsivos y distorsionados de las capacidades humanas y descubrir detrás de estos desgarros la preponderancia de las formas objetivas de reproducción económica (a modo de ejemplo: Charlot, el personaje de *Modern Times*, se arroja a los pechos de una mujer como a las tuercas que ajusta en su cinta de montaje), Lukács despliega esquemáticamente en la *Ontología* dos formas de individuo: particularidad (*Partikularität*) y personalidad (*Persönlichkeit*). La particularidad naturaliza la manera efectiva en que el individuo se manifiesta en el capitalismo como un ser aislado, aparentemente autosuficiente, que, en virtud de su presunta propiedad *per ius naturale* de sus objetivaciones, se halla forzosamente en constante contraposición con sus congéneres. Ella reclama con violencia devastadora para el ser social aquella alianza siniestra entre abstracción e inmediatez que Hegel denuncia en el Reino Animal del Espíritu y Marx, por ejemplo, en el interés del capital dinerario: se percibe como inmediata, y por ende natural, una forma que recibe “autonomía” solo por obra de mediaciones (y, por ello, es abstracta) (Marx 1985: III, 448ss., especialmente 456).³ Así, en el ser particular, sociabilidad y naturaleza son invertidas de tal manera por procesos sociales opacos al individuo, que este se siente libre allí donde *crea* actuar como un animal, es decir, de acuerdo con un *supuesto* orden natural, y limitado allí donde regla su vida conforme a lineamientos sociales que, aunque necesariamente no lo sepa, son a la vez formados por y formadores de su carácter y, por lo tanto, constituyen concretamente la fuente de su verdadera libertad (recuérdese cuán “libre” se siente el personaje de *Modern Times* en el aislamiento de

³ Acerca del individuo burgués, Hegel dice: “El concepto de esta individualidad, como ella en tanto que tal es para sí misma toda la realidad, es primeramente *resultado*; la individualidad no ha presentado aún su movimiento y su realidad y es puesta aquí de modo *inmediato* como *simple ser en sí*” (1966: 233).

su celda: allí no trabaja, solo duerme y come y se oyen, como nunca en la película, el canto primaveral de los pájaros). La inversión entre sociabilidad y naturaleza, que en el capitalismo se halla predominantemente condicionada por la forma dual de la mercancía, propicia un desarrollo incoherente, desgarrado, distorsivo y distorsionado de los aspectos fisiológicos e intelectuales del individuo.

La solución al problema de este lobo abstracto, de la particularidad, *nunca* fue para Lukács la imposición de una instancia supraindividual que se asemejara al Estado prusiano. Por el contrario, *siempre* se trató, para Lukács, como para Marx, de “una forma social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo” (Marx 1985 I: 731). En el último ensayo de *Historia y conciencia de clase*, esta es la tarea que se le confiere al Partido: allí, solo la personalidad es garantía del recto funcionamiento de la organización como categoría mediadora, formadora de individuos. En la *Ontología*, de esto se trata *también* la personalidad, camino y meta del socialismo. Su rasgo saliente es la *configuración armoniosa* de todas las capacidades individuales; como estas son *siempre* capacidades mediadoras, su interrelación y desarrollo dependerán de los procesos de objetivación. (En la película ya mencionada de Chaplin, el obrero sufre una hipertrofia de aquellas facultades mercantilizadas con vistas a la producción ciega de valores – para el caso, *un solo* movimiento coordinado de brazos y manos –, lo que conlleva una atrofia en el resto de las facultades; así se desplaza torpemente Charlot al baño, así se arroja a los pechos de una mujer como a las tuercas de la cinta, así echa a perder un plato de sopa, etc.).

A diferencia de lo que sucede con la particularidad, las formas con las que la personalidad objetiva su relación con el entorno no se enfrentan extraña u hostilmente al material, sino de un modo en el que el producto de la objetivación presenta un contenido orientado a la forma y una forma orientada al contenido. De esto *se siguen* dos constataciones. Primero, Lukács actualiza, con su concepto de personalidad, una relación energética entre, por un lado, las preocupaciones humanistas de Goethe y Schiller y, por el otro, el marxismo en tanto crítica del presente *despiadada* (es decir, tan radicalizada que no ya no puede satisfacerse mediante la distinción kantiana entre los usos público y privado de la razón) (MEW 1, 344). En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx contrapone

al trabajo alienado de la economía de mercado un modo de actividad *propia y distintiva* del ser humano que conduce a la autoconciencia del género y que obra “de acuerdo con las leyes de la belleza” (Marx 2010: 113). Se acerca así a un núcleo denso de conexiones objetivas entre arte, humanidad y política que Lukács despliega mediante su vinculación con el ideal de hombre entero del Clasicismo de Weimar. En lo que concierne al arte, este ha de desarrollar una simulación de praxis no alienada, no alienante que es, de manera compleja pero ineludible, *realista* por la recíproca orientación de la forma y el contenido de la actividad no desgarrada. Solo así se constituye la objetivación artística en conciencia de sí de la humanidad y solo así resguarda su peculiaridad respecto de los complejos del ser social dominados por objetivaciones alienantes y alienadas. Por el tipo de individuo que su praxis desarrolla, el arte se convierte en forma ejemplar de la relación entre el hombre y la naturaleza y entre este y sus congéneres, *aunque no pueda*, debido a su propia peculiaridad, ser traspuesto a otras esferas.⁴ El principio dieciochesco del arte, la comprensión de que en el seno de este se constituye un sujeto *simuladamente* concreto que rechaza las alienaciones capitalistas al presentar una trabazón interior armoniosa y que la búsqueda de dicha trabazón no es otra cosa que la lucha por la esencia genérica del hombre y está garantizada por una configuración realista del entorno, fue formulado por Schiller de la siguiente manera:

Pero si hubiere casos en que el hombre [...] tuviera la conciencia de su libertad y la sensación de su existencia, sintiéndose como materia y a la par conociéndose como espíritu, hallaría en tales casos, y solo en ellos, una intuición completa de su humanidad. [...] [L]a razón plantea la exigencia siguiente: debe haber una comunión pura entre el impulso formal y el material, es decir, un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, lleva a su perfección el concepto del hombre. [...] Porque, digámoslo de una vez, solo juega el hombre cuando es hombre en el sentido completo de la palabra, y *solo es enteramente hombre cuando juega* (Schiller 1945: 70ss.).

En qué medida la perspectiva idealista de Schiller arroga al arte – el “juego” – la exclusividad de la superación del desgarramiento no compete a estas páginas. Aquí solamente se trata de rastrear en la problemática de la individuación la conexión de la personalidad

⁴ Para una explicación acerca del carácter “ejemplar” del arte en tanto objetivación, cf. Vedda 2006: 79ss.

con un modo de actividad que es humanamente digna y autoconsciente y se enfrenta a los efectos distorsivos de las alienaciones en virtud de su armonía. Goethe concibe, en consonancia con Schiller, la personalidad como la clave para distinguir individuación de individualismo. En *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, se le niega al burgués toda realización de la personalidad debido al desgarramiento que la división capitalista del trabajo le ocasiona en su seno. Así, se ponen en su boca las siguientes palabras:

¿Qué me importa fabricar hierro muy puro si mi corazón está lleno de escoria?, y ¿de qué me sirve administrar bien mi finca si no me encuentro bien conmigo mismo? [...] El burgués podrá acumular méritos, puede, en casos extraordinarios, cultivar su espíritu, pero haga lo que haga, su personalidad acabará extinguiéndose. [...] [El burgués] debe formarse en una profesión para hacerse necesario y se presupone que en su ser no hay armonía ni puede haberla, pues para hacerse útil en una faceta ha de desatender todas las demás (Goethe 2000: 366ss.).

La razón exige que el hombre sea “entero”: el espíritu del *ganzer Mensch* remite a la sentencia de Joseph Addison que tanto influjo tuvo, de acuerdo con René Wellek, en las reflexiones del idealismo alemán acerca de la alienación (Wellek 1985: 75). En una formulación que bien podría servir de clave de interpretación para las filmografías de Chaplin y Buster Keaton, Addison sostiene ya en 1711:

Establezco entonces como regla que el hombre entero ha de moverse íntegramente [the whole man is to move together]; que toda acción de alguna importancia ha de tener una perspectiva de bien público, y que la tendencia la tendencia general de nuestras acciones imparciales deberían ser con arreglo a los dictados de la razón, de la religión, de la buena formación; sin esto, como ya he señalado, el hombre renquea en vez de caminar, no se halla en su movilidad entera y propia (Addison et Steele 1915: 24).

Así descansa el concepto de personalidad lukácsiano en una valoración marxista de terminologías y argumentos desarrollados por el Clasicismo de Weimar: se trata, en última instancia, de una versión más compleja, más desarrollada, más acorde al desarrollo de la estructura objetiva del capitalismo, de la personalidad goetheana-schilleriana.

La segunda constatación que se sigue del hecho de que el desarrollo y la interrelación de las facultades individuales dependen de los modos de objetivación apunta a la *imposibilidad* de que un

individuo logre ser una personalidad mientras subsista en sus congéneres el desgarrar; es decir, mientras el modo de objetivación material sea abstracto. Esta relación ineludible entre armonías interior y exterior es signo de su *interdependencia* y señala a la personalidad como tarea con cuya compleción culminará el “camino de salida” (*Ausgang*) kantiano.⁵ En un ensayo de 1938 que realza la agenda ilustrada del marxismo (y rescata así la figura de Adam Ferguson), Lukács descarta de plano toda posibilidad de que la armonía desalienante interior se dé en un contexto desgarrado; al referirse al deseo de armonía interior expresado por el individuo del período imperialista, que no es, para Lukács, más que un retroceso cobarde ante los problemas de la vida, agrega que “[s]emejante armonía solo puede ser ilusoria y superficial, y ha de desvanecerse en la nada al menor contacto serio con la realidad” (Lukács 1966: 111).

Esta segunda constatación resulta necesaria para comprender el curso marxista de Lukács y, también, la historia del concepto de personalidad en el desarrollo intelectual alemán. Aquí solo podemos referirnos muy sucinta y superficialmente al hecho de que la configuración armoniosa individual llamada “personalidad” no es un bien compartido únicamente por Goethe, Schiller y Lukács, sino que fue, durante los años que van desde el período guillermino hasta la República de Weimar y la barbarie nazi, *la forma ideológica general con la que se ofrecía una solución al problema universal de la alienación* – independientemente del grado de concreción con que este fuese percibido –. Vinculada a los ensayos biográficos de Wilhelm Dilthey sobre Goethe (en especial “Goethe y la fantasía poética”, de 1877, que luego, a partir de 1906, compondría el título *La vivencia y la poesía*⁶) e impulsada por la ideología imperial para distinguir a Guillermo II, en tanto “la

⁵ Aquí solo podemos señalar que, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant refiere con el término “personalidad” al atributo que ha de elevar al individuo sobre sí mismo por obra del sometimiento a reglas creadas por la razón, contrapuestas a la heteronomía natural. Lo que es digno del hombre, sostiene Kant, “no es otra cosa que la personalidad, es decir, la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada al propio tiempo como facultad de un ente que está sometido a leyes prácticas puras peculiares, a saber, que le han sido dadas por su propia razón” (Kant 2003: 77).

⁶ La versión española, *Verdad y poesía*, pierde en el título la centralidad del concepto de “vivencia”.

personalidad más personal” (cf. la novela *El súbdito*, de Heinrich Mann), *esta* noción de personalidad se convierte en una especie de valor aspiracional de todo aquel desamparado por las conmociones económicas, políticas y territoriales que sucedieron a la derrota de 1918, especialmente los sectores medios, aquellos herederos económicos precarizados de la antigua *Bürgerlichkeit* alemana decimonónica. Max Weber, cuyo concepto de personalidad dista del lukácsiano pero que no puede ser identificado con *esta* noción masivamente ideológica, advierte con preocupación en 1917 sobre el culto rendido en las calles por la juventud a “dos ídolos”: la personalidad y la vivencia. Así sostiene en “La ciencia como profesión”:

Se ha impuesto ahora una actitud de manera totalmente conceptual, muy popular precisamente entre los jóvenes, al servicio de algunos ídolos, cuyo culto encontramos hoy en todas las esquinas y en todos los periódicos de manera muy amplia. Estos ídolos son la “personalidad” y la “vivencia”. Ambas están íntimamente vinculadas, y prevalece la idea de que la segunda constituye la primera y es parte esencial de esta. La gente se esfuerza por “acumular vivencias”, ya que con esto se promueve una personalidad (Weber 1989: 109).

Siegfried Kracauer, por su parte, muestra en los últimos años de la República la penetración de estos “ídolos” en la imaginaria publicitaria del capital comercial: las firmas ofrecían a sus empleados un puesto para cada personalidad y en sus programas deportivos dominicales prometían el acceso “a la personalidad a través del deporte” (SKW 1, 225 y 274). Para Kracauer, el interés irracional de los empleados del capital comercial por convertirse en una personalidad es una de las formas en que se frustra su conciencia de clase, su alianza política con el proletariado, y se perpetúa su manipulación por el capital: “todo empleado prefiere ser una personalidad antes que lo que él entiende por proletario” (SKW 5.3, 459).

A esta masificación ideológica del término le corresponde, también, una articulación teórica por parte de la intelectualidad conservadora durante la República de Weimar.⁷ La labor ensayístico-literaria de Ernst Jünger durante los años veinte, que

⁷ *Aquí* no importa el hecho de que muchos de estos intelectuales, especialmente aquellos que luego fueron agrupados con la noción de “revolución conservadora”, consideraban su labor como revolucionaria o que creían criticar el orden burgués.

contribuyó a allanar el camino a la barbarie nazi, se sirvió del concepto de personalidad para su teoría política de celebración de la muerte y para su estetización de la violencia.⁸ La revista *Die Tat*, madriguera de Hans Zehrer y Ferdinand Fried, valoraba el concepto como fuente de una política antiparlamentarista decisionista (Phelan, 1990: 21ss.; Herf, 1993: 50ss. y 203ss.; SKW 5.4., 238ss.). Incluso Adolf Hitler elevó en *Mein Kampf* la personalidad a valor fundamental de una supuesta raza alemana, reactivo por esencia al judaísmo y al marxismo.⁹

¿En qué consiste *esta*, la *mala* personalidad? Al igual que la goetheana-schilleriana, se propone como una configuración armoniosa de las capacidades al nivel del individuo, que gana conciencia de sí y del entorno y supera la alienación. Hay, además, una comprensión de que la praxis de la personalidad emula la operación estética al armonizar forma y contenido. Pero la *diferencia decisiva* radica precisamente en que no se concibe como exigencia de la razón, como culminación de la salida del mito, como retroceso de las barreras naturales, sino, por el contrario, como

⁸ La ensayística de Jünger durante los años veinte, publicada ante todo en periódicos militaristas y nacionalistas muy populares (*Die Stahlhelm*, *Die Standarte*, *Militär-Wochenblatt*, entre otros), fue reeditada recién en 2001. Acerca de la estetización de la violencia véase este pasaje de su muy popular narrativa sobre la Primera Guerra, *Tempestades de acero*: “El campo de batalla moderno se asemeja a una maquinaria enorme, inactiva, en la que innumerables escondidos ojos, orejas y brazos esperan acechando, sin moverse, el minuto al que se llega solo. Entonces, como ardiente obertura, se eleva en las alturas desde algún agujero un único y rojo pájaro ardiente, miles de tiros aúllan al mismo tiempo y de un golpe comienza la Obra de la Destrucción, manejada por incontables palancas, su curso triturador. [...] Cada uno se siente cogido por una voluntad enigmática y empujado con implacable precisión al punto de ignición del acontecimiento mortal” (Jünger 1930:107; el autor eliminó este pasaje en las ediciones posteriores).

⁹ Así se lee en Hitler: “Mediante el rechazo categórico de la personalidad y con ello de la nación y su contenido racista, la cosmovisión marxista destruye los fundamentos elementales de toda la cultura humana, que depende precisamente de estos factores. Este es el verdadero núcleo de la cosmovisión marxista, siempre que uno pueda caracterizar como “cosmovisión” a este aborto de un cerebro criminal. Con la demolición de la personalidad y de la raza cae el obstáculo esencial para los minusválidos ejerzan el dominio (este es el judío)” (Hitler 1943: 351).

resultado de un vínculo irracional entre un individuo agraciado y presuntas “fuerzas eternas” del cosmos. Este vínculo, que mantiene la estructura triple del rito de pasaje propuesta por Arnold van Gennep, se llama “vivencia” (*Erlebnis*) e implica un encuentro del individuo con entidades trascendentales; su pasado – pequeño-burgués, timorato, conformista, dialoguista, filisteo – es disuelto por la preeminencia de un poder supraterráneo y, a partir de esta embriaguez (*Rausch*), surge un nuevo sujeto que obra a conciencia de sus determinaciones de sangre, sexo, nacionalidad, etc. (Dilthey 1945: 202ss.; Jünger 2001: 53ss.). Con el concepto de vivencia, la filosofía de la vida logra correr el centro de gravedad de la personalidad schilleriana-goetheana: ya no se trata de una forma de socialización que sea consciente del carácter humano de su finalidad (y con ello el carácter ineludiblemente natural de este), es decir una forma de trabajo no abstracta, sino de una que se sostenga en procesos naturales que son concebidos como *opuestos* al trabajo y la socialización: el sueño, la intoxicación, el juego, la rememoración... y luego, a partir de 1914, el campo de batalla, el sufrimiento, la muerte. Al forzar tales elementos en el sujeto de modo que estos sean constitutivos de su carácter, la vivencia forma un “hombre entero”, un hombre de la acción y la decisión, cuya armonía interior corresponde *no a la armonía social de la que depende la personalidad racional goetheana-schilleriana*, sino a una armonía natural. Por eso, pueden y deben darse, para estas teorías, personalidades en un mundo adverso; *hombres* – y aquí entiéndase: para los teóricos de la mala personalidad, se trata exclusivamente de una posibilidad del varón – enfrentados a la *masa* – que se identifica con una pasividad y una maleabilidad y una fragilidad propias de lo presuntamente femenino –. Se trata de una configuración heroica en el peor de los sentidos; así como los héroes mitológicos rinden servicio a un dios, la mala personalidad se arrodilla ante un líder. Jünger, que identifica en 1925 la personalidad con su noción de “Soldado del Frente” (2001: 57), el sujeto político para el futuro alemán, indica la tarea urgente de este en los siguientes términos:

El pensamiento de la fuerza solo puede ser realizado por la implementación del pensamiento del líder [Führer]. El gran líder [Führer] todavía no ha llegado. Su aparición corresponde a un acontecimiento natural, no puede ser previsto y no se deja influir por ninguna medida. Sin embargo, la próxima tarea de los Soldados del Frente es allanar el camino (Jünger 2001:70).

Independientemente de sus consignas políticas, la personalidad irracional que la filosofía de la vida da forma con su concepto de vivencia embriagante no se contrapone al particular, sino que lo presupone y lo perpetúa.¹⁰ Su crítica a la sociedad burguesa es ante todo un rechazo del “enternecimiento humano” que el burgués desarrolla por obra del plusvalor extorsionado y, a su vez, sustraído de la lógica del capital, es decir, *el rédito* (cf. Marx 1985 I: 733). Pero la crítica al rédito no es la crítica al capital (Marx y Weber ya han mostrado de qué modo histórico la acumulación primitiva asumió la forma de una crítica religiosa al lujo), tanto menos cuanto la presunta fuerza revolucionaria de la mala personalidad se funda en una glorificación de los factores que surgen abstractamente como naturales en un modo de producción capitalista. De esta manera, la mala personalidad se nutre de aquella inversión entre sociabilidad y naturaleza que la personalidad goetheana-lukácsiana se prepone enderezar. En un artículo de 1929 llamado “‘Nacionalismo’ y nacionalismo”, Jünger escribe:

Avanzamos hacia lo elemental, aquello que se nos hizo nuevamente visible luego de mucho tiempo por primera vez en las fauces del infierno de la guerra. No estaremos en ningún lugar en el que las llamas vivas no nos hayan abierto el camino, en el que los lanzallamas no hayan consumado la gran limpieza mediante la nada [das Nichts]. Quien reniega del todo, no puede sacar provecho de las partes. Porque nosotros somos los auténticos, verdaderos e implacables enemigos del burgués, su podredumbre nos divierte. Pero no somos burgueses, somos hijos de guerras y guerras civiles, y recién cuando todo esto, este espectáculo de los círculos que dan vuelta en el vacío sea barrido, se desplegará aquello que en nosotros todavía se esconde de lo natural, de lo elemental, de la auténtica ferocidad, del lenguaje originario, de la capacidad de creación real (Jünger 2001: 507).

Al configurar tanto su fuente como su meta en terrenos que solo pueden ser considerados independientes del capital de manera abstracta, la personalidad irracional deja intacta la estructura objetiva de la sociedad de clases.¹¹ La personalidad que, en cambio,

¹⁰ Esto no significa ni que la filosofía de la vida inaugura un concepto irracional de personalidad (este ya existía, por ejemplo, en Ferdinand Lassalle), ni que Dilthey es prefiguración del hitlerismo.

¹¹ Ernst Bloch señala la siniestra combinación entre una izquierda teñida por el economicismo de la II Internacional y un nazismo en ascenso que explotó mitológicamente segmentos de la realidad social que el marxismo no pudo absorber teórica ni prácticamente. Así recuerda Bloch un debate entre un orador

se define como “exigencia de la razón” instala su problemática en el terreno mismo de la sociabilidad: surge de la penetración de la forma mercantil en todas las esferas del ser social (surge, para decirlo con un término que *Historia y conciencia de clase* toma prestado de Simmel, de la “socialización de la sociedad”), a la que considera como su condición de posibilidad objetiva, y forzosamente se propone la superación *social* de los desgarros que esa penetración ocasiona.¹²

En virtud de este concepto de personalidad, se sigue de sí que Lukács no elabore un concepto de “vivencia” (*Erlebnis*) contrapuesto al de “experiencia” (*Erfahrung*) o que su definición de “embriaguez” (*Rausch*) sea en realidad una especie de

comunista y otro nazi. Este, caballerosamente, le pidió a su adversario que hablara primero: “Entonces comenzaron a sucederse todos los tópicos: la contradicción básica y la tasa de beneficio promedio, las secciones más abstrusas del *Capital* y, una y otra vez, números. Los presentes no entendieron una sola palabra, y lo escucharon con sumo aburrimiento. El aplauso fue moderado y más que tenue. Entonces vino el nazi, que al comienzo habló muy cortésmente: ‘Agradezco a mi predecesor sus diáfanos o, para la mayoría de los aquí reunidos, insuficientemente diáfanos declaraciones. De esto ya podrán haber aprendido algo antes de que comenzara a hablar yo. ¿Qué es lo que hacen ustedes, en la medida en que pertenecen a la clase media, a la clase media baja, y trabajan en oficinas – por ejemplo – como tenedoras o tenedores de libros? ¿Qué hacen durante todo el día? Anotan números, suman, restan, etc.; y ¿qué han escuchado hoy de labios del señor orador? Números, números y nada más que números. Así que la afirmación de nuestro Führer ha vuelto a encontrar una confirmación, y desde una perspectiva inesperada: comunismo y capitalismo son las dos caras de la misma medalla’. A esto sucedió una pausa bien estudiada. Cuando esta concluyó – había durado bastante –, el joven se enderezó, imitando a Hitler; extendió súbitamente los brazos hacia lo alto y gritó, con voz estentórea, muy lentamente, dirigiéndose al público: ‘¡Pero yo me dirijo a ustedes en nombre de un poder más elevado!’ Enseguida, el circuito estuvo cerrado: la transición hacia Hitler” (Bloch 1975: 198 – la traducción es de Miguel Vedda, a quien le debo el descubrimiento del pasaje y su reflexión).

¹² Kracauer, cuya lectura de *Historia y conciencia de clase* se hallaba, a principios de 1926, ciertamente influenciada por las interpretaciones de László Rudas y Abraham Deborin, fracasa en reconocer la propiedad racionalista del concepto de personalidad en Lukács y, en vez de conectarlo con la tradición materialista e ilustrada, lo vincula con el romanticismo en una carta a Bloch (Bloch 1985: 283).

“antidefinición” que hereda de Weber.¹³ En efecto, no es imposible trazar en lo que el mismo Lukács ha llamado “el ensayo decisivo” de *Historia y conciencia de clase* (Lukács 2015b: 63), “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, el perfil del Partido Comunista en tanto prefiguración mediadora de un concepto de sujeto que asume todos los rasgos de la personalidad racionalista goetheana. En tanto configuración crecientemente activa de la conciencia práctica del proletariado, el Partido Comunista es la categoría mediadora entre la mera singularidad dada del capitalismo, que Lukács confina al plano de la inmediatez y descarta como principio efectivamente transformador, y el individuo humanamente auténtico, cuya descripción es evitada en *Historia y conciencia de clase* por una razón de principio: la crítica de la mera individualidad y el descubrimiento de la categoría de mediación imposibilitan todo intento de filosofía del porvenir, toda especulación acerca de lo que sucederá en el futuro.¹⁴ La categoría mediadora empero perfila trazos y tendencias de lo futuro, pues es a través de ella que el ser humano se desarrolla.

El concepto lukácsiano de Partido Comunista asume pues la forma de una personalidad: no surge como la irracionalista de una vivencia, es decir del contacto embriagante del individuo con fuerzas eternas de lo natural, sino de la subsunción de las esferas

¹³ En su reseña del libro de Bloch *Herencia de este tiempo* (escrita hacia 1937, inédita en vida), Lukács afirma que “debería[mos], en tanto enemigo[s] de la mentirosa embriaguez de los fascistas, contraponer a esta el sobrio *pathos* del conocimiento verdaderamente revolucionario” (Lukács 1984: 252). Notable es la cercanía con la reflexión weberiana; en “La ciencia como profesión”, se remite al riguroso, dedicado, infinito y sobrio trabajo de especialista la única válida posibilidad de embriaguez y vivencia (Weber 1989: 109ss.).

¹⁴ Aquí, por ejemplo, se halla un vínculo intenso entre *Historia y conciencia de clase* y el escrito sobre Moses Hess, de 1926, que Michael Löwy intenta distanciar del Lukács de 1923 y relaciona más bien con un presunto estalinismo lukácsiano (Löwy 1979: 195ss.). En qué medida la implementación de la categoría de mediación y la crítica de la mera singularidad en *Historia y conciencia de clase* deben ser desatendidas por la crítica que, desde 1924 hasta la fecha (solo para citar algunos – de ninguna manera iguales en sus motivos – ejemplos: Rudas 1924, Deborin 1924, Duncker [1924] 1981, Buck-Morss 1977, Jung 2001), denuncia en *Historia y conciencia de clase* el predominio de una filosofía de la historia, es algo que aquí no podemos tratar.

vitales en la forma mercancía – lo que Lukács llama, según el caso, “duplicación de la personalidad” o “desgarramiento del sujeto” (Lukács 1969: 184) – y solo puede desplegarse a partir de aquellos sujetos que no pueden resguardar su humanidad en el confort del rédito, como los burgueses, o en una ética aspiracionista irremediabilmente distorsionada, como los sectores medios auxiliares. Su desarrollo en tanto instancia supraindividual se halla dirigido a la paulatina superación de los desgarramientos mediante la armonía, la centralidad y la unidad, al reconocimiento del carácter social del ser social y a una forma de praxis que se asemeja a, pero no instaura, el fundamento estético.

2. La Campaña de Marzo

Las páginas anteriores han esbozado una determinación del concepto de personalidad en el Lukács marxista. *Este* concepto ocupa un lugar central en las dos cumbres teóricas del filósofo, *Historia y conciencia de clase* y *Para la ontología del ser social*, pero no recibe, a lo largo de todo su desarrollo marxista, ninguna definición. Si queremos ahora encontrar el *origen* del concepto en la filosofía marxista de Lukács, debemos retrotraernos a una etapa de su pensamiento muy condicionada por las urgencias políticas del momento. La elaboración de un concepto de sujeto que hemos identificado como “personalidad” se halla, en la evolución intelectual del filósofo húngaro, íntimamente relacionado con la comprensión, entre mediados de 1920 y mediados de 1921, de los límites teórico-prácticos de sus primeros desarrollos marxistas, atravesados por factores mesiánico-románticos que bien podrían haber sido alentados por el carácter intempestivo de las conmociones revolucionarias del fin de la Guerra, pero que hacia comienzos de la década del veinte ya mostraban su agotamiento para la teoría política verdadera, y auténticamente revolucionaria. Entre 1920 y 1921, Lukács no solo fue criticado por Lenin, sino que el fracaso de sus posiciones tácticas en la Campaña de Marzo y las luchas intestinas en el Partido húngaro exigió también una revisión teórica fundamental.¹⁵

¹⁵ La compilación más amplia en alemán de los trabajos de Lukács durante estos años es la de Jörg Kammler y Frank Benseler (cf. Lukács 1975 y 1977). En español, una antología de los trabajos publicados en *Kommunismus* apareció en

Visto desde la perspectiva de la personalidad, el derrotero teórico de Lukács *hasta 1921* se halla ligado al comportamiento del campo intelectual alemán. En otro contexto, hemos hecho hincapié en que *La teoría de la novela* se encuentra íntegramente articulada dentro de un esfuerzo extraordinario, compartido con *El espíritu de la utopía*, de Ernst Bloch, por resquebrajar el compacto complejo ideológico con el que la intelectualidad alemana había cerrado filas con el Imperio y puesto sus servicios para la legitimación de los asesinatos en masa de millones de personas (cf. García Chicote en prensa). De allí resulta comprensible que nociones tales como absoluto, Estado, comunidad, heroicidad trágica, que danzaban apretada y macabramente en las plumas de los ideólogos alemanes durante la Guerra, se encuentren en el breve ensayo de Lukács impedidos, desgranados, caducos en su efectividad práctica y, ante todo, desvinculados de la fortuna del individuo moderno. La negatividad con la que se determinan estas categorías, su irremediable limitación para una acción con sentido, sustrae el basamento distorsivo con el que se suponía que la armonía individual dependía de instancias trascendentales – Dios, Estado, Nación, comunidad – y, aunque no lo resuelva, pone el foco en el problema de la praxis individual. En efecto, no hay un concepto de sujeto “desalienante” en *La teoría de la novela*, sino únicamente la constatación de que un tal proceso de enderezamiento de entuertos no habría de subsumir la individualidad en instancias superiores, sino partir de ella. De ahí que el concepto de personalidad en *La teoría de la novela*, aún lejos de su versión racionalista, se halle igualmente determinado de modo negativo y vinculado así con el concepto lukácsiano de ironía: la personalidad, en tanto trabazón interior armoniosa de las facultades individuales, no es para el breve ensayo de 1916 el ideal de hombre germano, la garantía de su superioridad respecto de los ingleses, franceses y rusos, sino lo máximo a lo que puede aspirar el particular burgués, que es ya en sí irremediamente una alienación del complejo social, un residuo del mundo abandonado por los dioses. De manera correlativa, la negativa reformulación lukácsiana de la ironía romántica apunta también a la imposibilidad de que una personalidad plasme su interioridad en el terreno

1973 (Lukács, György. *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Córdoba: Cuadernos de pasado y presente 41, 1973) y de 2005 es la compilación de Miguel Vedda (cf. Lukács 2005).

efectivo de lo político; mientras que la ideología alemana exhortaba a sus compatriotas a probar su personalidad en el campo de batalla, cuya “conmoción” general crearía un marco propicio para la cancelación de los medios y la imposición de la voluntad destructora-creativa de la personalidad,¹⁶ Lukács afirma que la ironía, la capacidad humana para crear sin distorsión, *solo* puede tener lugar en las esferas del arte, es decir, irremediabilmente alejadas del terreno político. Cuando un año más tarde, en la *Estética de Heidelberg*, aborde de manera detallada la constitución subjetiva en la esfera estética, mantendrá esta posición general. En efecto, denunciará que toda tentativa de expandir, hacia otras esferas de la vida, la plenitud que el hombre cobra en el arte redundará en una “posición metafísico-ontológica” de la misma subjetividad estética que se pretende superar, pues entre el problema de la personalidad y el problema del arte media una especificidad insuperable:

El anhelo de la “obra de arte total” también emerge de esta problemática, y también presupone, por ello, una concepción metafísica del arte. Se muestra en ella el impulso metafísico hacia la unidad, que cobra conciencia del carácter ajeno de la alcanzada subjetividad pura respecto de la “personalidad” del ser humano que quiere combatir ese desgarramiento del yo en los “inesenciales” actos de la subjetividad, como asimismo restablecer la unidad sustancial. Esta no reside, empero, en la idea de la estética (Lukács 2015a: 243).

El empeño hercúleo del joven Lukács por desarrollar una metafísica, ética y estética de cuño propio (cf. carta a Paul Ernst en Lukács 1982: 345) que se distanciara irreconciliablemente del servilismo cómplice al que había arribado la *intelligentsia* alemana condujo en el corto plazo a resultados equívocos, en los que se plasmaba una multiplicidad de tendencias teóricas no siempre congruentes. Este “desarrollo desigual” se intensificó en los primeros textos “marxistas” de Lukács, que siguieron a su afiliación en 1918 al Partido Comunista húngaro y que conjugan parámetros y lineamientos de *El alma y las formas* con posiciones del proyecto sobre Dostoievski, del que *La teoría de la novela* habría sido solo una pequeña parte. Una cosmovisión dualista es la signatura de estos textos; conectan el rechazo de “la así llamada vida” (GLW 1, 76) y la celebración de la forma y el alma que impulsaba el

¹⁶ Para esto, cf. “Deutschlands innere Wandlung” (“El cambio interior de Alemania”), de Georg Simmel y “Gedanken im Kriege” (“Pensamientos en la guerra”), de Thomas Mann, ambos de 1914.

neokantismo trágico de su juventud con una glorificación de la misión histórico-universal del proletariado en desmedro de lo existente.¹⁷

Crucial para comprender la afiliación de Lukács al Partido Comunista es el desarrollo de una ética violenta, denominada “luciferina”, a partir de, por un lado, el influjo de Søren Kierkegaard y, por el otro, una original lectura de Dostoievski, presente en las notas para su trabajo sobre el novelista ruso. Carlos Eduardo Machado señala que los primeros intentos lukácsianos de una filosofía de la acción que superase la alienación abrevaban de la crítica kierkegaardiana a Hegel, una “kierkegaardização da dialética histórica hegeliana” (2003: 115s). El desprecio de Hegel a la forma inmediata de la subjetividad que se afirma como absoluto, esto es, el individuo se desprendería, de acuerdo con la lectura lukácsiana de Kierkegaard, de la divinización hegeliana de las formas históricas del derecho, la moral, el Estado y las costumbres. Lukács entiende esta glorificación del espíritu objetivo (que llama “lo Jehovaico”) como la resultante de la ruptura del lazo divino, el abandono, por parte de Dios, de la Tierra. Por eso, la idolatría al espíritu objetivo es apostasía. La búsqueda de una ética “nueva”, que pudiera reaccionar contra los mandamientos generales que descienden de las instancias superiores a los individuos y que someten a estos en la inacción, debía a. partir del individuo y b. aceptar el pecado. Mientras la primera ética, la de Jehová, era una ética de la subordinación y la pasividad (porque no permite oponer violencia a la violencia del Estado), la ética segunda, luciferina, habilita *el asesinato* y al individuo como sujeto *contrapuesto* a las instituciones históricas. No es fortuito que Lukács encontrara en personajes de Dostoievski fundamentaciones complejas para la necesidad del crimen (independientemente de si tal hallazgo significa una distorsión de la obra del novelista ruso) y en *Judith*, de Hebbel, la formulación más clara de la tensión entre la primera y segunda éticas. Allí, Judith, con el propósito de liberar *en el plano*

¹⁷ De esta relación entre el rigorismo ético de *El alma y las formas* y el accionar del joven Comisario de la República de los Consejos pareció ya darse cuenta en 1922 Kracauer, quien en una carta a Margarete Susman señala que la relación entre el concepto de “hombre estético” (que aparece en el ensayo sobre Rudolph Kassner) y la ética “à tout prix” de Kierkegaard es el motor del marxismo lukácsiano (Kracauer a Susman, 11/08/1922 DLA).

político a su pueblo, da muerte a Holofernes luego de seducirlo y dormir con él.¹⁸

Lukács es hijo de su época: la radicalización de una ética de la acción pecaminosa contrapuesta a una ética de la subordinación se desarrolla dentro del marco de un mesianismo utópico; el principio demoníaco conduce a una *restitutio*. Béla Balázs, que en 1911 rechazaba la inclusión lukácsiana de Lucifer en una visión religiosa del mundo porque esto “conduciría lógicamente a *dos dioses*” (Balázs 1972: 124), escribe tres años más tarde en su diario:

La nueva gran filosofía de Gyuri [=Lukács]. Mesianismo. El mundo homogéneo como la meta de la salvación. El arte es Lucifer “recomponiendo las cosas”. Ver el mundo como homogéneo antes del proceso de devenir homogéneo. La inmoralidad del arte. El gran giro de Gyuri a la ética. Esto ha de convertirse en el centro de su vida y su obra. Su gran acuerdo en esto con Ljena [Grabenko], quien es un estado experimental, el aspecto humano de sus problemas y sus imperativos éticos (Balázs 1972: 124).

A partir de 1915, Balázs ofició de anfitrión de un cerrado grupo de discusión en Budapest llamado “Círculo de los Domingos”, en el que participaban Karl Mannheim, Emma Ritoók, Arnold Hauser y Lukács, entre otros. De acuerdo con la historia de las revoluciones húngaras de Gángó, uno de los temas centrales del grupo en esta época era la posibilidad de un salto que rompiese con el mundo de Jehová *sin mediaciones*, pues toda mediación se concebía como una capitulación ante las formas históricas de opresión (Gángó en prensa). Esta era la interpretación lukácsiana del *o lo uno o lo otro* del victorioso ermitaño (Kierkegaard) en las palabras de Balázs: “O lo uno o lo otro. Es posible no ver a Dios y es posible estar unido a él, pero no es posible estar en buenos términos con él de un modo discretamente distante” (Balázs 1972: 127).¹⁹

¹⁸ El problema de la relación entre la pecaminosidad del adulterio y la redención del pueblo se condensa en las siguientes palabras de Judith a Dios: “Ante tí, lo impuro se vuelve puro; si colocas entre mí y mi acción [Tat] un pecado, ¡quién soy yo para exigir que debo salirme de ella! ¿No vale tanto mi acción como lo que me cuesta? ¿Debo amar mi honor, mi cuerpo inmaculado más que a tí?” (FHSW 3, 28s.).

¹⁹ La novela reportaje de József Lengyel *Calle Viségrader* (1929) caracteriza irónicamente el problema ético planteado por Lukács y Jelena Grabenko durante la República de los Consejos así: “Entonces me di cuenta de qué tipo de problemas eran planteados en algunas habitaciones de la Casa de los Sóviets, y literalmente quedé estupefacto. Uno de los problemas: Nosotros los comunistas somos como Judas. Nuestro trabajo sangriento es crucificar a Cristo. Pero este trabajo pecaminoso es al mismo tiempo nuestra vocación; recién en la muerte en

Los primeros textos marxistas de Lukács evidencian esta impronta mesiánica de la “segunda ética” en la lucha de clases y se amparan en un concepto acríptico de sujeto individual, cuyo vínculo con la sociedad que pretende destruir nunca es cuestionado. Al sumergir la relación sujeto-objeto en una filosofía de la historia, en una teleología universal, aquello que en la estructura neokantiana era entendido como una determinación universal básica de lo social, es decir, la tragedia del alma limpia dirigida a la sucia vida, se confina ahora dentro de los límites del individuo. La orientación armoniosa de la forma hacia el contenido, la dación orgánica de forma *puede* elevarse a principio configurador del mundo puesto que, al decir de József Révai en 1920, “en la historia ni hay dimensión trágica” (en Löwy 1979: 157). Esta “reconciliación” no implica, sin embargo, compromiso con lo dado, sino la reproducción de la tragedia al nivel de la acción individual: la aniquilación absoluta de lo existente en pos de la implementación de una forma ya acabada en ámbitos subjetivos (*Kultur*, interioridad, alma, etc.) habría de llevarse a cabo mediante *acciones tácticas de doble determinación*. Esto quiere decir que la experiencia de la Revolución Proletaria levanta en el desarrollo intelectual de Lukács el impedimento que hizo tal vez naufragar el proyecto Dostoievski: la posibilidad de plasmación práctica en el terreno político de la interioridad del alma. ¿Cuáles son los factores que determinan la acción revolucionaria? Ante todo, el ideal puro; luego, el hecho de que se ha de intervenir sobre el mundo. Bloch

la cruz Cristo se convierte en Dios, y esto sería necesario para poder redimir el mundo. Por lo tanto, nosotros los comunistas cargamos sobre nuestras espaldas los pecados del mundo, para redimirlo. ¿Y por qué debemos cargar sobre nosotros los pecados del mundo? También para eso había una respuesta, y en efecto la muy “clara” respuesta que *Judith* de Hebbel ofrecía: ‘Si Dios coloca entre mí y mi acción un pecado, ¿quién soy yo para exigir que debo eximirme de ella?’ Así como Dios pudo exigirle a Judith que matara a Holofernes, es decir, que comitiera un pecado, así puede exigirles también a los comunistas que erradiquen la burguesía tanto en el plano físico como en el de las representaciones... Esto es en efecto muy claro, ¿no es verdad?’ (Lengyel 1959: 245s.). En la novela *La vida inquieta de Ferenc Prem*, concluida a finales de la década de 1950, Lengyel retrata también, aunque de un modo mucho más estilizado, el rol de Nándor Benzy (“bencina”, Lukács) como comisario popular y comisario político (Lengyel 1958: 198ss.) Löwy se apoya en esta caracterización para explicar la fase “ultra-izquierdismo ético”).

describió este accionar como una imposición del imperativo categórico a fuerza de revólver cuya terrenalidad significa, de por sí, una corrupción. Infranca y Vedda han señalado la impronta fichteana de esta teoría de la acción en los primeros desarrollos marxistas de Lukács y mostrado sus vínculos con la acción directa soreliana. La única vía para que la táctica tenga una efectividad (*Wirkung-Wirklichkeit*) sobre lo meramente dado (*Realität*) reside en una inmovible formación ética, que no salva al sujeto terrorista, pero abre el camino para generaciones posteriores (cfr. Infranca et Vedda 2005: 10s).²⁰

Cuando la dictadura del proletariado cesa de existir en agosto de 1919, la cuestión del mundo burgués como Midas invertido se instala en las reflexiones acerca de la táctica de una organización que forzosamente ha de ser partido, es decir, coexistir con su negación. La coexistencia exige, para el Lukács de este período, una clara delimitación de incumbencias; al Partido le cabe el rol de constructor de murallas infranqueables (Lukács 1975: 225). Un ejemplo de estos desarrollos es, precisamente, el trabajo que suscitó la crítica de Lenin: “Sobre la cuestión del parlamentarismo”. Allí, el argumento principal contra la adopción de una política parlamentarista apunta a que la naturaleza del Congreso acabará por desarticular la conciencia de sí del Partido mediante su resquebrajamiento:

²⁰ La idea de que el socialismo habilitaba la actualización de una ética kantiana a través de una teoría de la acción fichteana es una creencia relativamente extendida en cierta intelectualidad de habla alemana y no exclusivamente una idea de Lukács y Bloch. Así, por ejemplo, Albert Kranold, en *Die Persönlichkeit im Sozialismus* (La personalidad en el socialismo), de 1923, sostiene que: “De ninguna manera son Marx y Engels adversarios de la fundamentación sistemática, como tampoco en absoluto del concepto de sistema; simplemente lo completan históricamente, puesto que reconocieron esto como tarea de su época. Además, Marx agrega, entre muchas otras condiciones, la kantiana y la ética socialista se hallan pues también desde el punto de vista del contenido mucho más próximas de lo que se quería aceptar hasta hace poco (Kranold 1923: 129s.). justificación sistemático-ética del socialismo, en la medida en que se halle viva en hombres concretos, como un elemento en la explicación del surgimiento del socialismo. Pues apenas viva en las cabezas de los hombres, o para usar un modo de expresión kantiano, apenas se torne en máxima de la voluntad, se convierte en hechos verdaderos. [...] La ética

Entre las dificultades casi insuperables para una acción comunista en el parlamento, se encuentra la enorme independencia, e incluso la lógica autónoma que suele poseer el grupo parlamentario dentro de la vida partidaria. [...] Así también en este caso, en que, como consecuencia de los peligros de la táctica parlamentaria antes expuestos, estos solo pueden ser evitados con alguna perspectiva de éxito cuando *la actividad parlamentaria se encuentra sometida, en toda su dimensión e incondicionalmente, a la conducción central extraparlamentaria*. Esto parece evidente en el plano teórico, pero la experiencia nos muestra que la relación entre partido y fracción parlamentaria se invierte casi sin excepciones, y el partido es arrastrado por la fracción parlamentaria (Lukács 2005: 74).

Dado que la imposición de sus propias condiciones de lucha es lo que determinaría la superioridad táctica de un rival sobre el otro, la clave del éxito del proletariado consistiría en empujar a la burguesía *fuera* de su dominio, *hacia la ilegalidad*. Lukács no considera la ilegalidad como un espacio vacío, sino como el terreno sobre el que se erige el consejo obrero. Cuando el partido, que Lukács concibe como un ente separador, ordenador, constructor de murallas con arreglo a principios ya realizados en el plano intelectual por un pequeño grupo de comunistas en momentos en los que aún no hay proletariado para recibirlos y por lo tanto que espera sin ilusión, puede arraigarse finalmente en el terreno del consejo, todo intento de lucha legal no solo es superfluo desde el punto de vista histórico-universal (porque la existencia del consejo significa que el proletariado ha llegado para recibir esos ideales), sino que también resultará, desde el punto de vista político, en un fracaso. Sinónimo de fracaso es, pues, toda *Realpolitik*: “Toda *Realpolitik*, toda acción desprovista de principios, se torna rígida y esquemática; tanto más rígida y esquemática cuanto más destacado es su carácter libre de principios” (Lukács 2005: 69).

La doble determinación de la táctica es, pues, el motivo de su tragicidad y la única vía para que la acción sea efectiva consiste en la adopción de un rigorismo ético suicida que logre construir un muro frente a los impulsos de conformar la acción según criterios “externos” (en el caso de la política, criterios legales). En *Táctica y ética*, Lukács es claro acerca de los límites de este doble condicionamiento: “La ponderación y el recto conocimiento de las actuales coyunturas económicas y sociales, de las auténticas relaciones de fuerza, son, pues, únicamente el *presupuesto* y no el *criterio* del proceder correcto, de la táctica correcta de acuerdo con

los principios del socialismo” (Lukács 2005: 29). La acción es la trasposición práctica de una configuración ideal cuyo principio productor es un sujeto libre; la naturaleza pura de esa configuración, su absoluta autonomía respecto de lo burgués implica *un decisionismo que fetichiza la violencia y la contrapone a un –cosificado– dialoguismo*. Así, se ordenan en incumbencias excluyentes, por un lado: actividad, decisión, violencia, sacrificio, temeridad, ilegalidad, muerte y, por el otro: temor, pasividad, diálogo, (falsa) bondad, conservación, legalidad, parlamentarismo, confort, burguesía, mera vida.

Un salto cualitativo puede apreciarse ya en el ensayo “Cuestiones organizativas de la iniciativa revolucionaria”, de junio de 1921, que trata sobre la derrota de la Campaña de Marzo. Ante todo, en lo metódico, que el análisis de un fracaso revolucionario sirva para una reconsideración de aspectos tácticos y organizativos denota un cambio que puede ser entendido así: si lo existente no podía ser nunca criterio de la acción (táctica), ¿de qué manera un estudio de lo acaecido puede contribuir no solo a la medida de la táctica, sino también al ser del sujeto que pone la táctica? Las conclusiones extraídas por Lukács apuntan directamente a la comprensión de que la táctica no es un mero factor del sujeto que la emplaza, la organización, sino que una y otra se hallan en relación de reciprocidad dialéctica. Esta interdependencia tiene, si desarrollamos los contenidos de “Cuestiones...”, una serie de implicancias. En primer lugar, organización y táctica se forman mutuamente de modo procesual: el desarrollo de la acción política impulsa un desarrollo de la organización; el despliegue de esta genera acciones cada vez más efectivas:

[L]a centralización organizativa y la iniciativa táctica del partido son conceptos que se condicionan recíprocamente. [...] Supondría [...] el más puro oportunismo separar esta cuestión organizativa de la cuestión táctica, y detener, por ejemplo, la política activa, hasta que este trabajo organizativo esté concluido. Pero supondría una nueva forma de putschismo orientar unilateralmente la formulación [...] en el sentido de una concentración en la ofensiva revolucionaria (Lukács 2005: 113 y 120).

El carácter recíproco del desarrollo *no es* unilineal, homogéneo, unitario, *sino desigual*: un cierto nivel organizativo puede alcanzarse sin que por ello el grado de efectividad táctico le corresponda en calidad. A pesar de que solo se lo menciona de manera muy confusa, aquí se abre la puerta al parlamentarismo y al problema de

la múltiple y heterónoma determinación de las consecuencias de la acción política: “Pues la evolución del Partido Comunista y de la revolución proletaria se condicionan, sin duda, recíprocamente; pero el crecimiento de ambos no es en absoluto un proceso unitario; ni siquiera revela un directo paralelismo” (Lukács 2005: 119).

En segundo lugar, este complejo organización-táctica no se encuentra producido *fuera* de las leyes del orden burgués, sino que su emergencia ocurre por ellas. Recién en este ensayo Lukács expresa claramente y en todas sus dimensiones una idea que apenas había sido confusamente rozada en ensayos anteriores: la diferencia cualitativa entre organizaciones de trabajadores que operan dentro de la legalidad del orden burgués, y por eso su táctica es preponderantemente reactiva frente al avance del capital (partidos parlamentaristas, sindicatos, etc.), y la organización que se instala fuera de él (el Partido Comunista) y consecuentemente actúa de manera libre y consciente de sí, no proviene del supuesto hecho de que cada uno tiene su origen en ámbitos cualitativamente distintos cuyas fronteras entre sí han de ser mantenidas con la vida, sino de un aumento cuantitativo que se da históricamente en el *mismo* terreno. Lo que configura al Partido no es el tesoro ideológico de iluminados a la espera de que aparezca el proletariado, sino un desarrollo histórico de un complejo acción-carácter (táctica-organización) que va ganando conciencia de sí (carácter-organización) y efectividad en su proceder (acción-táctica) *a medida que hace*, pero su origen no difiere de la ceguera caótica del oportunismo. Lukács comprende aquí que el Partido atraviesa en su constitución – esquemáticamente – dos fases: una en la que la acción ha de estar determinada *desde afuera* y otra en la que el proceder es la decisión *libre, desde adentro*, del Partido. Ahora bien, el pasaje de una fase a otra es consecuencia de la acción política misma del Partido. En “Sobre la cuestión del parlamentarismo”, la adopción de una política parlamentarista por parte del Partido en su vida temprana era aceptada *como un mal necesario* del que tenía que desprenderse apenas se manifestara en el acaecer de la historia el consejo obrero. En “Cuestiones...”, por el contrario, las instancias burguesas son comprendidas como factores del Partido, pues este nace de la crisis objetiva del capitalismo (Lukács 2005: 120).

En tercera instancia, esta sustitución del par táctica-ética por el par táctica-organización pone necesariamente *en segundo plano al individuo* en su constitución meramente singular intrínseca al capitalismo, lo que le permite introducir una crítica demoledora a tanto la fetichización de la disciplina y las buenas intenciones como la glorificación de la decisión violenta. Esta, cuando no se encuentra dinámicamente articulada con el desarrollo de la organización (un desarrollo en dirección a su autoconciencia), no es más que una “bella decisión”:

Antes de que sus [= la organización] condiciones intelectuales estén presentes, la más bella decisión [...] no deja de ser una mera decisión. Incluso, la decisión puede ser tomada por los implicados con los mejores propósitos, con la mejor voluntad, sin que el alcance y las consecuencias de dicha decisión haya sido verdaderamente comprendidos (Lukács 2005: 114).

Al indicar, por un lado, la superioridad sobre el individuo de una organización que se encuentra en constante transformación a través de la acción (no es la disciplina en sí lo que el Partido demanda de sus miembros, sino una creciente absorción de sus vidas en él, una progresiva eliminación del individualismo burgués), y, por el otro, que la cuestión de la organización es el problema más importante de la teoría y la práctica revolucionarias, en “Cuestiones...” parecería concebirse al partido como una categoría mediadora para el hombre. El Partido no es ya un club de ascetas *unabombers*; la revolución ha de hacerse, dice Lukács siguiendo a Lenin, con los “hombres disponibles” (Lukács 2005: 118), es decir, con hombres determinados por la inmundicia burguesa que solo han de formar *al* Partido por obra de un proceso de afiliación.

Con esto vemos de qué manera “Cuestiones...” se acerca a las determinaciones de *Historia y conciencia de clase* y marca un cambio respecto del izquierdismo temprano. La sustitución de un concepto individual estático de ética por una determinación dinámica supraindividual de organización se presente bajo una forma subjetiva que hemos identificado como personalidad. En efecto, Lukács explica que la única manera para que a. la táctica tenga efectividad y b. la organización pueda desarrollarse a partir de la táctica es que la relación entre el Comité Central y sus respectivos órganos adquiera la articulación armoniosa propia de un cuerpo humano con sus miembros:

Pues, por un lado, toda tentativa del partido para tomar la iniciativa de algún modo, debe quedar necesariamente en el plano de la mera intención, e incluso convertirse en palabrerío, a menos que haya una organización tan perfectamente centralizada que todas las partes del partido, tanto hombres como instituciones, sean capaces de actuar al mismo tiempo como si fueran miembros de un cuerpo. Por otro lado, una centralización concretamente realizada, ya en virtud de su dinámica intrínseca, conducirá (y tiene que conducir) al partido en dirección a la actividad y la iniciativa (Lukács 2005: 113s.).

No es demasiado forzado sostener que aquí resuena la frase de Joseph Addison que señalamos en la sección primera de este artículo: “El hombre entero ha de moverse íntegramente”. Recuérdese que en el escrito de Addison, “moverse” (*to move*) es actuar políticamente (en Lukács, esto es *wirken*). A esta unidad armoniosa subjetiva, Lukács la denomina centralización del partido y solo se consigue mediante el emplazamiento de acciones cuyo criterio es el desarrollo de organización misma. La unidad, entonces, solo se consigue mediante la transformación del mundo, que ha de ser orientada a la armonía, pues las intervenciones del partido están cualitativamente determinadas por él (que revolución y Partido no observen desarrollos paralelos y unitarios tiene que ver, como dijimos, por la múltiple determinación heterónoma de la consecuencia). En este sentido, es llamativo que en este ensayo lo negativo burgués no aluda, como antes, a *todo* lo rozado por las instancias burguesas, sino “únicamente” a los procesos cosificadores capitalistas que obstaculizan tanto la relación dinámica interna (de la cabeza-Comité Central con los miembros-órganos del Partido) como la externa (del partido-personalidad con el mundo) (Lukács 2005: 121). Cuando se aplica la cosificación a este modelo de partido-personalidad, es posible deducir que la cosificación de la dinámica dentro del Partido resulta en una organización oportunista, en la que el líder vive en una esfera de cristal y el miembro es víctima de la legalidad burguesa (la violencia abstractiva sobre el individuo, como vimos en la sección anterior), mientras que la osificación de la relación exterior desemboca en un izquierdismo sectario-terrorista. *Solo porque se trata de un concepto racional de personalidad, esto es, que la armonía interior solo puede conseguirse en la lucha por la armonía exterior, puede deducirse aquí que tanto secta como partido de masas constituyen falsos opuestos.*

En conclusión, puede afirmarse que desde el punto de vista del concepto de sujeto, el desarrollo marxista de Lukács presenta un punto de inflexión hacia 1921, cuando el filósofo húngaro, movido

por las urgencias políticas y las discusiones al interior del Partido Comunista, elabora un concepto de sujeto “desalienante”, revolucionario, que mantendrá hasta su muerte y que se apoya en una noción de personalidad heredada del Clasicismo de Weimar, pero manchada por las tintas reaccionario-conservadoras de factores centrales de la ideología alemana durante la época Guillermina. El rescate de herencia clásico-humanista para el proyecto auténticamente democratizador, socialista, revolucionario es uno de los logros del marxismo lukácsiano y se arraiga biográfica y conceptualmente en el intento de superación del mesianismo romántico, que desconoce la mediación, que niega la procesualidad, que deja silenciosamente entrar por la ventana el mismo particularismo burgués que echa a cuatro voces por la puerta. Así, desde el punto de vista de la personalidad, pueden proponerse esquemas interpretativos diferentes de los que hasta ahora se han disputado la valoración definitiva de la filosofía lukácsiana: si se sigue nuestro argumento, el punto culminante de Lukács no es *Historia y conciencia de clase*, ni su desarrollo posterior implica una caída en el estalinismo. Pero tampoco debería celebrarse su filosofía de madurez como una obra autónoma, inconexa de presuntos “excesos” de juventud, aislada de los campos intelectuales. El viejo Lukács maduró a lo largo de cincuenta años: su nacimiento se fecha en 1921.

La focalización en el concepto de personalidad no solo contribuye a la *historia intelectual* en la medida en que propone una nueva historización de la filosofía lukácsiana; también su *actualidad crítica* permite echar luz sobre fenómenos que son caros al capitalismo desarrollado y cuya dilucidación es una tarea urgente por lo menos para ganar la batalla en el campo intelectual, que hoy domina el irracionalismo. En una conocida carta a Friedrich Albert Lange, Marx escribió una vez que “[n]ada desacredita más al desarrollo burgués moderno que el no haber logrado todavía superar las formas económicas del mundo animal (Marx 1972: 168). El concepto racionalista, humanista de personalidad denuncia en efecto el emplazamiento de *formas* (repetimos: *formas*) animales en la configuración subjetiva particularista, y abre un terreno fértil para la “crítica despiadada” de lo que de ella, la particularidad, y su reflejo teórico legitimista, la mala personalidad, surge: el fascismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Addison, J. y Steele, R. 1915. *The Spectator. Essays I. to L.* With an introduction and notes from John Morrison. London: MacMillan & Co.

Balázs, B. 1972. Notes from a Diary. *The New Hungarian Quarterly, Vol. XIII* (Autumn 1972), 122-128.

Bloch, E. 1975. Ich war einmal im Sportpalast. En: ---, *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt/M: Suhrkamp, p. 198.

Bloch, E. 1985. *Briefe. 1903 bis 1975*. Ed. de K. Bloch et al. Erster Band. Briefe von und an Ernst Mach, Georg Lukács, Annete Kolb, Johann Wilhelm Muehlton, Max Scheler und Siegfried Kracauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Buck-Morss, S. 1977. *The Origin of Negative Dialectics*. New York : McMillan Publishers.

Deborin, A. 1924. Lukács und seine Kritik des Marxismus. *Arbeiterliteratur* 10 (1924), 91-116.

Dilthey, W. 1945. *Vida y poesía*. Trad. de W. Roces. México D.F.: FCE.

Duncker, H. 1981. Ein neues Buch über Marxismus. En: Krausz, T. y Mesterházi, M. (eds.), *A "Történelem és osztálytudat" a 20-as évek vitáiban*". Budapest: Lukács Archivum és Könyvtár, volumen 1, 27-30.

Gángó, G. 2014. El cuento de hadas como Ilustración, cultura y violencia. En: Hernández, I. y M. Llamas (eds.), *Los hermanos Grimm en contexto. Reescritura e interpretación de un legado universal*. Madrid: Síntesis, pp. 55-65.

Gángó, G. En prensa. *The Hungarian Revolutions*. Coleção Revoluções do século 20. Direção de E. Viotti da Costa. São Paulo: Editora Unesp.

García Chicote, F. En prensa. La conmoción intelectual. Georg Simmel, György Lukács y Ernst Bloch frente a la Gran Guerra. En: Vernik, E. (ed.) *Actas de las IV Jornadas Internacionales "Actualidad del pensamiento de Georg Simmel"*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

GLW - Lukács, G. 1965-2005. *Werke*. 18 tomos. Ed. de F. Benseker. Neuwied y Berlin: Luchterhand; Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Goethe, J. W. 2000. *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Trad. de M. Salmerón. Madrid: Cátedra.

Hegel, G. W. F. 1966. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de W. Roces. México D.F.: FCE.

Herf, J. 1990. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. de E. L. Suárez. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Hitler, A. 1943. *Mein Kampf*. München: Zentralverlag der NSDAP.

HSW - Hebbel, F. s/d, *Sämtliche Werke in zwölf Bände*. Ed. de H. Krumm. 12 tomos. Leipzig: Max Hesses Verlag.

Infranca, A. y M. Vedda. 2005. Introducción. En: Lukács, G. *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Ed. de A. Infranca y M. Vedda. Buenos Aires: El cielo por asalto, pp. 7-23.

Jung, W. 2001. *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Jünger, E. 1930. *In Stabgenittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppenführers*. Berlin: Mittler und Sohn.

Jünger, E. 2001. *Politische Publizistik 1919-1933*. Ed. de S. O. Berggötz. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kant, I. 2003. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.

Kranold, A. 1923. *Die Persönlichkeit im Sozialismus*. Jena: Thüringer Verlagsanstalt und Druckerei.

Lengyel, J. 1958. *Das unruhige Leben des Ferenc Prens*. Trad. de Ita Szent-Iványi. Berlin: Volk und Welt.

Lengyel, J. 1959. *Visegráder Strasse*. Prefaciado por B. Kun. Berlin: Dietz.

Löwy, M. 1979. *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*. Trad. de Patrick Camiller. London: NBL.

Lukács, G. 1966. El ideal del hombre armonioso en la estética burguesa. En: ---, *Problemas del realismo*. Trad. de C. Gerhard. México D.F.: FCE, pp. 111-124.

Lukács, G. 1969. *Historia y conciencia de clase*. Trad. de M. Sacristán. México D.F.: Grijalbo.

Lukács, G. 1975. *Takik und Ethik. Politische Aufsätze I*. Ed. de J. Kämmler y F. Benseler. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.

Lukács, G. 1977. *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III*. Ed. de J. Kämmler y F. Benseler. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.

Lukács, G. 1982. *Briefwechsel 1902-1917*. Ed. de É. Karádi y É. Fekete. Budapest: Corvina.

Lukács, G. 1984. Die Erbschaft dieser Zeit. En: Bloch, E. y ---, *Dokumente zum 100. Geburtstag*. Ed. de M. Mesterházi y G. Mezei. Budapest: Lukács Archivum, pp. 245-265.

Lukács, G. 2005. *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Ed. de A. Infranca y M. Vedda. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Lukács, G. 2013. *Ontología del ser social. La alienación*. Ed. de A. Infranca y M. Vedda. Trad. de F. García Chicote. Buenos Aires: Herramienta.

Lukács, G. 2015a. “*Acerca de la pobreza de espíritu*” y otros escritos de juventud. Ed. de M. Vedda. Buenos Aires: Gorla.

Lukács, G. 2015b. *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Ed. y trad. de F. García Chicote e M. Koval. Buenos Aires: Herramienta.

Machado, C. E. J. 2003. *As formas e a vida. Estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: Editora Unesp.

Marando, G. 2013. Realismo y ‘triunfo del realismo’ en la teoría estética tardía de György Lukács. *Verinotio* 18 (Año IX, out).

Marx, K. 1972. *Correspondencia. Obras escogidas, tomo VIII*. Buenos Aires: Ed. Ciencias del Hombre.

Marx, K. 1985. *El capital*. Ed. de P. Scaron. México D.F.: Siglo XXI.

Marx, K. 2010. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. de F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda. Buenos Aires: Colihue.

MEW - Marx, K. y Engels, F. 1956-1990. *Marx Engels Werke*. 44 tomos. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED/ Dietz Verlag/ Rosa Luxemburg-Stiftung.

Phelan, A. (ed.), *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Valencia, Alfons El Magnànim, 1990

Rudas, L. 1924. Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács II. *Arbeitsliteratur* 12 (1924) Wien, 1064-1089.

Schiller, F. 1945. *La educación estética del hombre*. Trad. M. Morente. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

SKW Kracauer, S. 2004-2011. *Werke*. 9 tomos. Ed. de I. Mülder-Bach e I. Belke. Frankfurt a.M.: Suhramp Verlag.

Vaisman, E. 2013. Marx y Lukács y el problema de la individualidad: algunas consideraciones. En: Lukács, G., *Años de peregrinaje filosófico*. Ed. de M. Duayer y M. Vedda. Buenos Aires: Herramienta, pp. 149-164.

Vedda, M. 2006. *La sugestión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista*. Buenos Aires: Gorla.

Weber, M. 1989. *El político y el científico*. Trad. de C. Correas. Buenos Aires: Leviatán.

Welleck, R. 1985. Hoffmannsthal's world. *The New Criterion* 4 (December 1985), 75.

NIETZSCHE E SUA MORAL PROTOFASCISTA

Artur Bispo dos Santos Neto

Introdução

A filosofia de Nietzsche está profundamente articulada à *débâcle* do projeto civilizatório da burguesia acentuado em sua etapa revolucionária. A emergência do proletariado na cena histórica como novo sujeito revolucionário e a impossibilidade de o capital atender às demandas efetivas das classes subalternas conduzem ao fim das ilusões heróicas da burguesia. Para fazer frente aos desafios do novo período histórico, a burguesia precisava reciclar seu repertório intelectual e cultural, em que se fazia necessário erguer um novo aparato ideológico capaz de superar as velhas afirmações políticas, culturais e sociais assentadas na necessidade de universalização dos preceitos axiológicos. Isso implicava a necessidade de encontrar uma justificativa plausível para a mudança de rumo da postura burguesa perante o mundo, ou seja, havia necessidade da constituição de uma perspectiva moral adequada às novas exigências do capital.

Numa breve recapitulação do quadro histórico que pauta a gênese e o desenvolvimento do capital nos tempos modernos,

nota-se que a primeira etapa de constituição do capital foi perpassada pelo processo de acumulação primitiva de capital. No período histórico de transição do feudalismo para o capitalismo, o capital ainda não dominava a totalidade das relações sociais e havia espaços para a emergência de posições tanto contrárias ao velho regime quanto contrapostas ao caráter degradante das relações produzidas pelo sistema do capital. Como a burguesia se constituía como uma classe revolucionária, pois precisava derrubar do poder a aristocracia e o clero, havia um claro interesse em elucidar a substancialidade do mundo e recorrer ao aparato da crítica lúcida para apontar as desigualdades e contradições do velho mundo. É nesse contexto que emergem os grandes escritores realistas da burguesia, em que predomina uma clara crítica aos aspectos desumanos e bestiais do capitalismo.

Na etapa da acumulação primitiva de capital, inúmeros escritores burgueses revelam a escultura dantesca que perpassa o modo de produção capitalista. Nesse quadro encontramos escritores como Defoe, Lesage, Fielding, Restif, Laclos, Richardson, Marivaux e Swift. Cada um deles buscava revelar o quadro sórdido da urdidura do capital mercantil. Como neste período histórico o capital ainda não controlava ubiquamente à sociedade e ainda não exercia seu poder absoluto sobre o trabalho, a vontade artística conseguia exprimir a vontade emancipatória do homem. Escritores como Goethe, Stendhal, Balzac e Tolstoi anunciam o processo de decomposição da velha sociedade e a emergência duma forma lúcida e singela de reconfiguração do mundo. Isso revela o vínculo indissociável que possuíam com o seu tempo histórico. Escreve Lukács (2010, p. 156): “Goethe, Stendhal e Tolstoi tomaram parte em guerras que serviram de parteiras a tais transformações. Balzac participou das especulações febris do nascente capitalismo francês e foi vítima delas”.

Na etapa histórica em que a burguesia emergia como classe revolucionária, combatendo o *Ancien Regime*, havia um lúcido interesse em revelar as contradições que perpassam a realidade. Isso permite que Balzac revele a essencialidade da sociedade burguesa de uma maneira magistral. No entanto, o conhecimento das contradições que perpassam a sociedade capitalista é “apenas o pressuposto da forma romanesca, não a própria forma” (LUKÁCS, 2009, p. 205). À proporção que o capital se transforma

em força que tudo amolda aos seus interesses e surge na cena histórica o proletariado como classe contraposta aos interesses do capital, a burguesia deixa de ser a classe revolucionária da sociedade. Os acontecimentos de 1848 representam o ponto de virada ideológica e estética da burguesia, em que a apologética dominante paira no reino da aparência e da superficialidade da realidade, ignorando completamente os problemas essenciais e fundamentais da totalidade social. As tentativas de Nietzsche de constituir-se como o arauto da nova moralidade e como a consciência mais desenvolvida dos desafios postos no âmbito da cultura para o povo alemão não passam de exacerbação da necessidade de apressar os passos e as etapas de um capitalismo tardio que necessitava a todo custo superar os entraves subjetivos vivenciados internamente na Alemanha.

O tempo histórico da valorização da racionalidade como intermédio fundamental na elucidação da realidade e da moralidade como um preceito universal, válido para todos os homens indistintamente, é ultrapassado pela apologética de uma moralidade relativista e rasteira que tem como princípio fundamental servir ao imperativo de expansão do capitalismo mediante a ampliação da apropriação do trabalho excedente. Observa-se que a arma da crítica deixa de ser precursora de um mundo novo e distinto do medievo, em que se visava romper com todas as formas de manipulação do mundo fundadas na religião e na superstição e em que a racionalidade se constituía como intermédio fundamental na conquista da emancipação humana, para se tornar, nas mãos de Nietzsche, uma forma singular de combate aos próprios fundamentos que postularam a igualdade, a fraternidade e a liberdade de todos os homens e de todos os povos. A crítica agora deve servir como mecanismo de justificação do *monsieur* capital pela mediação da afirmação do irracionalismo e dos preceitos instintivos mais bestiais. Assim, ao invés de elevar a humanidade a um patamar superior de desenvolvimento humano, a moralidade proposta pelo arauto do irracionalismo representa uma regressão espacial e temporal na história da humanidade, em que a escravidão e a desigualdade social são a sua essência fundamental. A moral nietzschiana é indubitavelmente a expressão de como o capital submete tudo aos seus propósitos e de como a retórica aforística pode substituir a mais elevada tradição filosófica, estética e moral, desdenhando os valores mais elevados e mais caros da humanidade.

Nietzsche é o precursor de um movimento filosófico que tem como matriz destruir os pressupostos mais elevados da filosofia, da moral e da estética, porque a tradição humanista da filosofia simplesmente não serve ao processo de destruição da humanidade. Como a tradição filosófica e estética está assentada na necessidade de desenvolvimento do sentimento de partilha do homem do que existe de mais humano, ou seja, ao desenvolvimento da autoconsciência da humanidade, Nietzsche tenta desconstruir todos os valores e toda a tradição filosófica de maneira banal e rasteira. Para atender às demandas do capital em sua etapa imperialista, Nietzsche declara uma guerra sem limites aos valores mais elevados da humanidade¹. Não é à toa que lança sua fúria retórica tanto contra o cristianismo e a democracia burguesa, quanto contra o socialismo e o anarquismo. E levanta sua voz em defesa do irracionalismo, do pangermanismo, do antisemitismo, da vontade de poder, do super-homem, do terror dos mais fortes contra os mais fracos, da escravidão, da guerra e do genocídio. É o teórico do arianismo e da superioridade da raça alemã.

A escrita nietzschiana se distingue da tradição filosófica pelo seu tom coloquial e pela ausência de aprofundamento dos sistemas filosóficos. Ao contrário da tradição filosófica, Nietzsche escreve para não iniciados em filosofia e para aqueles que têm pouca paciência para acompanhar o raciocínio especulativo e conceitual que perpassa as filosofias de Platão, Aristóteles, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel etc. É para o leitor apressado em encontrar respostas fáceis e soluções mágicas que Nietzsche dirige seus aforismos. Por isso pode vaticinar: “O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser mestre entre os alemães, são as formas da ‘eternidade’; minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro” (NIETZSCHE, 2006, p. 100). O aforismo, com suas locuções e conclusões rápidas, serve para simplificar o que nem sempre pode ser simplificado, pois isso representa a perda da riqueza do conteúdo e o distanciamento da filosofia como desvelamento da essencialidade das coisas.

O aforismo serve para negar a relevância dos sistemas filosóficos e, conseqüentemente, o caráter objetivo do

¹ O caráter imperialista da filosofia de Nietzsche pode ser observado em 1873, quando afirma: “Meu ponto de vista é o do soldado prussiano” (apud LUKÁCS, 1983, p. 262).

conhecimento. O aforismo é o intermédio de reprodução da ideologia imperialista que perpassa os pressupostos da moral de Nietzsche. O seu discurso essencialmente subjetivo oblitera o seu caráter profundamente interessado em justificar o *status quo* estabelecido. A recorrência ao expediente estético e ao discurso aforístico mobiliza seu arsenal teórico contra o caráter anacrônico do cristianismo e contra aspectos da tradição filosófica (verdade, sistema, razão etc.) que são desconhecidos das massas. Como o público que Nietzsche pretende influenciar é a massa dos não especializados em filosofia e arte, suas afirmações acabam ganhando contornos de uma inteligibilidade e especialidade genial, quando não passam de um amontoado de esterco. Há em Nietzsche tanto desconhecimento da história quanto ignorância dos elementos econômicos². Apostando no desconhecimento do público, Nietzsche brinca de fazer filosofia e execra a moralidade e a eticidade de Sócrates, Platão, Sêneca, Rousseau, Kant³, Schiller, Hegel etc.

O denominado mestre da suspeita pode também ser compreendido como mestre da hipocrisia e da irracionalidade. Escreve Nietzsche (2006, p. 73): “– É grande minha suspeita de que o ar brando de nossa cultura não seja favorável a esta planta. A hipocrisia é própria das épocas de fé robusta”. O mestre da suspeita é também o mestre da defesa do asqueroso, do bestial e do grotesco, quando afirma: “É grande meu temor de que o homem moderno seja simplesmente preguiçoso demais para alguns vícios” (NIETZSCHE, 2006, p. 73).

O caráter efêmero e relativista da moralidade ganha nas mãos de Nietzsche um *status* de existência nunca antes defendido pelos filósofos e grandes pensadores. No seu entendimento, a “Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. [...]. Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui

² Nietzsche, segundo Lukács (1983, p. 257), “não entendia absolutamente nada da economia do capitalismo e só podia ser capaz, portanto, de observar, descrever e expressar os sintomas da superestrutura”. Incapaz de entender o movimento efetivo das coisas, só podia apreender as contradições do mundo na forma utópica da mitologia.

³ Nietzsche (2006, p. 80) recusa a moralidade kantiana, com seu conceito de dever, pois o homem perfeito não passa de um funcionário público como uma coisa-em-si.

apenas um contrassenso” (NIETZSCHE, 2006, p. 49, grifo do autor). E, numa tentativa de relativizar o mundo dos valores instituídos, Nietzsche desdenha a objetividade dos preceitos morais: “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes do que se trata, para dela tirar proveito” (NIETZSCHE, 2006, p. 46). Para ele, as distintas morais instituídas tiveram como pressuposto a necessidade de “amansamento da besta-homem”. É num tom jocoso, afirma: “Chamar a domesticação de um animal sua ‘melhora’ é, a nossos ouvidos, quase uma piada” (NIETZSCHE, 2006, p. 50).

No entanto, Nietzsche não considera “piada” afirmar Zaratustra como apóstolo da nova moral. O arauto da nova moralidade, após passar dez anos afastados dos homens, aparece com os preceitos inexoráveis que deve guiar a humanidade, como se fosse o próprio Moisés com as novas “Tábuas da Lei”. Não se constitui motivo de ironia apresentar o indivíduo cindido e separado da totalidade social, do homem em sua ilha, como modelo de humanidade, e muito menos ainda de erigir o bestial e o bárbaro como o que existe de mais elevado. Nietzsche parece um indivíduo que olha o mundo através de um espelho côncavo que reconfigura o mundo em seus aspectos mais vis e degradantes. Ele elege os aspectos mais deformados da realidade como o que subsiste de mais elevado e digno de celebração e veneração.

1. A crítica de Nietzsche ao cristianismo, anarquismo e socialismo

Nietzsche trava uma luta ferrenha com o cristianismo, o anarquismo e o socialismo porque pretende alcançar o coração das massas. Para poder introduzir sua moral no interior das massas, ignorantes acerca dos efetivos postulados morais e éticos que perpassa a tradição filosófica, declara guerra implacável a todas as concepções humanistas. O próprio Nietzsche considera sua proposta axiológica como imoral, enquanto moral que está além do bem do mal, pois recusa toda noção de culpa e castigo. É a apologia de uma moral que serve para justificar a prática da perversidade, da maldade, da bestialidade e da maldade. Escreve Nietzsche (2006, p. 46):

Hoje, quando encetamos o movimento inverso, quando nós imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do

mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que mediante o conceito de ‘ordem moral do mundo’, continuam a emprestar a inocência do vir-a-ser com “culpa” e “castigo”.

Ao tentar responder à indagação: “Qual pode ser a nossa doutrina?”, Nietzsche afirma que a sua doutrina não se assenta em nenhuma autoridade, “nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio. [...] não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo. [...] Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo” (NIETZSCHE, 2006, p. 46-47). Diferentemente de Kant, que nega a possibilidade de constituição de uma moral assentada na crença, na religião, na autoridade da tradição e no interesse, e erige a razão como fundamento do processo de constituição da moralidade universalista, Nietzsche pretende afirmar uma moral individualista e relativista fundamentada nos instintos e na busca desmedida do prazer hedonista.

A apologética nietzschiana de uma nova moralidade, a serviço da barbárie, ergue-se contra o cristianismo, enquanto religião dos escravos e dos fracos. A negação insistente da existência de Deus não se configura na negação de uma entidade cósmica ou ontológica; não se trata da negação da prova ontológica da existência de Deus, mas da negação do papel exemplar desempenhado pela divindade cristã no processo de constituição da moralidade e da conduta humana. Nietzsche está tão somente interessado em apropriar-se do estatuto moral apropriado pelo cristianismo, para apresentar aos homens uma nova formulação praxeológica adequada aos tempos de barbárie do capital. Nesse sentido, a negação do Deus cristão é tão somente a negação dos valores cristãos assentados no amor ao próximo, da caridade, na humildade, na partilha etc. A moral de Nietzsche despreza a ajuda mútua, o amor e a amizade entre os indivíduos; tudo isso ele confunde com covardia e mesquinhez. Escreve Nietzsche (2006, p. 87): “As culturas fortes, as culturas nobres vêm como algo desprezível a compaixão, o ‘amor ao próximo’, a falta de amor-próprio e de si próprio”. Para ele, o cristianismo “é a metafísica do carrasco” (2006, p. 46), a religião dos rebanhos. E o cristão é “o animal doméstico, o animal de rebanho, a doentia besta humana” (NIETZSCHE, 2002, p. 5). Acrescenta Nietzsche (2002, p. 6):

O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo e fracassado; forjou seu ideal a partir da oposição a todos os instintos de preservação da vida saudável; corrompeu até mesmo as faculdades daquelas naturezas intelectualmente mais vigorosas, ensinando que os valores intelectuais elevados são apenas pecados, descaminhos, tentações.

A negação da moralidade cristã pressupõe a negação de Deus, enquanto fundamento do agir humano. É por isso que Nietzsche precisa afirmar pela boca de Zaratustra: “Será possível que este santo ancião ainda não percebeu no seu bosque que deus já morreu?” (NIETZSCHE, 1979, p. 9). Através da negação da existência de Deus, Nietzsche afirma a existência do super-homem, ou seja, do homem que está para além do bem e do mal. Acentua Nietzsche (1979, p. 218): “Deus morreu: agora nós queremos que viva o super-homem”. No entanto, não se trata da retomada dos ideais iluministas em que a crítica da religião, pela mediação da razão, tinha como propósito erigir a humanidade à emancipação da superstição e conduzi-la à autoconsciência de si mesma. Nietzsche simplesmente refuta a existência de Deus para colocar em seu lugar o mito do super-homem, ou seja, a espécie de homem que está para além do bem e do mal. É a veneração à espécie superior de homem que fundamenta a assertiva: “Acaso vos aconselho o amor ao próximo? Antes vos aconselho a fuga do ‘próximo’ e o amor ao passado! Mas elevado que o amor ao próximo é o amor ao póstero, ao que está por vir”. E o que está por vir é o super-homem ou o último homem, ou seja, o homem que se põe acima de todos os valores existentes.

O arauto da necessidade de uma nova concepção moral e de uma nova cultura precisa atacar o cristianismo, enquanto religião dos escravos, porque necessita justificar o que parece injustificável numa perspectiva humanista. Pontua Nietzsche (1979, p. 219): “O mal é a melhor força do homem”. Com a afirmação da morte de Deus e a negação de todas as concepções morais e éticas afirmadas pela tradição filosófica, que vai de Sócrates até Hegel (passando por Platão, Aristóteles, Kant, Rousseau etc.), Nietzsche pode afirmar num tom fáustico que tudo é permitido. A negação de Deus e da tradição filosófica é a negação de toda moralidade⁴, seja

⁴ Em *O anticristo*, Nietzsche (2002, p. 14-15) afirma: “A humanidade necessita igualmente de um Deus mau e de um Deus bom; não deve agradecer por sua própria existência à mera tolerância e à filantropia... Qual seria o valor de um

ela fundamentada na experiência, seja fundamentada em preceitos *a priori*. Através da negação de toda a moralidade se abre a possibilidade para um mundo em que tudo é permitido, em que a maldade é plenamente aceita e justificada. Num cenário de negação e transfiguração de todos os valores, o indivíduo pode emergir como supremo legislador de si mesmo, pela mediação do instinto e da busca do prazer. Escreve Nietzsche (2006, p. 49): “Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se além do bem e do mal – de ter ilusão do julgamento moral abaixo de si”.

A negação de Deus implica a negação da moralidade e, conseqüentemente, a afirmação de que tudo é possível. Como afirma a personagem Ivan Fiodorovitch Karamazov, de *Os irmãos Karamazov* de Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”⁵. Nietzsche reconhece o estreito vínculo de seu pensamento moral com o escritor russo, nos termos:

Deus que desconhecesse o ódio, a vingança, o desprezo, a astúcia, a violência? [...] Quando tudo que é necessário à vida ascendente; quando tudo que é forte, corajoso, imperioso e orgulhoso foi amputado do conceito de Deus; quando se degenerou progressivamente até tornar-se uma bengala para os cansados, uma tábua de salvação aos que se afogam; quando vira o Deus dos pobres, o Deus dos pecadores, o Deus dos incapazes *par excellence*, [...] Mas esse Deus da ‘grande maioria’, esse democrata entre os Deuses, não se tornou um Deus pagão orgulhoso: pelo contrário, continua um judeu, continua um Deus das esquinas, um Deus de todos os recantos e gretas, de todos os lugares insalubres do mundo!”.

⁵ Na verdade, a expressão aparece no romance *Os irmãos Karamazov* de Dostoiévski de uma maneira muito mais rebuscada: “... ele (Ivan Fiodorovitch Karamazov) declarou em tom solene que em toda a face da terra não existe absolutamente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu amor na Terra, este se deveu a lei natural, mas tão só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiodorovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco, ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até o crime, não só deve ser permitido ao homem, mas até

Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal. Esse homem profundo, mil vezes correto em sua baixa estima dos superficiais alemães, percebeu de modo muito diverso do que esperava os detentos siberianos entre os quais viveu por longo tempo, autores de crimes graves, para os quais não havia mais retorno à sociedade – como sendo talhados na melhor, mais dura e mais valiosa madeira gerada em terras russas (NIETZSCHE, 2006, p. 95).

Num mundo em que tudo é lícito, o criminoso é redimido de toda culpa. Para Nietzsche, o criminoso “é o tipo de ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente” (NIETZSCHE, 2006, p. 94). Ao invés de o criminoso ser rejeitado pela sua inusitada contraposição aos preceitos sociais instituídos e tido como inimigo da sociedade, Nietzsche insiste em afirmar o contrário, ou seja, em acusar a sociedade pelo fato de castrar os instintos do homem forte. É a sociedade que castra as potencialidades do homem forte oriundo “das montanhas ou das aventuras do mar, necessariamente degenerando em criminoso”. Júlio César e Napoleão Bonaparte são os tipos ideais da moralidade nietzschiana, em que o homem forte e superior, nobre e elevado, pode se colocar acima de todos os pressupostos sociais estabelecidos. Em *Crime e Castigo*, Dostoiévski apresenta uma trama em que a personagem principal da obra, Raskolnikov, acaba enredado em contradição consigo mesmo quando toma como urdidura de sua ação os elementos norteadores da moralidade nietzschiana.

Evidentemente, o cristianismo serviu aos propósitos de justificação da escravidão e da colonização dos povos e das classes sociais tanto na época do feudalismo quanto na era do capitalismo. Mas a escravidão e a colonização não encontram enraizamento teórico na moralidade cristã dos tempos primitivos, pois ela sustentava a igualdade formal entre todos os seres humanos, sendo a religião dos escravos contrária aos senhores. Quando o cristianismo passou a ser a religião oficial do Estado, ele deixou para trás o seu compromisso com os pobres e os escravos, para

mesmo reconhecido como saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para a situação” (DOSTOIÉVSKI, p. 109).

constituir-se como a religião da justificação do existente e da dominação do senhor sobre os escravos e os servos⁶.

Nietzsche torna os elementos que poderiam servir para subsidiar uma crítica sincera e contundente da práxis cristã ao longo da história da humanidade em elementos para a constituição de uma moral completamente adversa aos interesses humanitários e ao processo de emancipação humana. Ao invés de a crítica servir como urdidura de uma concepção mais elevada e altruísta, a crítica de Nietzsche é hipócrita e serve tão somente aos propósitos da manipulação da consciência, substituindo uma forma de alienação por outra ainda mais refratada e reificada. Não poderíamos deixar de reconhecer que Nietzsche tem razão quando afirma que a Igreja “estragou o ser humano, ela o debilitou” (2006, p. 50), e também quando aponta que “os gregos permanecem o primeiro acontecimento cultural da história – eles sabiam, eles faziam o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade” (NIETZSCHE, 2006, p. 97). Mas a afirmação acima consiste numa crassa hipocrisia, porque Nietzsche despreza todos os valores humanistas e humanitários. Para ele: “É preciso tornar-se superior à humanidade em poder, em grandeza de alma – em desprezo...” (NIETZSCHE, 2002, p. 3). Os seus momentos de aparente lucidez são somente arrumações argumentativas que servem para lançar a humanidade no beco sem saída da apologética irracionalista do criminoso e da barbárie.

A estética e a moral nietzschiana estão fundamentadas na embriaguez que procede do deus Dionísio⁷. É da embriaguez que

⁶ No entanto, Nietzsche desconsidera esse traço de identidade do cristianismo tardio com o Império Romano, para condenar a época em que o cristianismo era uma religião revolucionária, porque estava do lado dos pobres e dos escravos. Escreve Nietzsche: “O cristianismo destruiu o Império Romano, ou seja, a mais magnífica forma de organização sob condições adversas jamais alcançada, em comparação com a qual todo o anterior e o posterior assemelham-se a uma grosseria, uma imperfeição, um diletantismo, [...]. O cristianismo foi o vampiro do *Imperium Romanum* – destruiu do dia para a noite a vasta obra dos romanos – [...]. – Essa organização era forte o suficiente para resistir a maus imperadores [...]. Mas não era forte o suficiente para resistir contra a mais corrupta das corrupções – contra os cristãos...” (NIETZSCHE, 2002, p. 55).

se inscreve a festa, a bravura, a vitória, todo movimento extremado, a crueldade, a destruição. Perante a moral altruísta, ele afirma a superioridade da moral egoísta e individualista. Assinala Nietzsche (2006, p. 83):

Uma moral ‘altruísta’, uma moral em que o egoísmo se atrofia – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. [...] Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da decadência. [...] O ser humano está no fim, quando se torna altruísta.

Kant foi o teórico da moral desinteressada e universalista, que apresentava a necessidade de uma moral fundamentada na razão e em princípios válidos para todos indistintamente, apontando a necessidade de os instintos serem submetidos aos preceitos da razão prática. Já Nietzsche é o teórico da moral individualista, fundada nos instintos mais selvagens do homem e na relevância do desejo de potência. Ao contrário de Hegel, que apontava o desejo como ponto de partida do processo de desenvolvimento da consciência humana na direção da autoconsciência da humanidade, a moral de Nietzsche está enredada na afirmação do desejo do senhor como ponto de partida e de chegada, em que inexiste a superação do estágio dionisíaco ou do estágio instintivo pelo entendimento e pela racionalidade. É a moralidade fundamentada na necessidade de afirmar a vida como preceito inexorável, em que o preceito altruísta deve ser radicalmente ultrapassado pelo preceito hedonista do prazer do indivíduo forte e viril.

Neste contexto, a vida que merece ser ressaltada e valorizada é aquela presentificada no homem cheio de saúde e vigor, pois “a vida que se degenera” deve ser radicalmente recusada. Escreve Nietzsche (2006, p. 84): “Morrer orgulhosamente, quando não é mais possível viver orgulhosamente”. Ao contrário de Epicuro, que constituiu toda a sua moral em torno da necessidade de o

⁷ A defesa do êxtase e do transe dionisíaco como critério mais elevado de julgamento dos preceitos estéticos e morais ocupa um papel tão elevado na constituição de sua moralidade relativista e hedonista, que ele mesmo acaba por sucumbir numa espécie de *delirium tremens*, em que não se cansa de cantar e exaltar a si mesmo como se fosse um louco: “o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu saber – eu, discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...” (NIETZSCHE, 2006, p. 107).

homem aprender a enfrentar a dor e o sofrimento, em que as dificuldades servem para forjar o homem virtuoso e a vida feliz, Nietzsche salienta que é preferível a morte à existência moribunda e enferma. Na moral nietzschiana não há lugar para os doentes, os enfermos, os moribundos. Para estes, Nietzsche apresenta a *via crucis* do suicídio como saída honrosa: “Se alguém se elimina, faz a coisa mais respeitável que existe: com isso, quase se merece viver... A sociedade, que digo eu?, a vida mesma tira mais proveito disso que de alguma ‘vida’ na renúncia, na anemia e outras virtudes” (NIETZSCHE, 2006, p. 84-85).

2. Nietzsche precursor do fascismo

Nota-se que a vida das massas, com suas dores e labutas, pouca importância tem para ele, pois inexistente a questão dos trabalhadores. Acerca dessa temática, escreve Nietzsche:

Sobre determinadas coisas não se colocam questões: primeiro imperativo do instinto. – Não consigo ver o que se pretende com o trabalhador europeu, depois de tê-lo transformado numa questão. Ele acha bem demais para não pedir cada vez mais, de maneira cada vez mais modesta. Ele tem, afinal, o grande número a seu favor. Foi-se totalmente a esperança de aí se formar como classe uma espécie modesta e satisfeita de homem... (NIETZSCHE, 2006, p. 91)

Nietzsche é radicalmente contra a política de concessão aos trabalhadores realizada pelo governo de sua época (Bismarck), bem como contrário aos direitos sociais alcançados pelos trabalhadores mediante suas lutas⁸. De acordo com Lukács (1983, p. 274): “Nietzsche criticava sempre a Bismarck desde o ponto de vista

⁸ Isso não quer dizer que Nietzsche não prefira a democracia burguesa ao socialismo. Na segunda metade da década de 1970, Nietzsche defendia Bismarck e a democracia burguesa como a melhor forma de combate ao avanço do socialismo; no entanto, em nenhum instante abriu mão das convicções aristocráticas de sua juventude (Cf. LUKÁCS, 1983, p. 269). Em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que a democracia é a forma do acaso do Estado (NIETZSCHE, 2006). Escreve Lukács (1983, p. 273): “Depois da derrocada de suas ilusões ‘democráticas’, Nietzsche prevê, desde logo, uma época de grandes guerras, revoluções e contrarrevoluções, de cujo caos emergirá seu ideal: o império absoluto dos ‘senhores da terra’ sobre a ‘horda’ convertida já em dócil rebanho, sobre os escravos suficientemente amansados”. O caminho prefigurado para o fascismo estava anunciado.

direitista, por considerar que sua política não era suficientemente imperialista e reacionária”. A sua crítica às concessões feita aos trabalhadores se acha claramente na seguinte assertiva:

Tornaram-no apto para o serviço militar, deram-lhe o direito de associação, o direito de voto: como admirar que hoje ele já sinta sua existência como calamidade (expresso moralmente, como *injustiça*). Mas que *querem?*, pergunto mais uma vez. Querendo-se um fim, é preciso querer também os meios: querendo-se escravos, é uma tolice educá-los para senhores. (NIETZSCHE, 2006, p. 91, grifos do autor).

Não se trata de um recurso de linguagem, de uma metalinguagem, em que o conteúdo deve ser subordinado à forma. Trata-se da essência da moralidade nietzschiana, em que se combate as conquistas alcançadas pelos trabalhadores mediante suas colisões e movimentos paredistas, bem como as concessões que o capital concede aos trabalhadores nos marcos da democracia burguesa, na perspectiva de subordinar a consciência dos trabalhadores aos seus propósitos da expansão e acumulação. Nota-se que as posições refratárias aos interesses dos trabalhadores estão em plena consonância com as perspectivas mais reacionárias da burguesia. Nietzsche é contra as políticas de concessões aos trabalhadores encetadas por Bismarck e contra todo o processo de organização da classe operária que possa resultar em melhoria de suas condições de vida ou subversão do sistema existente; no seu entendimento, os trabalhadores devem se manter como escravos.

Toda luta pela igualdade de direitos, mesmo que seja nos termos formais, constitui um grave problema para a moral nobre postulada pelo bucaneiro do imperialismo. Indubitavelmente que uma proposta mais elevada de constituição duma sociedade assentada na instituição da igualdade substancial apavora o apologista da moral reacionária da burguesia. Contra a revolução, Nietzsche afirma (2006, p. 82): “‘Se sou *canaille* [canalha], você também deve ser’: com esta lógica se faz revolução”. Para ele:

Os sentimentos aristocráticos foram subterraneamente carcomidos pela mentira da igualdade das almas; e se a crença nos “privilégios da maioria” faz e *continuará a fazer revoluções* – é o cristianismo, não duvidemos disso, são as valorações cristãs que convertem toda revolução em um carnaval de sangue e crime. O cristianismo é uma revolta de todas as criaturas rastejantes contra tudo que é elevado: o Evangelho dos ‘baixos’ *rebaixa...* (NIETZSCHE, 2002, p. 38, grifos do autor).

O representante do irracionalismo é contra o cristão pelo fato de este ser um rebelde “contra tudo o que é privilégio – vive e guerreia sempre pela ‘igualdade de direitos’” (NIETZSCHE, 2002, p. 42). E contra a necessidade da igualdade substancial afirmada pelos anarquistas, escreve Nietzsche (2006, p. 82): “Quando o anarquista, como porta-voz dos estratos declinantes da sociedade, exige, com bela indignação, ‘direito’, ‘justiça’, ‘direitos iguais’, ele apenas está sob a pressão de sua incultura, que não pode compreender por que sofre realmente”. Toda luta pela igualdade é uma afronta maldita aos propósitos da moralidade que serve aos propósitos imperialistas e a necessidade da reprodução da dominação dos senhores sobre os escravos, do capitalista sobre o proletariado. Já contra a concepção de mundo fundamentada na igualdade de todos os homens entre si, Nietzsche (2002, p. 54) apregoa:

O cristão e o anarquista – os dois são *décadents*. – Mas, também quando o cristão condena, denigre e enlameia o mundo, ele o faz pelo mesmo instinto a partir do qual o trabalhador socialista condena, denigre e enlameia a sociedade: mesmo o ‘Juízo Final’ é ainda o doce consolo da vingança – a revolução que o trabalhador socialista também aguarda, apenas imaginada para mais adiante... E o próprio “além” – para que um além, se não fosse um meio de denegrir o aqui?...

E ainda:

A quem odeio mais entre a ralé de hoje? A escumalha socialista, aos apóstolos da *chandala* que minam o instinto do trabalhador, seu prazer, seu sentimento de contentamento com uma existência pequena – que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança... A injustiça nunca está na desigualdade de direitos, mas na exigência de direitos ‘iguais’... O que é mau? Mas essa questão foi respondida: tudo que se origina da fraqueza, da inveja, da vingança. – O anarquista e o cristão têm a mesma origem... (NIETZSCHE, 2002, p. 54).

O grande filósofo da suspeita, da dúvida e da crítica é o grande defensor do *status quo*. A moral que Nietzsche anuncia não tem nada de novo para dizer à humanidade. A crítica ao cristianismo não tem nenhuma fundamentação revolucionária, mas está assentada em elementos profundamente reacionários. O combate ao cristianismo se estende ao anarquismo e ao socialismo, porque visa aprofundar a exploração da classe trabalhadora e fazer o trabalho livre (assalariado) retroceder ao trabalho escravo. No fundo, a crítica nietzschiana se ergue contra as grandes concepções de mundo, que apesar de suas diferenciações têm em comum o

fato de que todas elas são profundamente humanitárias para servir aos propósitos imorais e inumanos. Toda a sua moral transita em torno da necessidade de negar tanto a igualdade formal quanto a igualdade substancial entre os homens, pois: “Os homens não são iguais: assim fala a justiça” (NIETZSCHE, 1979, p. 97), e ainda: “Os homens não são iguais” (NIETZSCHE, 1979, p. 79).

Observa-se que a moralidade nietzschiana está fundamentada no reconhecimento da existência das classes sociais, bem como no elogio funesto ao reino das castas sociais que perpassava a sociedade indiana. Ele considera o mundo das castas sociais regulamentado na “Lei do Manu” como acima da moralidade cristã. Nietzsche considera como elevada a sociedade fundamentada na desigualdade social entre senhores e escravos, senhores e servos. Na sociedade indiana a raça dos servidores (sutras) deve se vestir com farrapos de cadáveres e “deve errar entre um lugar e outro sem descanso. É-lhes proibido escrever da esquerda para a direita e servir da mão direita para escrever: o uso da mão direita e da escrita da esquerda para a direita é reservado aos virtuosos, às pessoas da *raça*” (NIETZSCHE, 2006, p. 51-52, grifo do autor). Ele considera essa aberração como o que existe de mais elevado e como elemento fundamental para salvar a cultura alemã da decadência.

A estratificação social que medeia e pauta a sociedade indiana serve como disposição instrutiva para a proposição nietzschiana de superioridade da raça germânica. Escreve Nietzsche (2006, p. 52, grifos nosso): “*Essas disposições são muito instrutivas: nelas temos a humanidade ariana, totalmente pura, totalmente primordial – vemos que o conceito de ‘sangue puro’ é o oposto de um conceito inócuo*”. O caráter reacionário da moral de Nietzsche se observa ainda no combate insistente que mantém com Rousseau:

Mas Rousseau – para onde queria esse voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que necessitava de “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo [...] – Também odeio Rousseau na Revolução: ela é expressão universal dessa dualidade de idealista e *canaille*. A sangrenta *farce* [farsa] em que transcorreu essa Revolução, sua ‘imoralidade’, pouco me interessa: o que odeio é sua moralidade rousseauniana – as chamadas “verdades” da Revolução, com as quais ela continua a produzir efeito e persuadir todos os rasos e medianos. A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela parece pregação da própria justiça, quando é o fim da justiça... Igualdade

aos iguais, desigualdade aos desiguais’ – isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’. (NIETZSCHE, 2006, p. 98).

As palavras acima atestam o caráter contrarrevolucionário da moral nietzschiana e como ela está plenamente amoldada aos interesses mais reacionários e mais conservadores da burguesia; por isso a sua filosofia é expressão modular da decadência da burguesia. Ele ergue-se como apóstolo de valores anacrônicos e tenta petrificar a desigualdade entre os homens e a luta de classes. Escreve Nietzsche (2006, p. 87):

...o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos* da distância é característica de toda época forte. A tensão, a distância entre os extremos torna-se hoje cada vez menor – por fim, os próprios extremos se apagam até atingir a semelhança... Todas as nossas teorias e constituição de Estado, sem excluir absolutamente o “Reich” alemão, são decorrentes, conseqüências necessárias do declínio; o inconsciente efeito da *décadence* assenhoreou-se até dos ideais das ciências particulares.

Somente a vida ascendente do forte, do guerreiro, do nobre; somente a vida perpassada pela presença ascendente dos instintos selvagens e dominados pelo frenesi do êxtase merece exaltação, enquanto expressão da moral das classes dominantes contra as classes dominadas. Os doentes e moribundos, os pobres e miseráveis, os trabalhadores e operários não têm a mínima importância para Nietzsche. Essa espécie de existência não é o preceito vital que constitui a moral do homem forte, viril e dominador. A vida de que trata Nietzsche é a vida do forte, do poderoso. O homem mesmo deve servir somente de meio para a realização do super-homem. Afirmo Nietzsche (1979, p. 11):

O homem é corda distendida entre o animal e o super-homem: uma corda sobre o abismo; [...]. Amo os que deixam de procurar por trás das estrelas um momento para morrer e oferecer-se em sacrifício, porém se sacrificam pela terra, a fim de que a terra um dia pertença ao super-homem.

A referida citação revela o caráter enfermo da proposta moral nietzschiana e como ela realmente precisa se contrapor às distintas representações e afirmações filosóficas que consideram inadmissível transformar o homem em meio. No entanto, a moral imperialista de Nietzsche afirma a necessidade de o homem ser um meio para a realização do super-homem; e mais, que é meritória a posição do indivíduo que se sacrifica para que a Terra pertença ao

super-homem. De repente a moral da vida, pautada pelo espírito dionisíaco, se apresenta como a moral do sacrifício e da *via crucis* que tanto dizia combater. A moral dos dominadores somente consegue se realizar pela mediação do sacrifício do escravo, do operário, do trabalhador, do enfermo etc. Torna-se difícil desconsiderar o vínculo que subsiste entre o itinerário de realização do super-homem com a necessidade de sacrifício do homem comum, especialmente dos trabalhadores e operários, bem como o vínculo que liga Nietzsche ao fascismo. A moral irracionalista e instintiva é indubitavelmente a moral que exige o sacrifício do escravo, do operário e da humanidade. Para Nietzsche (2002, p. 5):

O que é bom? – Tudo que aumenta, no homem, a sensação de poder, a vontade de poder, o próprio poder. O que é mal? – Tudo que se origina da fraqueza. O que é felicidade? – A sensação de que o poder aumenta – de que uma resistência foi superada. Não o contentamento, mas mais poder; não a paz a qualquer custo, mas a guerra.

Ao adentrar na proposta da moralidade adequada aos tempos hodiernos formulada por Nietzsche não há como se surpreender com o fato de que a sua crítica à moralidade cristã produz espanto e não encantamento, pois exprime o tempo de decadência do ideal civilizatório da burguesia e serve de preâmbulo ao fascismo. Escreve Nietzsche (2006, p. 52):

O cristianismo, de raiz judaica e compreensível apenas como produto deste solo, representa o *movimento* oposto a toda moral do cultivo, da raça, do privilégio: – é a religião *antiariana par excellence* [por excelência]: o cristianismo, a tresvaloração de todos os valores arianos, o triunfo dos valores chandalas, o evangelho pregado aos pobres, aos baixos, a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra a “raça” – a imorredoura vingança *chandala* como *religião do amor...*

Para surpresa geral a arma da crítica, formulada por Kant, e a crítica das armas, muito bem formulada por Karl Marx, torna-se um instrumento que serve aos propósitos reacionários da burguesia e ao processo de reprodução do sistema do capital. Neste contexto, a crítica ao cristianismo serve não somente para calcificar relações inumanas milenares existentes na Índia, como serve também para justificar a necessidade de universalização da reprodução dessas relações inumanas, que tem seu ponto culminante no fascismo. Ao invés de a crítica servir como arma para a defesa dos ideais mais elevados da espécie humana, ela

comporta um caráter regressivo e pretende petrificar relações que a própria burguesia, em sua etapa revolucionária, havia superado na luta contra o sistema feudal.

Nas citações acima encontramos os fundamentos morais de toda a crítica de Nietzsche à moralidade cristã, à moralidade iluminista de Rousseau, ao anarquismo e ao socialismo. Nietzsche é o teórico da sociedade dos privilégios e da necessidade de intensificar os ataques aos direitos dos trabalhadores. Não deixa de ser asqueroso observar como um filósofo pode assumir com arroubos radicais de vaidade e orgulho o que existe de mais execrável na história da humanidade, como a superioridade de uma raça sobre a outra e a defesa da escravidão.

Não é preciso ser nenhum especialista para observar o estreito vínculo que liga Nietzsche aos valores que asseguram o direito de existência ao fascismo e ao nazismo. Isso está presente na apologia da superioridade da raça ariana, ou seja, na necessidade de uma moral que justifique a dominação do senhor sobre o escravo, na difusão do preconceito contra os pobres, as mulheres, os judeus, os anarquistas e comunistas. A crítica de Nietzsche ao Estado é somente a crítica ao Estado fraco e incapaz de submeter coercitivamente os trabalhadores à tirania do capital. É preciso muito malabarismo para isentar Nietzsche da condição de teórico da barbárie que marca o imperialismo germânico e culmina em duas grandes guerras mundiais e na ascendência do nacional-socialismo na Alemanha.

Prosseguindo na defesa do bestial, afirma Nietzsche (1979, p. 219): “O maior mal é necessário para o maior bem do super-homem”. É a defesa e justificação dos elementos e aspectos patológicos e doentios que perpassam a sociedade burguesa, pois a reprodução do capital presume a constituição de relações sociais assentadas na degeneração e alienação dos seres humanos. Segundo Lukács (1983, p. 286): “Com esta construção, Nietzsche se antecipa o mais concretamente possível tanto do hitlerofascismo como da ideologia moral do ‘século norte-americano’. E que a barbárie e a bestialidade formam parte da essência mais íntima deste ‘super-homem’”. O homem superior é o monstro humano e o super-homem. O fascismo, indubitavelmente, foi a encarnação mais cabal desse homem monstruoso defendido pela moral dos tempos de barbárie.

O super-homem é a caracterização filosófica da “personificação do capital”, ou seja, do indivíduo que entregou a sua alma completamente ao capital. Enquanto expressão mais literal da subordinação dos interesses, o super-homem é a criatura que representa a necessidade de degradação do ser humano; afinal, o capital é uma espécie de falso sujeito que precisa se materializar na burguesia ou na burocracia. Essa burguesia ou burocracia, para poder ser bem-sucedida em sua tarefa administrativa, precisa declarar uma guerra implacável aos valores mais elevados da humanidade. Não é possível preservar os valores humanos perante a necessidade de expansão e acumulação na etapa imperialista do capital. Nietzsche oferece ao capital os elementos essenciais para a constituição de uma moral em que o homem não passa de uma ponte e de um meio ao seu processo de realização. O homem é nada e o super-homem é tudo; o homem é nada e o capital é tudo. E o super-homem é o homem de ferro, que pouco está interessado em respeitar a existência de outro ser humano. O super-homem é a expressão máxima da luta do homem contra o homem, do homem como inimigo do outro homem (*Bellum omnium contra omnes*), como vaticinou Hobbes.

Conclusão

Nietzsche é contrarrevolucionário e tem pavor da revolução porque sabe que ela pode ser a parteira do novo mundo, em que a verdadeira igualdade substancial e a emancipação humana possam finalmente objetivar-se. Isso implica a verdadeira superação do reino mítico e do mundo sobrenatural que serviram para justificar a apropriação da riqueza produzida pelos trabalhadores e assegurar a dominação de uma classe sobre a outra. Nietzsche quer eternizar a sociedade de classes e a desigualdade social; para isso recorre aos termos “vontade de potência” e “super-homem”. A sua moral somente pode servir às classes dominantes e ao processo de apropriação da riqueza produzida pela classe trabalhadora.

A sua moral faz parte do arsenal teórico da burguesia contra as classes dominadas. Por isso é importante destacar que os setores da classe operária e da classe trabalhadora que se apropriam da moral nietzschiana reproduzem os interesses das classes dominantes. E isso geralmente se inscreve sob o manto ideológico da perspectiva de ascendência social. No entanto, somente os

indivíduos podem ascender socialmente, mas o proletariado não pode ascender socialmente. Ele está condenado, pelo papel que desempenha no processo de organização da riqueza, a produzir riqueza e a viver na miséria. Somente uma revolução poderá alterar o edifício social existente e constituir uma ética efetivamente revolucionária, em que os interesses da humanidade sejam plenamente assegurados.

A moral nietzschiana tem uma fundamentação material. É preciso não desconsiderar o caráter objetivo do mundo subjetivo. O *topos* que serve de constituição e difusão dos preceitos morais anti-humanos da concepção de mundo de Nietzsche é o tempo histórico do imperialismo, em que a burguesia alemã se apresenta como uma classe profundamente contrarrevolucionária. A moral de Nietzsche serve aos propósitos imperialistas e ao processo de reprodução do capital.

Para o bem da humanidade, espera-se que o super-homem não seja o último homem e que ele seja completamente superado. A superação do super-homem é fundamental para que a humanidade possa lançar no museu da história a sociedade de classes e sua inexorável lógica de apropriação do sobretrabalho produzido pelos escravos, servos e operários. Assim como a humanidade lançou no museu da história a escravidão, espera-se que a humanidade lance no museu da história o trabalho assalariado e a moral formulada por Nietzsche, pois ela constitui um atestado contra os preceitos mais valiosos da humanidade. É preciso ser muito cínico ou estar muito desesperado perante a possibilidade de subversão do sistema existente para defender posições tão reacionárias como faz Nietzsche.

É preciso entender que a formulação estilística que brinca com todos os conceitos e com todas as concepções tem limites. A ressignificação de todas as coisas assume corolários perigosos quando ela transcende o terreno da imaginação criativa do reino estético e ganha corolários morais, pois não se trata mais do mundo como representação e como inverossímil, mas do reino efetivo da práxis que orienta a conduta humana. É preciso entender a relação dialética existente entre arte e moral, e que a moral transcende o simples reino da imaginação e do provável. A moral é princípio de ação, e como princípio de conduta possui implicações práticas que não podem ser afirmadas de maneira irresponsável. O mal não pode ser relativizado como se fosse um

jogo semântico; a maldade tem corolários práticos e implicações que afetam a existência objetiva do ser humano. O bem e o mal não podem ser relativizados ou idealizados, pois são valores que brotam da ação e exigem cuidado e atenção. Não há como negar que Nietzsche, pela mediação do estilo aforístico, encontrou a forma adequada para converter os traços mais bestiais e anacrônicos da espécie humana em valores acentuados para as classes dominantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamazov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.

LUKÁCS, G. *Arte e sociedade*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2009.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *El assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hilter*. México: Grijalbo, 1983.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1979.

ONTOLOGIA, EMANCIPAÇÃO E EDUCAÇÃO

Rafael Rossi¹

Para tratar do tema proposto é imprescindível que abordemos, mesmo que em linhas gerais, uma concepção de mundo, uma concepção de ser social que permita explicitar a história humana como produto da ação dos homens reais e concretos em sua atividade sensível. Isto é imprescindível para nos afastar de tendências idealistas que separam os homens do ser social e que contribuem tão diretamente à radical separação entre subjetividade e objetividade. Uma tal teoria que expresse um conjunto de conhecimentos preocupados com a atividade humana em seu processo de autoconstrução do gênero não é possível se insistirmos em separar a consciência da vida social como entes autônomos e completamente independentes entre si.

Com a ontologia marxiana é possível avançarmos para a consideração de síntese entre objetividade e subjetividade sob a prioridade, com a regência da primeira sobre a segunda. A

¹ Prof. Dr. UFMS – Campo Grande – MS. Agradecemos a leitura e contribuições a este texto realizadas pelo Prof. Dr. Ivo Tonet e Prof. Dr. Sergio Lessa.

ontologia – é preciso afirmar – trata dos aspectos mais gerais do ser, seus aspectos mais essenciais, sua preocupação em compreender o mundo social, suas determinações e seu sentido amplo. A ontologia que Marx desenvolveu é, deste modo, fundamental para compreendermos os complexos sociais, dentre eles a Geografia e a Educação, como resultantes da atividade fundante do ser social, ou seja, o trabalho. Marx percebe que tanto no materialismo quanto no idealismo há lacunas fundamentais que precisam ser discutidas e superadas. Em ambas a realidade se reduz a alguns elementos que são examinados de modo abstrato. Para o materialismo a realidade é vista como algo “despido de subjetividade”, já para o idealismo a única realidade efetiva e verdadeira é a da ideia, a do espírito absoluto. Na ontologia marxiana ocorre o contrário, pois se compreende que é a práxis o princípio que articula realidade objetiva e subjetividade e, ao fazer isso, “o defeito do materialismo está sanado quando a objetividade é captada como objetividade social (objetividade da subjetividade). Do mesmo modo, o defeito do idealismo está superado quando a realidade é capturada como resultado da ‘atividade real, sensível’” (TONET, 2005, p. 32).

Marx, com efeito, não parte de conceitos, de ideias ou especulações, mas sim de fatos reais, ou seja, da análise dos indivíduos concretos em suas relações que estabelecem entre si e com a natureza na obtenção dos meios necessários para a sobrevivência. Dessa forma, é a objetividade que determina – em sentido ontológico – a subjetividade e não o contrário. É do ato do trabalho que a subjetividade é regida pela objetividade.

Lessa (2007) nos explica que com o surgimento da vida há a necessidade de – para que esta continue existindo – reprodução. O ser vivo só pode continuar existindo se desenvolver a capacidade de se reproduzir. Com o surgimento da espécie humana não há simplesmente um desenvolvimento da evolução biológica, nem apenas um “desdobramento de uma programação genética”, mas sim, um “salto”, pois com a humanidade há o desenvolvimento de um novo tipo de ser, “radicalmente inédito”: o ser social. Diferentemente da reprodução biológica, a reprodução social implica um processo fundado pelo trabalho. Neste ato, ou melhor, nesta práxis, o indivíduo antecipa na consciência o “projeto” a ser

objetivado e os fins a serem atingidos² para a transformação da natureza. Frisemos esta ideia: o trabalho implica a transformação da natureza e não a mediação dos homens entre si apenas.

O trabalho é, pois, a categoria que funda o “mundo dos homens” já que atende à produção dos meios de produção e de subsistência imprescindíveis para a existência da vida social e, também, pois implica a transformação da natureza o que rebate também na transformação da própria natureza humana e isso “resulta na criação incessante de novas possibilidades e necessidades históricas, tanto sociais como individuais, tanto objetivas quanto subjetivas” (LESSA, 2007, p. 142). Porém:

Desde o começo da história da humanidade, variadas foram as formas de trabalho. **Contudo, nenhuma das formas até hoje existentes** – seja a primitiva, a asiática, a escravista, a servil, a assalariada, para citar apenas as mais importantes – **foi, de fato, uma forma que permitisse ao homem se tornar plenamente livre.** Na comunidade primitiva, porque, dado o baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, o homem estava estreitamente sujeito à natureza, além da estreiteza do seu próprio desenvolvimento. Nas outras formas, porque, embora houvesse um aumento – sempre relativo – de independência com relação à natureza e uma complexificação cada vez maior do próprio homem, a divisão d trabalho tinha instaurado relações de sujeição entre os próprios homens. Deste modo, nenhum deste atos decisivos era efetivamente livre e, portanto não poderia ser a base para uma forma de sociabilidade realmente livre. Em todos eles – salvo o da comunidade primitiva – as energias físicas e espirituais dos indivíduos são desapropriadas de seus possuidores originais, privatizadas e transformadas em forças hostis e contrárias a eles. Elas são sociais porque todo produto humano é, por sua natureza, social e porque são as forças dos indivíduos colocadas em comum, mas deixam de ser diretamente sociais porque no processo de trabalho são investidas de um caráter privado. **A consequência disto é a impossibilidade de o produtor ter a regência sobre o processo de produção e, como consequência, sobre o conjunto do processo social, com todas as consequências anteriormente vistas.** (TONET, 2005, p. 84, grifos nossos)

² A esse respeito é fundamental a leitura de: 1) o capítulo V do livro I de “*O Capital*” de K. Marx; 2) o capítulo “*O Trabalho*” do livro “*Para uma Ontologia do Ser Social – vol. IP*” de G. Lukács; 3) o livro “*Educação, Cidadania e Emancipação Humana*” de I. Tonet e; 4) o livro “*Mundo dos Homens: Trabalho e Ser Social*” de S. Lessa.

O trecho de Tonet (2005) é importante, pois, como abordaremos mais adiante a emancipação humana, efetivamente real e concreta nunca se viabilizou na história da humanidade. Isto não significa que não seja possível alcançá-la, mas sim que apenas sob a regência do trabalho associado (na concepção discutida por Marx e que nada se assemelha a cooperativismo ou economia solidária como nos alerta Tonet) é que isto será possível. No trabalho associado os produtores são livres, conscientes, desenvolvem sua atividade de modo coletivo e de caráter universal, como Marx abordou em diversas passagens de sua obra. No âmbito da sociedade capitalista sob a vigência dos imperativos do capital é impossível pensarmos numa “educação emancipadora” ainda estando no regime do trabalho abstrato, de suas alienações e explorações de toda ordem.

Uma primeira distinção de tal ordem é crucial para nosso debate. Uma coisa é o trabalho em sentido ontológico – amplo e presente em todas as formações sociais –, e outra coisa é a sua peculiaridade em cada modo de produção. No homem, diferentemente dos animais, a capacidade do trabalho está ligada à habilidade de antecipar idealmente os resultados e objetivos a serem atingidos antes de objetivar na prática. Com a objetivação há sempre a transformação – em algum grau – da realidade. Como a nova situação posta pelo ato do trabalho possui uma qualidade inédita, também o sujeito que trabalha, que efetivou tal práxis, já não é o mesmo, por exemplo, “quando for fazer o próximo machado, utilizará a experiência e a habilidade adquiridas na construção do machado anterior” (LESSA e TONET, 2011, p. 19).

Em síntese “o trabalho é o processo de produção da base material da sociedade pela transformação da natureza. É, sempre, a objetivação de uma prévia-ideação e a resposta a uma necessidade concreta. Da prévia-ideação à sua objetivação: isto é o trabalho” (LESSA e TONET, 2011, p. 21). Ao transformar a natureza o indivíduo transforma a sua própria natureza e com isso o trabalho sempre produz uma nova situação que irá colocar novas necessidades e originar novas possibilidades. É tal processo de “acumulação de novas situações e de novos conhecimentos – o que significa novas possibilidades de evolução – que faz com que o desenvolvimento do ser social seja ontologicamente (isto é, no

plano do ser) distinto da natureza” (LESSA e TONET, 2011, p.26).

O fato de estarmos abordando categoria fundante do ser social que é o trabalho, não anula a totalidade que é característica deste ser. Tal constatação é fundamental, pois a realidade social é formada por uma série de complexos que, todavia, não se resumem no trabalho, mas encontram nele seu momento fundante. A partir dele é que surgem novos “momentos específicos da atividade humana” e, em função disto, podemos afirmar que tais momentos possuem uma dependência ontológica para com o trabalho, estabelecem uma determinação recíproca e possuem uma autonomia relativa. A dependência ontológica se dá na medida em que a educação, a arte, a filosofia, a ciência, a geografia etc. são fundadas pelo trabalho e, por sua vez, possuem um relacionamento recíproco também com ele. A autonomia desses complexos é, por assim dizer, efetivamente relativa e nunca absoluta, pois se cancelarmos o trabalho cancelaremos, igualmente, estes complexos e anulamos também o ser social (TONET, 2005).

Tudo isto é importante para entendermos o processo de formação humana dos homens a partir de uma base materialista, histórica e dialética e não por obra de um “acontecer aleatório”. Trata-se, deste modo, de uma processualidade que possui como princípio fundamental o trabalho e com a sua dinâmica de desenvolvimento o ser social pode se tornar mais “heterogêneo, diversificado, multifacetado mas, ao mesmo tempo, cada vez mais unitário” (TONET, 2005, p. 46). Temos de modo articulado, o momento da individualidade e o momento da universalidade em uma “unidade indissolúvel” que só pode ser compreendida pela “lógica do processo real e jamais tomadas como um dado ontológico constitutivo do ser social” (TONET, 2005).

Por isso é de extrema relevância que possamos desenvolver na análise sobre educação e geografia, por exemplo, uma abordagem histórico-ontológica. Por abordagem histórico-ontológica entendemos que o ser social é uma totalidade articulada de seus complexos que encontra no trabalho sua matriz fundante. Daí a necessidade em levar em consideração a gênese histórica, ou seja, os fundamentos de determinado fenômeno. Além disso, temos sempre de nos atentar para a função social do fenômeno ou atividade humana investigada. Contudo, precisamos afirmar que por função social estamos entendendo a função que esta atividade

humana ou fenômeno exerce no processo de reprodução social (TONET, 2007). Isto é importante para nunca tomarmos a sociedade capitalista em que vivemos como ponto inicial de apoio absoluto e irrestrito em nossas análises. Em um primeiro momento, buscamos, então, para a abordagem histórico-ontológica, a origem, a natureza e a função social de determinada atividade humana pesquisada e, assim, poderemos entendê-la em meio aos antagonismos de classe presentes na sociedade capitalista, por exemplo.

No caso do ensino de geografia, temos que compreender em primeiro lugar a função social que o complexo da educação exerce, pois é nesse âmbito que o ensino se localiza. Se não compreendermos a essência da atividade educativa corremos o risco em adotar concepções e ideias que se deslocam muito mais para o que o sujeito gostaria que fosse o ensino de geografia, para propriamente o que é este ensino no âmbito da reprodução social em sentido amplo e, também, no que concerne aos antagonismos de classe presentes nesta formação social específica que é o capitalismo. A educação, deste modo, opera uma mediação entre o indivíduo e o gênero, não sendo possível a continuidade da reprodução social sem que a experiência sócio-histórica seja transmitida de geração em geração. É a partir do trabalho que se criam conhecimentos, habilidades e novas possibilidades com novas necessidades. O trabalho tende pois, para a generidade e na medida em que o ser social desenvolve um patrimônio material e espiritual historicamente elaborado, esta *cultura humana* necessita ser transmitida entre os homens para que a reprodução social continue. Assim, uma primeira distinção de cunho ontológico é fundamental para nosso debate: enquanto o trabalho opera o intercâmbio orgânico entre o homem – sociedade – e a natureza a fim de retirar desta os meios de produção e de subsistência; a educação opera no âmbito dos seres humanos entre si.

A sociedade, neste sentido, coloca situações e exigências que necessitam de uma resposta às suas demandas por parte dos indivíduos. Em assim o sendo, a continuidade social necessita da apropriação pelos indivíduos da experiência histórica acumulada pelo gênero. É desta forma que a educação cumpre, com efeito, uma função dupla: “por um lado, ela busca direcionar as decisões dos indivíduos em conformidade com os imperativos da reprodução social e, por outro, mediar a apropriação por parte dos

indivíduos da experiência genérica acumulada” (MACÁRIO, 2005, p.79).

É importante afirmar, nesta mesma linha de raciocínio, que a educação é determinada pela reprodução da totalidade social. Apesar de ser um complexo fundado pelo trabalho, a educação – assim como os demais complexos sociais – possui uma determinação recíproca e uma autonomia relativa, conforme já argumentamos. É a reprodução social que coloca os conhecimentos, as habilidades etc., necessários que são exigidos aos indivíduos. É por isso que: “é a dinâmica reprodutiva da sociedade que estabelece quais elementos devem ser preservados do passado e quais novidades são incorporadas no *continuum* da experiência social” e, dessa forma, “cabe à educação reproduzir no plano da subjetividade estes elementos engendrados e sedimentados no plano da genericidade pelo trabalho e pela práxis social” (MACÁRIO, 2005, p.84).

É preciso lembrar que com a objetivação do ato de trabalho é gerada uma série de conhecimentos e habilidades que irão se generalizar. Por isso que o objeto que é produzido passa a influenciar e ser influenciado pela sociedade, ele passa a ser integrante da história da humanidade. O conhecimento de algo em específico – fazer um machado, por exemplo – se desdobra também, ou seja, se eleva enquanto um conhecimento a respeito da realidade objetiva em geral e tal conhecimento, por sua vez, pode ser utilizado em outras circunstâncias distintas das necessidades que o originou. Deste modo o conhecimento dos indivíduos se transforma em patrimônio da humanidade (LESSA e TONET, 2011).

Podemos entender, portanto, a educação como uma forma dos indivíduos se tornarem humanos, tendo por base a mediação com outros indivíduos. Todavia, precisamos nos atentar para o fato de que se a educação possui como função social, a mediação para que os indivíduos se apropriem do patrimônio histórico material e espiritual construído pelo gênero humano, ela também se baseia de acordo com as determinações sociais que extrapolam o próprio contexto educativo. No que diz respeito às sociedades de classe esta apropriação possui como característica ser marcada pelas desigualdades sociais e por uma contradição fundamental, pois “cresce a riqueza e o poder das classes dominantes na proporção mesma em que os trabalhadores têm suas condições de vida

relativamente rebaixadas” e “esta contradição se expressa também no campo da cultura espiritual da sociedade, porquanto, dado o lugar que ocupam no sistema das relações sociais, os trabalhadores são alienados dos produtos mais refinados do espírito humano” (MACÁRIO, 2005, p.91).

O fato da existência da propriedade privada implicar numa apropriação privadamente estabelecida de uma classe dominante sobre o trabalho excedente da classe que realiza a produção do “conteúdo material da riqueza social” (MARX), também implica que esta contradição se desdobre numa:

[...] apropriação desigual da riqueza material e espiritual da sociedade e na divisão interna desta última em, de um lado, concepções que miram para o progresso da humanidade, e por isso defende o conhecimento mais profundo e verdadeiro da realidade social, e aquelas que procuram manter tudo como está, mitigando o antagonismo estrutural e freando os avanços da prática social revolucionária. (MACÁRIO, 2005, p.92)

O sentido amplo – ontológico – de educação diz respeito à transmissão e apropriação dos conhecimentos e habilidades (de forma geral o patrimônio histórico elaborado pela humanidade) pelos indivíduos em seu processo de autoconstrução e, também, para a continuidade da reprodução social. Entretanto, não devemos perder de vista nunca a categoria do trabalho, pois é também a partir dela que compreenderemos a educação no âmbito das sociedades de classe em que a educação implicará a apropriação de certos conhecimentos, valores e habilidades para a reprodução daquela formação social específica. A contradição repousa sobre o fato de que ao mesmo tempo em que a riqueza cultural humana continua se acumulando e sendo produzida pelo gênero humano, a sua apropriação é desigual entre as classes dominantes e a classe trabalhadora. Esta é a concepção restrita de educação e, em última instância, este complexo sempre é determinado pela totalidade social. Temos de nos atentar, com isso, à constatação de que: “Em uma sociedade de classes, o interesse das classes dominantes será sempre o pólo determinante da estruturação da educação” e isto significa que “ela será configurada de modo a impedir qualquer ruptura com aquela ordem social”. Deste modo, “a educação, quer formal, quer informal, sempre terá um caráter predominantemente conservador” (TONET, 2005, p.142).

Tal reflexão é importantíssima, já que, como sinalizamos anteriormente, é impossível sob o imperativo do capital na atual sociedade capitalista efetivarmos de fato uma “*educação humanizadora*”; “*educação emancipadora e crítica*” etc. E isto nada tem de questões morais e/ou dogmáticas. O contrário é radicalmente necessário, pois se trata, também como já abordamos, de uma análise baseada no entendimento do trabalho enquanto momento fundante do ser social que estabelece uma relação de determinação recíproca com os demais complexos sociais que, por sua vez, estabelecem uma dependência de cunho ontológico para com o trabalho. No caso da sociedade capitalista:

Esta forma de sociabilidade tem como seu ato ontológico-primário a compra-e-venda de força de trabalho. É a partir deste ato que se originam, em sua forma capitalista, o valor de troca, a mercadoria, a propriedade privada, o capital, o trabalho assalariado, a mais-valia, o mercado, etc. A análise marxiana dos mecanismos fundamentais desta sociedade é suficientemente conhecida. O que nos importa, ressaltar, aqui, é o seguinte: **Primeiro, o ato de compra-e-venda de força de trabalho é, por sua natureza, um ato gerador de desigualdade social.** E isto porque ele opõe indivíduos em situação efetivamente desigual, na medida em que um deles – o capitalista – é proprietário de trabalho acumulado (capital, meios de produção, riqueza, etc.) e o outro – o trabalhador – tem a propriedade apenas da sua força de trabalho. **A relação capital/trabalho é, intrinsecamente, uma relação estrutural de subordinação do segundo pelo primeiro. A lógica desta relação implica a reprodução *ad infinitum*, da desigualdade social.** E somente interesses ideológicos ou ignorância podem pretender que o capital, pelo seu próprio movimento interno, possa por fim a este processo. Não é por razões ideológicas nem políticas, mas por razões ontológicas que a reconciliação radical entre trabalho e capital é absolutamente impossível. **Neste ato fundante, portanto, já está inscrita a impossibilidade insuperável de constituição de uma autêntica comunidade humana.** (TONET, 2005, p. 59-60, grifos nossos).

Por isso, tratamos de esclarecer o que entendemos por abordagem histórico-ontológica na esteira dos escritos de Tonet, pois não se trata de querer, desejar e/ou lucubrar uma “*educação humanizadora e emancipadora*”. É imprescindível compreender anteriormente o que funda o ser social, o “mundo dos homens”. E, como já tratamos, esta categoria fundante é o trabalho. É em função disto que querer uma “*educação humanizadora e emancipadora*” no âmbito da sociedade capitalista (baseada no trabalho assalariado e no trabalho abstrato) é uma vontade que nada tem de racional,

apenas de idealista, já que coloca a vontade subjetiva do pesquisador acima da realidade objetiva e concreta historicamente construída pela atividade sensível humana. Não temos de analisar as atividades humanas e a realidade como gostaríamos que elas fossem, mas sim tendo por fundamento o movimento real e prático do agir dos homens, tanto no que diz respeito à reprodução social em sentido amplo, quanto nas contradições que se instauram com a propriedade privada e as sociedades de classe, regidas pelo trabalho alienado.

As contribuições de Tonet (2005) são fulcrais nesta questão, pois o autor realiza uma análise histórico-ontológica sobre a questão da cidadania, da democracia, da emancipação política e da emancipação humana. Claramente não dispomos de espaço apropriado para sequer esboçar um delineamento dessas temáticas, por isso reforçamos a leitura desta obra além das reflexões do próprio Marx sobre o assunto. Entretanto, esta incompatibilidade de uma “*educação humanizadora e emancipadora*” no âmbito da sociedade burguesa regida pelos imperativos expansionistas do capital é relevante para não termos pretensões idealistas com relação à educação imputando-lhe uma responsabilidade e tarefas que lhes são impossíveis de realizar.

Para que o ato fundante da sociedade capitalista, qual seja: a compra e venda da força de trabalho, possa se efetivar é preciso que os indivíduos sejam livres, autônomos, iguais e proprietários. Um servo no âmbito da sociedade feudal não possuía tais características. Claro que esta igualdade é limitada ao aspecto formal. Formalmente burgueses e trabalhadores são iguais, ambos são proprietários: os primeiros do capital e os segundos da força de trabalho. Ambos, por sua vez, são livres para comprar e para vender a força de trabalho a quem e de quem acharem melhor. Tais qualidades constituem a base da emancipação política do capital sobre o feudalismo e que instaurou os fundamentos da cidadania. Por isso que “o cidadão não é o homem integral”, mas sim, “apenas o homem em seu momento jurídico-político” e, em decorrência disto que “há uma diferença tão grande e essencial entre comunidade política e comunidade humana”, pois “a primeira é restrita, parcial e limitada” e a segunda é “ampla, integral e ilimitada” (TONET, 2005, p. 75).

Deste modo, assim como é inviável a concretização – nesta sociabilidade burguesa orientada pelos interesses do capital e não

pelas reais e mais básicas necessidades humanas – de uma “*educação humanizadora e emancipadora*”, da mesma maneira é impossível quereremos uma “*comunidade plena*” no âmbito do capitalismo. Se assim o desejarmos, estaremos dando adeus ao trabalho enquanto categoria fundante do ser social. Querer uma “*comunidade plena*” no contexto do trabalho abstrato – inerente ao capitalismo – é querer que “*galinhas criem dentes de ouro*”! Não é possível reformar³ o capital, apenas superá-lo. Superar o capital é possível, com efeito, se superarmos o trabalho abstrato rumo ao trabalho associado de que Marx nos falava.

A cidadania não deve ser o horizonte e a orientação geral em educação, mas sim, *a emancipação humana, a transformação revolucionária e radical* desta forma de sociabilidade para outra qualitativamente diferente. Intentar a formação para a cidadania implica a formação para a manutenção da ordem societária vigente com todas as suas desigualdades e alienações. Entretanto “afirmar a limitação essencial da cidadania não significa nem desqualificar a sua importância no processo social nem tomar posição a respeito da importância que ela possa ter na luta pela superação da sociabilidade da qual ela faz parte”, em razão disto, o que interessa explicitar e defender é “que a emancipação política, por ser essencialmente limitada, não pode ser posta como objetivo último da humanidade, como patamar mais propício para a construção de uma sociedade livre, igual e fraterna” (TONEŢ, 2005, p. 77-78).

O ensino de geografia, assim como a educação, não pode ser um “*ensino humanizador e emancipador*” no interior da ordem societária do capital. Entendemos, todavia, que tal compreensão não implica em imobilismo ou derrotismo, mas sim numa compreensão histórica-ontológica de fulcral relevância para a geografia e para a educação de modo geral. É neste aspecto que também concordamos com Tonet (2005, 2014) sobre a necessidade de reflexão e práticas que se estruturam em “*atividades educativas de cunho emancipador*”. Se a educação e o ensino de geografia em seu conjunto, em sua totalidade não podem ser “*emancipadores*”, pois não cabe à educação o momento predominante na superação do capital, mas sim ao trabalho; este entendimento não implica num cancelamento automático de

³ A respeito da inviabilidade histórica real e concreta de reformar o capital é determinante a leitura do livro “*Para além do Capital*” de I. Mészáros.

qualquer forma de intervenção de caráter revolucionário. Ao contrário, é esta análise sobre a regência da realidade objetiva que é preciso para a ação e consciência revolucionária. Por isso as “*atividades de cunho emancipador*” podem contribuir nesta orientação, para além das limitações da emancipação política e tendo por norte a emancipação humana.

Para o desenvolvimento desta empreitada, conforme Tonet (2014) é imprescindível um conhecimento de caráter revolucionário. Implica, em primeiro lugar, entender a serviço de quem cada conhecimento está servindo, a favor ou contra a qual concepção de mundo e forma de sociabilidade. Dito isso, tais atividades teriam que contribuir para a compreensão do processo histórico, seus fundamentos, suas origens com intuito de entendermos que a “realidade social é radicalmente histórica e social”, ou seja, “resulta apenas da atividade humana e não de potências divinas ou naturais”.

Em segundo lugar, estas atividades devem possibilitar a compreensão da sociabilidade capitalista, também em sua origem e natureza, com o objetivo de entendimento a respeito da lógica do capital e as contradições que dela emanam. A sociedade de efetiva emancipação humana, para além do capital, é crucial de ser estudada também por atividades de cunho emancipador, em terceiro lugar, já que:

Assim como o capitalismo exige a internalização de ideias, valores e comportamentos adequados à sua reprodução, também a construção de uma sociedade comunista exige que as pessoas se convençam da superioridade desta forma de sociabilidade sobre a atual sociedade. Uma fundamentação sólida destas convicções tem que tomar como ponto de partida a categoria do trabalho e compreender como, a partir dela se originam todas as outras dimensões da vida social. (TONET, 2014, p.10)

Estas atividades também devem possibilitar a compreensão e especificidade do complexo da educação, como sumariamos rapidamente. Isto é necessário tanto no que confere os limites da práxis educativa, quanto às suas possibilidades. Com efeito, se analisarmos as concepções de cunho idealista que prevalecem no debate educacional, veremos que “lhe atribuem o papel de elemento fundamental no “desenvolvimento” da sociedade e, de outro lado, concepções que visam meramente adequar esta atividade aos interesses da reprodução do capital, veremos a enorme importância da correta compreensão da natureza

específica da educação” (TONET, 2014, p. 11). Todo este conjunto de atividades educativas orientadas pela emancipação humana, portanto, contra o capital e para além dele, podem contribuir, também, para o engajamento crítico, consciente e intencional nas lutas sociais imprimindo-lhes, cada vez mais e de modo acentuado, um caráter revolucionário e, deste modo, anticapitalista.

O ensino de geografia não pode pretender ser - a partir de toda discussão que temos trilhado - um “*ensino emancipador*” em seu conjunto no contexto da sociedade burguesa. Entretanto, isto não anula o seu potencial - assim como o da educação - em desenvolver “*atividades de cunho emancipador*”. Para além da descrição monótona dos elementos físicos e naturais das paisagens, dos territórios, do espaço geográfico, dos lugares etc., é decisivo que o ensino de geografia se “molhe” de uma significância e orientação rumo à emancipação humana, rumo à superação do Estado, das classes sociais, da exploração do homem pelo homem etc. Isto não anula, todavia, a especificidade deste ensino. De nada adianta o educador discutir e falar de tudo, menos de geografia, neste caso em questão. Todavia o conhecimento geográfico *per se* não implica automaticamente na construção de uma consciência revolucionária e crítica. A ontologia marxiana, neste aspecto, é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento orientado numa postura radical - ao compreender a gênese do ser social na atividade sensível humana - e revolucionária ao considerar a centralidade política do trabalho, por exemplo.

Neste aspecto, assim como é de fundamental importância não confundirmos educação com trabalho, pois ambos são complexos sociais com funções distintas, também precisamos nos atentar para o fato de que geografia não é ciência sob um ponto de vista ontológico! Se tivermos por base uma análise histórico-ontológica (TONET, 2007; LUKÁCS, 2012; LESSA, 2007) podemos compreender que a função social do trabalho é exercer o intercâmbio orgânico do homem com a natureza para transformá-la e obter dela os meios de produção e de subsistência (valores de uso) e, também, que tal modificação transforma, ainda, a própria natureza humana (Marx). Já a educação possui como função social - como já abordamos - a transmissão e apropriação do patrimônio material e espiritual acumulado historicamente pela humanidade. Com efeito, partindo da mesma abordagem de compreensão,

podemos perceber que o complexo da ciência não deve ser confundido com o complexo da geografia. A ciência cumpre o papel ontológico de construir os conhecimentos necessários para a realização do trabalho, pois:

A necessidade, essencial ao trabalho, de captura do real pela consciência, de modo que possa transformar com sucesso a realidade segundo uma finalidade previamente idealizada, **é o fundamento ontológico de um impulso ao conhecimento do real** que Lukács, após Hartmann, denominou *intentio recta*. (LESSA, 2012, p. 22-23, grifos nossos).

E continua:

Se essa pulsão, inerente ao trabalho, à **captura dos nexos do real pela subjetividade funda a ciência**, não menos correto é dizer que hoje a ciência não se limita à troca orgânica do homem com a natureza. **O desenvolvimento da sociabilidade possibilitou e exigiu que a ciência se desenvolvesse em um complexo social específico**, altamente especializado e sofisticado, e que **apenas mediadamente se relaciona à transformação da natureza** — a qualidade e a quantidade de mediações variam entre os ramos da ciência e mesmo entre as diferentes pesquisas de um mesmo ramo. (LESSA, 2012, p. 24, grifos nossos)

Sem este “impulso” na compreensão do real não seria possível o trabalho e a constituição do complexo da ciência. Novamente, percebemos como a categoria do trabalho funda a ciência e isto não anula o fato de que o dinâmico processo de desenvolvimento do ser social permitiu que a ciência também se desenvolvesse em um complexo específico “altamente especializado e sofisticado” (LESSA, 2012). A ciência, deste modo, “põe no centro do próprio espelhamento desantropomorfizador da realidade a generalização das conexões” (LUKÁCS, 2012, p. 69).

E qual a função social do complexo da geografia? Para responder esta pergunta novamente precisamos voltar ao debate sobre a centralidade ontológica dos atos do trabalho. Com a objetivação do trabalho o homem abre seu campo de possibilidades e necessidades, contudo, sempre com a prioridade ontológica da objetividade. Tal movimento dinâmico possibilita que o mundo natural não seja apenas um mundo meramente natural, mas sim, cada vez mais *social e geografizado*, isto é, marcado por relações humanas em interação com a causalidade natural. A causalidade posta pelo trabalho leva, deste modo, os seres humanos a produzirem e reproduzirem o espaço geográfico com a constituição cada vez mais ampla de diversos lugares, territórios e

regiões e, com isso, alterando substancialmente as paisagens que passam a ser crescentemente modificadas pela ação social geográfica da humanidade a partir de sua atividade vital. A geografia, dessa forma, possui como função ontológica, ou seja, como função para a reprodução do ser social, a produção e reprodução do espaço geográfico, instaurado como uma causalidade posta por meio da ação dos homens se relacionando entre si e com a natureza. Sem romper em absoluto com o mundo natural – já que as necessidades biológicas continuam sempre a existir entre os homens – o ser social imprime sua geografia no mundo, alterando-o substancialmente: um vale entre as montanhas não é mais apenas um vale entre montanhas com sua causalidade natural, mas agora (por meio do trabalho enquanto categoria fundante) passa a ser também um espaço geograficamente produzido por um determinado grupo humano e à medida que o ser social se complexifica também se desenvolve a geografia posta pelo “mundo dos homens”.

O desenvolvimento da ciência em suas ramificações específicas não implica, portanto, numa identidade entre ciência e geografia. Ontologicamente trata-se de complexos distintos e com funções sociais diferenciadas, todavia, ambos são fundados pelo trabalho (dependência ontológica da qual Tonet nos explica) e se relacionam reciprocamente. Alguém poderia nos perguntar: então é uma falácia dizer *ciência geográfica*? A resposta é sim e não. Se por conhecimento geográfico se está confundido ciência e geografia como sinônimos então, neste caso, é sim uma falácia afirmar “ciência geográfica”. Entretanto, se por esta expressão se leva em consideração a complexificação inerente ao ser social e a especialização dele decorrente, agora então é possível entender “ciência geográfica” como o ramo da ciência que se especializou no estudo dos fundamentos do complexo social da geografia em sua função social de produzir e reproduzir o espaço geográfico, já que a “complexificação resulta, necessariamente, na especialização pois, de fato, é impossível a um único indivíduo abarcar a totalidade do fazer e do saber sociais” (TONET, 2013, p. 732). Com a entrada em cena da sociedade de classes e da propriedade privada e, portanto, com a divisão e separação entre trabalho manual e trabalho intelectual a função social da geografia continua a existir (no sentido ontológico já observado de produção e reprodução do espaço geográfico a partir dos atos de trabalho), todavia, a geografia dominante, de modo geral, é a geografia que

passa a atender os interesses das classes dominantes. Pense-se, por exemplo, no caso da dominância exercida pelo Império Romano na constituição do território europeu de então que, inclusive, levou ao ditado “todos os caminhos levam a Roma”, ou seja, a geografia desenvolvida no contexto daquela sociedade escravista atendia – primordialmente – os interesses do Império e não do atendimento das reais necessidades humanas de todos. Podemos ainda pensar no caso dos territórios formados pela lógica do agronegócio na atualidade, pois o genocídio dos indígenas e a diminuição no plantio de alimentos sem agrotóxicos não estão desvinculados da expansão do agronegócio enquanto manifestação material geográfica da territorialização desempenhada pelo capital.

Este debate é indispensável para nos atentarmos no sentido das *“atividades educativas de cunho emancipador”* que também podem ser realizadas no contexto do ensino de geografia sem nos esquecermos da necessária orientação de caráter revolucionário. Para além e contra a descrição enfadonha dos conceitos e categorias geográficas se sobrepõe com a mais atual necessidade histórica uma perspectiva que coloque nas mãos dos indivíduos reais e concretos as suas próprias ações. Um exemplo para dar concreção ao que estamos afirmando: é muito comum no ensino de geografia observarmos atividades em que o educador trata da questão ambiental numa postura completamente idealista. Discutem-se o desmatamento; o suposto “aquecimento global”, os processos de erosão; os eventos climáticos mais drásticos das últimas décadas, enfim, costumam-se abordar vários fenômenos e eventos físicos sem articulá-los entre si e de modo inteiramente pueril. Na sequência o educador apresenta como “solução mágica” e pretensiosamente crítica a necessidade de uma conscientização em massa da população. “Se todos nós mudarmos nossos hábitos a Terra agradece”... Tal é o nível de especulação fantasiosa a que essa abordagem alcança. Todavia isto não é tudo. Depois dos famosos cartazes em cartolina – de preferência na cor verde em alusão à ecologia – muitos alunos são obrigados a plantar algo em um espaço público qualquer, a abraçar alguma árvore, a distribuir panfletos em localidades de alto movimento de transeuntes, enfim, este hipotético educador acredita veementemente que mesmo sem ter discutido as contradições da sociedade capitalista, mesmo sem ter discutido os impactos ambientais desastrosos do agronegócio, por exemplo, isto é, mesmo sem ter analisado a realidade objetiva em suas desigualdades oriundas da contradição primária entre

capital e trabalho que fundamenta a atual formação social, ele caminhou “a passos largos” para uma “consciência cidadã crítica”. Este educador supõe que a realidade é produto das ideias e que, portanto, uma ideia “certa” pode transformar completamente a objetividade. É curioso como este nosso “bom” educador muito se assemelha aos filósofos alemães da época de Marx, pois:

Há pouco tempo, um homem de bom senso imaginava que as pessoas se afogavam unicamente porque eram possuídas pela ideia da gravidade. Tão logo tirassem da cabeça essa representação, declarando, por exemplo, ser uma representação religiosa, supersticiosa, estariam a salvo de qualquer risco de afogamento. Durante toda a sua vida, ele lutou contra a ilusão da gravidade, cujas consequências nocivas as estatísticas lhe mostravam, através de numerosas e repetidas provas. Esse bom homem era o protótipo dos modernos filósofos revolucionários alemães. (MARX e ENGELS, 2002, p. 04)

A precarização das condições de exercer a atividade educativa com qualidade na educação formal pública atualmente não está desconectada da dinâmica de reprodução do capital. Ao mesmo tempo em que se privatiza a educação, também se aceleram os processos de submissão educacional aos conhecimentos e habilidades que o trabalho no capitalismo contemporâneo coloca como exigência aos indivíduos. Não é preciso muito mais discutir para entendermos os reais interesses que tais atividades *pseudoeducativas* neste caso hipotético do educador que trata da “questão ambiental” no ensino de geografia contribuíram. Se abandonarmos a tarefa de estudo profundo e revolucionário de perquirição a respeito do ser social (e desta formação social em específico), relegando à subjetividade a tarefa de transformação prática da realidade, estaremos reafirmando não apenas uma perspectiva idealista em educação, mas sim, a defesa mais nítida e calibrada com a sociabilidade do sistema do capital em suas mais cruéis perversidades e mais grotescas deformações com os seres humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LESSA, S. Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo. São Paulo: Cortez, 2007.

LESSA, S. Para compreender a Ontologia de Lukács. 3. ed. Editora Unijui, 2012.

LESSA, S.; TONET, I. Introdução à Filosofia de Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LUKÁCS, G. Para uma ontologia do ser social – II. São Paulo: Boitempo: 2012.

MACÁRIO, E. Trabalho, Reprodução Social e Educação. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. 181p. 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. A Ideologia Alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TONET, I. Educação, Cidadania e Emancipação Humana. Ijuí: Unijuí, 2005.

TONET, I. Um novo horizonte para a Educação. Texto base conferência pronunciada no I Congresso de Ontologia do Ser Social e Educação, promovido pelo IBILCE – UNESP – São José do Rio Preto em nov/dez 2007. Disponível em: < <http://ivotonet.xpg.uol.com.br/> > Último acesso: set. 2015.

TONET, I. Interdisciplinaridade, Formação Humana e Emancipação Humana. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 116, p. 725-742, 2013.

TONET, I. Atividades Educativas Emancipadoras. Rev. Práxis Educativa. Vol. 9, n. 1, 2014.

LA REPRODUCCIÓN EN LA SOCIABILIDAD HUMANA: ASPECTOS ONTOLÓGICOS CENTRALES

Sergio Gianna¹
Gilmaisa Costa²

Introducción

Investigadores de las ciencias sociales y humanas se encuentran frente a dilemas al examinar acontecimientos complejos como el proceso histórico y la vida social. Sus esfuerzos teórico-metodológicos, si no tienen en cuenta la necesaria vigilancia ontológica y de los procedimientos adecuados a las exigencias del objeto de estudio, pueden resultar en un apego espontáneo e instrumental a las apariencias o en una construcción abstracta de hipótesis auto-confirmadoras que no contribuyen a revelar la realidad estudiada. Ésta parece ser la tendencia dominante en el campo de conocimiento hoy, por lo menos de aquella que propone

¹ Professor Dr da Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata - Argentina

² Professora doutora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFAL - Brasil

conocer lo social o resolver el problema humano por medios científicos y el desarrollo tecnológico.

Mészáros (2009) entiende que el desarrollo económico-social es marcado por significativas innovaciones teóricas y metodológicas que varían según las circunstancias socio-históricas. Serán estas últimas, las determinaciones socio-históricas, la que marcan una cierta moldura estructural que abren posibilidades y límites al conocimiento científico. Así, los grandes parámetros metodológicos de la era del capital, según el autor, son compartidos por los más diversos pensadores, que se sitúan en un mismo terreno social y adoptan de forma más o menos conciente los mismos.

Desde la instauración del modo de producción capitalista, desde la óptica de Mészáros, permanecen constantes hasta hoy algunos aspectos teórico-metodológicos: la expectativa de solucionar los problemas de la humanidad exclusivamente por medio del avance de la ciencia y de la tecnología productiva; y, ligado a esto, el dominio de los hombres sobre sí mismos. Estos aspectos son necesarios de ser profundizados en su correcta aprensión para que los hombres puedan avanzar efectivamente en la solución de los problemas humano-sociales.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XX que comienza a imperar el escepticismo en torno a las posibilidades de conocimiento, fundamentalmente la idea de que no es posible conocer o de que es imposible conocer la totalidad, y, por otro lado, predomina un pragmatismo exacerbado propagado por la denominada “sociedad de conocimiento” o “sociedad de la información”. Con ello, ganan relevancia las obras de Manuel Castells, Daniel Bell, Jean Lojkin y otros autores de relevancia de las últimas décadas. La idea de una “sociedad de conocimiento o de la información” fue definida como un concepto “[...] que aparentemente resume las transformaciones sociales que se están produciendo en la sociedad moderna y sirve para el análisis de estas transformaciones. Al mismo tiempo, ofrece una visión del futuro para guiar normativamente las acciones políticas” (Krüger, 2006, p. 1).

En la actualidad, el investigador se ve impulsado a producir apenas conocimientos útiles y que se encuentren disponibles para el consumo y que, al mismo tiempo, sean aplicables inmediatamente a la realidad. En el caso de que su producción

escape de esas fronteras, y busque comprender los acontecimientos más allá de su existencia inmediata, sus esfuerzos son previamente juzgados como metafísicos, metanarrativos, totalitarios, etc.

La perspectiva que se consolida en el siglo XXI transmite la idea de un progreso intelectual, de un nuevo significado y de una generalización del conocimiento en la sociedad, gracias a la mundialización del capital y de las revoluciones tecnológicas sucesivas. En esa sociedad las cualidades esenciales de los individuos son la flexibilidad, la inteligencia técnica, la rapidez y la fluidez en la búsqueda de información siempre disponible y, sobretodo, la capacidad de transformar ese conocimiento en mercancías de fácil circulación y comercialización.

En líneas generales, pragmatismo y escepticismo, adecuación empírica y utilidad instrumental, componen hoy la tendencia que predominantemente forma a los investigadores en tiempos actuales. Tales ideas resultan ciertamente de la penetración de los valores económicos en todas las esferas de la vida humana, pero constituyen también manifestaciones de una larga historia que buscó negar la posibilidad de una ontología materialista. En el plano filosófico, advierte Lukács, el pensamiento de los últimos siglos fue dominado por la teoría del conocimiento, por la lógica y por la metodología. Muchas veces se olvida que la teoría del conocimiento, que culminó con Emanuel Kant, se proponía asegurar la hegemonía de las ciencias naturales desarrolladas en el Renacimiento, preservando el espacio de la ideología religiosa anteriormente dominante. Con eso se garantiza la desaparición de toda ontología, mediante la separación de sus diferentes esferas y con la creación de diversas ciencias de carácter autónomo.

Apoyándose en la tradición positivista e idealista, y en una teoría del conocimiento que se separa del problema ontológico, la ciencia se esfuerza, a través de la deducción, por saber cuales son los medios por los que el pensamiento humano puede elevarse de los casos singulares, aprendidos simplemente por los sentidos, al concepto universal de generalidad (abstracción, generalidad, etc.) y, por otro lado, lo que lo permite descender de tales conceptos generales al caso singular. Así, las tendencias predominantes en la actualidad tienden a negar el estatuto ontológico de realidad. El neopositivismo, desde su florecimiento, según Lukács, consideró cualquier indagación sobre el ser como un absurdo, un

anacronismo anticientífico, llegando a negar cualquier posibilidad de un conocimiento universal o histórico. Esto se vincula con el proceso socio-histórico en el cual la burguesía se constituye en clase dominante, lo que genera una transformación en el campo de la ciencia, en la medida que la tendencia científica que aparece como predominante en la actualidad adquiere sus bases y fundamentos en lo que Lukács llamó la decadencia ideológica, ya que en esta se

[...] renuncia a la ambición de proporcionar la respuesta a las últimas cuestiones del espíritu. En lo referente a la teoría del conocimiento esta tendencia se manifiesta por el agnosticismo que pretende que nada podemos saber de la esencia verdadera del mundo y de la realidad y que este conocimiento carecería, además, de utilidad alguna para nosotros. Debemos preocuparnos sólo de las conquistas de las ciencias, especializadas y separadas entre sí, conocimientos indispensables desde el punto de vista de la vida práctica de todos los días (Lukács, 1975: 23).

El texto que ahora se presenta asume un sentido inverso a las posiciones teóricas actualmente dominantes. El objetivo del mismo es exponer los aspectos decisivos para la aprensión de las características esenciales de la reproducción del ser y del ser social en particular, articulando la reproducción al conjunto de las categorías del ser como totalidad. Para ello, se tuvo por referencia el trabajo de György Lukács *La ontología del ser social* (1981) que, a la luz de la obra de Marx, trae al siglo XX contenidos decisivos para la restauración de una ontología marxiana.

Finalmente, abordar la categoría reproducción en éste trabajo cobra centralidad en la medida que es una categoría perteneciente al ser de la naturaleza y de la sociedad, conteniendo particularidades en cada una de esas esferas ontológicas. Más allá de eso, en la reproducción se encuentra el marco central de continuidad del hombre en su desarrollo histórico-genético.

La reproducción y su complejo categorial

Antes de ingresar a las disquisiciones en torno a la categoría reproducción, resulta necesario plantear algunas distinciones fundamentales en torno a la ontología materialista propuesta por Marx, y que desarrolla Lukács, de aquellas “ontologías metafísicas y valorativas” que la precedieron. Como advierte el propio Lukács (1981), el punto arquidémico de esta distinción lo constituye no

sólo la prioridad sobre los aspectos lógicos u ontológicos, sino también entre aspectos valorativos u ontológicos. En relación a esta predominancia de los aspectos lógicos, Lukács señala:

Cuando la filosofía se pone a crear sistemas, ellos resultan siempre [...] en ordenamientos depurados, homoginizados, de tipo estático o dinámico, pero en los cuales frecuentemente predomina una jerarquía exactamente proporcionada. En la mayoría de estos casos, no obstante, este orden riguroso se contradice a sí mismo, porque los principios ordenadores derivan [...] de una tácita homogeneización de principios heterogéneos [...] esta falsa homogeneidad de la heterogeneidad comprime, fuertemente, en una camisa de fuerza una jerarquía logicista aquello que es correctamente aprehendido del punto de vista ontológico [...] (1981, p. 165).

Lo cual, este planteo conduce a una jerarquía valorativa de los grados del ser, ya que

La vieja ontología que o intentaba substituir en términos filosóficos una religión superada [...] o que venía desarrollada por vía directa de la premisa religiosa [...] creaba una graduación jerárquica entre las formas del ser, en el cual el ser más elevado (dios) [...] debería necesariamente constituir, al mismo tiempo, el vértice de la jerarquía de valor (Lukács, 1981, p. 165-166).

Esta jerarquía de valor no emerge de las determinaciones de objetividad del ser, por el contrario, su fundamento se encuentra en decisiones subjetivas y proposiciones arbitrarias de aquellos individuos científicos y/o filósofos. De allí que Lukács advierta que

Ciertamente se puede interpretar estos procesos en sentido valorativo. Sin embargo, de inmediato, se muestra evidente que el punto de vista de la valoración no surge, en este caso, de la esencia de la cosa, que, por el contrario, ella es escogida arbitrariamente, de manera puramente ideal, y aplicado desde el exterior sobre una materia heterogénea [...] (1981 II*: 168 TP).

Sobre la base de esta distinción es que Lukács (1981) demarca la ruptura del pensamiento ontológico de Marx respecto a las anteriores ontologías. Si estas últimas priorizaban sus trazos lógicos y valorativos, en Marx la ontología busca reproducir objetivamente el movimiento de la realidad y captar sus determinaciones. En palabras del autor:

El materialismo, en la ontología, implica no solamente que venga libre de aquellos ofuscamientos provocados por las categorías lógicas y gnoseológicas, sino, también y sobre todo, que se distinga, de manera inequívoca, entre consideraciones ontológicas y valorativas [...] Naturalmente, también la ontología materialista, adecuándose a la esencia de la realidad, debe reconocer que el ser posee algunos grados. Sin embargo, los aspectos y los criterios de tales graduaciones

debe ser tratados, exclusivamente, por la caracterización del ser en cuanto ser (Lukács, 1981, p. 165-166).

Y en la misma dirección, Lukács afirma:

Quando [...] estos procesos son examinados apenas como hechos ontológicos, esto es, como tendencias evolutivas internas de un tipo de ser, es posible aproximarse notablemente, en la reflexión intelectual, al ser precisamente así del ser social (1981, p. 168).

Esta prioridad ontológica puesta por el pensamiento marxiano, respecto a captar las determinaciones del ser precisamente así, aluden a una ontología materialista cuyas categorías teóricas no son construcciones entre variables externas o modelos lógicos de pensamiento, por el contrario, son “[...] formas de ser, determinaciones de existencia” (Marx, 1971, p. 27).

De este modo, la prioridad ontológica se expresa en la naturaleza del salto de una esfera del ser a otra, que busca reflejar aquel proceso real e histórico, que se extendió durante miles de años y, del cual, emergen y se constituyen las jerarquías del ser, que como ya se señaló, aluden a la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica y el ser social.

Respecto al salto y la constitución ontológica de la jerarquía del ser, deben observarse dos cuestiones. Por un lado, que el mismo, supone un creciente proceso de complejización y diferenciación en distintas jerarquías del ser que no rompe con su unidad, por el contrario, la enriquece. De allí que Lukács (1981) afirme que la realidad es un complejo de complejos. Por otro lado, el salto ontológico introduce una ruptura con la continuidad rectilínea de la anterior forma del ser. Como advierte el autor,

[...] la simple interacción conduce a un orden estacionario, definitivamente estático; si queremos dar expresión conceptual a la dinámica viva del ser, a su desarrollo, debemos elucidar cual sería, en la interacción de la cual se trate, el momento predominante. Es este, en efecto el que da una dirección, una línea de desarrollo, a la interacción que, no obstante todo su movimiento parcial, sería de otro modo estático. Por si sólo las interacciones no pueden producir en un complejo nada más que la estabilización del equilibrio (Lukács, 1981, p. 229).

En ese sentido, en el salto ontológico se produce un movimiento de continuidades y rupturas, en el cual, el momento

predominante lo constituyen aquellas fuerzas y categorías pertenecientes al nuevo nivel del ser³.

Esto resulta fundamental para comprender la categoría reproducción, objeto de este artículo, en la medida que dicha categoría es central tanto para la naturaleza orgánica como el mundo de los hombres. En palabras de Lukács, “[...] en estas dos esferas del ser la reproducción es la categoría determinante para el ser en general, ser significa, en sentido estricto, reproducirse” (1981, p. 145). Así, la categoría de la reproducción no es una categoría universal (Lessa, 1995), perteneciente a todas las esferas del ser, por el contrario, esta se circunscribe a la esfera de la naturaleza orgánica y del ser social.

Si bien la categoría reproducción es determinante en la esfera de la naturaleza orgánica y del ser social, teniendo a éste como trazo común entre las mismas, ésta presenta diferenciaciones en la legalidad y en el modo en que se desarrolla la reproducción. En ese sentido, Lukács (1981) insistirá ampliamente en su capítulo de la *Reproducción* en torno a la distinción existente entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres. En la primera de estas esferas del ser, cuya legalidad consiste en reponer y retirar lo ya existente, la reproducción adquirirá ciertas determinaciones.

Una de estas determinaciones alude que, entre las interacciones que se producen entre una especie y su ambiente, el momento predominante lo constituye el ambiente, ya que es éste el que posibilita o imposibilita la reproducción. Por esto, Lukács va a afirmar que:

No obstante todas las acciones recíprocas, siempre presentes, entre seres vivientes y ambiente, aquí el momento predominante es constituido por el modo en el cual el ambiente actúa sobre los seres

³ Lessa (1995), retomando los planteos de Lukács del capítulo de la *Reproducción*, señala tres aspectos centrales en relación a la jerarquía ontológica de los niveles del ser. En primer lugar, debe investigarse que grado del ser es independiente de los otros, esto es, puede existir con autonomía de las otras esferas del ser y cuáles dependen de este primer grado del ser. Indudablemente la esfera de la naturaleza inorgánica no presupone la naturaleza orgánica ni el mundo de los hombres, mientras que estas otras dos esferas del ser sí. En segundo lugar, estas esferas ontológicas del ser nuevas se caracterizan por poseer categorías y relaciones categoriales nuevas. En tercer lugar, el desarrollo histórico de las esferas del ser incluyen un predominio creciente de aquellas nuevas categorías respecto de las ya existentes en el nivel del ser anterior.

vivientes, estimula, permite o impide la reproducción; es esto lo que determina, en definitiva, la conservación o extinción de las especies, de los géneros, etc. (1981, p. 177).

Si bien Lukács (1981) no desconoce la capacidad que tienen los seres vivos de adaptarse biológicamente a las transformaciones que se produce en el medio, éste último, sin embargo, se constituye su momento predominante. Profundizando en los aspectos presentes en la interacción entre el ejemplar singular y el ambiente, el autor recalca que

El ser viviente singular en su proceso reproductivo está, por un lado, frente a esta totalidad de la naturaleza inorgánica y orgánica; y por otro, en una relación de interacciones concretas con momentos singulares, orgánicos e inorgánicos, de esta totalidad. Dado que, la apariencia inmediata, parece que la selección de estos momentos sea determinada por la índole de los órganos de los seres vivientes, nacen teorías como aquellas de Uexküll sobre el ambiente de los seres vivientes. En realidad, las fuerzas u objetos reales que los órganos de un ser viviente dado son incapaces de percibir pueden incidir a fondo sobre su muerte, el círculo de interacciones con el ambiente determinado por el organismo es sólo una pequeña parte de los momentos realmente activos (Lukács, 1981, p. 178).

Esta dinámica existente en la reproducción de la naturaleza biológica, en la cual, el momento predominante lo ocupa el ambiente, permite comprender una segunda determinación presente en esta esfera del ser. La misma consiste en que, “[...] la reproducción biológica de los seres vivientes en la naturaleza orgánica es perfectamente idéntica al proceso de su ser” (1981, p. 177). Esto significa que existe una identidad entre la reproducción ontogenética (del género) y de la reproducción filogenética (de la especie), en la cual, cada ente orgánico se limita a su proceso reproductivo biológico. Esto alude a que

[...] la interacción del ser viviente con el mundo que lo circunda es tal que el momento predominante es aquí dado por éste último, ya que el ser viviente se encuentra de modo directo en el interior de todo mundo circundante y su proceso reproductivo no es capaz de formar complejos parciales de mediaciones permanente entre sí mismo y la totalidad. De manera que entre la reproducción del ser viviente singular y su ambiente la interacción auténtica es mínima. El género mudo es precisamente por causa de esta identidad inmediata (Lukács, 1981, p. 178).

Esta identidad entre la reproducción ontogenética y la reproducción filogenética se expresa, en la esfera de la naturaleza orgánica, en la relación inmediata que existe entre los especímenes singulares y el ambiente. Es esta interacción inmediata la que

explícita porque la continuidad en el mundo de la naturaleza orgánica se vincula con la mera reproducción de lo ya existente y como aquellas especies más desarrolladas dentro del mundo animal apenas poseen una conciencia epifenoménica. Sobre este último punto, Lukács apunta que

[...] la conciencia de los animales, principalmente de los más evolucionados, parece ser una facticidad innegable, pero es un factor parcial –de carácter débil y auxiliar- de su proceso de reproducción, el cual se halla biológicamente fundado y se desarrolla de acuerdo con las leyes de la biología. Las interrelaciones entre los organismos primitivos y su entorno se desarrollan en forma preponderante sobre la base de las leyes biofísicas y bioquímicas. La conciencia animal en la naturaleza nunca va más allá de un mejor servicio para la existencia biológica y la reproducción; por lo tanto, es – considerada ontológicamente- un epifenómeno del ser orgánico (2004: 79-80).

Hasta aquí, se ha analizado como la categoría reproducción es determinante en la esfera de la naturaleza orgánica, así como también, se han expuesto sus determinaciones esenciales. El objetivo perseguido con ello, es mostrar como en la reproducción del ser social dichas categorías adquieren nuevas determinaciones y funciones, a partir de una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, la cual, constituye una unidad de momentos diferenciados que no pueden ser separados artificialmente. En los *Prolegómenos de una Ontología del Ser Social*, Lukács hace mención a su expresión más general, al decir que

Como los complejos cuyas interrelaciones se anuncian en su proceso irreversible son en sí, como ya sabemos, composiciones heterogéneas, es natural que también sea imposible que esos procesos muestren una igualdad homogénea. Uno de los momentos más decisivos en que se expresa esa interacción de los componentes, procesos parciales, etc. heterogéneos, es aquello que generalmente llamamos discontinuidad. Pero con eso jamás se puede eliminar completamente el momento de la continuidad; las dos categorías se relacionan recíprocamente de una manera siempre relativa: no hay ningún *continuum* sin momentos de discontinuidad y ningún momento de discontinuidad interrumpe la continuidad de manera absoluta y total (2010, p. 177).

Estos aspectos generales presentados por Lukács, tendrán un tratamiento más concreto al reflexionar sobre el salto ontológico de una esfera del ser a otra, ya que

En ese salto, pues, el ser conserva tanto una continuidad, que en estadios superiores también se muestra como preservación de determinadas estructuras fundamentales, como una ruptura de la

continuidad, que se puede observar con el surgimiento de categorías enteramente nuevas (2010, p. 79).

El salto, como categoría ontológica, es un proceso que incluye la conservación de ciertas determinaciones de la esfera anterior del ser de la cual surge y el desarrollo de nuevas cualidades y categorías que no existían en la esfera del ser que la precedía. Esta unidad contradictoria, sintetizada en la continuidad y la discontinuidad, se encuentra presente en la categoría de la reproducción del ser social. En ese sentido, el ser social, el hombre en cuanto individuo viviente, tiene por base fundamental e ineliminable su reproducción biológica. El ser humano posee un cuerpo biológico que debe ser reproducido para que el individuo se mantenga con vida. Esta determinación remite al momento de continuidad de la esfera del ser de la cual emergió el hombre: la naturaleza orgánica⁴. Este aspecto es numerosas veces trabajado por Lukács en el capítulo de la *Reproducción*. Citando uno de ellos, el autor observa: “[...] para entender en términos ontológicos correctos la reproducción del ser social, es necesario, por un lado, tener en cuenta que su fundamento ineliminable es el hombre con su constitución física, con su reproducción biológica [...]” (Lukács, 1981, p. 146).

Pero este salto incorpora en sí un proceso de discontinuidad, el cual, constituye en el momento predominante que, mediante un proceso histórico prologando, permite el surgimiento y desarrollo de una nueva esfera del ser. Así, con el trabajo, que transforma la naturaleza a partir de finalidades humanas, las categorías sociales comienzan a ocupar un lugar central en el devenir del individuo y de la sociedad como totalidad. En términos de Lukács:

⁴ El reconocimiento acrítico de dicha continuidad, desligándolo de su momento de discontinuidad, ha producido en las ciencias sociales explicaciones científicas que han identificado los procesos ocurridos en la naturaleza con los procesos ocurridos en el ser social. Es el caso señalado por Lukács del darwinismo social, el cual, “[...] se esfuerza por probar que la lucha por la existencia sería una ley común a la naturaleza y a la sociedad. Todas estas teorías no ven que en la verdadera y propia lucha por la existencia se trata directa y realmente de la vida o de la muerte en sentido biológico, de matar para comer o entonces morir de hambre, mientras todas las luchas de clase en la sociedad se centran sobre la apropiación de la plusvalía que constituye el valor de uso específico de la fuerza de trabajo humana” (1981, p. 162).

[...] la reproducción se desarrolla en un ambiente cuya base es ciertamente la naturaleza, pero que, no obstante, es siempre y cada vez más modificada por el trabajo, por la actividad de los hombres, de la misma forma la sociedad, en la cual se verifica realmente el proceso reproductivo del hombre, encuentra cada vez menos ya “preparadas” en la naturaleza las condiciones de la propia reproducción las cuales, al contrario, él crea mediante la praxis social de los hombres (1981, p. 146-147).

La preeminencia de los aspectos sociales sobre los biológicos en el mundo de los hombres es ejemplificado por Lukács a partir de la alimentación y de la educación. En el primer caso, Lukács (1981) retoma aquella conocida frase de Marx de los *Grundrisse*, en la cual, se señala que el hambre que es satisfecha con carne cocida, cuchillo y tenedor es distinta de aquella que se satisface con la ayuda de las manos, uñas y carne cruda. Es decir, la necesidad del hambre es una determinación del orden biológico del cuerpo humano, sin embargo, las formas en que ésta es satisfecha se encuentra siempre más mediada por determinaciones sociales: el qué comer, con quiénes comer, cómo comer, entre otras, se encuentran dadas por patrones sociales y culturales de carácter histórico.

Respecto a la educación, si en la esfera de la naturaleza orgánica ésta se reduce a la transmisión de un conjunto de destrezas y habilidades que permanecen en el nivel biológico de las especies, en el mundo de los hombres, por el contrario, la educación es un proceso más complejo y prologado en el tiempo, lo que lleva a afirmar a Lukács (1981) que éste es un proceso inminentemente social. Ello porque la educación busca formar en el individuo un conjunto de disposiciones que le permita actuar sobre las posibilidades alternativas existentes en la sociedad. Sin embargo, dicho proceso no es pasivo desde el punto de vista del niño o de individuo educado, por el contrario, éste actúa e incide activamente sobre el mismo. Es decir, la educación busca influencias a los hombres para que objetiven alternativas de acuerdo al modo socialmente deseado.

Esta dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, presente en el salto ontológico de la esfera de la naturaleza orgánica al ser social, introduce, como determinación novedosa respecto a las anteriores formas de ser y por el creciente predominio de los aspectos sociales sobre los biológicos, una nueva modalidad de

intercambio entre el ser social y el ambiente. Respecto a esta relación, Lukács dice:

[...] muda en la raíz el carácter de su interrelación con el ambiente porque, con la posición teleológica del trabajo, hay una intervención activa sobre aquel, ya que, por esta vía, el ambiente es sometido a transformaciones concientes y deseadas (1981 II, p. 179).

Y, en los Prolegómenos para una Ontología del Ser Social, afirma:

Ese proceso en gran parte inconciente, se inició ya en los más rudimentarios estadios del trabajo, y paulatinamente se tornó un medio universal de dominio del hombre sobre su ambiente, instrumento adecuado de aquello que distingue el trabajo, como adaptación activa del trabajo a su ambiente, de cualquier adaptación pre-humana. Naturalmente, la posición teleológica conciente constituye aquí la verdadera línea de separación primaria (2010, p. 61).

Por lo tanto, esta nueva relación existente entre el ambiente y el ser social se funda inicialmente en las posiciones teleológicas del trabajo, la cual, introduce una nueva dinámica y una forma de interacción con la naturaleza inorgánica y orgánica, que transforma a estas últimas según finalidades humanas. De allí el aspecto activo de esta “adaptación” del ser social, que a diferencia del mundo animal, basada en una interacción inmediata e instintual sobre el medio, el individuo humano antepone una posición teleológica que orienta y direcciona su acción, de modo tal que articula una determinada respuesta al ambiente. Sobre este punto, y como aspecto relevante a la posición teleológica, el hombre articula con las mismas un continuum de preguntas y respuestas:

Este juego dialéctico entre pregunta y respuesta se puede desarrollar hasta el infinito, y esto depende del hecho de que la actividad de los hombres no solamente es constituida por respuestas al ambiente natural, sino más allá de eso, creando lo nuevo, no puede dejar de elevar, por su vez, necesariamente nuevas preguntas, que no surgen más del ambiente inmediato, directamente de la naturaleza, y son, en su lugar, los elementos con los cuales se van a construir un ambiente creado por los propios hombres: el ser social (Lukács, 1981, p. 282).

Este proceso continuo de preguntas y respuestas, que tanto el individuo como la sociedad deben desarrollar permanentemente como parte del proceso de producción y reproducción de la vida humana individual y social, supera la inmediatez y el carácter instintivo con el que se configuran las acciones de la naturaleza orgánica y, mediante un proceso histórico, el hombre va descubriendo en la realidad, mediante este proceso de

interrogación y objetivación, nuevas posibilidades que apenas existente de forma latente y que sin la acción conciente y voluntaria del hombre no podrían tornarse reales. Como afirma Lukács,

[...] el trabajo, la posición teleológica que lo produce, la decisión alternativa que necesariamente precede a esta última, son las fuerzas motrices que determinan la estructura categorial, y ellas no se asemejan absolutamente a las fuerzas motrices de la realidad natural (1981, p. 147-148).

Esto significa que a partir del trabajo y el proceso histórico de dominio creciente de las fuerzas de la naturaleza, el individuo y la sociedad pueden ampliar el campo de posibilidades del accionar humano. Éste será la principal determinación de la reproducción del ser social, tema que será objeto de tratamiento a continuación

Reproducción y ser social

Como se analizó en el aparato anterior, la reproducción de la naturaleza orgánica se caracteriza por reponerse a sí misma, como una continuidad simple y rectilínea. Por el contrario, la reproducción social introduce una determinación nueva respecto a la esfera ontológica de la naturaleza orgánica: “la reproducción simple de lo existente en cada caso conforma solo el caso límite de la típica reproducción ampliada” (Lukács, 2004, p. 61).

La mediación entre la reproducción simple y la reproducción ampliada alude a que en toda posición teleológica que objetiva el hombre existen determinados elementos que superan la situación particular y concreta y se generalizan. Esta determinación generalmente pasa desapercibida para el individuo, quien orienta su accionar a la satisfacción de una necesidad inmediata. Sobre este punto, aparentemente paradójico y que Marx aludía con su conocido pasaje “no lo saben pero lo hacen”, Lukács advierte:

[...] no nos olvidemos que si, del punto de vista de la conciencia subjetiva, está en primer plano la reproducción del individuo particular, objetivamente los actos prácticos del hombre – mismo que este nexo no sea dado a la conciencia del individuo – en su enorme mayoría reentran en la esfera de la generalidad (1981, p. 185).

De este modo, con independencia de que los individuos tengan conciencia o no de que el proceso de trabajo tiene un nivel de generalidad, ésta alude fundamentalmente a dos elementos, al *proceso de ideación*, en el que se generalizan los conocimientos que se

obtienen de los mismos y se vuelven parte de la formación social en la que se desarrollan, y a los *resultados del trabajo*, que adquieren una independencia respecto a su productor, esto es, una historia propia y pudiendo incorporarlos a nuevas posiciones teleológicas (Lukács 1981, Lessa 1994).

La generalización del proceso de ideación y de los resultados del trabajo permite al ser social un cúmulo de conocimientos, cooperación, fuerzas productivas, etc. que inician un proceso en espiral ascendente en la aparición de nuevas necesidades y formas de satisfacerlas. Este aspecto ya fue señalado por Marx y Engels como uno de los supuestos ontológicos de la vida humana, al decir que “[...] la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico” (1959, p. 28). Es a partir de este planteo que Lukács observa:

[...] el trabajo es capaz de suscitar en el hombre nuevas capacidades y nuevas necesidades, las consecuencias del trabajo van más allá de cuanto en él es inmediata y concientemente puesta, hacen hacer nuevas necesidades y nuevas capacidades de satisfacerlas, y en fin [...] en la “naturaleza humana” este creciente no encuentra límites trazados a priori (1981, p. 281).

Esta tendencia presente en el trabajo, sólo puede concebirse en la medida en que se lo ubica en un “complejo social que se mueve y reproduce procesualmente” (Lukács, 1981, p. 135), en el cual, las posiciones teleológicas conducen a otras posiciones teleológicas. A decir de Lukács,

Una posición teleológica provoca siempre otras posiciones teleológicas, tanto que de esto surgen totalidades complejas, las cuales hacen con que la mediación entre hombre y naturaleza se procese cada vez más extensa, y cada vez más exclusivamente, en términos sociales (1981, p. 181).

La dinámica ascendente del trabajo, que mediante posiciones teleológicas produce transformaciones objetivas y subjetivas en la vida humana, el ambiente que lo circunda y en las relaciones entre los propios hombres genera una reproducción que, en su desarrollo histórico, introduce permanentemente nuevas categorías, momentos más mediados y heterogéneos. En relación a esto, el intercambio entre el hombre y la naturaleza se vuelve más mediado por la sociedad, generando un “retroceso de las barreras

naturales”, en concordancia con la preeminencia de los aspectos sociales. Así,

[...] el hombre como ser viviente ya no biológico, sino miembro trabajador de un grupo social, no está más en relación inmediata con la naturaleza orgánica e inorgánica que lo circunda [...] al contrario, todas estas interacciones inevitables pasan por el medium de la sociedad; y ya que sociabilidad del hombre quiere decir comportamiento activo, práctico, vuelto a su ambiente como un todo, el no acoge simplemente el mundo circundante y sus transformaciones adaptándose a ellas, sino que actúa activamente, contrapone a las transformaciones del mundo exterior una praxis peculiar de él, en la cual la adaptación a la insuprimible realidad objetivas y las nuevas posiciones teleológicas que le corresponden forman una indisoluble unidad (Lukács, 1981, p. 180).

La mediación de la sociedad, presente en aquellas posiciones teleológicas que buscan transformar la naturaleza como en aquellas que actúan sobre la posición teleológica de otro individuo de modo tal de inducirlos a objetivar determinadas acciones, alude al momento predominante que ocupa la totalidad respecto a las partes, elementos, categorías que la constituyen. De este modo, el ser social es un complejo de complejos en el que se producen interacciones entre complejos parciales y el complejo total. Mediante este movimiento, permanente y contradictorio, se

[...] desarrolla el proceso reproductivo del complejo total en cuestión, en el cual también los complejos parciales se reproducen como hecho autónomos – aunque sólo relativamente –, pero en cada uno de tales procesos es la reproducción de la totalidad la que, en este múltiples sentido de interacciones, constituye el momento predominante (Lukács, 1981, p. 138).

Si la totalidad se constituye en un momento predominante respecto a los complejos sociales parciales que la conforman, esta prioridad es de carácter ontológico, en la medida que en ella los complejos parciales revelan su esencia y su función social que ocupan dentro de la totalidad (Lukács, 1981). Por otro lado, si la totalidad social es un complejo de complejos, su dinámica inherente se caracteriza no sólo por su devenir permanente, sino también por su desarrollo desigual y contradictorio, en el cual, emergen momentos y categorías que tienen como modelo el trabajo pero no se reducen a él. Estas otras categorías serían complejos sociales no económicos. Sobre este punto, Lukács afirma:

Quando de la naturaleza orgánica se eleva el ser social, acontece que en una determina especie de los seres vivos, en el hombre, mientras

que, por un lado, permanecen insuprimibles los momentos biológicos de su reproducción en sus relaciones con los componentes físico-químicos, por el otro, su funcionamiento y su reproducción adquieren un carácter social cada vez más pronunciado [...] La reproducción física del hombre como ser biológico es y permanece el fundamento ontológico de todo ser social. Sin embargo, es un fundamento cuyo modo de existencia es de transformarse en una cosa social en un grado cada vez más elevado: esto es, por un lado, son creados sistemas de mediaciones (complejos) para realizar y fijar en lo real estas transformaciones...por otro lado, este ambiente autocreado...vuelve a actuar sobre el propio creador [...] (1981, p. 230).

Este sistema de mediaciones, que se desarrolla en el mundo de los hombres, alude a la creación y transformación de una realidad que es cada vez más compleja para el ser social, apareciendo diversos complejos sociales que tienen finalidades y funciones sociales distintivas respecto a la transformación de la naturaleza mediante el trabajo. Como advierte Lukács (1981), esta diversidad y multiplicación de momentos heterogéneos no rompe con la unidad originaria del ser social, al contrario, se enriquece y diversifica. Por ello el autor hablará de una identidad de la identidad de la no identidad, la cual:

[...] en contraposición a la naturaleza orgánica, es característica peculiar del ser social que una necesidad definitivamente unitaria puede, sin renunciar a la propia unidad, formar para su satisfacción “órganos” completamente diversos, en los cuales la unidad originaria es, al mismo tiempo, superada y conservada, y que por eso, en sus estructuras internas, realizan esta identidad de identidad y no identidad en las más variadas formas concretas (Lukács, 1981, p. 239).

Esta identidad de la identidad de la no identidad presente en el proceso de reproducción del ser social marca una distinción fundamental respecto a la naturaleza orgánica. Al inicio de este trabajo se afirmó que la reproducción ontogenética y filogenética de la naturaleza orgánica coincidían. Vale la pena detenerse un momento a profundizar este punto. Lukács (1981) señala que la reproducción ontogenética, esto es, la reproducción de todo espécimen individual coincide con la reproducción filogenética, es decir, del género en su totalidad. Esta identidad se produce porque el espécimen al actuar sobre fundamentos biológicos, producto de que su conciencia es un epifenómeno, no puede generar ningún tipo de mediación parcial entre éste y la totalidad, de modo de modificar su propia naturaleza y el ambiente de forma conciente.

Por el contrario, la reproducción social presenta un carácter más mediado y diferenciado entre la reproducción ontogenética, del individuo y su reproducción biológica y social, y del género humano, como totalidad sintética de los actos teleológicos puestos. Sobre la reproducción social, son útiles las proposiciones de Lukács al decir que la misma

[...] en último análisis, se realiza en las acciones de los individuos, -en lo inmediato la realidad social se manifiesta en el individuo-, sin embargo estas acciones, para realizarse, se insertan, por fuerza de las cosas, en complejos relacionales entre los hombres los cuales una vez alcanzados, poseen una determinada dinámica propia; esto es, no sólo existen, se reproducen, operan en la sociedad independiente de la conciencia de los individuos, sino dan también impulsos, directa o indirectamente, más o menos determinantes a las decisiones alternativas (1981, p. 156).

Esta diferencia presente en la reproducción de la naturaleza orgánica y el ser social no elimina un elemento común entre ambas: que no puede existir una reproducción filogenética (del género) sin tener por base la reproducción ontogenética, esto es, de los especímenes individuales que la constituyen. Esto permite comprender porqué, desde la óptima de la reproducción, el trabajo es la categoría fundante del ser social, sin la cual no podría desarrollarse la reproducción del individuo humano ni del género humano. Por ello, para Lukács, la economía se constituye en el momento predominante⁵ en la reproducción social, ya que:

[...] la economía, como sistema dinámico de todas las mediaciones que forman la base material para la reproducción de los individuos singulares y del género humano, es el hilo real que conjuga la reproducción del género humano y aquella de sus ejemplares singulares (1981, p. 289).

Cabe destacar que la propuesta teórica de Lukács no reduce a los otros complejos en un mero epifenómeno de la economía,

⁵ Alves de Andrade (2011) advierte que el complejo de la economía es determinante en relación a la función social que desempeña en el interior del proceso de la reproducción social, mientras que la totalidad, en el plano universal, es el momento predominante de la procesualidad reproductiva del mundo de los hombres. En relación al primero de estos momentos predominantes, Lukács (1981) advierte las dificultades crecientes que tiene la ciencia para su reconocimiento, volviéndose cada vez menos evidente por el desarrollo de la socialización humana y el surgimiento de un complejo de la reproducción ontogenética: la economía.

como si lo hacen aquellas teorías del marxismo vulgar que convierten al marxismo en una teoría factorialista con predominancia del “facto económico”. Al respecto, Lukács señala:

Sería, no obstante, completamente errado concluir aquí que sus relaciones (refiere a los otros complejos) con el mundo de la economía sea simplemente la de ser determinadas por el, sin cualquier interacción viva, que su modo de manifestación, su desarrollo, etc. puedan simplemente ser derivados, deducidos, de aquellos económicos. (1981, p. 248).

Esta crítica hecha por Lukács a la tendencia factorialista del marxismo estaría incompleta si no se realiza la crítica a aquellas tendencias que, dentro del marxismo, apuntan al “realzamiento del valor [...] por este misero motivo desdeñan, por un lado, frecuentemente también si darse cuenta, las leyes sociales y trasforman el desarrollo ontológico fundado por Marx en un tipo de desarrollo de valores” (1981, p. 172).

Este desarrollo diferenciado, e inclusive contradictorio, entre la reproducción ontogenética y la reproducción filogenética en el ser social permite comprender que la adaptación activa del individuo humano, al articular posiciones teleológicas, se enfrenta con una totalidad, la sociedad, con su propia legalidad y tendencialidad y sobre la cual los individuos, bajo la posibilidad de perecer, deben actuar continuamente. Es decir, la sociedad se presenta al individuo como una “segunda naturaleza”, independiente del pensamiento y la voluntad del individuo, como un conjunto de complejos sociales con su propia dinámica y desarrollo. Sin embargo, como la adaptación del individuo es activa, éste puede generar un margen de maniobra que modifique los efectos generales de esta “segunda naturaleza”.

Esta creciente distinción entre el individuo y la sociedad como totalidad, cuestión particular respecto a lo que sucede en el ámbito de la naturaleza orgánica, permite vislumbrar porqué para Lukács (1981) la reproducción social es bifacética, compuesta por dos complejos fundamentales: el individuo como totalidad y la sociedad como totalidad. Es este carácter dual de la reproducción social, que no elimina su unidad, y su proceso histórico el que permite al ser social abandonar el género mudo de la naturaleza orgánica y constituirse, progresivamente, en un género no más mudo. Como señala Lukács,

Del punto de vista biológico, un género humano ya existe cuando el se destacó objetivamente de los primates y, objetivamente, se tornó

un género en sí. Pero este género, considerado en su totalidad biológica simplemente objetiva, se revela tan mudo como aquel del cual surgió. Esta situación puede cesar solamente cuando, en seguida a los resultados objetivos y subjetivos de la posición teleológica en el trabajo, en la división del trabajo, etc., las bases de la reproducción filogenética cesar de ser solamente biológicas, cuando vienen recubiertas, modificadas, transformadas, etc. por determinaciones sociales que se van tornando cada vez más dominantes (1981, p. 174).

La superación del género mudo en el ser social se relaciona con el desarrollo de la conciencia humana, que superando el carácter epifenoménico que esta tiene en la naturaleza orgánica, se constituye en el órgano y médium de la continuidad social, que se distingue de la continuidad natural al ser este una totalidad sintética de actos teleológicos. Esta continuidad social (o *continnum*) adquiere una particularidad bien definida para Lukács:

[...] las alternativas puestas y resueltas correctamente, -correctamente en el sentido que corresponden a las “exigencias del día”- son fijadas socialmente, son insertas en la reproducción social de los hombres, ellas, de este modo, se tornan parte integrantes del *continnum* de la reproducción de los individuos y de la sociedad y se consolidan como, de un lado, crecimiento de la capacidad vital de la sociedad en su todo y, de otro, difusión y profundización de las facultades individuales de los hombres singulares (1981, p. 181-182).

Esta continuidad social, dada por el órgano y médium de la conciencia, es lo que permite articular la situación presente de la posición teleológica concreta a la que se enfrenta el individuo con aquellos elementos, saberes, conocimientos, fuerzas, etc. de experiencias pasadas y que, necesariamente, también se orientan al futuro. Es decir, esta continuidad social se realiza con las múltiples y diversas respuestas que el individuo debe realizar a lo largo de su vida, pero, también, de ello, resultan síntesis y legalidades sociales que articulan la respuesta particular del individuo como momentos genéricos. Este *continnum*, que se produce a partir de la acumulación de aquellos resultados de la praxis humana que fueron objetivados, así como el órgano que permite articularlos, la conciencia, adquieren un carácter esencialmente histórico, con lo cual, no existe ningún trazo teleológico que los determine de antemano o “a priori” o que éstos sean de carácter estático. Por el contrario, el *continnum* y el médium de la reproducción social obtienen sus límites y posibilidad de su propio carácter histórico. En síntesis,

Por el hecho de figurar como médium mediador de la continuidad, la conciencia vuelve a actuar sobre esta provocando transformaciones cualitativas. La conservación de los hechos pasados en la memoria social influye continuamente sobre cada evento sucesivo [...] De hecho, a las premisas objetivamente producidas y objetivamente operantes de todo progreso posterior se acrecientan a las experiencias del pasado conservadas en la conciencia que, después serán por ellas elaboradas, son usadas prácticamente en la nueva situación (Lukács, 1981, p. 186-187).

Esta continuidad social, entonces, adquiere una doble procesualidad:

La continuidad, sin embargo, no es jamás un simple mantener fijo aquello que ya fue alcanzado, sino también, sin que cese este trabajo de fijación, un ininterrumpido progreso [...] y esta dialéctica de la superación, la unidad contradictoria de conservar y de seguir adelante, opera en todos los niveles (Lukács, 1981, p. 198).

De este modo, entre la conciencia humana y la continuidad social existe una relación dialéctica donde ambas se influyen y determinan entre sí. La conciencia debe poseer un medio de exteriorización y expresión, con lo cual, emerge el lenguaje, como aquel complejo social que permite fijar los conocimientos de los objetos, así como expresar su esencia. Lukács (1981) señala que el dominio creciente de las fuerzas de la naturaleza desencadenadas por el trabajo, son acompañadas por la capacidad que tienen los hombres de nominar objetos y relaciones.

El lenguaje surge articulado al proceso de trabajo y a la necesidad de transmitir representaciones a otros individuos mediante un pensamiento conceptual y un sistema comunicacional. Como señala Lukács,

[...] apenas con el lenguaje surge, en sentido subjetivo, un órgano, en sentido objetivo, un médium, un complejo, con el cual, en circunstancias tan radicalmente mutables, se puede dar una reproducción: una conservación de la continuidad del género humano en el perenne mudar de todos los momentos subjetivos y objetivos de la reproducción (1981, p. 191).

El lenguaje, de este modo, tiende a captar la generalidad de los objetos, su legalidad y objetividad, con lo cual, “[...] no es lingüísticamente posible encontrar una palabra que caracterice unívocamente la singularidad de un objeto cualquiera” (Lukács, 1981, p. 192). Pero junto a esta tendencia a la universalidad, con el desarrollo del ser social y del polo de la individualidad de la reproducción, coloca una propensión en el lenguaje a captar y significar los aspectos singulares y únicos de los objetos. Es decir,

para Lukács (1981) la sintaxis permite nominar lingüísticamente la singularidad. En suma,

[...] el lenguaje responde a una necesidad social que nace, ontológicamente, a partir de la relación de los hombres con la naturaleza y entre sí [...] Por eso el desarrollo de todo lenguaje vivo es caracterizado por un doble movimiento en direcciones contrapuestas. Por un lado, expresiones de la vida cotidiana pasan continuamente a una esfera de más amplia generalización [...] Por otro lado, y contemporáneamente, hay un movimiento opuesto en dirección a la determinación individualizante, que lleva o al nacimiento de nuevas palabras o a nuevos matices de significado en aquella ya en uso (Lukács, 1981, p. 197).

De este modo, el lenguaje es un complejo social cuyo desarrollo es esencial en todos los complejos sociales que constituyen la totalidad de la sociedad, en el sentido que es una determinación sin la cuál estos no podrían funcionar. Como es un complejo social universal, éste es el resultado y síntesis de los actos individuales del habla, con lo cual, su génesis es espontánea y por más que se puedan constituir instituciones para incidir sobre el lenguaje, esta incidencia es mínima. Al mismo tiempo, el lenguaje, su desarrollo, depende de las transformaciones de la vida social, aunque éste no deja de tener una legalidad propia, leyes que la determinan.

Este carácter bifacético del lenguaje, que apunte a la generalidad y a la individualidad, es producto de la unidad dual de la reproducción social, constituida por el individuo y la sociedad como totalidad. Respecto a uno de los polos de la reproducción social, la individualidad, Lukács (1981), en numerosos pasajes, señala que dicha reproducción se realiza a partir de las posiciones teleológicas concretas de cada individuo particular. Esta adaptación activa del individuo lo enfrenta a un proceso continuo de decisiones alternativas sobre las cuales éste debe optar a lo largo de su vida. Y es esta determinación la que constituye la personalidad del individuo:

Aquello que nosotros denominamos personalidad de un individuo es este ser precisamente así de sus decisiones alternativas [...] En cada individuo es latente un gran número de posibilidades pero su verdadero carácter se realiza, en su ser precisamente así, justamente cuando y porque se traduce un acto cierta posibilidad y no otra [...] La substancia de un individuo es, por lo tanto, aquello que en el curso de su vida se compone como continuidad, dirección, cualidad de la ininterrumpida cadena de estas decisiones (Lukács, 1981, p. 262).

Para Lukács (1981) este es el modo correcto de comprender al individuo y su personalidad. Esta posición representa un *tertium datur* frente a las concepciones predominantes en las ciencias sociales. En primer lugar, es posible identificar una concepción teórica que apunta a que el hombre es un mero producto pasivo del ambiente en el que habita. Otra, apunta a una individualidad humana que se encuentra por fuera del espacio y del tiempo, es decir, posee un carácter a priori y por lo tanto ahistórico. Finalmente, una tercera posición teórica, alude que el aislamiento mental creciente de los individuos respecto al ambiente permitiría, mediante su independencia (que para Lukács es imaginaria), producir una individualidad rica. En contraposición a estas perspectivas, Lukács advierte que

Cuanto más rica y potente es la personalidad de un individuo, tanto más densa es la articulación entre sus respuestas a la vida y el ser precisamente así de la sociedad en la cual él vive, tanto más genuinamente – mismo cuando se mueve en sentido negativo en relación a las tendencias de la época- tales respuestas nacen de las demandas de la época (1981, p. 245-246).

En síntesis, el individuo, como uno de los polos de la reproducción social, se constituye en una substancia a través de su propia historicidad, la cual, refiere al conjunto de posibilidades que se le presentan a lo largo de su vida y que son objetivadas a partir de acciones concretas. Resulta central que frente a aquellas posiciones teóricas predominantes en las ciencias sociales, que anteriormente fueron referenciadas, Lukács capta la procesualidad particular que se genera entre el individuo y el ambiente, de modo tal que

Las circunstancias [...] mismo siendo dadas para el respectivo individuo en su ineliminable objetividad y, aunque siendo como objetividades sociales, sujeta a una casualidad objetiva, sin embargo para las personas que nacen, que se encuentran por azar, etc. en estas circunstancias, ellas constituyen el material ofrecido a decisiones alternativas concretas (1981, p. 263).

Es decir, como la adaptación activa del hombre sobre el ambiente funda la relación sujeto-objeto, esta interacción entre ambas siempre adopta un carácter alternativo, en la cual, el individuo responde a las demandas puestas por la sociedad en la que se encuentra. Es en esta interacción, en esta interrelación entre el individuo y la sociedad en la que se encuentra, la que constituye el ámbito en el que se desarrolla y conforma la personalidad humana.

Por su parte, el segundo polo de la reproducción social, la sociedad como totalidad, se realiza partir de las posiciones teleológicas concretas de cada individuo y de dichas posiciones emerge una substancia nueva cuya esencia es la sociabilidad, la síntesis peculiar de los actos teleológicos particulares. Cabe destacar que esta totalidad no es una teleología con una direccionalidad concreta y específica, por el contrario, al ser la síntesis de posiciones teleológicas de individuos que desencadenan transformaciones de relaciones causales que no pueden dominar completamente, estos producen consecuencias y resultados inesperados a las acciones previamente idealizadas.

Si la sociedad como totalidad no es producto de una teleología, ésta, como ya se observó, adquiere ciertas legalidades que el individuo no puede modificar individualmente, pero si, puede actuar y encontrar espacios alternativos de acción frente a las leyes tendenciales generales. De este modo, la sociedad se constituye en una “segunda naturaleza”, como unidad basada en la identidad de la identidad de la no identidad, en la cual, los momentos sociales adquieren un momento predominante.

En suma, a partir de las reflexiones aquí presentadas se ha intentado mostrar como la reproducción es una categoría ontológica central para la génesis y desenvolvimiento del género humano. La producción, cuya categoría fundamente se encuentra en el trabajo que constituye el complejo ontogenético de la economía, necesariamente conduce a un proceso de reproducción que va más allá de la reproducción simple, permitiendo el desarrollo creciente, histórico y contradictorio, de la substancia humana, del género humano cuyos polos se encuentran en el individuo y la sociedad como totalidad.

Consideraciones finales

Se vio que la reproducción no es una categoría universal del ser, sino que solamente los complejos de la vida natural y del ser social se reproducen y solamente la reproducción del ser social tiene como momento predominante la incesante producción de nuevas realidades inexistentes en la naturaleza. La incesante producción de nuevas realidades sólo se torna posible a partir de la categoría trabajo, en la medida que ésta es portadora de un conjunto de generalizaciones que van más allá de su acto singular e impulsa una

reproducción ampliada que crea en los hombres nuevas capacidades y nuevas posibilidades.

Lukács, al iniciar el análisis de la categoría reproducción, observa que el trabajo sólo existe como momento de la reproducción social y ésta última expresa las bases del desarrollo humano genérico a partir del doble movimiento constituido por la sociabilidad y la individuación. Esos dos polos, dialécticamente articulados e indisociables del desarrollo humano genérico, son explicados a través de dos categorías presentes en el trabajo: la objetivación y la exteriorización (*Entäusserung*).

Mediante la objetivación el sujeto del trabajo produce nuevas realidades, configurando las respuestas necesarias a la reproducción biológica y social a través de la interacción entre teleología (hombre) y causalidad (naturaleza). Con la exteriorización comienza la constitución de la subjetividad humano-genérica, que da origen al individuo singular, en la medida que el proceso de objetivación del objeto genera una transformación en el propio sujeto, en la medida que impulsa el desarrollo de ciertas potencialidades que sólo existían como posibilidad y el reconocimiento, en el plano de la conciencia, del objeto creado por él. Tal proceso es la base de la personalidad humana, que se torna cada vez más compleja e individualizada, proceso que se encuentra fuertemente vinculado con la sociedad en la cual el individuo vive y actúa. En ese sentido, la sociabilidad y la individuación forman una unidad indisoluble, pero sin ninguna posibilidad de que ésta se constituya en una identidad.

El conjunto categorial de la reproducción social, compuesto por los procesos de producción y reproducción, permite analizar las bases onto-genéticas de complejos sociales como la alimentación, la sexualidad, el lenguaje, la división del trabajo, entre otros y expone las funciones de tales complejos, que se desenvuelven a lo largo del proceso de desarrollo humano, y como éstos impulsan y son impulsados por el crecimiento de las capacidades de los hombres. Ciertamente, dentro de los límites de este artículo no es posible exponer todas las consecuencias de la reproducción social, pero es posible identificar que el carácter de una ontología marxiana es de hecho consistente para permitir un conocimiento de la realidad como verdaderamente es y contribuyendo en la búsqueda de soluciones para los problemas humanos y en la búsqueda de desarrollar una auténtica humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALVES de Andrade, Mariana. Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social na Ontologia de Lukács. 2011. Tesis de Maestría, Facultad de Servicio Social, Universidad Federal de Alagoas.

BELL, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prognosis social*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; vol. 1).*

DRUCKER, Peter. *Sociedade pós-capitalista*. 6ª ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

KRÜGER, Karsten. El concepto de “sociedad del conocimiento”. *Biblio 3W*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona. 25 de octubre de 2006, vol. XI, n. 683. <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-683.htm>>. [22 de agosto de 2007].

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LESSA, Sergio. Reprodução e ontologia em Lukács. *Revista Trans/forma/ação*. Marília, V. 17, 1994, pp. 63-79.

_____. *Sociabilidade e individuação*. Alagoas: Editorial Universidad Federal de Alagoas, 1995.

LOJKINE, Jean. *A revolução informacional*. São Paulo: Cortez, 1995.

LUKÁCS, György. *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La pléyade, 1975.

_____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981.

_____. *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramientas, 2004.

_____. *Prolegómenos para una ontología do ser social*. San Pablo: Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857-1858). (Grundrisse)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1971.

MARX, Karl; Engels Friedrich. *La Ideología Alemana*. Montevideo: Editorial Pueblos Unidos, 1959.

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

NETTO José Paulo; Braz Marcelo. *Economía política. Uma introdução crítica*. San Pablo: Cortez Editora, 2006.

SIMON, Imre. *A revolução digital e a sociedade do conhecimento*. [Online]. São Paulo: IME-USP, 1999. <<http://www.ime.usp.br/~is/ddt/mac333>>. [27 de junho de 2005].

TRABALHO E LINGUAGEM NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

Mariana Andrade¹

Nosso objetivo nesse texto é demonstrar como, para o filósofo húngaro György Lukács, o trabalho, categoria fundante do ser social, ao surgir funda, ao mesmo tempo, outros complexos sociais imprescindíveis ao processo reprodutivo social como um todo como, por exemplo, a linguagem. Veremos que, conforme Lukács, a relação entre trabalho e linguagem diz respeito fundamentalmente ao fato de que, a partir do trabalho, surge, na esfera social, o “órgão e médium necessário” para trazer à existência aquelas posições teleológicas indispensáveis ao processo de socialidade que é inerente ao trabalho: as posições teleológicas secundárias. Estas posições – diferentemente das posições teleológicas primárias que se dirigem à transformação da natureza – têm como objeto a consciência humana e, por consequência, podem agir de diversas formas, no interior dos mais variados

¹ Doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

complexos, processos, relações etc. sociais, podendo chegar, em certas circunstâncias, a assumir a função de ideologia².

Para Lukács, enquanto que, mediante o trabalho, o ser humano se torna capaz de produzir os meios, as condições etc. de satisfação daquela sua necessidade ontológica primária, prioritária: a reprodução da sua existência humano-biológica, na linguagem, ele encontra o “órgão e médium necessário” para tornar tal reprodução um fato social cada vez mais amplo, na medida em que, a linguagem cumpre não apenas a função de, no processo de trabalho, ser o “instrumento para fixar os conhecimentos e exprimir a essência dos objetos em-si, através de pontos de vista que se fazem sempre mais verdadeiros”, mas, revela-se, também, “um instrumento para comunicar as múltiplas e mutáveis formas de relacionamento dos seres humanos entre si”³ fazendo com que a reprodução social se torne um processo ainda mais complexo e mediado que a simples reposição do que mesmo que caracteriza a reprodução na esfera orgânica.

Para compreendermos, pois, segundo a acepção lukácsiana, os fundamentos ontológicos da relação trabalho e linguagem devemos partir do próprio trabalho enquanto processo que tem por função a transformação da natureza.

1. O processo de trabalho

O trabalho como processo unitário foi por Lukács inicialmente analisado a partir do seu elemento mais simples: o ato de trabalho singular.

Abstratamente, Lukács decompõe o ato de trabalho singular em dois momentos distintos: o momento ideal e o momento material. O momento ideal, por sua vez, subdivide-se em dois outros: a finalidade e a busca dos meios⁴.

Sobre esta última separação, argumenta Lukács:

² Sobre a ideologia e suas funções cf.: Costa, G. (2006) e Vaisman, E. (2014). Um possível desdobramento da investigação de Lukács sobre o complexo da ideologia pode ser encontrado em Mészáros, I. (2004).

³ Ibid., p. 136

⁴ Cf. Ibid., p.18 – (*der Zielsetzung und der Erforschung der Mittel*). Todas as citações referidas no corpo do texto correspondem à paginação da obra em alemão.

A separação de ambos os atos, isto é, a finalidade e a busca dos meios, é da máxima importância para a compreensão do processo de trabalho, especialmente pelo seu significado na ontologia do ser social. E exatamente aqui se mostra a inseparável ligação (*Verbundenheit*) das categorias, em si opostas, que consideradas abstratamente se excluem mutuamente: causalidade e teleologia. (Lukács, 1986, v. 14, p. 18-9).

Começando, segundo a acepção lukácsiana, a análise do processo de trabalho pelo momento ideal, temos que: a finalidade, “de um lado, nasce de uma necessidade humano-social e, de outro lado, precisa satisfazer tal necessidade”⁵. Para se apreender, especialmente na gênese do ser social, a relação ontológica entre necessidade e finalidade, considerando a finalidade enquanto momento em direção à satisfação da necessidade, precisa-se ter em conta, de acordo com Lukács, o “jogo dialético entre pergunta e resposta”⁶ que está na base desta relação. Detenhamo-nos um pouco na essência deste jogo dialético.

Diz Lukács:

Como todo ser vivo, o ser humano é, essencialmente, um ser que responde: o ambiente põe à sua existência, à sua reprodução, condições, tarefas etc. e a atividade (*Aktivität*) do ser vivo, 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, 1986, v. 14, p. 250).

Como aponta o filósofo, na esfera orgânica, as reações dos seres vivos às determinações do ambiente concreto sob suas vidas são de tal ordem que, ainda que elas sejam movidas por certo grau de consciência, mediante tal reação, o ser vivo não é capaz de criar no ambiente concreto complexos de mediações permanentes que sirvam para fixar no real as suas conquistas e, portanto, da espécie, frente às determinações naturais predominantemente espontâneas.

Como argumenta Lukács, há certamente na esfera orgânica “os numerosos casos de capacidade de trabalhar que se conservam, porém, como pura capacidade”, assim como

[...] as situações de becos sem saída, nas quais surge não apenas um certo tipo de trabalho, mas inclusive a consequência necessária do seu desenvolvimento, ou seja, a divisão do trabalho (as abelhas etc.). Contudo, em tais situações, essa divisão do trabalho – enquanto se fixa como diferenciação biológica dos exemplares da espécie – não

⁵ Ibid., p. 21

⁶ Ibid., p. 250

consegue se tornar princípio de desenvolvimento ulterior no sentido de um ser de novo tipo, permanecendo, ao contrário, como um estágio estabilizado, ou seja, como um beco sem saída no desenvolvimento. (Lukács, 2007, p. 228).

O ser humano se diferencia dos demais seres vivos exatamente porque não apenas reage de modo adequado às exigências do ambiente concreto sobre sua vida, mas, indo além, através da sua práxis, articula em respostas estas reações. E o fundamental quanto a estas reações (respostas) é que, conforme o filósofo húngaro,

A articulação, ao invés, se apoia sobre a posição teleológica, que é sempre guiada pela consciência e acima de tudo pelo princípio do novo, que está sempre implícito em quaisquer destas posições. A simples reação se articula, por tal via, em uma resposta, aliás, podemos dizer que somente por esta via a ação do ambiente adquire o caráter de uma pergunta. (Lukács, 1986, v. 14, p. 250).

Tendo-se isto em consideração, tomemos segundo a acepção lukácsiana, inicialmente, do ponto de vista apenas da gênese do ser social, a relação pergunta-resposta que perfaz este jogo dialético procurando, sobretudo, esclarecer as mediações envolvidas no momento em que, tendo a necessidade (pergunta) se elevado à consciência humana, o ser humano se mostra, então, capaz de transformar a pergunta posta pelo ambiente concreto numa finalidade enquanto momento que se dirige à satisfação de tal necessidade.

Veremos que o jogo dialético pergunta-resposta se estende para além desta situação originária de partida e tem, inclusive, a possibilidade de se desenvolver ao infinito. Porém, ressalte-se, o que nos interessa agora, pelas consequências que ela produz para a continuidade do ser social, é justamente esta situação originária de partida, e para explorá-la, devemos iniciar pela aquela relação fundamental para o ser e o como do ser social que surge simultaneamente com o trabalho: a relação sujeito e objeto. Esta relação evidencia, conforme Lukács, a gênese da consciência não mais como epifenômeno biológico, mas como fator ativo e produtivo do ser social. Através dela podemos comprovar não apenas o surgimento daquela finalidade (necessidade) primeira, mas, também, o nascimento da consciência como “órgão e médium” necessário à realização de posições teleológicas.

Segundo Lukács, para analisarmos, portanto, a relação sujeito e objeto, relação mediante a qual a consciência humana exprime os seus modos concretos de ser na sua interação, interrelação com o

ambiente externo, temos de partir daqueles dois momentos ontologicamente heterogêneos, que existem em relação de oposição: “o ser e o seu reflexo na consciência”⁷.

Argumenta Lukács que, as apreciações do ser humano sobre o ambiente externo à sua volta produzem, em certas circunstâncias, um “afastamento do ser humano do seu ambiente”, um “distanciamento” que tem como efeito o “confrontar-se entre sujeito e objeto”⁸. Neste movimento de afastar-se, distanciar-se e confrontar-se do sujeito com o ambiente externo surge na consciência do sujeito um reflexo da realidade observada.

No reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade a imagem (*Abbildung*) se descola da realidade reproduzida (*von der abgebildeten Wirklichkeit*), para coagular-se numa “realidade” própria da consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade, porque, de fato, na consciência, a realidade apenas se reproduzirá. (Lukács, 1986, v. 14, p. 30).

Como “realidade da própria consciência” “é impossível que aquilo que é reproduzido seja semelhante, muito menos idêntico”⁹ à consciência. Tal reprodução é, pois, uma “imagem” na consciência acerca do ambiente externo à própria consciência. “Imagem” na consciência e ambiente externo à própria consciência são, portanto, categorias de qualidade diversa.

De acordo com Lukács, a imagem na consciência é, em sentido ontológico, “uma nova forma de objetividade”¹⁰. Sua gênese implica que nos deparamos com dois momentos ontologicamente heterogêneos e que existem em relação de oposição: o ser e o seu reflexo na consciência. “Essa dualidade é um fato fundamental do ser social”¹¹.

Para Lukács, na medida em que esta distinção entre o ser e seu reflexo na consciência vem à existência surge, no âmbito do ser social, uma autêntica relação entre sujeito e objeto. Por não serem capazes de provocar e, por conseguinte, de reconhecer tal distinção, os limites inferiores e superiores do processo reprodutivo orgânico terminam por constranger a consciência animal a agir e funcionar apenas como epifenômeno do processo

⁷ Ibid., p. 30

⁸ Ibid., p. 30

⁹ Ibid., p. 30

¹⁰ Ibid., p. 30. (*eine neue Gegenständlichkeitsform*).

¹¹ Ibid., p.30

real de reprodução biológica, não podendo ir além desta função. Quando, pelo contrário, através do trabalho, tais limites são superados, aquele ser vivo em vias de se tornar humano, em consequência disso, é impelido para dentro de uma nova esfera de ser: a esfera social.

Em consequência da capacidade de produzir e reconhecer a distinção entre ser e reflexo na consciência, argumenta Lukács, as reações humanas sobre o mundo objetivo cessam de ser apenas estímulos biologicamente determinados, como ocorre com muitos animais, e se transformam em reações conscientes, desejadas. Deste modo, a consciência humana sobrepuja o seu caráter epifenomênico natural transformando-se assim num fator ativo e decisivo do ser social.

Todavia, ressalta Lukács, este sobrepujar da consciência não é, de modo algum, algo que ocorre de uma vez para sempre. Com o salto ao ser social, a consciência humana sobrepuja o seu caráter epifenomênico natural apenas no seu ser-em-si, o ser-para-si é, no entanto, um processo longo e contínuo do desdobrar-se da consciência social em formas sempre superiores que ocorre necessariamente em conformidade com o processo reprodutivo social total, do qual ela é sempre, em cada uma das suas fases, “produto e expressão realizada”.

No processo de trabalho tendo, pois, como pressuposto a distinção ontológica entre o ser e seu reflexo na consciência, a finalidade enquanto um dos seus elementos implica, segundo Lukács, a existência de dois atos reciprocamente heterogêneos que, quanto ao ser, são indissociáveis: de um lado, o reflexo mais adequado possível da realidade tomada em consideração e, do outro lado, a correspondente cadeia causal da qual ele é expressão¹². Ambos os atos são indispensáveis à realização de posições teleológicas. A simples existência dos mesmos demarca, no plano do ser, a precisa separação “[...] entre objetos que existem independentemente do sujeito, e sujeitos que delineiam estes objetos com um grau maior ou menor de aproximação, por atos de consciência, para apropriar-se deles espiritualmente.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 29).

¹² Ibid., p. 30

Estes dois atos, observa Lukács, cada um por si mesmo e na combinação imprescindível entre os dois formam a base ontológica da especificidade do ser social.

Argumenta ele:

Se o sujeito, enquanto separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e de reproduzir no seu ser em-si este último, jamais aquela finalidade, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se. (Lukács, 1986, v. 14, p. 29)¹³.

Segundo Lukács, para realizar uma finalidade, equivale dizer, para satisfazer uma necessidade, é exigência do próprio processo de trabalho que seja produzido “um conhecimento objetivo” acerca “do sistema causal dos objetos e dos processos”¹⁴ naturais que o ser humano apreende mediante o reflexo.

Uma finalidade só pode chegar a se realizar mediante a elaboração de tal conhecimento. Neste sentido, afirma Lukács: uma “finalidade torna-se realidade ou não dependendo de que, na busca dos meios, se tenha conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade (ontologicamente) posta.”¹⁵

O conhecimento “do sistema causal dos objetos e dos processos” naturais é, pois, para Lukács, uma condição para o processo de trabalho. Sem este, “a finalidade e a busca dos meios nada podem produzir de novo”¹⁶.

Para que no processo de trabalho o conhecimento acerca de tais conexões causais naturais seja produzido, a busca dos meios deve cumprir uma dupla função:

[...] de um lado evidenciar aquilo que em si mesmo governa os objetos em questão independentemente de toda consciência; de outro lado, descobrir neles aquelas novas conexões, aquelas novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam realizável (*verwirklichtbar*) o fim teleologicamente posto. (Lukács, 1986, v. 14, p. 19).

¹³ “Decerto também os animais têm uma relação – que se torna cada vez mais complexa e que finalmente é mediada pela consciência – com o seu ambiente. Porém, uma vez que isto permanece restrito ao biológico, jamais pode dar-se para eles, como ao invés para os humanos, tal separação e tal confronto entre sujeito e objeto.” (Ibid., p. 29).

¹⁴ Ibid., p. 19

¹⁵ Ibid., p. 21

¹⁶ Ibid., p. 19

Como argumenta Lukács, nos objetos, complexos, forças, relações etc. que formam a objetividade natural primária não há, em-si, “nenhuma intenção” de eles se tornarem meios para a satisfação de necessidades humanas: “No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado”¹⁷. Eles apenas podem adquirir esta função quando suas propriedades naturais, objetivamente existentes em-si, são reconhecidas como adequadas para entrarem em novas combinações úteis à vida humana.

E isto, no plano ontológico, já pode ser encontrado claramente no estágio mais primitivo. Quando o ser humano primitivo escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esta conexão entre as propriedades da pedra – que no mais das vezes tiveram uma origem casual – e a possibilidade do seu uso concreto. (Lukács, 1986, v. 14, p. 19).

Segundo Lukács, para descobrir aquelas “novas conexões”, as “novas possíveis funções” existentes nos objetos naturais e então organizá-las em “novas combinações” úteis à sua vida, o ser humano deve, pois, ao confrontar-se com o objeto natural, reconhecer corretamente as propriedades naturais do mesmo de modo a identificar nele as possibilidades do seu uso concreto. Apenas mediante este procedimento é possível ter as bases para a transformação da causalidade natural em algo útil à satisfação de sua necessidade. Dito de outro modo: apenas reconhecendo as propriedades dos objetos, complexos, forças, relações naturais, identificando a partir delas as possibilidades do seu uso concreto, o ser humano pode utilizar a “atividade própria da natureza”¹⁸ para alcançar determinada finalidade.

Todavia, ressalta Lukács, para se alcançar determinada finalidade, o conhecimento produzido acerca dos objetos, complexos, forças, relações naturais deve necessariamente corresponder à essência dos mesmos, caso contrário, a finalidade não pode se realizar, ou seja, a causalidade não pode se tornar posta. É, pois, uma exigência do próprio processo de trabalho que, no momento da busca dos meios, seja produzido um conhecimento correto acerca dos objetos, complexos, forças, relações naturais. Apenas mediante “o reconhecimento correto das

¹⁷ Ibid., p. 19

¹⁸ Ibid., p. 19

conexões causais não homogêneas da realidade”¹⁹ pode-se chegar a produzir tal conhecimento e, conseqüentemente, a alcançar a finalidade desejada.

Com relação a isto, argumenta Lukács, “[...] quando se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por uma posição teleológica, esta deve apreender corretamente o seu objeto, senão não é – neste contexto – uma posição.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 20).

Conforme Lukács, a finalidade pode chegar então a se tornar “uma verdadeira posição”²⁰ apenas se se produz, no momento da busca dos meios, um conhecimento correto acerca das conexões causais naturais. Se isto não acontece, a finalidade permanece sendo apenas um desejo ou mesmo uma mera pulsão da subjetividade e as conexões causais naturais “sequer podem chegar a ser – em sentido ontológico – postas”²¹. Esta íntima ligação entre finalidade e busca dos meios revelam ambos os atos como atos ontologicamente articulados.

No processo de trabalho, portanto, é condição para a realização de uma posição teleológica que seja produzido um conhecimento correto acerca das conexões causais naturais que se pretende transformar; se isto não acontece, a objetivação da posição teleológica pode levar a uma “nova objetividade” que não corresponde à finalidade sequer parcialmente. Pensemos no caso da busca da pedra filosofal, no período medieval. E, lembremos, a produção de tal conhecimento pressupõe sempre a distinção ontológica entre o ser e o seu reflexo na consciência, por isso, o reflexo da realidade na consciência surge “como pressuposto para finalidade e meio no trabalho”²².

Todavia, é preciso destacar, ainda, de acordo com Lukács, que a adequação de tal conhecimento, no imediato, deve corresponder apenas àquele setor da objetividade natural que se pretende transformar prontamente. Pois, se é certo que “todo objeto natural, todo processo natural, tem uma infinidade intensiva de propriedades, de interrelações com o mundo que o cerca etc.”²³,

¹⁹ Ibid., p. 20

²⁰ Ibid., p. 21

²¹ Ibid., p. 20

²² Ibid., p. 30

²³ Ibid., p. 20

seria absolutamente impossível que, para tornar posta uma posição teleológica, os humanos tivessem que conhecer esta “infinidade intensiva” em todos os seus aspectos.

Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado desta infinidade intensiva em si, o trabalho jamais poderia ter surgido nas fases iniciais da observação da natureza (quando não havia um conhecimento no sentido consciente). (Lukács, 1986, v. 14, p. 20-1).

Portanto, para Lukács, no momento da busca dos meios, o conhecimento correto produzido acerca das conexões causais naturais deve, ao menos no imediato, referir-se apenas “àqueles momentos da infinidade intensiva que, dada a posição teleológica, têm uma importância positiva ou negativa”²⁴ para a realização da mesma, uma vez que, apenas de posse deste conhecimento o ser humano pode chegar a tornar a posição teleológica um momento objetivo da realidade.

A necessidade de que seja produzido durante o processo de trabalho um conhecimento correto correspondente, ao menos no imediato, àquele setor da objetividade natural que se pretende transformar, não impede, segundo a acepção lukácsiana, que outros conhecimentos, que não estejam diretamente ligados à finalidade que se deseja alcançar sejam, simultaneamente, produzidos.

No processo de trabalho, enquanto aquele conhecimento produzido acerca das conexões causais naturais não adquirir objetividade social, isto é, não for posto na forma de bens úteis à satisfação de necessidades humano-sociais, os valores de uso, ele permanece sendo apenas uma possibilidade. E como tal, pode ou não passar à existência objetiva:

[...] o reflexo tem um estatuto (*Position*) peculiar contraditório: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é reflexo e não-ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades (*Gegenständlichkeit*) no ser social, por meio do qual se realiza a sua reprodução no mesmo nível ou em um nível mais alto. Deste modo, a consciência que reflete a realidade adquire certo caráter de possibilidade (*Möglichkeitscharakter*). (Lukács, 1986, v. 14, p. 31).

²⁴ Ibid., p. 20

Segundo Lukács, o reflexo, por ser uma reprodução, uma imagem na consciência é em-si um “não-ser”²⁵. E como “não-ser” ele existe apenas como possibilidade. Porém, sua existência como possibilidade não suprime o seu papel fundamental para a gênese e desenvolvimento do ser social. Pois, como possibilidade, “ele é o pressuposto decisivo para a posição de séries causais”²⁶, tal como na “*dynamis*” aristotélica, que é definida pelo estagirita como “a capacidade de conduzir a bom fim uma dada coisa e de realizá-la segundo a própria intenção”²⁷.

Conforme argumenta Lukács, em Aristóteles, uma coisa somente pode ser potência de algo quando ela já se tornou ato, ou seja, para Aristóteles, é a realização do ato que define a potência, de modo que, o ato é a realização da própria potência.

Parafraçando Aristóteles, diz Lukács: “relativamente à substância, o ato é anterior à potência”.

Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, já que, se de um lado aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de qualquer coisa; de outro lado, tudo aquilo que tem a potência de existir pode também não passar a ato. Então, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não-ser; portanto, a mesma coisa é potência de ser e de não-ser. (Lukács, 1986, v. 14, p. 33).

Em relação às afirmações de Aristóteles, a Lukács interessa, sobretudo, a determinação da potência como “potência de ser e de não-ser” do reflexo que medeia o processo de trabalho. Esclarecer a relação entre “ser e não-ser” enquanto caracterização essencial do reflexo na consciência é decisivo para demonstrarmos a mediação ontológica fundamental que articula o reflexo ao ser teleologicamente posto.

Afirma Lukács, que “a passagem do reflexo como particular forma de não-ser ao ser, ativo e produtivo, do tornar postas conexões causais apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que podemos indicar como caráter alternativo de toda posição no processo de trabalho”²⁸. É nestes termos que Lukács postula a alternativa como a categoria mediadora da relação entre a finalidade, a busca dos meios e a objetivação.

²⁵ Ibid., p. 31

²⁶ Ibid., p. 33

²⁷ Ibid., p. 33

²⁸ Ibid., p. 34

A alternativa é, segundo Lukács, a mediação que se interpõe entre “o não-ser do reflexo” e o seu ser teleologicamente posto. É o elo que articula a mera potencialidade do ato de reflexo com a materialidade do real transformando-o numa “nova objetividade” que, por seu caráter, é ser social. É a mediação que se interpõe entre a finalidade, a busca dos meios e o produto do trabalho enquanto produto resultante da objetivação.

No processo de trabalho, portanto, para aquele conhecimento produzido acerca das conexões causais naturais passar da possibilidade, isto é, do plano da consciência (não-ser) à realidade objetiva, ele deve encontrar seu *médium* necessário na escolha, na alternativa do sujeito do trabalho.

Quando o ser humano primitivo, de um conjunto de pedras, escolhe uma que lhe parece mais apropriada aos seus propósitos (*Zwecke*) e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha (*Wahl*), de uma alternativa. E no exato sentido de que, a pedra enquanto objeto da natureza inorgânica existente em-si, de modo nenhum, foi pré-formada para se tornar instrumento para esta posição. (Lukács, 1986, v. 14, p. 34).

No processo de trabalho, pois, a escolha-alternativa é, segundo Lukács, o ato de uma pessoa (ou de um coletivo de pessoas) requerido para pôr o conhecimento produzido acerca das conexões causais naturais nas novas conexões, nas novas possíveis funções desejadas. São as escolhas-alternativas do sujeito que põem em movimento o processo do trabalho.

Para que, pela alternativa, o conhecimento produzido acerca dos objetos naturais converta-se em algo socialmente objetivo, ela tem de necessariamente se consubstanciar num ato de escolha. Na acepção lukácsiana, toda escolha é sempre, em alguma medida, um ato consciente, embora nem sempre se tenha plena consciência do conteúdo social e das consequências da mesma, tanto sobre o mundo real objetivo quanto sobre o sujeito que a realiza. Ela contém em-si um *quantum* de consciência justamente porque sua realização sempre requer certo conhecimento adequado acerca daquilo que se pretende transformar. Pelo ato da escolha-alternativa, portanto, o ser humano pode distinguir, com alguma consciência, dentre os objetos existentes à sua volta, qual deles está em condições de servir de meio à realização de sua finalidade. A

escolha-alternativa é, neste sentido, “um ato de consciência que não tem mais caráter biológico”²⁹.

Segundo Lukács, na natureza, a cadeia causal realiza-se por-si, isto é, “de acordo com a sua própria necessidade natural interna do se... então”. Em consequência disso, no processo de trabalho, não só o fim deve ser teleologicamente posto, mas, também, a cadeia causal natural deve ser transformada em causalidade posta. Disto deriva que tanto o meio quanto o objeto do trabalho, para adquirirem a qualidade de ser socialmente existentes, devem ser, ambos, teleologicamente postos. Argumenta ele:

[...] tanto o meio como o objeto, em si mesmos, são coisas naturais sujeitas à causalidade natural e somente na posição teleológica, somente por esta forma, poderão receber a posição da existência social no processo de trabalho, embora permaneçam ainda objetos naturais. (Lukács, 1986, v. 14, p. 35).

No processo de trabalho, para que seja produzido um conhecimento adequado e, em decorrência disso, o meio e o objeto do trabalho cheguem a adquirir a qualidade de ser socialmente existente, a alternativa deve ser, em cada um dos seus detalhes, continuamente repetida.

Cada movimento individual [por exemplo] no processo de afiar, triturar, etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseada em um reflexo correto da realidade), ser corretamente orientado ao objetivo posto, corretamente levado a cabo pela mão etc. Se isto não ocorrer, então a causalidade posta deixará de operar a cada momento e a pedra voltará à sua condição de simples objeto natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho. Deste modo, a alternativa se amplia até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada, de modo a dar origem a categorias que somente se tornam formas da realidade no processo de trabalho. (Lukács, 1986, v. 14, p. 35-6).

A necessidade com que, no processo de trabalho, a alternativa deve ser, em cada um dos seus detalhes, continuamente repetida evidencia como a alternativa, como ressalta Lukács, “não se trata apenas de um único ato de escolha, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”³⁰.

Durante o processo de trabalho, a repetição de escolhas entre alternativas permite, também, que o sujeito cada vez mais se

²⁹ Ibid., p. 34

³⁰ Ibid., p. 35

aproxime do conhecimento correto acerca das conexões causais que pretende transformar. Quando a escolha mostra-se corretamente realizada, conseqüentemente, também o conhecimento acerca das conexões causais em questão revela-se correto, e vice-versa. No processo de trabalho, portanto, na medida em que a escolha do sujeito ocorre em conformidade com a finalidade que se pretende alcançar, o conhecimento acerca das conexões causais naturais termina por revelar-se correto. Quando isto acontece, não apenas o conhecimento produzido revela-se correto, mas, também, as escolhas realizam-se adequadamente.

Todavia, como argumenta Lukács, deve-se sempre ter presente que, quando se objetiva uma escolha adentra-se a um “período de conseqüências”³¹. Este é, pois, parte integrante do processo de transformação do real. Ele ocorre em decorrência do fato ontológico de que, na objetivação, se interpõe, em algum grau, uma divergência entre a finalidade atingida e as novas necessidades e possibilidades que surgem do ato, induzindo, assim, o sujeito a reagir com novos atos sobre as conseqüências daqueles atos realizados anteriormente.

Durante o processo de trabalho pode ocorrer, por exemplo, que em algum momento o sujeito faça uma escolha errada e, em conseqüência disso, ele tenha que submeter a causalidade natural a um novo processo de elaboração, ou então, tenha que realizar reparos na mesma. Isto demonstra que a necessidade com que a escolha-alternativa deve ser sempre corretamente orientada para a finalidade não elimina a possibilidade de que no processo de trabalho ocorram erros.

Os erros são, como destaca Lukács, partes integrantes do processo de trabalho. Comumente eles ocorrem quando a causalidade posta deixa, tal como o desejado, de operar, parcial ou integralmente, sobre o objeto natural. Estes erros podem, todavia, “ser de tipos muito diferentes”. Há erros incorrigíveis e erros corrigíveis. Os primeiros quando ocorrem fazem com que os objetos do trabalho voltem à sua simples condição de objeto natural, perdendo assim a sua conexão com o trabalho. Quando este tipo de erro acontece, todo o trabalho é inviabilizado.

Mas, há também, erros que “podem ser corrigíveis”, com um ato ou com atos sucessivos. Assim como os erros, há também

³¹ Ibid., p. 36

diversos tipos de “correções possíveis”, das simples às complexas, das fáceis às difíceis, das que podem ser realizadas com um só ato ou com vários atos sucessivos etc. No entanto, o fundamental quanto aos erros e suas possíveis correções é o fato de que quando eles ocorrem novas alternativas são introduzidas na cadeia de escolhas-alternativas que o processo de trabalho engloba³².

Os erros são, portanto, como assinala Lukács, um momento necessário do processo de trabalho. Quanto menos se conhece aquela parte do real que se pretende transformar, maiores são as chances de se incorrer em algum tipo de erro.

Ressalta o filósofo que, a ocorrência de erros torna ainda mais heterogênea e complexa a cadeia de alternativas que o processo de trabalho consubstancia. Isto implica que, no processo de trabalho, as escolhas “não são todas do mesmo tipo e nem todas da mesma importância”³³. A heterogeneidade e a variabilidade das mesmas revelam-se no “período de consequências”³⁴.

O “período de consequências” é, pois, uma implicação necessária da posição de finalidades sendo, por isso, um momento característico da estrutura de toda práxis social e não apenas do trabalho. É a presença do “período de consequências” no processo de trabalho que “o torna uma cadeia de alternativas”³⁵.

Vê-se, então, conforme Lukács, que a objetivação de uma escolha-alternativa é “um processo”³⁶ que implica “uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”³⁷. Este seu aspecto específico revela-se no próprio processo de trabalho, e “não só quando a pedra é escolhida e usada como instrumento”, mas, mostra-se ainda mais evidente quando tal instrumento, para se tornar ainda mais adequado ao trabalho, é submetido “a um novo processo de elaboração”³⁸.

Segundo Lukács, após o término do processo de trabalho é comum que novas alternativas sejam realizadas. Esta necessidade decorre do fato de que a causalidade natural continua a operar

³² Ibid., p. 35

³³ Ibid., p. 36

³⁴ Ibid., p. 36

³⁵ Ibid., p. 36

³⁶ Ibid., p. 35

³⁷ Ibid., p. 35

³⁸ Ibid., p. 35

mesmo depois de ela ter sido posta numa nova forma socialmente objetiva. Afirma Lukács: “as causalidades naturais são submetidas, no trabalho, àquelas postas, mas, uma vez que cada objeto natural tem em si uma infinidade intensiva de propriedades como possibilidades, estas jamais deixam inteiramente de operar”³⁹.

Como o operar da causalidade é sempre heterogêneo em relação à posição teleológica, é comum que ele traga também consequências contrárias à existência da mesma, perturbando, por vezes, o seu funcionamento. Pense-se, por exemplo, na corrosão do ferro, no apodrecimento da madeira etc. Quando isto acontece, em consequência, a decisão-alternativa tem de continuar a operar mesmo após o término do processo de trabalho, mas agora como atividade de prevenção na “supervisão, controle, reparo etc.”⁴⁰. Estas atividades de prevenção produzem, conseqüentemente, não apenas uma multiplicação das alternativas, mas a necessidade de que sejam desenvolvidos novos campos de trabalho.

Para Lukács, no processo de trabalho a alternativa é, portanto, a mediação que se interpõe entre a possibilidade de o conhecimento correto acerca das conexões causais naturais, existente a princípio apenas na consciência humana tornar-se uma objetivação. Ou seja, a alternativa é uma categoria mediadora da objetivação.

Apenas quando, finalmente, o conhecimento corretamente produzido acerca das conexões causais, pela mediação da escolha-alternativa do sujeito, transforma aquela parte da objetividade primária do ser pode-se chegar, pela primeira vez, ao entrelaçamento posto de teleologia e causalidade/causalidade. Nas palavras de Lukács: através do entrelaçamento posto de teleologia e causalidade tem-se que, por fim, “natureza e trabalho, meio e fim chegam [...] a algo que é em-si homogêneo: o processo de trabalho e, no fim, o produto do trabalho”⁴¹.

Com isto passamos agora a algumas considerações sobre o momento material, em sentido propriamente dito, do processo de trabalho.

Todo este conjunto de mediações que até agora tentamos expor foi para demonstrar como, de acordo com a acepção lukácsiana, no processo de trabalho, o sujeito, visando satisfazer uma

³⁹ Ibid., p. 36-7

⁴⁰ Ibid., p. 37

⁴¹ Ibid., p. 20

necessidade, realiza uma transformação no real, de caráter teleológico, que termina por transformar a causalidade natural em causalidade posta.

Neste processo, o momento que, passando dos elementos teleológicos, equivale dizer, ideais (a finalidade e, em certa medida, o conhecimento) que em interação com a objetividade primária natural chega a transformar a causalidade em causalidade posta compreende a objetivação.

Conforme Lukács, a consequência imediata da objetivação é que ela “opera uma modificação do mundo dos objetos no sentido da sua socialização”⁴², na medida em que, “o simples fato da objetivação possui internamente uma tendência para a generalização”⁴³. E já aqui estão implícitas importantes conexões sociais. Vejamos.

A partir daquela necessidade primária, argumenta Lukács, o ser humano, através das ações e dos conhecimentos que, no imediato, se dirigem à satisfação da mesma produz também, ao mesmo tempo, conhecimentos, instrumentos etc. que não estão mais diretamente ligados a ela e, por isso, podem ser usados para outras necessidades bem diferentes.

Supondo, por exemplo, que o fogo originariamente teria servido à necessidade de intimidar animais selvagens, uma vez que ele estava disponível, pôde também ser usado para cozinhar, assar etc., mas, o seu uso não deve parar por aí, pode se estender à fabricação de armas melhores, ferramentas etc. (Lukács, 1986, v. 14, p. 341).

Analisando-se este aspecto do trabalho em considerações mais amplas podemos dizer que “as mediações na satisfação de necessidades”, ou seja, os conhecimentos, os instrumentos etc., quer dizer, os meios de trabalho, podem levar a uma generalização ilimitada da troca material da sociedade com a natureza e de seus produtos e resultados. Isto tem relação, segundo Lukács, com o fato de que, no imediato, “embora as ‘satisfações imediatas’ individuais” se esvaeçam e sejam esquecidas, num plano social mais geral e mais amplo, “a satisfação das necessidades também possui uma permanência e continuidade quando se considera a sociedade como um todo”. Por exemplo, “Se recordamos a relação recíproca entre produção e consumo [...] podemos ver como o

⁴² Ibid., p. 361

⁴³ Ibid., p. 422

consumo não apenas mantém e reproduz a produção, mas, também, exerce, por sua vez, uma certa influência sobre a produção”⁴⁴. Concomitantemente a isto, os meios revelam a sua existência duradoura em relação às finalidades e suas satisfações imediatas.

Outro aspecto importante ainda relacionado à questão da tendência à generalização existente nas objetivações do trabalho, segundo Lukács, diz respeito ao fato de que cada novo meio de satisfação das necessidades que surge retorna, em seguida, sobre a própria necessidade original modificando-a. Em contrapartida, com a mudança que nela surge, a necessidade original pode, a depender do ritmo de desenvolvimento da respectiva produção social, desaparecer ou até mesmo ser modificada a ponto de não ser mais reconhecida. Por exemplo: quando a satisfação das necessidades progressivamente se desenvolve em direção ao consumo até o ponto em que a troca de mercadorias socializa a satisfação das necessidades, “só uma necessidade ‘pagável’ pode ser satisfeita”⁴⁵. Há certamente aqui, como ressalta Lukács, uma permanência da necessidade biológica natural do ser humano, todavia, o que difere é que ela só pode ser de fato satisfeita mediada por determinações econômicas que são cada vez mais puramente sociais. Neste processo de generalização, os meios mostram-se, pois, o momento predominante em face das necessidades e dos diversos modos de satisfazê-las.

O afastamento da barreira natural é, então, posto em ação já na objetivação do trabalho mais primitivo. Diz Lukács: “A socialização da sociedade, o afastamento da barreira natural efetua-se, no material-imediato, através da interação social dos atos de objetivação”⁴⁶. De modo que, “com a objetivação surge na realidade objetiva uma nova forma da continuidade, ela só pode chegar à eficácia no ser social”⁴⁷. Ou seja, aquela continuidade específica que resulta das interações entre causalidade/casualidade e teleologia. Isto se torna bastante evidente, em Lukács, na função social da linguagem na reprodução social, que agora passaremos a examinar.

⁴⁴ Ibid., p. 23

⁴⁵ Ibid., p. 341

⁴⁶ Ibid., p. 371

⁴⁷ Ibid., p. 417

2. Trabalho e Linguagem

Como argumenta Lukács, a linguagem tem sua gênese conectada à gênese do próprio trabalho. Ela surge, como constatam Engels e Lukács, do fato de que os seres humanos tendo se reunido para e pelo trabalho, “tinham alguma coisa para se dizer”⁴⁸.

[...] em consequência do trabalho os seres humanos têm de se dizer alguma coisa uns aos outros. Este novo conteúdo e em correspondência a ele a nova forma, o novo médium da comunicação, são exatamente adequados àquele novo complexo da relação do ser humano com a realidade, ao seu novo modo de reagir a ela que, primeiramente, nos referimos dizendo que o ser humano é um ser que responde. (Lukács, 1986, v. 14, p. 339).

Consequentemente, evidencia Lukács, “a necessidade desenvolveu o órgão necessário para isso”⁴⁹: a linguagem.

Segundo Lukács, a simultaneidade com que surgem ambos os complexos do ser social não deve obscurecer o fato de que esta é uma interação ontológica entre ser fundante e fundado, que apenas pode ser apreendida no contexto da totalidade que é o ser social.

Para Lukács, por exercer a função ontologicamente primária, fundante da esfera social – isto é, o metabolismo do ser humano com a natureza que inexoravelmente propicia as bases da reprodução social dos seres humanos –, o trabalho é não apenas a categoria fundante, mas, igualmente, o fundamento de todos os complexos do ser social. Sem trabalho não há ser social, equivale dizer, não há reprodução social possível.

Argumenta Lukács, que no interior da esfera social, embora surjam, quanto à sua essência, simultaneamente, trabalho e linguagem nascem para satisfazer a funções diferentes do processo reprodutivo social. Enquanto o primeiro tem a função de mediar a troca material do ser humano (sociedade) com a natureza, a segunda “é um instrumento para fixar os conhecimentos e exprimir a essência dos objetos em-si, através de pontos de vista que se fazem sempre mais verdadeiros” e, além disso, “um

⁴⁸ Ibid., p. 88

⁴⁹ Ibid., p. 88

instrumento para comunicar as múltiplas e mutáveis formas de relacionamento dos seres humanos entre si”⁵⁰.

As diferentes funções que ambos os complexos cumprem no interior do processo reprodutivo social revela o caráter complexo e heterogêneo do ser social, revela ainda que ele não se reduz ao trabalho, e mais, que o trabalho somente pode desdobrar a sua essência em articulação com outros complexos sociais que, por conseguinte, apenas existem numa relação de dependência e autonomia relativa para com ele.

Entre o trabalho e os demais complexos do ser social, diz Lukács: “pode-se ter um condicionamento (*Bedingtheit*) no qual um momento é o pressuposto para a vida do outro, sem que a relação possa ser invertida. Esta [...] é a relação entre o trabalho e os outros momentos do complexo: ser social.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 48).

Para Lukács, portanto, que a relação de dependência e a autonomia relativa dos complexos sociais em relação ao complexo fundante do trabalho seja uma relação ontológica insuperável aparece demonstrada na impossibilidade de inversão desta relação.

Quanto ao caráter da relação de dependência e autonomia relativa do complexo específico da linguagem em relação ao trabalho, argumenta Lukács:

É sem dúvida possível deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceptual (*begrifflichen Denkens*) a partir do trabalho, uma vez que a execução do processo de trabalho põe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando, ao mesmo tempo, quanto à linguagem e ao pensamento conceptual, as capacidades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo em que, a linguagem e o pensamento conceptual não podem ser entendidos nem em nível ontológico nem em si mesmos se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho e nem muito menos como condições que fazem surgir o processo de trabalho. (Lukács, 1986, v. 14, p. 48).

Para o filósofo, o trabalho é, pois, o fundamento ontológico do complexo da linguagem. Este complexo, assim como os demais complexos sociais, tem o trabalho como o seu pressuposto insuperável de ser.

Já a linguagem, ressalta Lukács, é condição indispensável para o surgimento da sociabilidade inerente ao trabalho. Ela nasce

⁵⁰ Ibid., p. 136

simultaneamente ao próprio trabalho como uma exigência do mesmo. Todavia, embora a linguagem e o pensamento conceptual tenham surgido para satisfazer às exigências do trabalho, as interações entre o complexo do trabalho e o complexo da linguagem são tais que os efeitos do desenvolvimento do complexo da linguagem terminam por retroagir sob o próprio trabalho e vice-versa. Contudo, em tais interações a função de momento predominante é exercida pelo trabalho.

É obviamente indiscutível [diz Lukács] que, tendo a linguagem e o pensamento conceptual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e 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 deste complexo o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceptual e vice-versa. (Lukács, 1986, v. 14, p. 48).

Nas interações entre linguagem e trabalho, o trabalho é, pois, o momento predominante. E, segundo Lukács, isto não se relaciona a hierarquias de valor. O fato é que “em cada sistema de interações dentro de um complexo, como também em cada interação, há um momento predominante”⁵¹, e isso tem caráter meramente ontológico⁵².

O caráter fundante do trabalho para com a linguagem, continua Lukács, se evidencia, ainda, num complexo de questões que vimos acima tratando do trabalho: no “surgimento da relação sujeito-objeto e a distância entre sujeito e objeto que necessariamente advém daí”⁵³. Como ressalta Lukács, “Este distanciamento cria imediatamente uma das bases indispensáveis, dotada de vida própria, do ser social dos humanos: a linguagem”⁵⁴. Como já argumentamos, em Lukács, “a posição teleológica conscientemente realizada provoca uma distância no reflexo da realidade”⁵⁵, de maneira que, “o reflexo mais exato possível da realidade tomada em consideração”⁵⁶, através da objetivação, torna postas cadeias

⁵¹ Ibid., p. 48

⁵² Sobre a categoria momento predominante na Ontologia de Lukács conferir: Andrade, M. (2011) e (2014).

⁵³ Ibid., p. 88

⁵⁴ Ibid., p. 88

⁵⁵ Ibid., p. 47

⁵⁶ Ibid., p. 29

causais que são completamente diferentes daquelas que operam espontaneamente no ser natural. Vimos que “é esta distância que faz surgir a relação sujeito-objeto no sentido próprio do termo”⁵⁷.

Segundo Lukács, apenas tendo em consideração a existência destes dois atos heterogêneos, isto é, a distância na relação entre sujeito e objeto e o reflexo na consciência que surge mediante esta relação, podemos considerar a realidade a partir de dois modos diferentes: de um lado, a partir de objetos que existem independentemente do sujeito, do outro lado, a partir dos sujeitos que delinham estes objetos mediante atos de consciência, tornando-os propriedades espirituais suas.

Argumenta Lukács, que analisando a relação entre sujeito e objeto agora do lado do sujeito, temos que: o sujeito ao refletir o real, reproduz na sua consciência “uma imagem que corresponde à realidade objetiva”⁵⁸. Esta imagem não é de modo algum idêntica à realidade. Ela é “uma nova forma de objetividade” que como tal é diferente da realidade externa que se tornou objeto do reflexo; é autônoma – não independente – em relação a esta. É também a partir desta imagem, da sua aplicação crescentemente diferenciada na realidade, que a práxis humana torna-se possível.

A imagem que surge na consciência do sujeito mediante o reflexo do real, em consequência da sua separação e distanciamento do objeto, resulta de “um processo de abstração”⁵⁹. Este acontece, pela primeira vez, no próprio processo de trabalho. A respeito de tal processo de abstração, diz Lukács:

Para poderem ser usadas no trabalho, as propriedades das coisas devem ser conhecidas de certa pluralidade de lados, na sua [do ser humano] capacidade de reagir de muitos pontos de vista, isto é, – tendencialmente – é necessário conhecer o ser-em-si das coisas segundo certas determinações objetivas essenciais. (Lukács, 1986, v. 14, p. 345).

Por exemplo:

Se [...] se pretende usar uma pedra para cortar, vem em primeiro plano determinações gerais como dureza, passibilidade de ser afiada etc., que podem estar presentes em pedras, à primeira vista, externamente muito diferentes e faltar, em vez disso, em pedras aparentemente muito semelhantes. O trabalho, mesmo o mais

⁵⁷ Ibid., p. 47

⁵⁸ Ibid., p. 344

⁵⁹ Ibid., p. 345

primitivo, deve por isso ser precedido na prática por generalizações, por abstrações de espécies muito variadas. (Lukács, 1986, v. 14, p. 345-6).

Para Lukács, somente porque “todo processo natural possui uma infinidade intensiva de propriedades, de interrelações com o mundo que o cerca etc.”⁶⁰, as propriedades, interrelações etc. daquele setor do real que se torna objeto do reflexo na consciência “devem ser conhecidas numa certa pluralidade de lados” para poder, em seguida, tornarem-se objetivações.

Para conhecer o ser-em-si das coisas, diz o filósofo,

A consciência que efetua a preparação desempenha, portanto, para preparar a posição teleológica atos analíticos e sintéticos, cujo resultado é uma nova posição teleológica que ou repete, ou modifica, ou replasma radicalmente aquela precedente. Análises e sínteses são, portanto, produtos da consciência e não momentos reais daquele processo real que a posição teleológica tenta de várias maneiras influenciar. (Lukács, 1986, v. 14, p. 348).

No trabalho, segundo Lukács, os “atos analíticos e sintéticos” que a consciência elabora devem tender sempre ao ser-em-si do seu objeto, deve procurar apreender corretamente as propriedades, os movimentos, as relações etc. deste que, em geral, não são perceptíveis de imediato. São estas propriedades, movimentos, relações etc. que tornam tais objetos os meios adequados à finalidade do sujeito.

O resultado destes “atos analíticos e sintéticos” no trabalho tem de, conforme Lukács, necessariamente, “corresponder às leis de movimento dos complexos que tenta apreender”, uma vez que, enquanto atos da consciência podem passar a momento material do ser social “somente quando é capaz de apreender de maneira aproximativamente adequada os momentos mais essenciais daquele ser que se pretende transformar”⁶¹. Em consequência disso, “Apenas a pedra que trabalhada, de modo apropriado para cortar, converte-se num elemento ativo do trabalho, da produção, do ser social”⁶².

A prioridade ontológica do ser aparece aqui, segundo a acepção lukácsiana, ainda mais evidenciada, visto que, no trabalho, a posição teleológica não pode dar nova forma a nenhuma

⁶⁰ Ibid., p. 20

⁶¹ Ibid., p. 348

⁶² Ibid., p. 349

propriedade, movimento, relação etc. que já não exista no ser-em-si do seu objeto, portanto, independentemente dela, como possibilidade real existente-em-si. Por isso, no processo de trabalho, “o sujeito da práxis deve [...] submeter-se incondicionalmente a este ser-em-si, tentando conhecê-lo em termos o mais possível livre de preconceitos subjetivos, das projeções da subjetividade no objeto etc.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 350).

Para Lukács, o sujeito vê-se aqui obrigado a dominar conscientemente os seus instintos, afetos, paixões etc.⁶³ E,

[...] justamente por esta via ele descobre no objeto momentos até aquele ponto desconhecidos que permitem a transformação em meio, objeto etc. de trabalho, que trazem à existência a troca material entre ser humano (sociedade) e natureza, bem como – sobre seu fundamento – a produção do novo em geral. (Lukács, 1986, v. 14, p. 350).

No processo de trabalho o ser humano é, pois, obrigado a dominar, a controlar os próprios comportamentos afetivos, instintivos etc. Sua subjetividade, sua consciência deve, portanto, submeter-se às determinações do real de modo que ela seja capaz de apreender corretamente as legalidades que operam no ser-em-si do objeto em questão.

Tal prioridade do ser-em-si se mostra incontestável para o fato de que um trabalho (práxis) bem-sucedido é possível só quando a consciência percebe, reproduz no pensamento, apreende os objetos do mundo exterior de maneira correspondente ao seu ser-em-si. (Lukács, 1986, v. 14, p. 350).

Conforme Lukács, este procedimento apenas pode ser realizado pelo sujeito quando ele abandona, em relação ao objeto, sua postura passiva ou mesmo de mera contemplação. Neste momento, a subjetividade, ou melhor, o próprio sujeito passa a desempenhar “um papel ativo” na relação com o ambiente que o cerca. Apenas como parte de uma postura ativa, o sujeito pode realizar atos analíticos e sintéticos de percepção e, com isso, reproduzir a imagem do objeto na consciência elaborando, portanto, conhecimentos na prática relevantes sobre o mundo objetivo.

⁶³ Afirma Lukács: “É em geral conhecido que o domínio do ser humano sobre os próprios instintos, afetos etc., é o principal problema de qualquer civilização, do costume e tradição até as formas mais elevadas da ética.” (Ibid., p. 45).

De posse do conhecimento adequado do ser-em-si dos objetos elaborado no processo de delimitação e seleção do objeto no ato de reproduzir a imagem, argumenta Lukács, o sujeito pode e deve coloca-los “na relação desejada, na conexão planejada etc.”. Isto certamente varia de acordo com as diferentes posições teleológicas, e

[...] não só no que concerne ao conhecimento pensado (*denkende Erkenntnis*), no qual tal posição alcança o seu auge no quadro da consciência, mas em toda percepção, em toda observação, cujos resultados são a partir da consciência pensante e ponente (*denkende und setzende*) elaborados e recolhidos juntamente na unidade da posição. (Lukács, 1986, v. 14, p. 351).

Isto denota, na concepção de Lukács, que não apenas a elaboração do conhecimento adequado ao ser-em-si dos objetos, mas, também, as formas de percepção e observação do mesmo variam em consequência da heterogeneidade da situação prática que os levam à existência. Esta variabilidade dos atos de percepção, observação e elaboração do sujeito em interação com a heterogeneidade da situação concreta exprime a diversidade da particularidade daquele setor da realidade que se quer transformar, como exemplifica Lukács: “No mesmo bosque, o caçador, o lenhador, o coletor de cogumelos etc. (com certeza cientes da práxis) percebem, de modo simplesmente espontâneo, objetos qualitativamente muito diferentes, embora o ser-em-si do bosque não sofra nenhuma mudança.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 351).

Por serem sujeitos diferentes que realizam a observação, destaca Lukács, “Muda-se simplesmente o aspecto, quanto ao conteúdo e forma da seleção, na imagem efetuada.”⁶⁴ Todavia, isto não altera a totalidade em-si do complexo total que é o bosque, pois, na percepção de cada sujeito, quer dizer, do caçador, do lenhador, do coletor de cogumelos etc. “[...] forma-se já na percepção uma imagem do bosque como totalidade complexa, porém *sub specie* da respectiva intencionada posição teleológica e do comportamento por ela ditado”. (Lukács, 1986, v. 14, p. 352).

Isto implica, continua o filósofo, que ao tornar posta uma posição teleológica, aquele momento da reflexão que eleva à consciência a reprodução do real como imagem não é de modo algum superado, no sujeito. Este momento, ao invés, passa a compor a base para a sucessão de novas posições teleológicas.

⁶⁴ Ibid., p. 351

Portanto, com a reprodução da imagem na consciência “não se tem, em seguida, uma superação da reflexão (*Aufhebung der Abbilichkeit*), mas, simplesmente, um deslocamento da importância da ênfase dentro do seu âmbito.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 352). Ou seja, completa Lukács, no interior do reflexo “[...] os momentos que são importantes para a posição teleológica são percebidos com exatidão, fineza, sutileza etc. sempre crescentes, enquanto aqueles que se encontram fora deste campo terminam afastados para um vago horizonte.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 352).

Assim, a seleção e a classificação produzida pela ação do sujeito na reprodução da imagem na consciência torna-se, desde o início, um “veículo importante” do progresso social⁶⁵. Daí que, quanto mais elaborada, aperfeiçoada, sistematizada etc. é esta imagem, tanto mais ela representa um passo à diante no tornar-se humano do ser humano, uma aproximação sempre crescente do ser humano ao seu ser social.

Neste sentido, ressalta Lukács:

A teoria dialética da reflexão (*Abbilichkeit*) é uma ontologia da gênese e ao mesmo tempo do aperfeiçoamento: ela evidencia a dinâmica que é o trabalho na interrelação entre sujeito e objeto da práxis, no qual são de fato conhecidas e praticamente posta em movimento aquela infinidade extensiva e intensiva que conduz à realização de posições teleológicas cada vez mais adequadas à consciência. (Lukács, 1986, v. 14, p. 352).

Em Lukács, tendo, pois, o conhecimento elaborado na consciência um caráter de reflexo, esta não pode jamais abandonar a sua ligação com o ser-em-si da realidade. A consciência tem, por isso, uma relação de dependência ontológica e de autonomia relativa em relação ao ser-em-si da realidade.

Todavia, na acepção lukácsiana, esta relação de dependência não implica, de modo algum, uma apreensão mecanicista da realidade mediante o reflexo. Segundo o filósofo, longe de ser uma captura fotográfica do real pela consciência, o ato de reflexo, na posição teleológica, “não é outra coisa que uma reprodução, uma conceptualização do processo que a cada vez tem lugar necessariamente no trabalho, na sua preparação”⁶⁶, e daí em diante na direção da continuidade do processo de reprodução social como um todo.

⁶⁵ Ibid., p. 352

⁶⁶ Ibid., p. 352

Para Lukács, a relação de dependência ontológica da consciência e, portanto, do reflexo perante o ser-em-si da realidade “encerra em si todas as contradições” que tornam a posição teleológica um ato decisivo, determinante para o tornar-se humano do ser humano.

Nesta relação de dependência ontológica,

A prioridade do momento material apresenta-se, como já vimos, sobretudo no caráter de alternativa da posição teleológica: esta pode ser bem-sucedida ou mal-empregada, e o primeiro pressuposto do êxito é que a percepção, a observação que dela brota, a consciência que a ordena, enquanto ato teórico-prático que se tornou unitário, apreenda efetivamente o ser-em-si do objeto. (Lukács, 1986, v. 14, p. 352).

É o ser em-si da realidade, portanto, que põe as necessidades e as possibilidades de o sujeito, através de escolhas-alternativas, tornar efetivas posições teleológicas que podem, uma vez que se realizam, ser avaliadas como certas ou erradas. “Só assim, na posição teleológica, pode surgir aquela relação ‘sujeito-objeto’ da qual falamos há pouco.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 353).

Porém, para Lukács, “o papel ativo” da consciência mediante a posição teleológica “não esgota o que há de novo aqui. Este se mostra em vez no fato de que a imagem produzida pelo sujeito, que ele de fato pretende fiel, mas que não é de modo algum ‘fotográfica’, no processo vital do sujeito adquire uma autonomia.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 353).

A propósito desta autonomia (relativa), diz Lukács:

A imagem do objeto fixa-se no ser humano como objeto da consciência, por um lado, tal objeto pode ser tomado em consideração, e frequentemente assim ocorre, separado da ocasião da realidade objetiva que o desencadeou, por outro lado, ele está com a própria consciência numa relação de ampla autonomia, ele é um objeto para a consciência, dado considerar a aplicabilidade a casos imediatamente muito distintos, cuja correção, completude, utilidade etc. são submetidas a reiteradas verificações, e o resultado destas novas considerações da imagem decide se as posições teleológicas futuras serão simples repetições das já realizadas, ou se uma posição teleológica mais ou menos modificada ou até totalmente remodelada se tornará o fundamento da práxis posterior. (Lukács, 1986, v. 14, p. 353).

Já vimos anteriormente como esta imagem fixada na consciência do sujeito, através da posição teleológica e da objetivação, se objetiva num produto do trabalho. Trata-se, agora,

de examiná-la na sua exteriorização/objetivação através da linguagem.

2.1 A Linguagem: da ideia ao conceito

Vimos, segundo Lukács, que na posição teleológica do trabalho, mediante o reflexo, estrutura-se na consciência uma “imagem da realidade objetiva” que, mediada pela escolha-alternativa do sujeito, converte-se numa objetivação do trabalho, numa causalidade posta. Para que esta se efetive, de acordo com o filósofo, atos analíticos e sintéticos são elaborados na consciência do sujeito no momento de preparação do trabalho. Estes atos, ao serem elaborados devem necessariamente fixar no pensamento aqueles momentos reais do ser material que serão traduzidos, em seguida, através de ações prático-materiais em objetivações.

O fixar-se no pensamento dos momentos reais que constituem as interações do sujeito com o mundo (natural e social) que o cerca, conforme Lukács, propicia o surgimento na consciência, como “ideia” (*Vorstellung*), de um “material tornado conhecido” para o sujeito. Segundo Lukács, este processo não é senão “o movimento das formas das palavras (*Wortformen*) do nível da ideia (ligação de uma situação concreta com o estado concreto do sujeito da linguagem e do objeto) para culminar no conceito”⁶⁷. Tal ideia é também uma forma de objetividade social. Diz Lukács: “A linguagem, não é, pois, apenas uma imagem mental (*gedankliches Abbild*) da objetividade, senão, simultaneamente, com isto, sua objetivação na consciência”⁶⁸.

Como argumenta o filósofo, a capacidade de o ser humano expressar linguisticamente suas relações com os objetos concretos e, além disso, suas relações com os demais seres humanos, possui uma pré-história nas formas de comunicação por sinais que se desenvolve entre os animais superiores.

Ressalta Lukács, que no ser orgânico ocorre, com frequência, que em situações importantes de sua vida como aquelas relacionadas ao perigo, à alimentação, ao ato sexual etc.

⁶⁷ Ibid., 347

⁶⁸ Ibid., 357-8 (Sprache ist also nicht nur gedankliches Abbild von Gegenständlichkeiten, sondern simultan damit ihre bewußtseinsmäßige Vergegenständlichung)

determinados animais elaborem na consciência certos tipos de “ideias”⁶⁹. É comum que certos animais superiores sejam inclusive capazes de transmitir a outros, por meio de sinais, aspectos gerais destas “ideias”. Pense-se, no caso da galinha que dá sinais aos pintinhos que aves de rapina se aproximam⁷⁰.

Todavia, prossegue o autor, o mutismo no gênero natural persiste, dentre outras coisas, porque a comunicação por sinais esbarra num limite: os sinais sempre estão ligados a situações determinadas e não podem se reproduzir separados delas. Os sinais “pretendem, e de maneira direta, um comportamento precisamente determinado numa situação precisamente determinada [...]”⁷¹: “a galinha e os pintinhos costumeiramente reagem a estes sinais com prontidão e de maneira adequada ao fim”. Mas, ainda que o faça, isto não significa que a galinha e os pintinhos tenham plena consciência do que a ave de rapina é em-si. E mais, “não é nem mesmo seguro, se ela numa outra situação de maneira geral a reconheceria”. (Lukács, 1986, v. 14, p. 345).

O ambiente é para o animal parte orgânica e inseparável do seu processo biológico. O fato de que ele efetue comunicações muitas vezes com conteúdos precisos não significa que o mesmo tenha plena consciência dos fatores envolvidos na situação. Para o animal, tanto a comunicação em-si, quanto seu conteúdo estão relacionados a situações específicas de sua vida e a sua reação não pode ir além do que é determinado pela situação restrita. Em consequência disso, o animal não é capaz de criar meios, designações, conceitos etc. a respeito do objeto com o qual entra em interação de maneira que estes sejam utilizados em contextos diferentes ou possa servir de mediação entre os exemplares do gênero natural.

⁶⁹ A propósito de tais ideias, argumenta Lukács: “Se se quer mesmo aplicar ao mundo animal categorias da consciência humana, o que será sempre arbitrário, pode-se dizer, no melhor dos casos, que os animais mais evoluídos podem ter ideias (*Vorstellungen*) acerca dos momentos mais importantes do ambiente, mas jamais conceitos (*Begriffe*). Além disso, é preciso usar o termo ideia (*Vorstellung*) com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceptual (*Begriffswelt*) retroage sobre intuição (*Anschauung*) e ideia (*Vorstellung*). Esta mudança origina-se igualmente na ação do trabalho.” (Ibid., p. 29).

⁷⁰ Cf. Ibid., p. 167

⁷¹ Ibid., p. 346

Na esfera orgânica, pois, a comunicação ocorre de tal forma que a reação do animal, bem como o sinal por ele emitido, se encontra numa relação de dependência tal com a situação em que se desdobra que o vínculo com esta é indissolúvel. Assim, não podendo se separar da situação em que ocorre porque está diretamente ligado aos objetos, fatores etc. nela envolvidos, o sinal não pode derivar numa forma de comunicação que seja autônoma tanto em relação ao próprio organismo quanto em relação ao objeto presente e, por fim, em relação à própria situação. Por causa disso, ressalta Lukács, no mundo animal, “podemos falar de sujeitos e objetos só de modo metafórico”, ainda que “se trate sempre de um ser vivo concreto que procura comunicar algo a respeito de um fenômeno concreto e ainda que tais comunicações, na sua indissolúvel ligação com a situação, sejam, de modo geral, extremamente precisas.”⁷²

Os seres humanos, sabemos, também utilizam sinais na sua comunicação. Enquanto na esfera orgânica a comunicação por sinais é a forma predominante, no ser social, como demonstra Lukács, eles são apenas uma forma auxiliar de comunicação. Pense-se no uso dos sinais para regular o trânsito.

No processo de trabalho, para exprimir linguisticamente “o objeto como algo concreto” é absolutamente necessário que o sujeito vá além da mera ideia na consciência. O salto ontológico propiciado pelo trabalho e pela linguagem põe as bases desta superação. Com o salto, destaca Lukács, puderam ser criados meios de expressão, designações, conceitos etc. acerca dos objetos e, igualmente, a respeito do próprio sujeito, das suas ações, relações etc.

Em consequência do uso da palavra,

[...] o signo da palavra (*Wortzeichen*) se destaca dos objetos que ela designa e, além disso, também do sujeito que a realiza, e se torna expressão mental (*gedanklichen Ausdruck*) de um grupo inteiro de fenômenos determinados, eles se relacionam no conjunto a outros e podem ser utilizados de maneira análoga por todos os outros sujeitos. (Lukács, 1986, v. 14, p. 88).

Toda palavra, ressalta Lukács, é sempre expressão teórica da vida cotidiana. Até a mais simples palavra “é uma abstração”. A palavra é abstração na medida em que ela pode existir por si sem

⁷² Ibid., p. 88

estar imediatamente ligada à situação prática que a originou, embora “a gênese ontológica também das palavras [seja] sempre prática”⁷³.

Por um lado, através da palavra, o sujeito pode generalizar os conhecimentos e exprimir a essência dos objetos etc.⁷⁴ conforme expressa linguisticamente “apenas o aspecto geral dos objetos, processos etc.”. Exemplifica Lukács: “Quando dizemos ‘mesa’ ou ‘andar’, temos êxito em ambos os casos ao expressar linguisticamente apenas o aspecto geral dos objetos, processos etc.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 346).

Por outro lado, quando no ato de comunicação o que o sujeito deseja é especificar o objeto, remeter-se às suas peculiaridades, há “necessidade de operações sintáticas, frequentemente muito complicadas”, em-si, completamente diferentes da simples palavra, e ainda mais, da mera ideia. Neste caso, portanto, é requerida a formulação de um enunciado linguístico que seja capaz de expressar a particularidade do objeto numa aproximação à sua singularidade. A este respeito, observa Lukács:

Em si, na enunciação linguística, se expressa apenas a fixação mental (*gedankliche Fixieren*) de um estado de fato, a princípio, independente, aparentemente, da tomada de posição do ser humano em relação a ela. Aparentemente, porque a gênese ontológica também das palavras é sempre prática. A solicitação de um comportamento tem necessidade de formas de expressões linguísticas específicas que, justamente porque intencionam objetivações (*Objektivationen*), devem ir além do simples caráter de sinal. Linguisticamente eu digo: “você não deve roubar” (ou outra proibição), aspiro então um comportamento humano-geral na sociedade. O mero sinal, como a luz vermelha num cruzamento da estrada, proíbe simplesmente que se atravesse esta parte determinada de uma estrada determinada num intervalo de tempo determinado. É então rigorosamente ligado à situação. (Lukács, 1986, v. 14, p. 346-7).

Na acepção lukácsiana, como complexo em-si, a linguagem apresenta, portanto, dois movimentos tendencialmente contrapostos: um que se dirige ao aspecto geral e o outro ao aspecto singular, particular dos objetos, relações, processos etc.: “há no interior da linguagem uma luta contra sua genericidade geral

⁷³ Ibid., p. 346

⁷⁴ “[...] o crescente domínio do homem sobre a natureza encontra uma sua expressão direta também no número de objetos e relações que ele é capaz de nomear”. (Ibid., p. 119).

(*gattungsmäßige Allgemeinheit*) para se aproximar da expressão do individual-único”⁷⁵. Para Lukács, ambos os movimentos são expressão do contínuo aprofundamento e aperfeiçoamento das legalidades próprias deste complexo. O desenvolvimento interno dos complexos sociais parciais comporta diferenciações deste caráter e tais diferenciações são predominantemente determinadas pelo desenvolvimento da totalidade social.

Por conseguinte, palavra e conceito, linguagem e pensamento conceptual são elementos conexos do complexo: ser social, e apenas em conexão, pela análise ontológica, sua verdadeira essência, através do conhecimento das funções reais que estes complexos exercem, pode tornar-se compreendida. (Lukács, 1986, v. 14, p. 48).

Segundo Lukács, tais movimentos podem ser verificados no interior da linguagem já em níveis muito baixos do desenvolvimento deste complexo e, portanto, do processo reprodutivo social. A presença dos mesmos implica que, nas relações entre os seres humanos, diferentemente do que acontece na comunicação entre os animais superiores, a linguagem termina por adquirir “uma aplicabilidade universal”⁷⁶ revelando, com isso, sua superioridade em relação às formas de comunicação simples, ou seja, aos sinais.

O desenrolar destes movimentos revela a estrutura geral das formas linguísticas que, segundo Lukács, se movimentam a partir do nível da ideia ao do conceito⁷⁷. Quanto ao movimento destas formas,

Pode-se observar, por exemplo, como tais comparações da idealidade (*Vorstellungsmäßigkeit*): “como um corvo” etc. gradualmente são abandonadas deixando o lugar à palavra e ao conceito de “preto”; ou surgem, ao contrário, termos que exprimem maior nível de abstração em relação aos fenómenos singulares (*Einzelerscheinungen*), os quais linguisticamente já são generalizados a este nível; tome-se palavras como cereal, frutas etc.; como da conjugação vai sempre mais desaparecendo a ligação com o gênero, o número, a direção do movimento etc. dos sujeitos e se reduz em uma abstrata generalidade (o duplo e seus escassos resquícios ainda se referem a tais transições.) (Lukács, 1986, v. 14, p. 347).

⁷⁵ Ibid., p. 174

⁷⁶ Ibid., p. 346

⁷⁷ “Quando dizemos conceitos, falamos simultaneamente de palavras e frases”. (Ibid., p. 354).

Independente de como o duplo movimento interno da linguagem se desdobra até alcançar estas formas, fundamental aqui, conforme Lukács, é destacar “o problema oculto em tais desenvolvimentos”: o fato de que tanto no trabalho quanto na mediação que surge para auxiliá-lo, a linguagem, “a força fundante da nova forma de ser do ser social é o ser humano”.

A ferramenta como processo de trabalho, a palavra como frase são momentos dinâmicos do processo no qual o ser humano – sem, por esta razão, perder a determinação biológica de sua vida – constrói para si uma nova forma de ser, aquela da socialidade. O acento recai sobre a atividade. (Lukács, 1986, v. 14, p. 347-8).

De acordo com a acepção lukácsiana, pois, diferentemente dos outros seres vivos, “o ser humano tornado social é o único ser existente que – sempre mais – produz e desenvolve ele mesmo as condições de sua interação com o ambiente.” Através de sua práxis ele continuamente afasta a barreira natural ao pôr em movimento cadeias causais que resultam em novos complexos sociais de mediação do seu processo reprodutivo, como vimos tratando do surgimento do complexo social da linguagem.

Na sequência abordaremos uma questão a todas estas articulada, repleta de consequências para a reprodução social e que está também inevitavelmente ligada ao surgimento da linguagem: o fato de que, segundo Lukács, o surgimento da divisão do trabalho implica, ao mesmo tempo, “a solicitação de um comportamento determinado”⁷⁸ por parte dos seres humanos em relação ao ambiente no qual vivem que, nos momentos iniciais da gênese do ser social, ao lado da divisão social do trabalho, só a linguagem como complexo pode atender. Para o filósofo, a efetivação de tal solicitação implica, simultaneamente, a gênese da divisão social do trabalho, ou seja, uma nova forma de posições teleológicas que requerem a operação da linguagem: as posições teleológicas secundárias.

Segundo Lukács, as posições teleológicas secundárias articulam-se, inexoravelmente, à divisão social do trabalho. Esta surge com o trabalho, é uma consequência necessária e direta dele.

⁷⁸ Diz Lukács: “Entre as tendências que o trabalho já nos revelou se inclui, agora, também o apelo pessoal aos humanos. No imediato ele pode se endereçar a uma pessoa singular e na realidade frequentemente assim ocorre, mas é preciso assinalar que, também neste caso, deve se mover – linguisticamente – na esfera de generalidade (*Allgemeinheit*), da genericidade (*Gattungsmäßigen*)”. (Ibid., p. 173).

Para existir e, por conseguinte, operar as suas funções no interior da esfera social, a divisão do trabalho necessariamente requer um médium para comunicação.

Hoje nós sabemos que uma forma particular de divisão do trabalho, a cooperação, surge já em estágios muito primitivos; pense-se no caso [...] da caça no período paleolítico. A sua simples existência, mesmo que a um nível ainda muito baixo, faz surgir do trabalho uma posterior decisiva determinação do ser social, a comunicação precisa entre os humanos reunidos tendo em vista um trabalho: a linguagem. (Lukács, 1986, v. 14, p. 118).

Ao contrário do que ocorre com os sinais, diz ele, mediante o uso da linguagem, “mesmo em um estágio primitivo, é possível dizer: vem um mamute, não tenha medo, etc.”⁷⁹ Mais do que isso, através da linguagem pode-se transmitir a um determinado grupo humano indicações acerca do tipo de comportamento que eles devem adotar, dentro ou fora da divisão do trabalho, para que o fim por eles desejado seja objetivado.

Pensemos na caça no período paleolítico. As dimensões, a força e a periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo humano. Ora, para tornar essa cooperação funcional e eficaz, é preciso distribuir os participantes de acordo com as funções (batedores e caçadores). (Lukács, 1986, v. 14, p. 47).

Para que os participantes sejam distribuídos no interior da divisão do trabalho de acordo com as funções que devam exercer o papel de médium do contato entre os humanos que a linguagem executa é aqui absolutamente fundamental.

Por ser médium do contato, do relacionamento entre os humanos a linguagem revela-se

[...] como o órgão mais importante [...] para aquelas posições teleológicas [...] que não visam a transformar, explorar etc. um objeto natural, mas, intencionam, ao invés, induzir outros seres humanos a executar a posição teleológica desejada pelo sujeito que fala. (Lukács, 1986, v. 14, p. 119).

Conforme a aceção lukácsiana, entre o trabalho, a divisão do trabalho e a linguagem há uma articulação tal que cada um destes diferentes complexos só pode surgir e se desenvolver em interrelação recíproca. Fundados pelo trabalho, a divisão do trabalho e a linguagem são, pois, mediações decisivas do ser social. Se, por um lado, a divisão do trabalho é um instrumento para organizar, regular e controlar a cooperação dos humanos reunidos

⁷⁹ Ibid., p. 118

pelo e para o trabalho, por outro lado, a linguagem, além de ser um instrumento para fixar os conhecimentos e exprimir a essência dos objetos, ela cumpre também a função de médium da comunicação entre os humanos propiciando assim a ampliação das suas formas de contato e relacionamento.

Para Lukács, ao cumprir esta função, a linguagem se articula de modo inseparável ao trabalho e à divisão do trabalho. Esta articulação inseparável implica que à medida que o trabalho e a divisão do trabalho progredem, simultaneamente, também a linguagem deve se desenvolver. E para que isto aconteça é uma exigência do ser-precisamente-assim do ser social que a linguagem se eleve a níveis sempre superiores, que se torne cada vez mais rica, flexível, diferenciada etc., a fim de que, com isso, não apenas os novos objetos e conexões do ser social, mas, também, as relações humanas, possam se tornar comunicáveis.

Em Lukács, as consequências da simultânea interação entre trabalho, divisão do trabalho e linguagem não param por aí.

Enfatizar a interrelação entre estes complexos nos é aqui importante porque, além de tudo, é no seu núcleo que “se destaca mais acentuadamente a ação sobre outros seres humanos”⁸⁰. Em outras palavras, para Lukács, é na conexão entre estes complexos fundamentais do ser social que surge, articulada à posição teleológica primária, as posições teleológicas secundárias que dada a diversidade de suas formas, contribuem para tornar o ser social um complexo total sempre em movimento.

Como argumenta Lukács, as posições teleológicas secundárias são também elas fundadas pelo próprio trabalho. Elas surgem, pelo trabalho e a divisão do trabalho, para o metabolismo do ser humano com a natureza. Frequentemente cumprem esta função de forma muito mediada, complexa. Ou seja, em Lukács, o aparecimento das posições teleológicas secundárias é uma consequência necessária do caráter social do próprio trabalho. Elas surgem, segundo o filósofo, “logo que o trabalho se torna social no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas”⁸¹ e “não visam diretamente a um caso concreto do metabolismo da sociedade com a natureza, mas, ao contrário, tendem a influenciar

⁸⁰ Ibid., p. 46

⁸¹ Ibid., p. 46

outros humanos, de modo que eles, por sua vez, tornem postos atos de trabalho desejados”. (Lukács, 1986, v. 14, p. 299).

Para Lukács, a cadeia de mediações que envolve a realização de tais posições pode, em certos casos concretos, ser bastante extensa, todavia, isto não tem importância decisiva para a efetivação de tal finalidade, “o que importa é que a cada momento, a posição teleológica volte a direcionar a consciência de um outro ser humano (ou mais seres humanos) em uma determinada direção, querendo influenciá-lo a cumprir a posição teleológica desejada.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 299).

Em Lukács, as posições teleológicas secundárias, ainda que possuam em comum com as posições teleológicas primárias a estrutura ontológica⁸², isto é, que possuam como aquelas posições objeto, finalidade, meios, decisão-alternativa, dever/valor, exteriorização/objetivação etc., cumprem na reprodução social funções qualitativamente diferentes.

Esta qualitativa diferença aparece em todos os momentos da posição a começar pelo objeto. Enquanto as posições teleológicas primárias têm como objeto elementos, complexos da natureza, as posições teleológicas secundárias têm como objeto a consciência humana⁸³.

Discorrendo acerca da cooperação de um grupo humano organizado para a caça no período paleolítico, Lukács chama atenção para o fato que o ato em-si de caçar é precedido por uma posição teleológica secundária que tem como finalidade determinar o caráter, o papel, a função, etc. dos membros do grupo humano em questão para que eles, por esta via, alcancem a finalidade de abater o animal.

[...] o objeto desta finalidade secundária [diz o autor] já não é um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa a transformar diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir uma posição teleológica que tenha, porém, como objetivo alguns objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar estas intervenções por parte de outras pessoas. (Lukács, 1986, v. 14, p. 47).

⁸² Conforme Lukács, “o trabalho pode servir de modelo para compreender as outras posições sócio-teleológicas exatamente porque, quanto ao ser, ele é a forma originária (*Urform*)”. (Ibid., p. 12).

⁸³ Cf. Ibid., p. 47

[...] para serem funcionais, já em um estágio primitivo, requerem o Para Lukács, o que há de comum entre as posições teleológicas secundárias é, pois, o fato de que possuem o mesmo objeto: a consciência humana. Já as finalidades, os meios, as escolhas-alternativas, o dever, o valor etc., mediações todas estas necessárias à efetivação de tais posições, são certamente muito diferentes em cada uma destas posições.

Outro aspecto importante, ainda segundo Lukács, que caracteriza as posições teleológicas secundárias é o fato de que estas, para se realizarem como atos que buscam suscitar em outras pessoas a decisão de operar determinadas posições teleológicas concretas,

conhecimento das pessoas nas quais deve ser suscitada esta vontade, do mesmo modo pelo qual as posições de trabalho em sentido estrito requerem que os objetos, as forças etc. naturais em questão sejam conhecidas. Este conhecimento vai naturalmente, além do biológico, tem um caráter social. (Lukács, 1986, v. 14, p. 121).

Nas sociedades singulares marcadas pelo baixo desenvolvimento das forças produtivas, o conhecimento das pessoas é mais direto do que naquelas que experimentam um maior progresso das mesmas. Nas primeiras, pelo relacionamento entre as pessoas ser ainda fortemente baseado em relações de caráter biológico, a certos indivíduos como os mais velhos, pelas experiências por eles acumuladas ao longo da vida, é dada a possibilidade de elaborarem um conhecimento acerca das pessoas e, em consequência, realizarem sobre a consciência de outrem uma ação imediatamente mais efetiva do que vemos hoje. Nas sociedades cujo nível mais elevado das forças produtivas permite que as experiências socialmente decisivas não sejam mais acumuladas por via empírica e conservadas numa memória, mas, em vez disso, sejam realizadas mediante generalizações, determinadas instituições assumem a função de poder social que age e regula a ação sobre a consciência das pessoas. Neste caso, o conhecimento das mesmas já não possui o mesmo caráter dos momentos iniciais.

Conforme Lukács, as posições teleológicas secundárias desdobram uma relação muito íntima com a interioridade humana, isto é, com os pensamentos, sentimentos, afetos, concepções de mundo etc. das pessoas. Assim,

[...] o conhecimento humano, em relação ao próprio interior e em relação ao exterior, permanece por força das coisas muito mais

incerto do que os conhecimentos que os seres humanos adquirem sobre o material natural com o qual tem de lidar no processo de trabalho. (Lukács, 1986, v. 14, p. 368).

Isto denota, de acordo com Lukács, que as posições secundárias em face do seu objeto, isto é, da consciência humana, não é capaz de exercer um controle e uma correção tão diretos e precisos como costuma ocorrer no metabolismo com a natureza. Esta incerteza se fundamenta no fato de que os seres humanos agem na vida cotidiana sobre circunstâncias reais que, imediatamente, não são produzidas por eles próprios, mas, pela totalidade da sociedade na qual vivem e a qual, com seus atos práticos, quer saibam ou não, ajudam a construir e a renovar incessantemente.

Argumenta Lukács, que na vida cotidiana, frente à totalidade do ser social, o sujeito, para realizar a sua práxis, “é forçado a tomar decisões alternativas, embora ele, por princípio, não seja capaz de dominar com o olhar todo o campo dos seus pressupostos, consequências etc.”⁸⁴. A impossibilidade de dominar todo o campo das condições, consequências etc. de suas tomadas de decisões introduz entre o próprio sujeito e o seu objeto, a consciência de outrem, uma problematicidade muito maior do que a existente no trabalho. Isto acontece, segundo o filósofo, sobretudo porque a matéria para a qual deve se dirigir suas ações possui uma “resistência”⁸⁵ que não se verifica na matéria natural. Enquanto no trabalho a posição teleológica se dirige a um objeto que funciona na interação apenas como objeto, na posição teleológica secundária, a consciência que se torna objeto da posição reage, por sua vez, com outras posições teleológicas. Tal reação torna-se decisiva para a continuidade social.

Tem-se com isto, como argumenta Lukács, que a ação sobre a consciência humana tende a atuar num campo do desconhecido necessariamente mais amplo do que no trabalho. Enquanto no trabalho a posição do fim está inequivocamente voltada para uma finalidade claramente delineada, nas posições teleológicas que pretendem conduzir ou transformar o comportamento das pessoas, com frequência, desde o começo, atuam sobre um campo de ação que desencadeia instantaneamente reações, desejadas ou indesejadas, quanto aos fatos, às situações, às tarefas etc. sociais.

⁸⁴ Ibid., 378

⁸⁵ Ibid., 377

Embora surjam simultaneamente às posições teleológicas primárias, nos momentos iniciais do ser social, em relação àquelas, as posições teleológicas que se dirigem a transformar a consciência de pessoas possuem um peso apenas secundário. Gradualmente, à medida que o ser social se desenvolve e a práxis social evolui, estas posições sofrem um aumento e uma diferenciação crescente no interior da totalidade social, adquirindo assim um peso determinante na continuidade do processo reprodutivo social como um todo.

Porém, ressalta Lukács, a multiplicação, diferenciação e determinação das posições teleológicas secundárias não é jamais capaz de eliminar a base real sobre a qual elas se erguem: o trabalho. Este é o fim último da cadeia intermediária de posições teleológicas secundárias que se torna crescentemente articulada e complexa à medida que a totalidade da sociedade se desenvolve⁸⁶. Portanto, para Lukács, é o próprio trabalho que funda também as posições secundárias e, ao mesmo tempo, põe as bases para a posterior multiplicação, diferenciação e determinação das mesmas.

Como afirma Lukács, na medida em que as posições teleológicas secundárias passam a influir de forma crescentemente determinante na práxis social, estas posições passam a compor, cada vez mais por si, complexos sociais parciais diversos. Quanto mais a sociedade atinge determinado nível de organização social, tanto mais os complexos sociais que derivam da articulação destas posições com as posições primárias revelam-se complexos sociais por si. Se a sociedade na qual eles se desdobram já atingiu determinado grau de desenvolvimento e organização, tais complexos adquirem um caráter mais ou menos institucional, fato que implica que o ser social se tornou social num sentido ainda mais predominante.

⁸⁶ Para Lukács, se, por um lado, o trabalho é, em sentido originário e restrito, um processo entre o ser humano e a natureza cujos atos objetivam transformar alguns objetos naturais em valores de uso. Por outro lado, e em conjunção a isto, como consequência necessária das formas complexas da dialética fundamental entre ser humano e natureza, nas formas posteriores e mais evoluídas da práxis social, predomina a ação do ser humano sobre outro ser humano e, neste caso, o objetivo é, em última instância, (mas somente em última instância) a mediação da produção de valores de uso.

Tudo quanto dissemos até aqui sobre a relação ontológica entre o trabalho, o “órgão e médium necessário” que surge lado a lado com ele para auxiliá-lo, a linguagem, e, em parte, sobre a divisão social do trabalho permite-nos extrair algumas consequências que, veremos, conforme aceção ontológica lukácsiana, são determinantes para a continuidade do processo reprodutivo social. A primeira delas se relaciona com a distinção entre a reprodução biológica nas esferas orgânica e social.

Segundo Lukács, a reprodução biológica na esfera orgânica é uma forma específica, particular de reprodução que consiste essencialmente na reposição do mesmo. Este ser-precisamente-assim da reprodução biológica na esfera orgânica se relaciona à essência da relação que o ser vivo desdobra com o ambiente no qual ele vive. Ou seja, na interação do ser vivo com o ambiente, ele se mostra incapaz de produzir complexos parciais de mediações permanentes que sirvam para fixar no real as suas conquistas e da espécie, de modo que, reprodução ontogenética e reprodução filogenética na esfera orgânica terminam por coincidir imediatamente. A consequência desta identidade imediata é o mutismo do gênero natural.

Em Lukács, a diferenciação entre reprodução ontogenética e reprodução filogenética na esfera orgânica e na esfera social é a base para compreendermos o porquê de o processo reprodutivo social possuir um caráter bipolar, a outra consequência que pretendemos aqui enfatizar.

3. Reprodução ontogenética e reprodução filogenética

Para apreendermos, segundo a aceção lukácsiana, o novo caráter ontológico que a reprodução ontogenética e a reprodução filogenética do ser social adquirem em relação à reprodução ontogenética e à reprodução filogenética do ser orgânico, bem como a relação desta mudança fundamental com o trabalho e a linguagem, partiremos da análise da reprodução biológica da vida humana como a insuprimível base de ser do ser social e, simultaneamente, do trabalho como o veículo originário, primário e prioritário, que permite as condições e põe as possibilidades, imediatas e mediatas, de realização de ambas as formas de reprodução.

Para entendermos, conforme argumenta Lukács, o porquê de, na esfera social, a reprodução biológica da vida humana possuir prioridade ontológica em relação a todas as outras manifestações vitais e, o trabalho, ser o veículo originário, primário que põe as condições e as possibilidades de realização desta, temos de tomar em consideração, segundo a acepção do filósofo, alguns fatos ontológicos: em primeiro lugar, a diferença ontológica essencial entre reprodução ontogenética e reprodução filogenética do ser orgânico e entre reprodução ontogenética e reprodução filogenética do ser social.

[...] para ambos, [para o ser orgânico e para o ser social] a reprodução é, e em sentido tanto ontogenético quanto filogenético, em todas as interações – permanentes – com a natureza inorgânica aquele momento predominante decisivo pelo qual é determinado o quê e o como de cada ser orgânico (*organisch Seienden*). Há na natureza orgânica, deste modo – sob a forma de novas espécies e novos gêneros – um desenvolvimento ascendente (*Höherentwicklung*) que vai de complexos elementaríssimos a complexos extremamente complicados. Aquilo que é objetivo e ontologicamente apreensível neste desenvolvimento é a constante consolidação, a atuação cada vez mais ampla e cada vez mais em profundidade, nesta interação, do momento biológico. (Lukács, 1986, v. 14, p. 204).

Ou seja, como esclarece Lukács, o reproduzir-se ontogenética e filogeneticamente do ser orgânico não é senão o tornar-se cada vez mais predominante frente ao inorgânico dos momentos biológicos singulares que compõem ambas as formas de reprodução. No ser social, por outro lado, explica ele, a reprodução biológica da vida humana, sem perder jamais a sua determinação natural, processa-se em condições tais que os momentos biológicos singulares sofrem cada vez mais determinações predominantemente sociais. Isto porque, argumenta o filósofo, no que concerne à reprodução ontogenética e à reprodução filogenética do ser social opera-se uma mudança significativa de fundo:

Quando da natureza orgânica se eleva o ser social, acontece que numa determinada espécie de ser vivo, o ser humano, enquanto, por um lado, permanecem insuprimíveis os momentos biológicos da sua reprodução nas suas relações com os componentes físico-químicos, por outro lado, o seu funcionamento e a sua reprodução adquirem um caráter social cada vez mais intenso. (Lukács, 1986, v. 14, p. 204-5).

A consequência disso é que:

O desenvolvimento ascendente (*Höherentwicklung*), o tornar-se dominante (*Herrschendwerden*) do ser social em relação ao seu

fundamento biológico (e, com tal mediação, em relação ao seu fundamento físico-químico) não se exprime, portanto, como na natureza orgânica, através de uma mudança de forma (*Gestaltwandel*), mas se concreta, ao invés, numa mudança de funções (*Funktionswandel*) da mesma forma. (Lukács, 1986, v. 14, p. 205).

De acordo com Lukács, no caso específico do ser humano, da espécie humana, pois, o fazer-se cada vez mais predominante dos momentos biológicos não consistiu apenas numa “mutação de forma” como frequentemente acontece na reprodução orgânica, quer dizer, a reprodução apenas biológica do ser humano como ser vivo e, portanto, da espécie humana, não conduziu apenas ao surgimento de novas espécies, de novos gêneros dele derivados. O que aconteceu foi justamente o contrário: a forma biológica que é o ser humano, no seu processo de vida, conservando-se como ser biológico, reage de um modo tão especial, único às determinações do ambiente concreto sob sua vida que termina por produzir as condições de sua reprodução de uma forma inédita e sempre particular. Ressalta o filósofo, que o trabalho é o complexo originário, primário que está na base desta reação que originou a forma genuinamente humana de reprodução da vida.

Nesta importância decisiva, no caráter imprescindível e fundante do trabalho para a socialidade, Lukács coincide com Marx:

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana. (Marx, 1983, p. 50).

Por ser “condição de existência do homem”, “eterna necessidade natural” o trabalho é o veículo originário, primário da reprodução biológica da vida humana. Tanto para Marx, quanto para Lukács, mediante o trabalho, o ser humano, em face daquela necessidade primária, prioritária e, em última instância, unitária da vida, ou seja, a reprodução da sua existência biológica, encontra no trabalho o médium ineliminável de sua satisfação.

O trabalho, argumenta Lukács, satisfaz às funções biológicas primordiais do ser humano como comer, beber, reproduzir-se etc., todavia, o seu papel neste processo não se limita a isto.

Ao produzir objetos, meios, conhecimentos etc. que servem diretamente à reprodução biológica da vida humana, diz Lukács, ele produz também, indiretamente, complexos, processos, relações

etc. sociais que vão muito além da mera satisfação da reprodução biológica da existência humana, como demonstramos já, em parte, tratando dos complexos da linguagem e da divisão social do trabalho, bem como das posições teleológicas secundárias. E aqui, mais uma vez, se manifesta a função decisiva do trabalho no processo de gênese do ser social, no processo do fazer-se humano do ser humano: pela sua ação

[...] por um lado, são criados sistemas de mediações (complexos) para realizar e fixar na realidade estas transformações como fatos que funcionam dinamicamente; por outro lado, este ambiente autocriado – criado pela espécie humana – retroage sobre o próprio criador, desta vez, porém, se trata de uma retroação que transforma – em termos ontológicos imediatos – cada indivíduo singular, no qual a partir da própria atividade é mudado, socializado no seu ser biológico, pelos objetos desta. (Lukács, 1986, v. 14, p. 205).

O mais elementar e mais fundamental de todos estes complexos sociais é, como ressalta Lukács, o trabalho. O trabalho, que pela função que cumpre no interior do processo reprodutivo social – mediar o metabolismo entre ser humano e natureza –, satisfaz as necessidades imediatas de reprodução da existência humano-biológica indo, todavia, além dela; é o complexo, ao mesmo tempo, fundante de todos os outros complexos que formam a totalidade que é o ser social. Por isso, Lukács pôde argumentar que no processo de socialidade do ser social “O acento recai sobre a atividade” cuja forma originária, primária é o próprio trabalho.

Ao ir além, com as suas consequências, da satisfação daquelas funções humano- biológicas primordiais, na acepção do filósofo, o trabalho produz no âmbito da esfera social um conjunto de mudanças objetivas e subjetivas que se expressam nos novos complexos, processos, relações etc. sociais que a partir dele e através dele surgem. Todavia, em face destes novos complexos, processos, relações etc. sociais que surgem como consequência direta e indireta do trabalho, a reprodução biológica da existência humana conserva sua prioridade ontológica frente a todas as outras manifestações humano-sociais.

Para Lukács, é neste sentido que podemos dizer que

A reprodução física do ser humano enquanto ser vivo biológico (*biologischen Lebensens*) é e permanece o fundamento ontológico de todo ser social. Todavia, é um fundamento cujo modo de existência (*Existenzweise*) é o de se transformar em alguma coisa de social num grau cada vez mais elevado. (Lukács, 1986, v. 14, p. 205).

Já neste aspecto, aponta o filósofo, podemos constatar diferenças ontológicas essenciais entre a reprodução ontogenética e filogenética do ser orgânico e a do ser social. Enquanto no ser orgânico ambas as formas de reprodução coincidem diretamente, no ser social, como temos visto, esta conexão é muito mais complexa, mediada e indireta.

Em segundo lugar, na análise acerca da diferença fundamental entre reprodução ontogenética e reprodução filogenética no ser orgânico e no ser social e, neste último, a prioridade ontológica que a reprodução biológica da vida humana possui em relação a qualquer outra manifestação vital, evidencia-se, para Lukács, outro aspecto ontológico essencial para o ser social: a questão da gênese, formação e desenvolvimento do gênero humano que está a todas estas coisas ligada.

Conforme Lukács, a gênese, formação e desenvolvimento do gênero humano está diretamente, e de modo inextrincável, conectado ao “momento da genericidade” (*Moment der Gattungsmäßigkeit*) presente em todo ato de trabalho, ou seja, àquele ir além do trabalho, com as suas consequências necessárias, na satisfação das condições da reprodução biológica da vida humana enquanto necessidade primária e prioritária e, em última instância, unitária da reprodução social como um todo.

Quando tratamos sobre a objetivação enquanto momento material do trabalho, vimos que, para Lukács, a “generalização” (*Verallgemeinerung*) é um momento “inseparável da criação de algo radicalmente novo”. Vimos, segundo a acepção lukácsiana, que o trabalho, ao produzir objetos, meios, conhecimentos etc. que servem diretamente à reprodução biológica da vida humana, ele produz também, indiretamente, complexos, processos, relações etc. sociais que vão além da mera satisfação da reprodução biológica da existência humana e este processo não possui sequer analogamente referência no ser natural. Ao invés de surgir espontaneamente dirigido “por forças ‘cegas’” ele é objetivamente criado pelo trabalho que se realiza mediante uma posição teleológica conscientemente posta. Vimos também, sempre conforme o filósofo, que a essência desta posição está em que ela “transforma o processo e o produto do trabalho em um fato

genérico (*Gattungsmäßige*), ainda que no imediato se trate de um ato singular”⁸⁷.

Em Lukács, é o tornar-se, no imediato, do processo e do produto do trabalho “um fato genérico”, que faz com que surja espontaneamente no processo reprodutivo social uma tendência que, analisada *post festum*, do ponto de vista histórico-concreto, vê-se que conduz, por necessidade social, o trabalho e o seu processo em direção à divisão social do trabalho e à cooperação, que são, para Lukács, ao lado do trabalho, a base social fundamental de todas as mudanças internas e externas que ocorrem no interior do processo reprodutivo social total ao longo da história.

Exatamente porque este genérico (*Gattungsmäßige*) está, de modo implícito, presente em germe já no processo e no produto do trabalho mais primitivo, pode surgir aquela dinâmica imparável (*unaufhaltsam*) mais ou menos espontânea que impulsiona do trabalho à divisão do trabalho e à cooperação. (Lukács, v. 14, p. 205).

Segundo Lukács, desta tendência de desenvolvimento que surge desde muito cedo no interior do processo reprodutivo social como consequência de o processo e o produto do trabalho serem já em-si e por-si um fato genérico que adquirem pela mediação da divisão social do trabalho e da cooperação um impulso, uma força ainda maior para se generalizar, constitui-se no âmbito do processo reprodutivo social, pois, “uma forma social efetiva da genericidade”.

Com isto, porém, temos uma forma social efetiva da genericidade (*eine gesellschaftlich wirksam Gestalt der Gattungsmäßigkeit*) que, uma vez surgida, retroage continuamente sobre o próprio trabalho, seja se impondo cada vez mais em cada ato de trabalho, modificando correspondentemente o crescente significado concreto da divisão do trabalho em direção à intensificação da genericidade (*Gattungsmäßigkeit*); seja colocando cada trabalhador num ambiente de crescente socialidade, no qual as posições teleológicas uniformes de trabalho (*arbeitsmäßigen*) não podem senão adquirir uma influência sempre e cada vez mais forte. (Lukács, 1986, v. 14, p. 205-6).

Conforme Lukács, esta “forma social efetiva da genericidade”, ao longo do processo reprodutivo social como um todo, adquire aparências as mais variadas até, todavia, chegar a se transformar naquela força social específica, particular que é a troca de mercadorias. Por isso, argumenta o filósofo, quando consideramos o processo que conduz da produção autossuficiente à troca de mercadorias, passando pelas várias etapas de desenvolvimento até

⁸⁷ Ibid., p. 205

alcançar um nível elevado, atingido desde muito antes do capitalismo moderno, e sua relação com a gênese e formação gênero humano, vemos que há

[...] objetivamente um incontrolável crescimento extensivo e intensivo da genericidade (*Gattungsmäßigkeit*); e isto não só enquanto no trabalhador singular cresce – objetivamente – o componente genérico (*gattungsmäßige Komponente*), mas, também, enquanto ele o enfrenta como realidade dinâmica e dinamicamente correlata dos objetos, relações, movimentos etc. reais, que ele subjetivamente experimenta como realidade objetiva independente da própria consciência. (Justamente o complexo constituído de complexos do qual falamos). (Lukács, 1986, v. 14, p. 206).

Em outras palavras: para Lukács, quanto mais o trabalho e a divisão do trabalho se desenvolvem tanto mais cresce, em sentido extensivo e intensivo, o mundo de objetos, relações, movimentos, processos, complexos etc. que constitui o ser social como complexo de complexos. Segundo o filósofo, este desenvolvimento, expressão material do afastamento da barreira natural no processo do tornar-se humano do ser humano, isto é, expressão do aumento das forças produtivas e do crescimento das capacidades humanas, a saber, a genericidade humana é, com frequência, concebido como algo que se processa independente da própria consciência humana. É a consequência disto, do ponto de vista da subjetividade que o interpreta, é, conforme Lukács, que “Este mundo aparece ao ser humano como uma espécie de segunda natureza (*zweiter Natur*), como um ser que existe completamente independente do seu pensamento e da sua vontade.” (Lukács, 1986, v. 14, p. 206).

Para Lukács, esta ideia do mundo como “uma espécie de segunda natureza” só pode ser justificada segundo o reflexo da práxis e da vida cotidiana, bem como da teoria do conhecimento, pois, é assim que estas duas vertentes frequentemente o generalizam. Porém, diz o filósofo,

Quando [...] enfrentamos a questão em termos ontológicos, rapidamente se evidencia que toda esta segunda natureza não é outra coisa senão uma transformação da primeira natureza realizada pela própria humanidade (*Menschengeschlecht*), que ela se coloca frente ao ser humano que vive no seu interior como produto da sua própria genericidade (*Gattungsmäßigkeit*). (Lukács, 1986, v. 14, p. 206).

Argumenta o filósofo, que é o próprio desenvolvimento do trabalho e da divisão do trabalho, lado a lado com o desenvolvimento de todos os outros complexos que surgem no

interior da reprodução social, fundados e determinados pelo próprio trabalho, que conduz ao crescimento, extensivo e intensivo, do mundo dos objetos, relações, movimentos, processos, complexos etc. que é a totalidade social enquanto manifestação da “forma socialmente operante da generidade”, a qual surge na base da generalização propiciada pelo trabalho.

Segundo ele, a totalidade social que em cada estágio particular do seu desenvolvimento expressa concretamente tão-somente o caráter de ser da “forma socialmente operante da generidade” a cada vez alcançada. Somente em determinado momento e, em consequência das próprias circunstâncias sociais predominantes, esta “forma socialmente operante da generidade” passa a ser interpretada pelo próprio ser humano, que a produziu e continuamente através dos seus atos teleológicos práticos contribui para renovar, como “uma espécie de segunda natureza”.

Porém, para Lukács, o ser interpretado como “uma espécie de segunda natureza” do mundo dos objetos, relações, movimentos, processos, complexos etc. que é a totalidade social “não quer dizer que a segunda natureza não exista independentemente da consciência”, ao contrário. Argumenta ele, que esta “segunda natureza” enquanto consequência do desenvolvimento extensivo e intensivo do trabalho, da divisão do trabalho e de todos os processos, relações, complexos etc. que a constitui como tal, enquanto manifestação do grau de desenvolvimento do próprio gênero humano “[...] é precisamente a realização desta generidade e, portanto, exatamente como ela, é um ser real e, em nenhum caso, uma mera aparência”⁸⁸.

Não nos deteremos aqui na análise histórico-concreta desta “forma social efetiva da generidade” a qual Lukács se refere, para a nossa finalidade neste texto basta apenas assinalar que, para o filósofo, esta “forma socialmente operante da generidade” é expressão da complexa dialética objetiva entre essência e fenômeno no ser social. Reportamo-nos a esta forma de generidade aqui apenas na medida em que ela nos ajuda a esclarecer, segundo a acepção lukácsiana, o porquê de a reprodução biológica da vida humana possuir no ser social, em relação a toda outra manifestação vital, prioridade ontológica.

⁸⁸ Ibid., p. 206

Ainda visando tal esclarecimento, vejamos a seguinte afirmação feita pelo autor:

Toda reprodução filogenética tem como sua base de ser a reprodução ontogenética. Por esta constatação generalíssima não se chega à antítese, em princípio muito importante, entre natureza orgânica e ser social. A reprodução filogenética poderá se desenvolver como constância (*Konstanz*) e mudança das espécies e das categorias, poderá criar como portador próprio um ambiente constituído por um complexo de complexos, mas sem a reprodução ontogenética do exemplar singular, que em sentido imediato encarna o ser, não pode ter lugar nenhuma reprodução filogenética de qualquer espécie. Isto significa que as suas condições de existência (*Existenzbedingungen*) devem ter uma prioridade ontológica frente a todas as outras manifestações da esfera de ser em questão. (Lukács, 1986, v. 14, p. 207).

Para o filósofo, pois, a reprodução ontogenética do indivíduo singular é a base da reprodução filogenética, ou seja, a reprodução do ser humano singular é a base da reprodução do gênero humano. Segundo Lukács, na medida em que os indivíduos singulares vão, através do trabalho produzindo os meios imediatos e mediatos da satisfação daquela necessidade primária, prioritária e, em última instância, unitária da vida, a reprodução da sua existência biológica, simultânea e inevitavelmente, o próprio gênero humano vai se desenvolvendo com continuidade, ao mesmo tempo em que cria “como portador próprio um ambiente constituído por um complexo de complexos”, isto é, um mundo de objetos, relações, movimentos, processos, complexos etc., a totalidade social, que existe para mediar não apenas a própria reprodução ontogenética, mas, também, a reprodução filogenética na esfera social. Em outros termos: aquela “forma social efetiva da generidade” que adquire expressão no próprio ser em-si do gênero humano.

Porém, lembremos, de acordo com Lukács, esta “forma social efetiva da generidade” cujo ser-em-si do gênero humano é expressão concreta da sua realização não seria possível sem a concretização da reprodução do indivíduo singular “que em sentido imediato encarna o ser”. Por isso, a reprodução ontogenética do indivíduo singular é a base de ser da reprodução filogenética, ou seja, da reprodução do gênero humano. Sem ela “não pode ter lugar nenhuma reprodução filogenética de qualquer espécie”.

Para Lukács, precisamente porque na esfera social “a reprodução biológica da vida forma a base de ser de todas as manifestações vitais”⁸⁹ e para satisfazer a estas necessidades vitais os seres humanos criam complexos sistemas de mediações sociais que conectam, de modo incindível, reprodução ontogenética e filogenética, por conta desta articulação insuprimível, o ser humano é não apenas pressuposto do ser social, mas, também, e ao mesmo tempo, um polo do processo reprodutivo social, cujo outro polo é a totalidade da própria sociedade⁹⁰.

Daqui decorre, segundo o filósofo, o caráter bipolar da reprodução social.

A reprodução social possui, de acordo com a acepção lukácsiana, como acabamos de ressaltar, dois polos ontologicamente distintos: o indivíduo e a sociedade. São eles que determinam, em sentido negativo ou positivo, o movimento do processo reprodutivo social como um todo. Enquanto, por um lado, a reprodução da sociedade compõe-se do desenvolvimento extensivo e intensivo daqueles objetos, complexos, relações, processos etc. que também constituem a totalidade social, por outro lado, a reprodução do indivíduo singular é não apenas o processo de reprodução das singularidades humanas, mas, também, e ao mesmo tempo, a base ineliminável de ser da reprodução social como um todo⁹¹.

Conforme Lukács, sendo a reprodução biológica do indivíduo singular pressuposto inevitável do ser social⁹², a existência do indivíduo singular na esfera social não se reproduz à sua mera existência biológica. Segundo o filósofo, é partindo desta base natural dada que o ser humano constrói a si mesmo como ser social, equivale dizer, como individualidade humana existente em si e para-si. Ao contrário do que ocorre na natureza, este mesmo indivíduo singular que se constrói como ser humano tornar-se, igualmente, cada vez mais consciente de si como parte do gênero humano. Tendo isto em conta, devemos salientar que, em Lukács, a separação executada na análise dos dois polos da reprodução social, visa apenas uma exposição mais clara do caráter específico

⁸⁹ Ibid., p. 207

⁹⁰ Ibid., p. 155-6

⁹¹ Ibid., p. 227

⁹² Ibid., p. 155-6

de ser dos mesmos. Para o filósofo, ainda que indivíduo e sociedade sejam polos ontologicamente distintos, relativamente autônomos do processo reprodutivo social eles são, ao mesmo tempo, polos reciprocamente dependentes, de modo que, um polo não pode existir e se reproduzir sem ter como pressuposto e base da sua própria existência e reprodução a existência e reprodução do outro polo. Ambos existem, portanto, em determinação reflexiva.

Considerações finais

Vê-se, pois, pelo exposto que, segundo a acepção lukácsiana, o trabalho, pela sua peculiaridade ontológica de “remeter para além de si mesmo”⁹³ com os seus atos traz à existência complexos decisivos para o processo reprodutivo social como um todo, como vimos tratando da linguagem. Estes complexos surgem para auxiliar o trabalho no processo de reprodução humana que envolve não apenas a reprodução do indivíduo singular, mas, também a reprodução da sociedade e, em última análise, da totalidade social.

A linguagem, “órgão e médium da continuidade” do ser social, intervém no desenvolvimento, no movimento etc. de todos os complexos sociais existentes. Nenhum complexo do ser social pode, para existir e funcionar, prescindir da mediação da linguagem já que é ela que, na relação entre os diversos complexos, atua na ligação direta entre teoria e práxis na medida em que atua diretamente no contato intrassocial dos humanos entre si.

O trabalho atua, portanto, lado a lado com outros complexos sociais. Através do trabalho e destes complexos sociais os seres humanos põem as bases materiais (objetivas e subjetivas) para a sua própria reprodução individual e genérica. Ambas as formas de reprodução não poderia jamais acontecer sem que o ser humano tivesse desenvolvimento a capacidade de trabalhar e falar. Essas mediações são tão indispensáveis à existência humana que não poderia haver ser social sem trabalho e sem linguagem. Ambos os complexos acompanham, por isso, o ser social desde a sua gênese até a sua extinção. Isto, todavia, não se contradiz ao fato de que, historicamente, estes complexos possam manifestar-se nas mais

⁹³ Ibid., p. 117

variadas formas concretas. A variabilidade delas diz respeito ao seu próprio modo de ser e se manifestar frente às determinações predominantes da totalidade social, que se exprime diversamente em cada momento particular do desenvolvimento do ser social enquanto forma específica, relativamente autônoma de ser em relação às esferas orgânica e inorgânica.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. (2011) Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social na ontologia de Lukács, Mestrado em Serviço Social, 122 f., UFAL, Maceió.

ANDRADE, M. (2014) “Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social?”, in COSTA, G., ALCÂNTARA, N., Anuário Lukács, Instituto Lukács, São Paulo.

COSTA, G.M. (2006) “Lukács e a ideologia como categoria ontológica da vida social”, in Revista Urutágua (Online), Maringá, v. 09, Abr/Mai/Jun/Jul. Disponível em <<http://www.urutagua.uem.br/009/09costa.htm>> Acesso em: 03.Fev.2016, 23:36:45

LUKÁCS, G. (1986) „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“, in Werke, vol. 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

LUKÁCS, G. (2007) “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, in COUTINHO, C. N., NETTO, J. P. (Org.) O jovem Marx e outros escritos de filosofia, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

MARX, K. (1983) O capital: crítica da economia política, Apresentação de Jacob Gorender, coordenação e revisão de Paul Singer, tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, v. 1, tomo 2, Abril Cultural, São Paulo.

MÉSZÁROS, I. (2004) O poder da Ideologia, Tradução Paulo César Castanheira, Boitempo, São Paulo.

VAISMAN, E. (2014) “A ideologia e sua determinação ontológica”, in COSTA, G.,

ALCÂNTARA, N., Anuário Lukács, Instituto Lukács, São Paulo.

ENAJENACIÓN Y CAMINO A LA SUBJETIVIDAD ESTÉTICA EN LA FILOSOFÍA TARDÍA DE GYÖRGY LUKÁCS

María Guadalupe Marando¹

En el presente trabajo buscaremos, por un lado, precisar el modo en que Lukács concibe la enajenación (*Entäußerung*) en la esfera estética. Para ello nos detendremos en primer lugar en las determinaciones que la categoría recibe en *Para una ontología del ser social* (publ. en 1984), y en las distinciones entre enajenación, objetivación (*Vergegenständlichung*) y alienación (*Entfremdung*) que allí encontramos, lo cual ofrecerá una base para establecer la especificidad que la categoría asume en la *Estética*. Por otro, intentaremos caracterizar una de las determinaciones que recibe este proceso de enajenación en la *Estética*, a saber, el pasaje del “hombre entero” (*der ganze Mensch*) de la realidad vivencial (*Erlebnismwirklichkeit*) o de la vida cotidiana, al “hombre en su plenitud” (*der Mensch “ganz”*). Para ello nos detendremos especialmente en la recepción diferenciada de los aportes de Fiedler y de la fenomenología hegeliana en la *Heidelberger Ästhetik* y en la *Estética* tardía.

¹ Universidad de Buenos Aires

I. El concepto de “enajenación” (*Entäußerung*) en la *Ontología del ser social* y en la *Estética* de Lukács

En la *Ontología del ser social* la alienación es concebida como una situación variable históricamente y derivada de la contradicción entre el desarrollo de las capacidades humanas exigidas por la evolución de las fuerzas productivas, por un lado, y el desarrollo de la personalidad, por el otro. En el capitalismo esta contradicción se vuelve particularmente acusada y nociva, pues el alto grado de evolución de las capacidades humanas al servicio de la producción redundan, por lo general, en la despersonalización del individuo, en una imposibilidad de traducir en el sujeto las potencialidades generadas por la formación social. Dicho en otros términos, la alienación deriva de la discontinuidad o heterogeneidad entre dos dinámicas inseparables pero diferenciadas que intervienen en la autoproducción humana: la objetivación y la enajenación (cf. Vielmi Fortes, 2012:71).

Nos referiremos brevemente a las distinciones entre ambas categorías. Lukács explica en la *Ontología* que en el proceso de trabajo cada reflexión y cada acto se dirigen a una objetivación, esto es, a una transformación del objeto que de este modo adquiere una utilidad social. De allí que la objetivación suponga, para Lukács, la introducción del ser-para-nosotros en el ser-en-sí de la naturaleza. La objetivación guarda relación directa con la creciente conquista, por parte de los hombres, del mundo natural, con el progresivo retroceso de sus límites, con la socialización del mundo de los objetos. Apunta, pues, a la producción de algo en el mundo, a los resultados objetivos de la exteriorización de las capacidades humanas exigidas por la formación social en cuestión.

La enajenación, por su parte, forma en la praxis un acto inescindible de la objetivación, pero mientras que esta última se refiere al efecto del acto teleológico sobre el objeto, en la primera el énfasis se coloca sobre el sujeto. Con el propósito de ofrecer una primera descripción de esta categoría, Lukács retoma la cita de Marx de *El capital* en la que ambos procesos, objetivación y enajenación, aparecen diferenciados:

Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las*

modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. (Marx, 1973 vol. I: 130)

La cita pone de relieve dos elementos que Lukács tiene en cuenta a la hora de delimitar la categoría de enajenación: por un lado, la realización del propio fin, el pasaje, con sus necesarias transformaciones, de la idea al acto; por otro, la subordinación de la voluntad del sujeto al fin convertido en ley, a la exigencia impuesta por la meta de reflejar correctamente los nexos causales y hallar los medios adecuados para su concreción. Sobre este segundo elemento se insiste particularmente, en la medida en que a Lukács le interesa analizar los efectos de retorno sobre el sujeto de sus actos de enajenación. La enajenación supone, pues, una adecuación de la subjetividad al proceso productivo, una transformación del sujeto a través de la actividad que se traduce, por ejemplo, en el dominio de las inclinaciones y las emociones, o en el aumento de ciertas habilidades en desmedro de otras. Esto, a su vez, repercute en el modo en que el sujeto se concibe a sí mismo, en el modo en que sintetiza en su personalidad la totalidad de sus actos de enajenación. Con el avance de las fuerzas productivas y la división del trabajo en el capitalismo, los fines últimos que rigen la actividad se vuelven cada vez más ajenos para el individuo, que en el acto de trabajo responde a metas parciales con destrezas parciales. Todo trabajo, toda transformación del objeto exige una adecuación del sujeto; pero en condiciones alienadas la sucesión de adecuaciones no redundará en una síntesis que fortalezca la personalidad, sino todo lo contrario. De allí que se acentúe la brecha entre el éxito de los procesos de objetivación (esto es, el avance de la socialización del mundo de los objetos), y las nefastas consecuencias para los sujetos de sus actos de enajenación: nos referimos a la despersonalización del individuo, a la imposibilidad de autoperibirse como parte del género humano que efectivamente hace la historia al objetivarse.

Lukács, en efecto, establece una relación entre esta situación alienada y el problema del acceso a la genericidad para sí y la superación de la particularidad. Señala que

sólo cuando el hombre singular entiende su vida como un proceso que es parte de este desarrollo del género humano [...] alcanza un vínculo real y no más mudo con la propia genericidad. Sólo cuando anhele [...] esta genericidad [...] puede considerar haber alcanzado – al menos como obligación respecto de sí mismo– una elevación por encima de su ser hombre meramente particular. (Lukács, 1981 vol. II: 582).

Para recuperar los conceptos hasta aquí abordados, podría decirse que en condiciones alienadas (trátese de la sociedad esclavista, del capitalismo del siglo XIX o del capitalismo contemporáneo) las objetivaciones requeridas por la formación social en cuestión imponen al sujeto enajenaciones a las que subyace un determinado estado de conciencia: el del hombre meramente particular, con su punto de vista parcial y parcializante.

Antes de pasar al concepto de enajenación en la esfera estética, cabría preguntarse cuál es el vínculo que Lukács establece entre la alienación y la superación de la particularidad y el acceso a la genericidad para sí. En la *Ontología* Lukács señala que se trata de un vínculo complejo: por un lado, la situación alienada obstaculiza el abandono del punto de vista particular; por otro, la superación de esta perspectiva limitada no es un remedio seguro contra la alienación. Es probable que esto ocurra porque la alienación involucra elementos objetivos y subjetivos, una situación histórica que no se modifica necesariamente cuando se modifica el estado de la conciencia. Lukács ejemplifica este punto señalando que la elevación por sobre la particularidad, cuando se da como resistencia individual y aislada, resulta impotente en condiciones alienantes drásticas como la esclavitud o la jornada laboral en el capitalismo del siglo XIX, o que el compromiso individual con una causa colectiva puede conducir a alienaciones *sui generis*, como en el stalinismo u otros fenómenos donde la causa colectiva no coincide con la causa humana (cf. Lukács, 1981 vol. II: 586-587). Sin embargo, como resulta evidente, la superación del estado de conciencia de la particularidad resulta una predisposición subjetiva indispensable para luchar contra la alienación.

Hay otro factor que obstaculiza este combate y al que aludiremos brevemente: se trata de la tendencia a percibir los fenómenos objetivos y la propia realidad vital en términos abstractos, fijos y aislados, la inclinación a cosificar lo que debería ser visto como proceso y a separar lo que debería captarse en sus relaciones. Podemos presumir que cuando Lukács habla de los efectos sobre el sujeto de sus enajenaciones en condiciones alienadas piensa, entre otros, en este efecto: el de la dificultad de no pensar y pensarse en términos cosificadores. En la sección de la *Ontología* que abordamos, Lukács demarca una amplia gama de cosificaciones, siendo las más peligrosas aquellas que afectan directamente el modo en que el hombre se percibe a sí mismo y a

su relación con el mundo. Se trata de lo que Lukács llama las “cosificaciones alienantes”, término con el que se refiere no sólo a los fenómenos, ya analizados en *Historia y conciencia de clase* (1923), de la conversión del trabajador en mercancía o de la apariencia autónoma que asumen los productos bajo el capitalismo surgido en el siglo XIX, sino también a otros menos explorados, en los que se destaca el papel de las ideologías como reforzadoras del efecto sobre la percepción antes señalado. Así, Lukács se detiene extensamente en las cosificaciones operadas por la religión: la separación rígida entre cuerpo y alma, la concepción estática del alma en el más allá, la concepción reificada de la naturaleza humana que subyace a la doctrina del pecado original, etc. Pero también insiste sobre las cosificaciones alienantes propias del capitalismo del que fue contemporáneo. En este sentido, el autor se refiere en más de una oportunidad a cómo el aparato ideológico se orienta a la promoción del consumo de prestigio, al consumo de mercancías que le permiten al consumidor crearse una imagen, lo cual constituye “una explícita cosificación del propio hacer, de la propia situación, del propio ser”. (Lukács, 1981 vol. II: 694)

El arte, por el contrario, es una de las formas ideológicas superiores que contribuyen a debilitar los fenómenos ligados a la alienación que acabamos de repasar: la permanencia en el nivel de la particularidad, la ceguera inherente a la mera genericidad-en-sí y la percepción de los fenómenos en términos fijos y aislados. Vastas secciones de la *Estética* son dedicadas a la descripción del modo en que el verdadero arte supone un rebasamiento de la mera particularidad, contribuye a hacer patente la genericidad para sí y desarticula fetiches, esto es, percepciones cosificadoras. Lo que aquí nos interesa es analizar la especificidad de la categoría de enajenación en este contexto, y esclarecer su función respecto de lo que Lukács llama en la *Estética* la “misión desfetichizadora” del arte.

Habíamos visto que en el ámbito del trabajo el término enajenación remitía a los aspectos subjetivos de la relación sujeto-objeto, y ante todo, a la adecuación de la subjetividad al fin puesto. En la esfera estética se mantienen esos sentidos, con algunos matices específicos. En primer lugar hay que señalar que Lukács se vale de la fórmula hegeliana “la enajenación y su reasunción en el sujeto” para describir la peculiar relación sujeto-objeto que tiene lugar en el arte logrado: enajenación en este contexto significa, en

términos de Lukács, “camino del sujeto al mundo objetivo, a veces hasta perderse el sujeto en él” (1966: 237); mientras que la reasunción de tal enajenación representa por el contrario la penetración completa de la objetividad así captada por la cualidad particular del sujeto. La fórmula hegeliana, que alude al movimiento del Espíritu que reabsorbe en sí la sustancia en que se había enajenado, y que Marx y Lukács consideran falsa en el ámbito de la filosofía de la historia, resulta válida en el ámbito artístico, con la diferencia de que aquí no se trata de una disolución mística del objeto en el sujeto, sino de una mutua intensificación: la entrega al mundo objetivo está destinada a descubrir y dar sentido a los rasgos fundamentales de la realidad, con lo que se produce una objetividad intensificada; ésta, a su vez, está penetrada de subjetividad, una subjetividad que no interviene como añadido, comentario o atmósfera, sino como fundamento y momento constructivo. Dicho en otros términos, el doble movimiento de la enajenación y la reasunción tiende a destacar rasgos de la realidad en los que se hace visible, esto es, se vuelve consciente, su adecuación al hombre. Para delimitar más precisamente esta relación sujeto-objeto que tiene lugar en el arte logrado, podemos compararla con la que se da en manifestaciones que Lukács considera fallidas. Uno de los extremos es el encarnado por el arte subjetivista, en el que el sujeto se niega a emprender el rodeo que pasa por la enajenación, por el perderse en el mundo de los objetos. Se trata de una subjetividad confiada enteramente a sí misma, que cree poder renunciar a la recepción entregada del mundo externo. Lukács identifica esta postura en lo que él llama la moderna tendencia a la introversión, y evoca para describirla la figura hegeliana del alma bella, que es, precisamente, en términos de Hegel, aquella a la que “le falta la fuerza de la enajenación” (Hegel, 1966: 384). En el otro extremo (representado por el naturalismo de Zola o el *nouveau roman*) falla en cambio el momento de la reasunción. De acuerdo con Lukács, estas tendencias caen en un culto al detalle, en un reflejo mecánico del en sí de los objetos que impiden que la realidad quede referida al hombre, con lo que se mantiene la extrañeza entre sujeto y objeto.

El resultado de la enajenación y su reasunción en el sujeto en el arte verdadero es, pues, la evocación de un mundo referido al hombre. En toda autoconciencia determinable como estética, señala Lukács, lo subjetivo se sumerge siempre en el mundo de los objetos como en *su* ambiente, ordenándolo, distribuyendo sus

acentos y coloreando su objetividad con una cualidad particular (1966: 332) ¿Qué primeras diferencias podemos establecer, entonces, entre el modo en que se efectúa la enajenación en el ámbito artístico y en el ámbito del trabajo? Una de las primeras observaciones de Lukács en la sección sobre “la enajenación y su reasunción en el sujeto” indica que en el trabajo no sólo hay enajenación del sujeto (esto es, entrega al reflejo correcto del en sí del objeto y la herramienta) sino también recuperación de esa enajenación (en la medida en que la objetividad así reflejada es puesta al servicio de los fines subjetivos y no permanece como algo muerto e independiente); pero la diferencia con respecto al arte es que mientras aquí esa unidad sujeto-objeto se vuelve consciente, en el trabajo suele permanecer inconsciente. En la praxis laboral, señala Lukács, “domina por lo común el ser en sí del objeto –como entrega absoluta al trabajo objetivo, o, de un modo corriente en niveles más desarrollados, como un estar perdido en el mundo de los objetos al cual el trabajador se siente condenado” (1966: 223-234). Dicho en otros términos, en el trabajo, la relación sujeto-objeto que efectivamente tiene lugar y que garantiza el éxito de la actividad no se vuelve consciente; menos aún en condiciones alienadas, donde la enajenación del sujeto tiene como correlato consciente el sentimiento de estar perdido en un mundo ajeno. En el arte logrado, en cambio, esta relación sujeto-objeto logra hacerse patente.

Una segunda diferencia ligada a lo que acabamos de señalar es la concerniente a las formas de adecuación implicadas en el trabajo y en el arte. Mientras que las enajenaciones en la esfera del trabajo, y ante todo del trabajo alienado, tienen como efecto de retorno el empobrecimiento de la personalidad, en la esfera del gran arte tiene lugar un tipo de enajenación, de adecuación, que requiere de, y por lo tanto produce, una alta forma de subjetividad. Algunos pasajes de la *Ontología* permiten esclarecer estas diferencias; allí Lukács señala que el correcto reflejo de la realidad constituye la condición del éxito tanto en el trabajo como en el arte; pero mientras que en el primero este reflejo, esta adecuación es un *medio* para realizar una tarea concreta, en el segundo la adecuación a la realidad referida a los hombres se vuelve un *fin*: “el objeto del arte debe ser la realidad global que cabe en el horizonte humano” (1981 vol. II: 595). De allí que el producto de trabajo sea indiferente a la alienación, mientras que la obra de arte auténtica supone siempre un combate contra la misma: “en el proceso de

trabajo de un altísimo grado de alienación pueden surgir productos de gran utilidad social (...) La obra de arte, por el contrario, cuando es verdadera, está permanentemente e inmanentemente dirigida contra la alienación” (1981 vol. II: 595). Ahora bien, para que se concrete el acceso a esa realidad global es preciso que en el artista se produzca una determinada forma de adecuación, que en Lukács se vincula con la adopción de un renovado punto de vista, de una perspectiva más elevada: se trata de que el artista “mire el mundo con los ojos de una verdadera individualidad (...) orientada a la genericidad para sí del hombre y de su mundo (...) independientemente de sus particulares concepciones subjetivas” (1981 vol. II: 595-596). La adecuación exigida al sujeto en el ámbito del arte verdadero, la enajenación que aquí tiene lugar, es este pasaje de la visión del artista particular al punto de vista del sujeto que ha superado su particularidad, al punto de vista de la especie. Más adelante señala Lukács que en el terreno del arte, una objetivación lograda es imposible sin una enajenación de este tipo, esto es, “una enajenación del sujeto ya no particular” (1981 vol. II: 600).

Antes de pasar a la segunda parte del trabajo, nos detendremos en algunas secciones de la *Estética* que aportan nuevas determinaciones al concepto de enajenación en este ámbito.

Creemos que el apartado sobre “el medio homogéneo, el hombre entero y el hombre enteramente” contiene precisiones útiles en ese sentido. Habíamos señalado que la enajenación en el trabajo suponía la transformación de ciertas disposiciones subjetivas de acuerdo con las exigencias de la tarea, y que esta adecuación (el desarrollo de una destreza en desmedro de otras, el control de las inclinaciones y emociones, etc.), solía redundar en un empobrecimiento de la personalidad. Podría decirse que en el trabajo en condiciones alienadas hay una reducción de los aspectos subjetivos a los necesarios para el cumplimiento de la tarea, y que no hay una recuperación de esa reducción, que tiende a hacerse permanente. En el acto estético hay, asimismo, un primer momento de reducción: la múltiple orientación al mundo externo propia del comportamiento cotidiano se estrecha, se concentra en lo que puede experimentar un solo sentido o a lo perceptible desde un género artístico determinado, que Lukács llama “medio homogéneo”. Pero este acto de reducción y concentración de la recepción del mundo es sólo un momento del acto unitario, el que

posibilita la percepción de objetos de un modo inaccesible al “hombre entero” de la cotidianidad. Lukács insiste en que este momento es inescindible de otro: la concurrencia de todas las capacidades y peculiaridades que constituyen al hombre entero en el resto de su vida en la conformación de la obra de arte. Podría decirse que el qué y el cómo de una obra de arte están codeterminados por las leyes autónomas y supraindividuales propias de cada género a las que el sujeto se somete (momento de reducción) y por la confluencia de la totalidad de los impulsos y cualidades del individuo singular de que se trate (momento de recuperación de esa reducción). Ahora bien, lo que se constituye en este segundo momento (que no es posterior sino simultáneo al primero) no es exactamente el “hombre entero” de la vida cotidiana, sino otro tipo de subjetividad que nace únicamente en el acto estético. Esta subjetividad se caracteriza, en primer lugar, por una movilización de la totalidad de las capacidades, sensaciones, conocimientos y experiencias y su puesta al servicio de las exigencias del medio homogéneo (Lukács, 1966: 344). Y en segundo lugar, por el acceso a una percepción de la realidad diversa de la cotidiana, una percepción desfeticizadora, en la medida en que los detalles y las partes se captan en sus relaciones con el todo. Esta percepción desenmascara las cosificaciones y, como señala Lukács, salva al mismo tiempo “el papel de los hombres en la historia” (1966: 380). Se trata, precisamente, del acceso a esa atalaya desde la que el mundo se ve desde la perspectiva de la especie. La enajenación no es aquí mera reducción en el sentido de un empobrecimiento, sino concentración de las capacidades y elevación de la subjetividad.

Ahora bien, en este punto podríamos preguntarnos si el acceso a esta perspectiva depende de que ella se vuelva meta consciente del artista, o no. Lukács se inclina claramente por la segunda alternativa: todo lo que puede y debe hacer el artista es lanzarse *à corps perdu* en el proceso creador, esto es, entregarse a la captación de la realidad a través de su arte y someterse a las exigencias que imponen el medio homogéneo y el mundo que la obra pretende evocar. En otras palabras, el acceso a la perspectiva desfeticizadora y al punto de vista ya no particular depende de la capacidad del artista de enajenarse. Del cumplimiento cabal del acto de enajenación se deriva lo que en la *Estética* se llama la mirada espontáneamente desfeticizadora del arte. De acuerdo con Lukács, una disposición artística orientada en este sentido tiene

como correlato una adecuada captación de las relaciones entre las partes y el todo que se reproduce en la obra. Esto implica, en un nivel técnico, la posibilidad de evitar desvíos que fortalecen la percepción fetichizadora, desvíos que Lukács reconoce en la autonomización del detalle en el naturalismo de Zola y del *nouveau roman*, en la hipermotivación de la acción en algunas tragedias de Hebbel y en la ausencia total de motivación en la “action gratuite” de André Gide.

Los artistas valorados por Lukács son, en cambio, aquellos que más allá de sus posiciones conscientes consiguen de manera espontánea, y en virtud de una atenta entrega a la realidad y a las tareas impuestas por la obra, evocar un mundo de relaciones dialécticas en el que la indeterminación y la determinación, la necesidad y el azar, la apariencia y la esencia, lo accidental y lo sustancial no se convierten en hipóstasis. Homero, Shakespeare y Goethe son los ejemplos más frecuentes de esta visión dialéctica espontánea a la que no se accede deliberadamente, sino en virtud de lo que aquí delimitamos como la enajenación en la esfera del arte. De allí que Lukács encuentre un símbolo del proceder artístico en el niño del cuento de Andersen que grita con ingenua sorpresa que el rey está desnudo (1966:387), donde la revelación no es consecuencia de una intención desfetichizadora, sino de una mirada honesta y enteramente volcada a la realidad.

II. El camino hacia la subjetividad estética en la *Heidelberger Ästhetik* y en la *Estética* de 1963 de G. Lukács

Tanto en la *Heidelberger Ästhetik* (1916-1918) como en la *Estética* de 1963 Lukács atribuye a la obra de arte un tipo de subjetividad que es producto de una transformación descrita en términos de pasaje del “hombre entero” (*der ganze Mensch*) de la realidad vivencial (*Erlebnismwirklichkeit*) o de la vida cotidiana, al “hombre en su plenitud” (*der Mensch “ganz”*), definido como un sujeto estilizado, modificado en sus modos de percepción y estructuración de la experiencia en virtud de su sometimiento a las formas del arte. En la *Estética* tardía, como vimos anteriormente, esta transformación es recubierta por la categoría de “enajenación”. Aquí nos proponemos reflexionar sobre algunas de las divergencias que, en relación con este aspecto común, presentan la estética de juventud de Lukács, que se nutre ante todo

de los aportes del neokantismo, pero también de la filosofía de la vida y la fenomenología, y su estética de madurez, elaborada sobre bases marxistas. Nos detendremos especialmente en la apropiación diferenciada de los aportes de la estética de Fiedler y de la fenomenología de Hegel.

Antes de analizar algunas de las diferencias significativas entre los modos en que Lukács concibe el pasaje del “hombre entero” al “hombre en su plenitud” en ambas estéticas, mencionaremos algunos aspectos del manuscrito juvenil que se mantienen en el trabajo de 1963. Para el autor de la *Heidelberger Ästhetik*, el camino que lleva de uno a otro sujeto supone un apartamiento del mundo accidental, heterogéneo y confuso de la realidad vivencial, de lo existente, y con ello, del yo empírico propio de este ámbito. El sujeto aísla la vivencia referida a sí mismo, la orienta hacia un objeto adecuado a ella, la hace ingresar en el mundo de las formas, “Trägern einer überpersönlichen, allgemeinen und objektiven Geltung” (Markus 1977: 196), dirigiéndose él también hacia un sentido y un valor, sin perder por ello su totalidad como sujeto de la vivencia (Lukács 1974: 57). De acuerdo con Lukács, la “paradoja” de este pasaje consiste en que el sujeto debe deponer todo lo existente y relativo a su yo individual (*Seiend-Ichhafte*), conservando al mismo tiempo la plenitud de contenido de la vivencia y su plenitud como hombre. El sujeto estético es un sujeto estilizado (“das stilisierte Subjekt der Ästhetik, der Mensch ‘ganz’ sub specie der Erfüllbarkeit des Erlebnisses”, 1974: 58), pero al mismo tiempo una totalidad real y viva, y no un fragmento. De allí que Lukács apruebe la idea de Schelling acerca de que “la filosofía alcanza, por cierto, lo más elevado, pero lleva hasta ese punto sólo un fragmento, por así decirlo, del ser humano”, mientras que “el arte lleva el hombre entero, tal como es, hasta allí” (1974: 97).^[1]

La conversión del “hombre entero” en el “hombre en su plenitud”, el salto de la realidad vivencial al sentido inmanente de la vivencia como vivencia en la obra, requiere de una serie de operaciones que el autor de la *Estética de Heidelberg* describe en términos de selección y homogeneización de las vivencias. Hay una reducción de las múltiples posibilidades humanas de experimentar la realidad a lo que Lukács llama “órganos internos de percepción del mundo”, que no deben confundirse ni con órganos sensoriales ni con facultades anímicas. Estos órganos convierten la vivencia

heteróclita en homogénea, y la reestructuran en un microcosmos conforme al sujeto. La reducción se convierte, así, en “vehículo de la totalidad” (1974: 98). De la discordancia entre el sujeto empírico y la caótica *Erlebniswirklichkeit* se pasa a la vinculación armónica entre dos nuevas entidades: el “hombre en su plenitud” y el mundo concluso de la obra de arte, adecuado a él. En la *Estética* de 1963 Lukács retoma estos razonamientos en el análisis más concreto y material del “medio homogéneo”, que el autor vincula con el género artístico. Del mismo modo que, en la vida cotidiana, el estrechamiento de la conciencia que se produce cuando se agudiza determinado sentido permite captar elementos que de otro modo pasarían desapercibidos, la reducción de la realidad a lo que es posible captar con los medios de determinado género artístico facilita una aprehensión renovada de la realidad (Lukács 1966, v. 2: 324). Lukács insiste aquí, como en el trabajo de juventud, en que la selección y la reducción involucradas en el comportamiento estético no suponen un empobrecimiento, en el sentido del desarrollo de una facultad a expensas del resto, sino una convergencia en el medio homogéneo de todas las capacidades, sensaciones, conocimientos y experiencias del hombre, que solo así se realiza como “hombre en su plenitud” (*ibíd.*: 340). Y vuelve todavía más concreta la metamorfosis aquí implicada al señalar que cada medio homogéneo – cada disciplina artística y cada género –, con sus normas y modos peculiares de estructurar la realidad, opone una resistencia a los prejuicios, lugares comunes, e ideas “que no pueden abrigarse más que cuando no se está dispuesto a llevarlas hasta el final” (*ibíd.*: 356). La imposibilidad de imponer al medio algo preconcebido e inadecuado obliga al sujeto a elevarse por sobre su cosmovisión inmediata y particular, y a convertirse en la sede de un contenido y una expresión en los que otros hombres pueden también reconocerse. El desenlace de la fenomenología de la subjetividad en la *Estética* de 1963 diverge del de la *Estética de Heidelberg* precisamente en este punto. Mientras que el autor del manuscrito, que afirma el estatuto normativo-universal del sujeto que se realiza en la obra, insiste en conciliar esta universalidad con el carácter irreductible, único e inconmensurable de cada experiencia estética singular – al punto de que cada posición estética, incluso cuando apunta a la misma obra, o cuando parte de un mismo sujeto empírico, produce una subjetividad diferente –, el autor de la *Estética* de 1963 insistirá menos en lo incomparable que en lo que liga a la subjetividad del arte con la humanidad: el

“hombre en su plenitud” es, en efecto, la condición de posibilidad del acceso a la conciencia genérica, al reconocimiento, por parte del creador y del receptor, de su pertenencia a la misma especie.

Para precisar algunas de las diferencias entre ambas estéticas en relación con este tema, nos detendremos en la apropiación diversa que Lukács hace de los aportes de Konrad Fiedler en sus trabajos reunidos en *Schriften zur Kunst* (1896), y de la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel. La influencia de Fiedler es decisiva en la elaboración lukácsiana de la noción de “homogeneización” de la experiencia, y la de Hegel, en la de su “fenomenología de la subjetividad”.

En lo que respecta a la recepción de Fiedler, en ambas *Estéticas* es manifiesta la incidencia de la idea según la cual las experiencias del creador y del receptor son comparables, análogas. De acuerdo con Fiedler, la elevación de la conciencia que tiene lugar en la experiencia estética receptiva no se ve favorecida por la mera acumulación de obras de arte, que en sí mismas no son más que una posesión muerta (“*toter Besitz*”, 1896, v. 1: 307), sino que lo central es vivificar el objeto trasladándose al proceso de creación artística (*ibid.*). Asimismo es posible reconocer un antecedente de la descripción lukácsiana del pasaje de la subjetividad empírica, dominada por los estímulos caóticos de la vida cotidiana, a la subjetividad estética, completamente absorbida por la obra, en varios pasajes de los escritos de Fiedler – referidos específicamente a las artes plásticas –, de los que tomamos el siguiente a modo de ejemplo:

...je mehr und mehr er sich nicht mehr bloss mit dem Auge oder mit der Einbildungskraft, sondern mit seiner ganzen Person, mit der Empfindungsfähigkeit seines ganzen Körpers, mit der Thätigkeit seiner Hände in den Vorgang verstrickt fühlt, der mit der Wahrnehmung der Gesichtssinnes beginnt und mit der äusserlich sichtbaren Darstellung endet, desto mehr scheidet er aus allen den Beziehungen zu den Dingen aus, die vorher Macht über ihr hatten” (*ibid.*: 319).

En relación con este proceso, Fiedler elabora un concepto que Lukács tomará y reformulará para describir el comportamiento estético como reducción, concentración y homogeneización de las vivencias; nos referimos al de “pura visualidad”, con el que el autor de los *Schriften* designa la concentración de la conciencia en la operación visual, ineludible paso previo a la configuración de algo que ya no será objeto, como la naturaleza, de múltiples

percepciones fugaces y cambiantes, sino del puro sentido de la vista. La descripción fiedleriana de esta operación de estrechamiento es retomada en términos semejantes tanto en la *Heidelberger Ästhetik* como en la *Estética* de 1963. En los *Schriften* leemos:

Die künstlerische Tätigkeit kann sich nur darstellen als eine Fortsetzung jener Konzentration des Bewusstseins, welche der erste notwendige Schritt war, um auf den Weg zu gelangen, der aus der Breite sinnlicher Auffassung, die immer mit Undeutlichkeit verbunden ist, zu der Deutlichkeit führt, die nur in der Enge erreicht werden kann (*ibid.*: 324-325).

El carácter meramente preparatorio de la reducción homogénea, señalado en el pasaje recién citado, es otro de los elementos que recupera Lukács. En el capítulo “Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik” de la *estética* juvenil, Lukács indica que la disposición del comportamiento propia de la reducción homogénea solo es posibilidad negativa y mera condición, pero no garantía de la constitución de la relación sujeto-objeto: la reducción supone una ruptura con la “realidad natural”, pero no equivale sin más a la conformación de la obra. La afirmación retoma la advertencia de Fiedler de que “das Auge aus eigener Kraft das von ihm begonnene Werk nicht vollenden kann, sondern den ganzen Mensch in eine bestimmte Art der Tätigkeit versetzen muss, damit das von ihm gelieferte Sinnesmaterial sich zu geistigen Werten formen könne” (*ibid.*: 294).

Sobre la base de estas semejanzas, el autor de la *Heidelberger Ästhetik* se distancia de las formulaciones de Fiedler en algunos puntos concretos. En primer lugar, como señala Hoeschen, Lukács rechaza las “implicancias naturalistas” de la “pura visualidad” fiedleriana:

die zum Kunstwerk tendierende Visualität sich nicht aus einer bestimmten Organisation der Sinnesorgane ableiten lässt, ist Organ hier nur die Metapher für eine nicht empirisch bestimmbare, aber prinzipiell notwendig zu unterstellende Aufnahme- wie Wirkungs-bereitschaft im Subjekt (1999: 196).

El uso metafórico de la expresión “pura visualidad”, expresión de la que Lukács se apartará en la *Estética* de 1963, pero que, a falta de otro término disponible, mantiene en la *Estética de Heidelberg*, se ve forzado por el traslado que hace Lukács de una categoría de análisis de las artes plásticas a una reflexión sobre las artes en general. Pero esta, como cabe esperar, no es la principal disidencia

con Fiedler. El reproche más significativo que Lukács le dirige presenta el interés de exhibir una postura de esta etapa que en parte mantendrá y en parte dejará de lado el teórico marxista. Lukács reivindica la tesis fiedleriana de acuerdo con la cual no hay arte en general, sino artes, en la medida en que esta noción le permite afirmar la prioridad de las artes individuales, y en última instancia, de las obras de arte por sobre “el arte” como concepto englobante. Pero lamenta que Fiedler no haya llevado hasta las últimas consecuencias su postulado, y que hable de “una” visualidad pura, cuando resultaría más pertinente hablar de la visualidad pura que promueve cada obra singular. Para el autor de la *Estética de Heidelberg*, la homogeneización del flujo de vivencias que resulta de la conversión del “hombre entero” en el “hombre en su plenitud”

ist nicht bloss die Homogenisierung auf z.B. ‘reine Sichtbarkeit’, die dabei oder daneben individuelle Wesenszeichen aufweist, sondern ist eine bestimmte, qualitativ einzigartige und unvergleichliche ‘reine Sichtbarkeit’, der – so wie sie an sich ist – die Vergleichbarkeit mit anderen ‘reinen Sichtbarkeiten’, die zusammenfassende Zuordnung zu ihnen vollständig fernliegt, so dass diese Zuordnung nur unter der Bedingung des Verlassens dieser Geltungsweise überhaupt möglich wird (1974: 79).

De acuerdo con Lukács, ni el propio Fiedler se habría liberado del todo de cierto “platonismo” estético, en virtud del cual la obra de arte singular constituiría una especificación de un principio trascendente o de un valor ideal (cf. Lukács 1974: 78 y ss.; Tertulian 1980: 146-148). En su *Estética* de madurez Lukács rechazará asimismo la subordinación de las obras singulares al principio más abstracto del género, y pondrá a salvo la dialéctica singular-universal en el arte mediante la postulación de la relación de “inherencia”: la obra de arte individual incorpora su universalidad (las leyes del género) en una relación de inherencia, y no de subsunción; en efecto, cada nueva obra, lejos de someterse completamente a los preceptos genéricos, supone una ampliación, un enriquecimiento y una modificación del género en cuestión (cf. Lukács 1966, v. 2: 295-318). Lo que definitivamente se abandonará en la *Estética* de 1963 es, como ya se anticipó, la radicalidad con la que en el trabajo juvenil se defiende el carácter inconmensurable de cada experiencia estética. Y esta radicalidad será atenuada por la introducción de dos tesis que Lukács concebirá sólo después de su incorporación del marxismo: una es la que indica que todos los modos de reflejo de la realidad, y por ello todas las obras de arte,

recrean una misma realidad objetiva autónoma; la otra – a la que ya nos referimos – es la que propone que la experiencia estética, en su singularidad, es también una experiencia de lo compartido, de lo que une a los hombres como miembros de un mismo género que hace la historia.

A pesar de que algunas consideraciones persisten, la evaluación que el autor de la *Estética* de 1963 hace del aporte fiedleriano es algo diversa. En primer lugar, considera que Fiedler no insiste lo suficiente en que la reducción que exige el medio homogéneo es vehículo de la totalidad, de modo que “se descuida o se elimina totalmente la agitada dinámica de la totalidad de la vida anímica humana” (*ibid.*: 74). Aquí, como en la *Estética de Heidelberg*, Lukács subraya que el estrechamiento es solo el momento inicial, que luego tiene que dar la palabra al hombre entero; y aquí como allí cita las palabras de Schelling según las cuales el arte eleva a una altura superior al hombre íntegro, y no a un fragmento (*ibid.*: 176). Pero en el trabajo maduro, a través de la crítica de Fiedler, que habría hipostasiado el momento de la reducción a la visualidad, eliminado del resultado de ese proceso todas las determinaciones físicas, sociales, intelectuales y morales del hombre, y de ese modo empobrecido la experiencia estética (*ibid.*: 176, 324, 337, 391), Lukács intenta reivindicar aquel arte que, con sus medios específicos, evoca una imagen no atrofiada del hombre, la imagen de un hombre dotado de cuerpo, alma, pensamiento e historia.

En relación con lo anterior, Lukács reconoce en la concepción de Fiedler el presupuesto de la existencia de una facultad estética *a priori* y de una división estanca de los sentidos. A ella opone, en cambio, una visión histórica y dinámica según la cual tanto la facultad estética, el sentido para el arte, como la “división del trabajo de los sentidos” son productos de una evolución de siglos del hombre considerado como un todo (*ibid.*: 245).

El siguiente reproche es aún más importante porque se dirige contra una concepción tácitamente aceptada en la *Estética de Heidelberg*. De acuerdo con Lukács, Fiedler se sitúa en una perspectiva neokantiana ortodoxa que le obliga a negar la objetividad del mundo externo y la justificación artística de su reflejo (*ibid.*: 325). No le preocupan el mundo externo ni la interacción de este con los órganos de los sentidos, sino exclusivamente la subjetividad pura. La imagen visual producida no es una síntesis elaborada por el sujeto a partir de la realidad

objetiva, sino, “en el sentido de la epistemología kantiana, el producto de una actividad ‘pura’ del sujeto” (*ibíd.*: 242)

En efecto, Fiedler habla de “conocimiento artístico” (*künstlerische Erkenntnis*), pero este conocimiento no supone ninguna aproximación a los objetos de conocimiento de la teoría; como señala Hoeschen, la actividad estética, desde esta perspectiva, produce sus propios objetos de acuerdo con reglas específicas (1999: 169). En varios pasajes de los *Schriften* cobra expresión este modo de concebir la relación entre arte y realidad extraestética. Fiedler propone que la forma, que al mismo tiempo es material, no expresa nada más allá de sí misma, y que lo que además expresa en su propio lenguaje figurado excede las fronteras del arte (1896, v. 2: 61). El arte permite el ascenso a la conciencia de ciertas cosas que no pueden ser representadas por otros medios (*ibíd.*: 382); cualquier forma del arte es injustificada cuando se presta a representar algo que también puede expresarse de otro modo (*ibíd.*: 136). El arte no traduce en sus términos una verdad ya existente e independiente de su captación (*ibíd.*: 79); “es siempre realista, porque trata de reproducir aquello que para el hombre es primerísima realidad, y es siempre idealista, porque toda la realidad que crea es producto del espíritu” (Fiedler 1958: 94); “si desde antiguo dos grandes principios, el de la imitación y el de la modificación de la realidad, se disputaban el derecho de ser la verdadera expresión de la esencia de la actividad artística, parece ser que sólo es posible un arbitraje en esta disputa, si se crea un tercer principio [...]: el de la producción de la realidad” (*ibíd.*: 95).

Fiedler no podía sino volverse cada vez más inadmisibles para una teoría que concebía el arte como reflejo y mimesis de la realidad objetiva.

En las consideraciones que siguen nos centraremos en la incidencia de Hegel sobre la elaboración de la “fenomenología de la subjetividad” en la *Heidelberger Ästhetik* y en la *Estética* de 1963.

El influjo de Hegel en la *Estética* juvenil es evidente en algunos aspectos, pero está lejos del alcance que tendrá en la obra de 1963. La *Estética de Heidelberg* se ubica, como señala Tertulian, en una fase de transición entre el kantismo y el hegelianismo; y representa una de las primeras tentativas en lo que Márkus describe como la lucha por la asimilación y superación de la filosofía de Hegel, lucha que se refleja en la *Teoría de la novela* y en la *Estética tardía*, y que debió

contribuir necesariamente a la preparación teórica del giro marxista (Márkus 1977: 228).

Para el autor del trabajo de Heidelberg, la fenomenología de Hegel, entendida por éste como “doctrina de las figuras de conciencia”, se prestaba como modelo para la descripción del proceso de estilización de la subjetividad en el ámbito de la estética (Lukács 1974: 59). La intención de mostrar el ascenso hacia la obra como una travesía llena de peligros — en el capítulo sobre la relación sujeto-objeto Lukács habla del “largo camino sobre el abismo”— lo aproxima claramente a Hegel, que compone un recorrido que va desde el sujeto de la experiencia, el “hombre entero” de la *Erlebnismwirklichkeit*, al sujeto-objeto idéntico metafísico (*ibid.*: 49). Pero Lukács explicita asimismo las diferencias que separan su “fenomenología de la subjetividad” (estética) de la hegeliana: el sujeto normativo de la estética no coincide con el sujeto-objeto idéntico en el que culmina la fenomenología de Hegel; del “hombre entero” de la realidad vivenciada no surge ningún “alma”, ningún “espíritu”, sino el “hombre en su plenitud” bajo la especie de una determinada forma de realización de la vivencia. (*ibid.*: 53).

Lukács señala como semejanza adicional el hecho de que tanto en la estética como en la metafísica no se elimina la vivencia del más alto nivel de legalidad: la vivencia es el punto de partida en ambas, y el proceso que allí comienza no la excluye en ningún momento. El método fenomenológico parece consistir en el hallazgo del sentido en actos subjetivos dados y en sus correspondientes objetivaciones, lo que presenta una afinidad con la meta del arte de hacer emerger el sentido de la vivencia como vivencia (*ibid.*: 41). Pero sobre esta base común se trazan algunas diferencias fundamentales: mientras que la fenomenología hegeliana busca asir el sentido trascendente de la vivencia, la estética procura dar con el sentido inmanente de la vivencia como vivencia; de este modo afirma Lukács la autonomía del ámbito estético de un principio trascendente y la idea de valor inmanente a la esfera. Por otra parte, mientras que la metafísica, de acuerdo con el autor del manuscrito de Heidelberg, mantiene una relación híbrida y paradójica con los objetos puestos — en la medida, entendemos nosotros, en que los objetos en que se enajena el espíritu no corresponden a su esencia — la estética exige sus objetos

(las obras de arte) como necesario y adecuado complemento y cumplimiento (*ibíd.*: 55).

En relación con la reivindicación de la autonomía de la esfera estética antes mencionada, Lukács se detiene en una divergencia más. Si al autor del trabajo de Heidelberg le resulta discutible la posición de Kant, que asigna al estadio de desinterés propio de la experiencia estética un lugar intermedio entre el interés sensorial de la realidad vivencial y el interés moral de la esfera ética, con lo que dicha experiencia se convierte en un apartarse de los intereses de la vida sensorial y un todavía-no-orientarse hacia el interés por el bien, y pierde de ese modo su autonomía, la concepción hegeliana del arte como etapa a superar en el camino hacia el Espíritu Absoluto le parece aún más condenable. A diferencia de la fenomenología de Hegel, que abarca la totalidad de todo lo vivenciable y cognoscible, y organiza una jerarquía en dirección al Espíritu Absoluto que todo lo abarca y trae a conciencia, la fenomenología estética no tiene una aspiración totalizante, sistemática, sino que se refiere a los actos específicamente estéticos, autónomos respecto de otro tipo de intenciones, a las que no está subordinada (*ibíd.*:73).

En la *Estética* de 1963 Lukács vuelve a afirmar la validez y la pertinencia de la fenomenología hegeliana para pensar la especificidad de la esfera estética, pero esta vez no solo se apropia del esquema general del camino que va de sujeto a sujeto, sino también de una serie de categorías y formulaciones que resultarán centrales, fundantes de su nueva teorización.

Lukács reivindica para la estética la tesis idealista, falsa en teoría del conocimiento, pero válida en esta esfera, según la cual no hay objeto sin sujeto (1966, v. 2: 231). Todo objeto estético es por cierto algo que existe independientemente del sujeto; pero entendido de ese modo, el objeto solo tiene existencia material, y no estética. Si un objeto ha de ser considerado además estéticamente, su posición implica la posición de un sujeto; de lo contrario será un bloque de mármol, o un trozo de tela, pero no una obra de arte. La experiencia estética es ante todo la experiencia de una peculiar relación sujeto-objeto, la de la evocación de una realidad que está transida de subjetividad, marcada por las huellas del sujeto. La reivindicación de la fórmula idealista entronca, pues, con la tesis central de la tendencia antropomorfizadora del arte.

Por otra parte, el desenlace de la *Fenomenología del Espíritu*, en el que éste reabsorbe la sustancia en que se había alienado y el objeto de la conciencia se convierte en objeto de la autoconciencia, constituye asimismo un modelo adecuado para describir la función del arte en cuanto autoconciencia y memoria de la humanidad. En la obra de arte cada elemento de la realidad ha sido transformado por el sujeto; en ella se hace visible la relación que une al hombre con la realidad que en la percepción cotidiana suele permanecer oculta: la humanidad construye su historia a partir del conocimiento de la realidad, cuyas fronteras amplía progresivamente. La experiencia estética permite, pues, acceder a la conciencia de la pertenencia al género humano que hace la historia. De allí que a Lukács le parezca adecuada, para describir este aspecto, la categoría hegeliana de *Er-innerung* (recuerdo interiorizante), con la que se describe la reasunción de la sustancia en el sujeto. La noción, a pesar de sus deformaciones idealistas, constituye sin embargo una evocación plástica y precisa de la experiencia estética: la *Er-innerung* es “la forma de interiorización en la cual y por la cual el individuo humano – y la humanidad en él – puede apropiarse del pasado y del presente como obra propia, como el destino que le compete”, “el mundo se vive como mundo del hombre, como posesión que ya nunca puede perderse” (*ibid.*: 273).

La apropiación de Hegel que más nos interesa, en la medida en que está vinculada con la “fenomenología de la subjetividad” es, sin embargo, la de la categoría de “enajenación” (*Entäußerung*), categoría totalmente ausente de la descripción de la relación sujeto-objeto que Lukács ofrece en su *Estética de Heidelberg*. Se trata de una categoría que también será central en la *Ontología del ser social*, donde designa una serie de fenómenos subjetivos entre los que podemos distinguir la exteriorización, por vía de las objetivaciones, de los sentimientos, pensamientos y deseos, y la formación y transformación de la subjetividad como producto de las adaptaciones y destrezas que exige la actividad en cuestión. En la *Estética*, la categoría refiere específicamente al movimiento de apertura a la objetividad, al reflejo de las legalidades de la realidad y de la obra y al sometimiento a ellas. Se trata de un primer momento al que le sigue el de la “reasunción” (*Rückkehr*), con lo que Lukács alude a la apropiación por el sujeto de esa realidad objetiva reflejada. La enajenación, señala, es el camino del sujeto al mundo objetivo hasta perderse en él, mientras que la reasunción

supone el retorno a sí de este sujeto enriquecido por la experiencia de la realidad objetiva, y la penetración de ésta por la cualidad particular del sujeto (*ibíd.*: 237) – lo que en la *Estética de Heidelberg* se entendía como dación de “sentido”. De lo que se trata es de destacar aquellos rasgos de la realidad en los que se hace visible su adecuación a la naturaleza del hombre, de manera que se superen la extrañeza e indiferencia respecto del ser humano (*ibíd.*: 227). Pero Lukács marca en este punto una diferencia respecto de la unión sujeto-objeto que Hegel propone como resultado de la enajenación y su reasunción: mientras que el sujeto-objeto idéntico hegeliano equivale a una disolución mística de la subjetividad y la objetividad, en la estética, sujeto y objeto, aunque inseparables, resultan intensificados en sus peculiaridades específicas (*ibíd.*: 237).

Como se desprende de lo anterior, la categoría hegeliana de enajenación le permite al autor de la *Estética* de 1963 dar cuenta de la operación que media, en la fenomenología de la subjetividad, entre individuo y autoconciencia del género humano, pero también entre “hombre entero” y “hombre en su plenitud”, en la medida en que éste último se constituye como producto del doble movimiento de sumisión a y superación de las legalidades del género y las exigencias de la obra. Lukács no solo toma de Hegel el camino que lleva de sujeto a sujeto, sino también el movimiento que permite el pasaje de uno a otro, movimiento que ya en Hegel involucra una relación con la realidad objetiva (aunque no autónoma y preexistente, como la concebirá el materialismo). Es precisamente el movimiento del que se priva el “alma bella”, cuya crítica por Hegel Lukács vuelve a evocar en la *Estética*; la crítica del alma bella es la condena a la subjetividad que quiere confiar íntegra y exclusivamente en sí misma, y que cree poder renunciar a la necesidad de una entregada recepción del mundo externo (*ibíd.*: 243). A ella “le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser”, “rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia [...] de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta” (Hegel 1992: 384).

En la medida en que la enajenación supone una relación con una realidad objetiva que abarca mucho más que las reglas y formas del arte que preexisten al sujeto, no es extraño que la categoría falte en la *Estética* de Heidelberg. Allí solo se hace referencia a la “realidad vivencial” (*Erlebniswirklichkeit*), menos

comparable con la realidad objetiva de la *Estética* de 1963 que con su noción de “vida cotidiana”. Ésta designa más bien un modo de constitución de la subjetividad caracterizado por la estimación del entorno y los objetos en función de su uso práctico, y por el hecho de que el hombre se orienta “a la realidad con toda la superficie de su existencia” (Lukács 1966, v. 1: 75 y ss.), reaccionando a múltiples estímulos de manera espontánea, con el conjunto de sus saberes, prejuicios y emociones. El hombre entero de la *Erlebnismwirklichkeit*, como el de la “vida cotidiana”, está poseído por una realidad que trasciende su conciencia y que no domina; el pensamiento, la voluntad y la afectividad conviven en él en una mezcla sincrética (cf. Tertulian 1980: 121). La *Erlebnismwirklichkeit*, para ser estrictos, no es tanto la realidad vivencial como la realidad de la vivencia, la realidad de un determinado estado de conciencia del sujeto.

En su análisis de la *Estética de Heidelberg*, Tertulian concluye acertadamente que a pesar de que Lukács describe la experiencia estética como un equilibrio flotante entre objetividad y subjetividad, el acento está fuertemente colocado sobre el proceso de subjetivación, de plena expansión de la subjetividad, que prescinde completamente de la realidad objetiva:

Nulle part n'est visible l'idée que l'accession à l'état de plénitude et d'organicité de la subjectivité, grâce à la purification et à l'homogénéisation des expériences vécues serait intrinsèquement conditionnée par la conquête et la maîtrise du monde objectif, par une complète insertion dans l'espace de la réalité extérieure (*ibid.*: 151).

El objeto en sí solo cumple el rol de un desencadenante o canalizador de las pulsiones y los movimientos objetivos (cf. Tertulian 1980: 133).

Muy lejos queda esta concepción de la del autor de la obra de 1963, que dirá que la profundización de la subjetividad estética se alcanza a través de la conquista del mundo objetivo, de la que no puede prescindir ni la lírica más intimista (1966 v. 2: 341).

Por otra parte, cada vez que el autor de la *Estética de Heidelberg* hace referencia al “objeto”, parece referirse siempre al objeto puesto, a la meta de la intención, y a las obras, y no a una realidad independiente y previa. En un pasaje del capítulo publicado en *Logos* leemos que para el hombre de la realidad vivencial,

su estar-orientado es algo totalmente vacío, irrealizable, que ni siquiera puede alcanzar el estado del anhelo clarificado; sólo puede realizarse en el objeto, ya sea en la medida en que configura el objeto mismo, o en la medida en que se contrapone, en la contemplación pura, con un objeto conformado a partir de los principios de su reducción homogénea: así, sólo frente a la obra de arte (1974: 102).

El sometimiento a las formas y legalidades de la obra, que aquí parece ser lo único que cuenta como “objeto”, implica en la concepción madura asimismo un sometimiento a la lógica de la realidad. En un pasaje de los *Prolegómenos a una estética marxista* Lukács explicita esta conexión entre entrega a las formas y entrega a la realidad objetiva:

La sensibilidad del talento observador hace nacer figuras y situaciones cuya propia lógica interna rebasa los prejuicios de la personalidad inmediata, y que entran en conflicto con ésta. [...]. La vida propia de las figuras artísticas y la lógica interna de las situaciones han sido registradas como características del arte auténtico. En esa vida propia se manifiesta la conexión social percibida; el artista la capta espontáneamente. (1965: 212).

En la *Estética* juvenil hay algo equivalente a la “reasunción” en la medida en que el resultado – la obra – es “una realidad completamente atravesada por el sujeto, que solo contiene un mínimo de alienación respecto del sujeto (*subjektsfremd*): sólo tanto como para poder constituirse como algo independiente” (1974: 115). Pero falta allí lo que en la *Estética* de 1963 constituye su condición: la enajenación, el rodeo previo por la realidad objetiva.

Para finalizar, mencionaremos una última diferencia entre ambas estéticas, relativa también al pasaje del sujeto de la vida cotidiana a la subjetividad estética. La oposición entre sujeto de la realidad vivencial y sujeto estético en el trabajo de Heidelberg se inscribe en la serie de oposiciones que caracterizan la obra juvenil de Lukács, y que articulan de diversos modos la contraposición entre vida corriente y vida auténtica: vida y alma (*Leben und Seele*) en *Ästhetische Kultur* (1911), “la vida” y “la vida” (*das Leben und das Leben*) en *Metafísica de la tragedia* (1910), o “vida como corriente” y “vida como continuidad” (*Leben als Fluß* y *Leben als Kontinuum*) en los cuadernos de notas preparatorios de la *Philosophie der Kunst* (cf. Márkus 1977: 196). Por un lado hallamos al individuo de la vida corriente perdido en un mundo caótico de cosas muertas y experiencias carentes de sentido; por el otro, al individuo auténtico, que realiza activamente sus capacidades y potencialidades, que transforma su vida en una totalidad

significativa y generaliza su experiencia singular, volviéndola “canónica”. En la *Estética* juvenil hay, pues, todavía un énfasis en el hiato, la “cesura abrupta” (*schroffe Abhebung*) que separa al hombre entero del sujeto de las esferas normativas, y en el carácter momentáneo del ascenso del “hombre en su plenitud”, que luego debe recaer inevitablemente en la miseria, la angustia y la soledad del mundo vivencial. No casualmente Lukács llama “utópica” a la realidad atravesada por el sujeto de la obra de arte: para el joven Lukács, como señala Márkus, que el arte ofrezca una patria adecuada al hombre es la prueba de la imposibilidad de una patria común, la cultura (*ibíd.*: 210). El autor de la *Estética* de 1963, en cambio, intentará establecer vínculos más orgánicos y permanentes entre el sujeto de la vida cotidiana y el sujeto estético. La experiencia estética, que es momentánea tiene, sin embargo, efectos más o menos duraderos: altera la percepción y la vuelve apta para el descubrimiento de cosas nuevas o para la percepción renovada de lo ya conocido, educa la sensibilidad para la recepción de nuevas obras de arte, y predispone para la imaginación del cambio, para el deseo de transformación de las condiciones sociales de vida y la confianza en las posibilidades humanas de llevarla a cabo (1966 v. 2: 536 y ss.). La experiencia del arte, que carece de todo efecto práctico inmediato, ya no equivale al acceso a un mundo de espaldas al mundo: es la educación de los sentidos que prepara para ver el mundo como un lugar en el que el hombre puede construir su patria.

BIBLIOGRAFÍA

Fiedler, Konrad, De la esencia del arte. Selección de sus escritos realizada por Hans Eckstein. Trad. de M. Schönfeld. Buenos Aires: Nueva visión, 1958.

___, Schriften über Kunst, 2 vv. Leipzig: Hirzel, 1896.

Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu. Trad. de W. Roces. Buenos Aires: F.C.E., 1992.

Hoeschen, Andreas, Das 'Dostojewsky'-Projekt. Lukács neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext. Tübingen: Niemeyer, 1999.

Infranca, Antonino, "La alienación en la Ontología del ser social". Trad. de María Belén Castano. En: Infranca, A., Vedda, M. (compiladores), La alienación: historia y actualidad. Buenos Aires: Herramienta, 2012, pp. 91-108.

Lukács, György, Estética. Trad. de M. Sacristán, 4 vv. Barcelona-México D.F.: Grijalbo, 1966.

___, Heidelberger Ästhetik (1916-1918), en: Werke. Frühe Schriften zur Ästhetik. Band 17. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, 1974.

___, Prolegómenos a una estética marxista. Trad. de M. Sacristán. México D.F.: Grijalbo, 1965.

___, Per l'Ontologia dell'essere sociale. Trad. de Alberto Scarponi. 3 vols. Vol. II: Il momento ideale e l'ideologia. La estraniamento. Roma: Editori Riuniti, 1981.

___, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, 1986.

Márkus, György, "Lukács 'erste' Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács, en: A.

Heller, F. Fehér, G. Márkus, S. Radnóti, Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 99-130.

Marx, Karl, El capital. Crítica de la economía política. Trad. de Wenceslao Roces. 3 vols. México D.F.: FCE, 1973.

Tertulian, Nicolas, Georges Lukács. Étapes de sa pensée esthétique. Trad. de F. Bloch. París: Le sycomore, 1980.

Vielmi Fortes, Ronaldo, “Las categorías de objetivación (Vergegenständlichung), enajenación (Entäußerung) y alienación (Entfremdung) en el último Lukács”. Trad. de Julián Fava. En: Infranca, A., Vedda, M. (compiladores), La alienación: historia y actualidad. Buenos Aires: Herramienta, 2012, pp. 67-89.

[*] Para las citas del capítulo “Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik” recurrimos a la traducción no publicada de Miguel Vedda.

EDUCAÇÃO E TRABALHO NO PROCESSO DE REPRODUÇÃO DO SER SOCIAL

Rosilene Rangel¹

INTRODUÇÃO

Ao investigar sobre educação tomamos inicialmente por referência um universo categorial que ontologicamente compreende a totalidade social como complexo de complexos, de modo que a educação emerge no interior de tal complexo compondo o mundo dos homens como totalidade dinâmica e contraditória. O complexo da educação é compreendido intimamente relacionado ao processo de reprodução sócio humano, que age na formação dos sujeitos e integra o conjunto das posições teleológicas derivadas do trabalho e produzidas pelos homens para a continuidade do ser social.

A direção que orienta esta nossa aproximação ao problema da educação em sentido ontológico está fundamentada na Ontologia

¹ Professora da Faculdade Estácio de Sergipe. Doutoranda em Letras pela Universidade Federal de Alagoas. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Sergipe.

do Ser Social², conforme pensada pelo filósofo húngaro Georg Lukács, que concebe o ser social e seu processo de reprodução a partir do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens. Nessa perspectiva, o trabalho é o momento central da gênese ontológica do ser social, significando que ele como posição teleológica primária funda outras posições teleológicas, entre as quais o complexo da educação como momento integrante da reprodução social.

1. SER SOCIAL E POSIÇÕES TELEOLÓGICAS

Um dos pressupostos fundamentais para que possamos apreender a reprodução social em termos ontológicos, consiste no fato de que essa reprodução encontra-se associada à existência do ser social fundada no trabalho. Estreitamente ligado a esta questão, o ser social é entendido, na concepção lukacsiana, como um complexo de complexos de caráter histórico e dinâmico que,

só existe na sua ininterrupta reprodução, a sua substância enquanto ser está sempre em transformação e consiste precisamente nisto: a mudança incessante no curso da reprodução produz continuamente os traços substanciais específicos do ser social, numa escala quantitativa e qualitativa cada vez mais ampla (LUKÁCS, 1981, p.177).

O ser social é composto de inúmeros complexos inter-relacionados entre si, em contínuo movimento, no qual os momentos sociais se sobrepõem aos momentos naturais. Originalmente, o homem é parte da naturalidade orgânica e gradativamente vai adquirindo caráter cada vez mais social desde que o trabalho impulsiona o seu desenvolvimento permitindo a criação de outra esfera do ser distinta da esfera natural. Entretanto, “como surgiu da natureza orgânica, o ser social conserva, por força das coisas, os traços ontológicos permanentes da sua origem” (LUKÁCS, 1981, p.178). Embora evolua continuamente na medida em que os momentos sociais se sobrepõem aos naturais, o caráter natural do homem não pode ser inteiramente abolido, mas

² A versão italiana de *Para a Ontologia do Ser Social é Per l'ontologia dell'essere sociale*, trad. de Alberto Scarponi, Roma: Riuniti, 1981. Usaremos aqui traduções de alguns capítulos da obra por Sergio Lessa e Ivo Tonet, porém a numeração das citações corresponderá à versão da obra em italiano.

este se afasta da simples naturalidade e se torna mais e mais social em decorrência do seu desenvolvimento como um todo.

Além do mais, o ser social possui “como sua estrutura de fundo a polarização dos dois complexos dinâmicos que se colocam e se retiram continuamente no processo reprodutivo: o indivíduo e a própria sociedade” (LUKÁCS, 1981, p.178). De modo que a reprodução social é também um processo que compreende dois momentos indissociáveis, a individuação e a sociabilidade, com uma dinâmica própria de desenvolvimento não encontrada anteriormente na natureza.

O homem nos é apontado por Lukács como um complexo também biológico, ou seja, ele se constitui parte da natureza orgânica. Mas, é importante esclarecer que essa caracterização não é inerente somente ao homem. Todos os seres vivos, desde as formas mais elementares, pertencem à natureza orgânica. A distinção entre o homem e outros seres naturais com relação ao processo reprodutivo começa a ser feita quando Lukács (1981, p.135) afirma que,

enquanto na vida orgânica as tendências para preservar a si e a espécie são reproduções em sentido estrito, específico, ou seja, são reproduções daquele processo vital que perfaz a existência biológica de um ser vivo, enquanto, portanto, neste caso só mudanças radicais do ambiente provocam, via de regra, uma transposição radical destes processos, no ser social a reprodução implica, por princípio, mudanças internas e externas.

A reprodução na perspectiva lukacsiana é uma categoria do ser relativa às esferas orgânica e social. Originalmente, ela está associada à própria reprodução biológica. Sendo assim, Lukács considera que uma correta apreensão da reprodução do ser social, em termos ontológicos, requer que sejam considerados dois aspectos importantes: o primeiro é que dentro desse processo o homem é o *fundamento ineliminável*. É sua própria reprodução biológica, cuja origem está na natureza, na sua evolução (nascimento, crescimento, morte), na relação que mantém com o ambiente, que sofre modificações em sua base com a posição teleológica do trabalho. Nesse processo um elemento novo é inserido, uma consciência que pensa e que produz agindo sobre a natureza com uma determinada finalidade. Em segundo lugar, jamais poderemos perder de vista que,

a reprodução se desenvolve num ambiente cuja base é certamente a natureza, o qual, não obstante, é sempre e cada vez mais modificado

pelo trabalho, pela atividade dos homens, da mesma forma como a sociedade, onde se verifica realmente o processo reprodutivo do homem, encontra cada vez menos já “prontas” na natureza as condições da própria reprodução, as quais, ao invés, ela cria mediante a práxis social dos homens (LUKÁCS, 1981, p.146-147).

Dadas estas condições, o trabalho é considerado a “base ontológica do ser social, em sua justa posição na síntese da totalidade social, na relação recíproca daqueles complexos de cujas ações e reações esta emerge e tem força”, pois o trabalho “tem um significado fundante para a especificidade do ser social, do qual funda todas as determinações”. Além disso, “todo o fenômeno social pressupõe, direta ou indiretamente, às vezes muito indiretamente, o trabalho, com todas as suas consequências ontológicas”. (LUKÁCS, 1981, p.135).

Essa caracterização do trabalho como momento central da gênese ontológica do ser social e, portanto, uma posição teleológica que pertence exclusivamente ao homem foi observada por Marx³ na passagem em que analisa os processos de trabalho da abelha e do arquiteto, ressaltando pontos essenciais para a apreensão de que todo o trabalho é uma atividade que se destina a um fim previamente idealizado. E nesse momento específico, somente o homem é capaz de conscientemente determinar os meios e os objetos necessários para que seu trabalho se realize. Para Lukács, é nesse momento em que Marx (1988, p. 142-143) indica o trabalho como categoria ontológica central, como modelo de toda *práxis* social. Além disso, Marx ainda afirma que,

³ “[...] uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na cabeça do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem que subordinar a sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais.” (MARX, 1988, p.142-143).

no processo de trabalho a atividade do homem efetua, portanto, mediante o meio de trabalho, uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio. O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso; uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com seu objetivo. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado (MARX, 1988, p.144).

Em face do exposto, podemos reafirmar que na gênese de toda ação humana existe sempre a orientação para um fim específico, e a partir dessa determinação primeira são definidos ou selecionados os meios para efetivar a ação pretendida. Na visão de Lukács (1981, p.49), tanto a “posição do fim teleológico” como a “dos meios para executá-lo”, funcionam de modo causal. Desse modo, elas “jamais se dão, enquanto atos de consciência, independentes uma das outras”. O próprio processo de trabalho requer a separação destes atos a fim de que se possa compreender o seu significado na ontologia do ser social.

Lukács (1981, p.23), ao afirmar que, em Marx, “o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo da realidade material”, define que a teleologia é uma categoria do trabalho, portanto, que não se encontra presente em todas as esferas do ser. Nesses termos, a teleologia não é uma categoria universal do ser, é uma categoria particular do ser social e não há qualquer teleologia anterior ao trabalho que dirija a história humana. Como categoria presente no trabalho, a teleologia é responsável pela determinação de todas as fases do processo de trabalho.

Lukács (1981, p.24), referindo-se ao fato de Marx entender a teleologia como categoria do trabalho, ou ainda da *práxis* humana mais geral, lembra-nos que ao suprimir a teleologia de

todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe seu significado; pelo contrário, a sua importância se torna tanto maior quanto mais se toma consciência de que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna uma nova espécie autônoma de ser, somente porque há nele este operar real do ato teleológico.

Essa concepção da teleologia como uma categoria típica da *práxis* humana, significa que no trabalho há “uma existência concreta, real, necessária, entre causalidade e teleologia”

(LUKÁCS, 1981, p.24). Diante disso, é relevante ressaltar que essa essência, segundo Lukács (1981, p.25), consiste num “projeto ideal que se realiza materialmente”, significando que “uma finalidade pensada transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, apresenta algo de qualitativamente e radicalmente novo”. Assim, para que haja um processo de trabalho, faz-se necessário essa articulação entre a objetividade da natureza e a subjetividade humana. Por sua vez, estas categorias distintas ao serem articuladas para a realização de um trabalho, evidenciam a relação da teleologia com a causalidade convertendo-a em uma causalidade posta, processo que Lukács denomina de objetivação.

Todavia, é preciso perceber que algo de novo somente será produzido se houver uma real apreensão das leis que regem a objetividade e uma reorganização em novas formas de relações do “ser-em-si” destes elementos originários. Caso contrário, eles permanecem “um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença com respeito a todas as aspirações e ideias do homem” (LUKÁCS, 1981, p.26). Por intermédio desta via, Lukács reflete sobre a dupla função que a busca dos meios representa durante o processo de trabalho, por um lado evidenciando “aquilo que governa os objetos em questão independentemente de toda consciência”; e do outro lado, descobrindo “neles aquelas novas conexões, aquelas novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim teleologicamente posto” (LUKÁCS, 1981, p.26).

O papel da causalidade no processo de trabalho acontece sem que se efetuem mudanças internas quanto ao caráter objetivo dos objetos, a objetividade material não se transforma em subjetividade, pois permanece sempre um ser objetivo. No processo de trabalho a objetividade é reorganizada sob novas formas e relações, transformando-se em objetivações. Neste sentido, através do trabalho o homem tem a possibilidade de agregar novas propriedades a estes objetos e, dessa forma, conferir a eles novas funções, novos modos de atuar. No entanto, Lukács (1981, p.27) nos diz que,

isto só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas; o seu caráter de ser-postas é a mediação da sua subordinação à determinante posição teleológica, mediante a qual, ao mesmo

tempo em que se realiza um entrelaçamento, posto, de causalidade e teleologia, se tem um objeto, um processo, etc., unitariamente homogêneo. Natureza e trabalho, meio e fim, chegam desse modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, por fim, o produto do trabalho.

Lukács suscita alguns pontos interessantes a respeito do duplo caráter da posição do fim no processo de trabalho. Insiste nosso autor que, esta posição mesmo tendo sua origem a partir de uma necessidade social também requer a satisfação dessa necessidade, mesmo reconhecendo que, “a simples subordinação dos meios ao fim” não seja “tão simples como parece à primeira vista”. Por esse motivo, ele nos alerta para o fato de que a “finalidade torna-se realidade ou não dependendo de que, na busca dos meios, se tenha conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade (ontologicamente) posta”(LUKÁCS, 1981, p.28).

Portanto, ao nascer de uma necessidade humano-social, a finalidade, na perspectiva lukacsiana, necessita para que seja uma “verdadeira posição de fim” que,

a busca dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a um certo nível adequado; quando tal nível ainda não foi alcançado, a finalidade permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, o sonho de Icaro até Leonardo, e até um bom tempo depois. Em suma, o ponto no qual o trabalho se liga ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo designado por nós como busca dos meios (LUKÁCS, 1981, p.28-29).

Os meios utilizados no mais simples processo de trabalho serão sempre determinados e regulados pela posição do fim. Em função disso, o homem determinará os meios para atingir um determinado fim sempre em consonância com o conhecimento que possui sobre eles. E nesse intercâmbio orgânico, nesse processo entre o homem e a natureza já apontado por Marx em *O capital*, o momento social é o momento predominante. Lukács (1981, p.33) reconhecendo a relevância da teoria marxiana enfatiza o trabalho como sendo “a única forma existente de um ser finalisticamente produzido que funda, pela primeira vez, a especificidade do ser social”.

Outro aspecto levantado por Lukács (1981, p.34) é que, a realização do fim além de ser uma categoria nova do ser – o ser social – ela resulta na constatação de que a “consciência humana, com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um

epifenômeno”. Porque no trabalho a consciência ultrapassa uma simples adaptação ao ambiente, ela interfere na natureza provocando alterações que os animais jamais poderiam conceber. Esta análise empreendida por Lukács (1981, p.45) consiste tanto na “superação da animalidade através do salto da humanização no trabalho” quanto na superação da “consciência fenomênica, determinada apenas biologicamente”, uma vez que com o desenvolvimento do trabalho elas tendem a tornarem-se universais.

Mas em que consiste esse salto? Na percepção de Lukács (1981, p.18), ele representa uma mudança do ser nos sentidos qualitativo e estrutural, cuja fase inicial possui “determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade”, visto que “a essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata e gradual, no tempo, na nova forma de ser”.

Como se pode perceber, Lukács atribui ao trabalho um lugar privilegiado e essencial no processo e para o salto da gênese desse ser social. E a justificativa, segundo o próprio filósofo húngaro, é simples. Começa ele dizendo que, todas as categorias do ser social possuem um caráter social, ou seja, “suas propriedades e modo de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações dele, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido”, e nessa direção, somente o trabalho, mediado pelo intercâmbio do homem com a natureza, “assinala a passagem do homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social” (LUKÁCS, 1981, p.14).

Este modo de Lukács conceber o trabalho não significa que as determinações do ser social estejam limitadas a ele. Existem outras categorias que também atuam de modo decisivo na reprodução do ser social: a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho. Sendo assim, nenhuma delas pode ser concebida e autonomizada isoladamente, pois elas fazem parte da totalidade social. No trabalho toda atividade tem como pressuposto uma necessidade do ser social. Nessa relação, uma nova objetividade surge, tornando o trabalho o modelo de toda *práxis* social. Argumenta Lukács (1981, p.19) que,

o trabalho pode servir de modelo para compreender as outras posições sócio teológicas exatamente porque, quanto ao ser, ele é a forma originária. O fato simples de que no trabalho se realiza uma posição teleológica é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isto um componente ineliminável de qualquer pensamento; desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia.

Lukács (1981, p.20) refere-se à teleologia como uma “categoria posta: todo o processo teleológico implica finalidade e, portanto, uma consciência que estabelece um fim”, significando que, por ser uma atividade fundante, o trabalho funda todas as outras posições, ou seja, ele é uma posição teleológica primária. Ainda segundo o filósofo húngaro, a gênese do ser social, “o seu distinguir-se da sua própria base, o processo de tornar-se algo autônomo, se baseiam no trabalho, na contínua realização de posições teleológicas” (LUKÁCS, 1981, p.24). Em Lukács (1981, p.14), o ponto de partida para analisar ontologicamente as categorias do ser social é sem dúvida o trabalho, uma vez que nele encontram-se “gravadas *in nuce* todas as determinações que, [...], constituem a essência de tudo que é novo no ser social”.

Teoricamente, ao analisar o trabalho de forma isolada, nosso autor define a sua opção como um “trabalho de abstração” e nos esclarece ao dizer que “a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc., surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto a sua essência, simultaneamente. O que fazemos, é, pois, uma abstração *sui generis*” (LUKÁCS, 1981, p.14). Com base nessas afirmações, Lukács (1981, p.51) nos remete ao trabalho como uma posição teleológica que faz a mediação entre a necessidade e a satisfação. Porém, nesse processo, a mediação acontece por intermédio de “uma cadeia de alternativas”,

quem trabalha deseja necessariamente o sucesso da sua atividade. No entanto, ele só pode obtê-lo quando, tanto na posição do fim quanto na escolha dos meios, está permanentemente voltado para capturar o objetivo ser-em-si de tudo aquilo que se relaciona com o trabalho e para comportar-se em relação aos fins e aos meios de maneira adequada ao seu ser-em-si.

Não é difícil perceber nessa situação que,

uma das premissas objetivas, ontológicas, do trabalho é que, só um reflexo correto da realidade, como ela é em si mesma, independentemente da consciência, pode levar a efetivação das causalidades naturais, cujo caráter heterogêneo e indiferente com respeito a finalidade é convertido em causalidade posta a serviço da

posição teleológica. Deste modo, as alternativas concretas do trabalho implicam, em última instância, tanto na determinação do fim como na execução, uma escolha entre certo e errado (LUKÁCS, 1981, p.51).

Não menos evidente, no trabalho a alternativa representa para Lukács (1981, p.52) uma categoria que concretiza no real o que antes era apenas uma possibilidade. Essa transformação antes concebida como um ato meramente instintivo passa a ser regida por atos de consciência que sugerem, do ponto de vista do sujeito, uma “continuidade que se apresenta em cada movimento do trabalho como um novo problema, uma nova alternativa, e que a cada vez, para que o trabalho tenha êxito, deve terminar com uma vitória da visão correta sobre o elemento meramente instintivo”. Trata-se, então, da luta do homem contra si mesmo, sem esquecer que,

a acumulação das experiências do trabalho segue, portanto, um duplo caminho, eliminando e conservando os movimentos usuais, os quais, porém, mesmo depois de fixados como reflexos condicionados, sempre guardam em si a origem de um pôr que cria uma distância, determina os fins e os meios, controla e corrige a execução. Esse distanciamento tem como outra importante consequência o fato de que o trabalhador é obrigado a dominar conscientemente os seus afetos (LUKÁCS, 1981, p.53-54).

Na visão de Lukács, o sucesso do trabalho dependerá também desse domínio que o homem deve ter sobre si mesmo. No trabalho este controle se caracteriza como uma ferramenta, que permite ao homem sua autocriação sem que o afastamento das barreiras naturais aconteça completamente, ou seja, ele transforma-se em um novo ser – o ser social. Isto nos remete ao fato de que o ser possui graus e somente no grau social existirá posição teleológica. Logo, “os aspectos e critérios de tais graduações devem ser tratados, exclusivamente, pela caracterização do ser enquanto ser” (LUKÁCS, 1981, p.166). Lukács ainda nos traz uma importante consideração a esse respeito:

a natureza inorgânica não pressupõe, em nenhuma forma, nem o ser biológico nem aquele social. Pode existir em termos completamente autônomos, enquanto o ser biológico pressupõe uma particular constituição do inorgânico e, sem uma perene integração com ele, não é capaz de reproduzir seu próprio ser nem mesmo por um átimo. Do mesmo modo o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica e, sem estas como base, não pode desenvolver as suas categorias que, não obstante, diferem tudo daqueles dois graus do ser (LUKÁCS, 1981, p.166).

Em termos ontológicos, Lukács nos esclarece com esta citação a relevância que tem a reprodução biológica dos homens, já que sem ela não existiria ser social. Esta premissa, por sua vez, serve para que nosso autor identifique a relação de dependência que uma determinada esfera do ser possui em detrimento da outra, pois as novas categorias surgidas a partir dela não eliminam a sua base de ser. Seguindo esse raciocínio, o “ponto de nexos entre natureza orgânica e ser social é, ao mesmo tempo, a base ontológica de todas as categorias mais complexas e mediadas deste grau de ser”. Estabelecer, nesse contexto, uma prioridade ontológica, significa reconhecer no trabalho a especificidade deste ser social, a sua gênese. Isto posto, nosso autor expõe que o trabalho em seu sentido originário e estrito

é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valores de uso. Junto a isto, nas formas ulteriores e mais evoluídas da *práxis* social, destaca-se mais acentuadamente a ação sobre outros homens, cujo objetivo é em última instância – mas somente em última instância – mediar à produção de valores de uso. Também neste caso, o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelas posições teleológicas e pelas séries causais que elas põem em movimento. No entanto, o conteúdo essencial da posição teleológica neste ponto – falando em termos inteiramente gerais e abstratos – é a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar algumas posições teleológicas concretas (LUKÁCS, 1981, p.55-56).

Mediante esta colocação, reafirmamos a abordagem lukacsiana de que no ato do trabalho surgem os elementos que tornam o homem um ser social. Este ato teleológico primário, portanto, constitui-se na gênese ontológica deste ser, fundando a partir dele uma cadeia de complexos denominados de posições teleológicas secundárias. Tais posições, segundo Lukács (1981, p.56), “estão muito mais próximas da *práxis* social dos estágios mais evoluídos do que o próprio trabalho”. Diante dessa afirmação, o filósofo nos leva a refletir sobre as teleologias secundárias como posições que têm sua origem nas necessidades apresentadas no plano da vida real, conforme veremos a seguir.

2. POSIÇÕES TELEOLÓGICAS SECUNDÁRIAS E EDUCAÇÃO

Mencionamos anteriormente que na concepção lukacsiana do ser social existem determinadas categorias específicas que atuam de

modo decisivo na reprodução. Em virtude disso, realizamos primeiramente a análise da categoria que constitui o momento central da gênese ontológica do ser social: o trabalho, atividade que funda todas as outras posições – portanto – uma posição teleológica primária. Esse caráter primário da posição do trabalho não significa um juízo de valor em relação a uma importância maior ou menor de qualquer das categorias sociais, mas sim que as posições secundárias são derivadas do trabalho, supõem a sua existência.

Seguindo esta percepção, e sem esquecer que somente existe posição teleológica quando se realiza na prática, partiremos agora para a reflexão sobre as posições teleológicas secundárias, realçando que o surgimento de posições como a linguagem, a cooperação, a divisão do trabalho se dá simultaneamente com o próprio trabalho e não tem o sentido de anterioridade ou posterioridade. Lessa (1997, p.188) esclarece questões dessa natureza referentes às posições secundárias ao afirmar que: “pelo fato de ser [o trabalho] fundante [do ser social] no contexto da ontologia lukacsiana, não significa que o trabalho seja anterior à fala e à sociabilidade, nem que a fala e a sociabilidade possam ser derivadas diretamente do trabalho”.

O processo de produzir coisas novas para atender necessidades do homem demanda simultaneamente que estes tenham de se comunicar, de se relacionar com outros, de cooperar e de controlar os seus afetos como o medo, a raiva, a competição, a destreza, a habilidade, a coragem, para não pôr em risco a própria existência e a do seu grupo. Assim, já nas formas mais simples do trabalho o grupo social cria normas de comportamento especificamente humanas, valores, comportamentos que, como ressaltaremos mais adiante, estão na base do ato educativo, como um momento das relações que o homem estabelece com outros homens para assegurar a reprodução social.

Retomando a constatação de que uma posição teleológica sempre provoca o surgimento de outras posições teleológicas. Consequentemente, totalidades complexas emergem desse processo tendo como base a mediação entre homem e natureza através do trabalho mediante o qual se dá o desenvolvimento das forças produtivas. Na medida em que posições teleológicas secundárias acompanham o desenvolvimento das forças produtivas, novos comportamentos sociais são estabelecidos,

incidindo sobre a totalidade social. Com isso, o homem se vê diante de situações nas quais necessita propor alternativas que servirão como elementos de continuidade da sua reprodução e da sociedade. Neste particular, encontram-se posições que correspondem àquelas referentes ao complexo da educação que nos propomos a refletir seguindo o pensamento lukacsiano.

Dentre as considerações feitas pelo nosso autor acerca da peculiaridade do ser social, tomaremos inicialmente a distinção entre a educação dos animais como processo espontâneo para assegurar sua reprodução natural e a educação dos homens como parte do processo de reprodução social. Em relação aos primeiros, Lukács (1981, p.152) nos leva a refletir que,

a ajuda prestada pelos animais adultos aos seus filhotes se reduz a fazê-los aprender de uma vez para sempre, ao nível da habilidade requerida pela espécie, determinados comportamentos que, pelas suas vidas, permanecerão constantemente indispensáveis.

No que diz respeito à educação dos homens, o processo é diverso, uma vez que

o essencial consiste em torná-los aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis, novas, que se apresentarão mais tarde nas suas vidas. Isto significa duas coisas: em primeiro lugar, que a educação do homem – no sentido mais lato – em verdade não é jamais totalmente concluída. A sua vida, se se dá o caso, pode terminar numa sociedade de caráter totalmente distinto, com exigências que são completamente diversas daquelas para as quais a educação – em sentido estrito – o havia preparado (LUKÁCS, 1981, p.152).

Não podemos desconsiderar que, a distinção entre o comportamento das espécies animais e o do homem é marcada pelo trabalho, e com ele uma consciência que já não é mais um epifenômeno como nos animais. Com o trabalho se dá o “salto ontológico” para uma nova esfera do ser – o ser social.

Ao apoiar suas reflexões em Lukács e em Marx, Tonet nos diz que em relação aos animais o processo histórico-social é conduzido pelo código genético, enquanto que para os homens este mesmo processo é dirigido pela consciência. O que significa dizer que “o homem, ao contrário dos animais, não nasce ‘sabendo’ o que deve fazer para dar continuidade à sua existência, e a da sua espécie” (TONET, 2001, p.139).

Outra consideração importante é a de que o processo de educação do ser social, no sentido mais *lato* possível, é infinito, ou

seja, ele é contínuo e somente é interrompido quando morremos. O convívio em sociedade nos impulsiona a aprendermos sempre algo novo e assim a educação assume seu sentido *lato*, mais amplo. Lukács ainda menciona o sentido estrito da educação, representado pelas escolas, pela educação formal com determinações que abrangem seus conteúdos, métodos, etc., ao mesmo tempo em que corresponde às necessidades sociais dos próprios membros da sociedade. Sendo assim,

a problemática da educação reenvia à questão sobre a qual ela se funda: a sua essência consiste em influenciar os homens a fim de que, frente às novas alternativas da vida, reajam de modo socialmente desejado. Ora, este propósito se realiza sempre – em parte – e isto contribui para manter a continuidade na transformação da reprodução do ser social; mas ele em longo prazo fracassa – ainda uma vez, como sempre, parcialmente –, e isto é o reflexo psíquico não só do fato de que tal reprodução se realiza de modo desigual, que ela reproduz continuamente movimentos novos e contraditórios, aos quais nenhuma educação, por mais prudente, pode preparar suficientemente, mas também do fato que nestes momentos novos se exprime – de tal maneira desigual e contraditória – o progresso objetivo do ser social no curso de sua reprodução (LUKÁCS, 1981, p.153-154).

Este progresso corresponde à própria reprodução do ser social, fazendo com que ele se torne cada vez mais social, colaborando na construção de um ser com categorias próprias, isto é, sociais. Com efeito, Tonet (2001, p.140) nos esclarece que “a autoconstrução do indivíduo como membro do gênero humano é um processo subordinado à reprodução mais ampla da totalidade social”, e que o polo norteador desse processo de autoconstrução não será “o próprio indivíduo nem aqueles que atuam diretamente na dimensão educativa, mas a concreta totalidade social, cuja matriz é a economia”.

Tal interpretação nos permite identificar que a questão econômica mantém uma intrínseca relação com a formação dos indivíduos, pois por intermédio das suas determinações são traçadas as diretrizes educacionais que permitirão a continuidade do gênero humano. Nesse sentido, identificamos o caráter conservador da educação no momento em que ela incorpora ao seu processo educativo a transmissão do que já foi estabelecido por uma determinada sociedade não permitindo que a ordem social seja rompida.

Ainda no tocante à educação, Tonet (2001, p.142) nos alerta que,

a ação educativa se exerce sobre os indivíduos conscientes e livres (quer dizer, portadores de consciência e liberdade) e não sobre uma “matéria-prima” inerte e passiva, regida pela lei da causalidade. O ato educativo, ao contrário do trabalho, implica uma relação não entre um sujeito e um objeto, mas entre um sujeito e um objeto que é ao mesmo tempo também sujeito.

Neste sentido, há uma distinção essencial entre trabalho e educação. A educação é uma posição teleológica na qual um sujeito age sobre a consciência de outro sujeito. No trabalho o sujeito age sobre um objeto que é a materialidade causal e suas leis, enquanto na educação o objeto da ação é o próprio sujeito. Sendo assim, a dinâmica dos complexos educação e trabalho é movida por leis internas muito diferentes, o caráter da educação não se confunde com o caráter do trabalho, ao contrário, sua apreensão compreende momentos nos quais estes se articulam e se distinguem. Se no trabalho o ser social tem a sua base fundante, na educação ele encontra um complexo que, derivado do trabalho irá favorecer o processo de continuidade da reprodução. Portanto, a educação, em sentido ontológico é uma ação que medeia à relação entre os sujeitos no sentido de propiciar a constituição das individualidades permitindo a sua convivência em sociedade.

Nesta forma de se conceber a educação, podemos destacar, segundo o mesmo autor, que a maneira como a consciência age sobre os indivíduos não é desprovida de propósitos, uma vez que se deseja obter uma determinada reação. Com isso ele quer dizer que a ação sobre os sujeitos tem uma finalidade justamente porque os indivíduos reagem e isto pode pôr em risco a vida em grupo ou o projeto a ser realizado. Tanto o ato educativo quanto o trabalho requerem conhecimentos das habilidades e de determinadas ações para atingir um fim específico. No entanto, no trabalho o conhecimento das leis que regem os objetos permite mais precisamente atingir o fim posto de que na educação. O conhecimento do sujeito, de como ele age e pensa é mais difícil ainda do que o conhecimento da objetividade material e de suas leis internas.

3. DESENVOLVIMENTO SOCIAL E EDUCAÇÃO

Ao retornar à definição de ser social como “um complexo de complexos”, Lukács (1981, p.255) estabelece o ponto de partida para analisar a reprodução do homem na sociedade, destacando a reprodução deste ser “nas variadas e múltiplas interações com o processo reprodutivo dos complexos parciais relativamente autônomos, porém onde a totalidade exerce, sempre, uma influência predominante no interior destas interações”. Ou seja, na relação dos complexos parciais do ser social como a economia, o direito, política etc., com a totalidade social, a totalidade é o momento predominante no que diz respeito à reprodução social. No curso ontológico do desenvolvimento social, o filósofo húngaro acentua que,

desde o primeiro trabalho, enquanto gênese da humanização do homem, até as mais sutis decisões psicológicas e espirituais, o homem constrói o seu mundo externo, contribui para edificá-lo e para aperfeiçoá-lo e, ao mesmo tempo, com estas mesmas ações constrói a si mesmo, passando da mera singularidade natural à individualidade no interior de uma sociedade (LUKÁCS, 1981, p.261).

Em outras palavras, o homem resulta das ações que realiza na sociedade e a forma como ele reage ao ambiente social possuirá sempre um caráter alternativo, ele reage ao ambiente social fazendo escolhas entre as alternativas que efetivamente são criadas pela sociedade na qual vive e age. A partir desta constatação, Lukács menciona a articulação presente na formação de um tipo de homem para uma determinada sociedade em consonância com as circunstâncias históricas e sociais que se apresentam. De fato, a constituição do sujeito é um processo social cuja continuidade é composta por uma cadeia de decisões alternativas sob duplo aspecto:

Por um lado a educação do homem é dirigida a formar nele uma disponibilidade para decisões alternativas de um determinado gênero, em que a educação não é entendida em sentido estrito, como atividade consciente, mas como totalidade das influências exercidas sobre o novo homem em formação. Por outra parte, a criança já na sua primeiríssima infância reage a sua educação, neste sentido muito amplo, também ela com decisões alternativas, pelo que a sua educação, a formação do seu caráter, é um processo de reações recíprocas que se desenvolve como continuidade entre estes dois complexos (LUKÁCS, 1981, p.271-272).

Lukács especifica a existência da educação em sentido amplo, não aquele sentido estrito da educação como atividade consciente, mas o resultado de todas as influências sobre o homem em formação. Afirma ainda que mesmo a criança já reage a essa educação em sentido amplo com decisões alternativas de modo que a constituição da sua individualidade se forja nesse “processo de reações recíprocas que se desenvolve como continuidade entre estes dois complexos”. Desse modo, a formação do sujeito através da educação se dá mediante a interação entre o indivíduo e o gênero do qual ele faz parte.

Em função desta afirmação, nosso autor destaca o erro que cometemos ao considerar apenas como resultados da educação os efeitos positivos e esperados para aquele tipo de educação. Continua seu raciocínio exemplificando que,

quando o descendente de um aristocrata se torna um revolucionário, o filho de oficial um antimilitarista, quando o ensinamento da virtude produz inclinações à prostituição etc., estes, em sentido ontológico, são resultados da educação, assim como o são aqueles nos quais a educação vê realizadas as suas finalidades (LUKÁCS, 1981, p.271-272).

Deste modo, não há garantias quanto ao resultado de um processo educativo, pois este pode ser o oposto do esperado. As posições teleológicas secundárias, caracterizadas pela ação de uma consciência sobre outras consciências põem em movimento outras posições a serem realizadas por outros indivíduos que fazem suas escolhas ante as condições socialmente existentes. Como já mencionado, as posições teleológicas secundárias, aquelas típicas da ação dos homens sobre a consciência de outros homens somente podem pôr em movimento outras posições teleológicas, os indivíduos e grupos respondem com atos que dependem das escolhas que fazem diante das situações, conforme também sua própria consciência. Aí reside uma contradição inerente ao processo educativo, não há garantias de que os sujeitos irão se comportar ou agir exatamente como os grupos ou a sociedade espera deles.

Se trouxermos o complexo da educação para o contexto da sociedade capitalista, constatamos que a sua relação com o trabalho é bastante estreita. Ao mesmo tempo, trata-se de processos históricos vivenciados por distintas sociedades. Desde sempre, as sociedades se preocuparam em estabelecer um processo preparatório que viabilizasse a inserção dos indivíduos nas relações

sociais de produção. Assim sendo, para cada momento da história as necessidades tanto individuais quanto sociais determinaram as formas de ensinar e aprender.

Enguita afirma que, as escolas surgiram antes do capitalismo e da indústria e continuaram a se desenvolver com eles, embora por motivos alheios a estes processos. Logo, “desde certo momento de desenvolvimento do capitalismo, que seria tão difícil quanto ocioso datar, as necessidades deste em termos de mão-de-obra foram o fator mais poderoso a influir nas mudanças ocorridas no sistema escolar em seu conjunto e entre as quatro paredes da escola” (ENGUITA, 1989, p.130-131).

Destacando em outro momento como as relações sociais preparam os indivíduos para aceitar as condições determinadas pelas relações sociais capitalistas, Enguita (1989, p.171) nos alerta para o fato de que,

na escola, como na produção capitalista, minha liberdade não começa, como reza o ditado, onde termina a liberdade dos demais, mas onde termina seu poder, o que neste caso quer dizer fora da instituição. A eficácia na imposição desta relação social do aluno com o conteúdo de seu trabalho não precisa esperar a vida de trabalho para se fazer evidente. A maioria das crianças e jovens aprende logo a não perguntar por que tem que aprender isto ou aquilo. Logo aceitam que, a esse respeito como outros, estão submetidos a uma vontade alheia.

Enguita faz algumas considerações sobre a alienação no processo de trabalho e de que maneira podemos identificar a sua correlação com o processo de aprendizagem. Inicialmente, ele nos diz que a alienação “representa a perda do controle sobre a própria atividade durante o tempo de trabalho”, para em seguida ressaltar que durante a escolarização somos preparados para aceitar a alienação, pois “além de não poder determinar o objeto de seu trabalho escolar – o conteúdo do ensino – o aluno carece também de capacidade de decisão sobre seu processo de trabalho – a aprendizagem, a pedagogia, os métodos” (ENGUITA, 1989, p.173). Além deste fato, outra situação colabora para que aceitemos as determinações impostas pelo processo de ensino e aprendizagem: a ilusão de que nossa submissão implicará no futuro uma melhor posição social.

Não obstante, a definição de Enguita para a escola atual é a de que ela se constitui no “principal mecanismo de legitimação meritocrática de nossa sociedade, pois se supõe que através dela

tem lugar uma seleção objetiva dos mais capazes para o desempenho das funções mais relevantes, às quais se associam também recompensas mais elevadas” (ENGUITA, 1989, p.192). Junto a isso se confirma o fato de que “a escola contribui para que os indivíduos interiorizem seu destino, sua posição e suas oportunidades sociais como se fossem sua responsabilidade social” (ENGUITA, 1989, p.193). Assim, em uma sociedade marcada pelas relações de produção, regida pelo capital, a confirmação do autor nos faz refletir acerca das formas de controle e manipulação das consciências que a escola representa.

Atualmente, evidencia-se nas escolas um tipo de preparação que produz expectativas que o mercado de trabalho satisfaz apenas parcialmente. Hoje, o mercado de trabalho apresenta certa “versatilidade”, pois as constantes mudanças e substituições dos postos de trabalho enfatizam cada vez mais que não se pode ocupar um mesmo cargo por toda uma vida como acontecia antes. Enguita (1989, p.231) ao analisar este fenômeno diz:

nem a organização do trabalho nem o acesso ao ensino têm se mantido invariantes no processo de desenvolvimento capitalista. A questão agora é saber se evoluíram em consonância ou, pelo contrário, tal evolução abriu um fosso entre a educação e o trabalho. Este parece ser o caso no que concerne às funções cognitivas da escola, à instrução propriamente dita: a brecha abriu-se ao evoluir em sentido diferente a qualificação dos postos de trabalho e a qualificação dos trabalhadores.

Nesse contexto, a evolução tecnológica não pode ser desconsiderada. As novas tecnologias têm colaborado intensamente neste processo de mudança nas concepções de ensino e aprendizagem, uma vez que elas provocam transformações no cenário educacional determinando um novo tipo de formação. É claro que existem outros fatores que associados ao novo padrão tecnológico contribuem para que as mudanças se efetivem: a organização do trabalho na sociedade capitalista, a crise do capital e as transformações que ela provoca no mundo do trabalho.

Neste tipo de sociabilidade, regida pelo capital e voltada para a sua reprodução, a exploração do homem pelo homem é subsidiada pela educação. É através do âmbito educativo que o capital encontra os elementos necessários para reproduzir as desigualdades sociais. Os possíveis resultados da educação passam a ser mediados pela sua capacidade, ou não, de preparar os

indivíduos para os desafios contemporâneos frente ao desenvolvimento tecnológico e às novas exigências postas pelas transformações sociais em curso.

A educação dentro do sistema capitalista apresenta práticas educativas distintas, mas consoantes com a classe social dos indivíduos. Esta característica realça a forma de controle que a classe dominante sempre exerceu dentro desse tipo de sociabilidade, ao determinar quem terá acesso aos conhecimentos, como ele será ministrado e em que condições.

Esse controle possibilita aos capitalistas a manutenção de seu *status quo* e a exploração do homem pelo homem, já que nos subordina ao capital obrigando-nos a uma adaptação ao seu metabolismo. O capital regula as ações do campo educativo em conformidade com o campo produtivo direcionando-as para o seu próprio desenvolvimento. Dessa maneira, a educação dos indivíduos encontra-se pautada nos ditames do capital ao restringi-la a uma formação tecnológica voltada para atender às necessidades do mercado de trabalho.

Nas palavras de Marx (1988, p.179-180), “o capital tem um único impulso vital, o impulso de valorizar-se, de criar mais-valia, de absorver com sua parte constante, os meios de produção, a maior massa possível de mais-trabalho”. E para atingir estes objetivos ele vai se apropriar dos conhecimentos do trabalhador intensificando sua jornada de trabalho, além de impor à educação a responsabilidade de preparar os indivíduos para colaborar com sua lógica destrutiva.

Quando trazemos esta análise de Marx para os dias atuais verificamos que dentro dos preceitos do capital isto ainda é uma realidade, obedecendo é claro a diferença histórica de tempo e espaço. No contexto atual, a autovalorização do capital está fortemente presente nas exigências quanto à qualificação dos trabalhadores face ao novo patamar tecnológico e na exploração do trabalho intelectual. Nesses dois fatores presenciamos uma reestruturação do trabalho, uma vez que a classe trabalhadora fragmenta-se e recompõe-se sob novas bases.

No âmbito dessa reestruturação, Bruno (1996, p.94) destaca “a proletarianização crescente de inúmeras categorias profissionais que até recentemente tinham seu trabalho organizado à margem da lei do valor”. É o exemplo dos muitos profissionais liberais que hoje incorporam o chamado setor de serviços e que não possuem mais

controle sobre o seu tempo de trabalho. A autora ainda ressalta a influência das mudanças organizacionais no trabalho e nas instituições responsáveis pela formação das novas gerações de trabalhadores, que atualmente vêm estruturando seu funcionamento:

pelos normas de produtividade e eficiência vigentes em qualquer outro tipo de empresa. Este é, aliás, um dos aspectos mais evidentes do totalitarismo do sistema capitalista. Ele não controla o trabalhador apenas durante a jornada de trabalho, controla-o durante a totalidade de seu tempo, incluindo o chamado tempo livre (lazer) [...] O capitalismo controla o processo de produção das novas gerações e controla o processo de reprodução das gerações já inseridas no mercado de trabalho (BRUNO, 1996, p.94).

A incorporação do tempo livre do trabalhador pelo capital pode ser facilmente observada pela necessidade de se estar em constante processo de qualificação. Nesse momento, nota-se o caráter exploratório do capital, pois ao mesmo tempo em que exige do trabalhador um alto nível de conhecimento, habilidades e competências, não possibilita, em muitos casos, que esses elementos sejam desenvolvidos pelo trabalhador durante o período de trabalho, mas sim, que ele busque a sua própria qualificação profissional durante o período em que ele não esteja produzindo, ou seja, servindo para a autovalorização do capital. Com isso, manter-se em constante processo de aprendizagem passou a ser condição obrigatória para aqueles que pretendem ingressar no mercado de trabalho, ou permanecer nele.

Apesar dos investimentos em escolarização e aperfeiçoamento, o trabalhador não possui qualquer garantia de que vai ingressar ou continuar no competitivo mercado de trabalho. As novas exigências que hoje são impostas à educação direcionam as suas atividades para o atendimento das demandas mais complexas do setor produtivo.

Essa adequação da educação ao novo padrão neoliberal de desenvolvimento mundial e nacional é facilmente perceptível na maneira como o Estado reorganiza as leis que regem o sistema educacional brasileiro em todos os níveis de ensino, sobretudo no que se refere à formação profissional, no sentido de que hoje ela encontra-se voltada, exclusivamente, para a preparação mecânica dos indivíduos para o trabalho. Diante dessa reformulação, a educação começou a ser a responsável pelo sucesso ou insucesso

dos indivíduos em face da incorporação e uso eficiente das inovações tecnológicas de base microeletrônica e de informática.

Outra consideração importante que ganhou espaço a partir dos anos de 1990 foi a empregabilidade. Conforme Gentili (2002, p.52), o conceito de empregabilidade foi definido “como o eixo central de um conjunto de políticas supostamente destinadas a diminuir os riscos sociais do grande tormento deste final de século: o desemprego”. Este conceito representa para os indivíduos melhores condições de competição para se obter os poucos empregos disponíveis no mercado de trabalho, ao mesmo tempo em que reconhece em seu discurso a possibilidade do fracasso, pois boa parte das “pessoas que, apesar de ter investido no desenvolvimento de suas capacidades ‘empregatícias’, não terão sucesso na disputa pelo emprego e, conseqüentemente, acabarão sendo desempregados, empregados em condições precárias” (GENTILI, 2002, p.55), ou jamais obterão o tão almejado emprego.

A educação quando colocada dentro da lógica competitiva serve como instância de integração econômica dos indivíduos, mas quando esse papel não é realizado as outras formas de integração (cultural, política e social) se veem comprometidas, obstruindo o “desenvolvimento efetivo dos indivíduos e as nações” (GENTILI, 2002, p.53). No contexto atual, as transformações provenientes do mundo do trabalho direcionam as ações educativas e, de maneira acentuada, a educação colabora na intensificação da exploração do componente intelectual da classe trabalhadora, servindo como um elemento norteador do capital na produção e na reprodução das novas gerações.

Todavia, a formação educacional encontra-se bastante direcionada para o hoje, o agora, o que nos leva a refletir que dentro da constante reestruturação do trabalho, a maior parte da atividade educativa está condicionada as mutações no interior do mundo do trabalho demandadas pelo setor produtivo. Como estas mutações são cada vez mais complexas, nos inquieta o fato de que essa educação esteja contribuindo para o agravamento das expressões da questão social⁴ em função do aprofundamento das

⁴ Para o aprofundamento sobre a temática da questão social, ver Netto (2001) e Pimentel (2012).

desigualdades em torno de quem tem ou não acesso à escolarização, ao emprego e aos benefícios que ele possa oferecer.

Não estamos ignorando aqui a importância que o conhecimento e o domínio das tecnologias possuem para o desenvolvimento da sociedade contemporânea, pois isto já constitui uma necessidade básica dos indivíduos. Mas alertar para o fato de como essas exigências em torno da formação profissional desse novo trabalhador vêm sendo realizadas, já que o incremento tecnológico tem se constituído em mais uma forma de controle do capital, revelando uma nova face da sua crueldade, pois além de ampliar a jornada de trabalho e de impor ao trabalhador o desempenho de funções cada vez mais complexas, sua polivalência, sua habilidade em aprender, ele também colabora para a sua completa exaustão ao lhe atribuir funções que anteriormente eram realizadas por mais de um trabalhador.

Além desses agravantes, observa-se algo extremamente contraditório, o incremento tecnológico ao mesmo tempo em que estabelece critérios rigorosos na preparação dos indivíduos para o setor produtivo, reduz os postos de trabalho fazendo com que uma grande parcela da mão-de-obra que é lançada no mercado não seja inserida, gerando um misto de angústia, desespero e sensação de fracasso. Parte dessa mão-de-obra desloca-se então para o trabalho informal, sem garantias sociais, por tempo determinado, isto é, sem elementos que lhe assegurem condições dignas e estáveis de suprir suas necessidades básicas e garantir a sua sobrevivência.

Ao analisar o impacto da incorrigível lógica do capital sobre a educação, Mészáros reforça a ligação existente entre os processos sociais mais abrangentes e a educação afirmando que, “uma reformulação significativa da educação é inconcebível sem a correspondente transformação do quadro social no qual as práticas educacionais da sociedade devem cumprir as suas vitais e historicamente importantes funções de mudança”. Porém, é necessário que o modo de reprodução estabelecido pela sociedade seja levado em consideração a fim de que sejam evitados “ajustes menores em todos os âmbitos, incluindo o da educação” (MÉSZÁROS, 2005, p.25).

Mészáros ao considerar que as determinações fundamentais do capital são irreformáveis, nos conduz a uma reflexão sobre as reformas educacionais alertando para o fato de elas serem

conciliadas com o ponto de vista do capital. Na visão do autor, “limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa”. Porque “é necessário romper com a lógica do capital se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente” (MÉSZÁROS, 2005, p.27).

No contexto atual da crise estrutural do capital⁵, as exigências do sistema produtivo recaem no sistema educacional reformulando e direcionando as suas ações no intuito de colaborar na formação de um novo tipo de trabalhador, atendendo assim às novas demandas do mercado de trabalho. Nessa perspectiva, a escola atualmente tem sua base de funcionamento dentro de padrões semelhantes aos de uma empresa, enfatizando ainda mais a sua função de formar o cidadão produtivo para o exercício profissional.

Quando observamos a preocupação das empresas em estabelecer sua eficácia na atividade econômica, seja no mercado nacional e principalmente no internacional, e a crescente competição entre elas, constatamos que as exigências que foram impostas ao sistema educacional abrangem não somente o trabalhador, mas também o indivíduo e o cidadão.

Ao invés de preocupar-se com a formação integral dos indivíduos, a educação serve de instrumento para reproduzir a ordem social estabelecida, isto é, os preceitos do capital. No entanto, é preciso deixar claro que isso não acontece de maneira uniforme. Conforme já apontava Lukács, até mesmo em sentido amplo a ação educativa ontologicamente considerada é permeada pela reação dos indivíduos e por suas escolhas ante as alternativas que a sociedade lhes oferece.

Na perspectiva da totalidade social como complexo de complexos e da sociedade capitalista como momento particular do desenvolvimento histórico-social e humano, é inconteste que as transformações ocorridas no espaço produtivo repercutem no complexo da educação.

No contexto do capitalismo, a educação responde as necessidades que são gradativamente criadas pelo conjunto de

⁵ Cf. Mézáros (2002, 2009).

determinações econômicas, sociais e políticas. O complexo da educação ao procurar suprir estas necessidades, enquanto componente da totalidade social, acaba por colaborar com a lógica do capital. Isto acontece porque nas sociedades regidas pelo modo de produção e acumulação capitalista existe uma preocupação em estabelecer um processo preparatório que viabilize a inserção dos indivíduos nas relações sociais de produção, determinando assim novas formas de ensinar e aprender convergentes com as necessidades de reprodução daquela sociedade. Ao mesmo tempo, as relações sociais acabam por condicionar os indivíduos a aceitarem as condições determinadas pelas relações sociais vigentes.

Nessa perspectiva, observamos como resultado a submissão dos indivíduos às determinações impostas pelo processo de ensino e aprendizagem, que podem constituir-se em formas de controle e manipulação das consciências. Essa determinação não pode ser absoluta porque o processo educativo é contraditório na sua essência visto que a ação sobre as consciências, diferentemente do trabalho, que age sobre a objetividade material, põe em movimento novas posições teleológicas a serem operadas pelos sujeitos do processo educativo, ou seja, os educandos. Estes tendem a reagir às ações educativas ajustando-se ou rebelando-se contra elas.

A educação é também um processo histórico, derivado do desenvolvimento do trabalho, que contribui para a interação dos indivíduos na sociedade. Tendo em vista que o objetivo da educação é preparar os indivíduos para reagirem de modo socialmente adequado ao padrão de reprodução da sociedade, não se pode desconsiderar o poder totalizante que o capital possui de organizar e controlar o metabolismo social. É por intermédio da mediação com o mundo do trabalho sob a regência do capital, que a educação contribui para a continuidade do sistema e de seus padrões de exploração.

Na atualidade, as tentativas de superação da crise estrutural do capital incidem diretamente em formas cada vez mais cruéis de exploração não somente do trabalhador, mas também do indivíduo e do cidadão. Esta constatação se torna presente quando analisamos o processo de redução com os gastos públicos e, principalmente a privatização da educação; o condicionamento da educação às oscilações do mercado financeiro; o descompasso

entre produtividade e salário; a definição de políticas educacionais pelos organismos internacionais, orientados por suas análises econômicas que não correspondem as reais necessidades do nosso sistema educacional, mas sim aos interesses que servem para manter o sistema de controle e reprodução do capital; e a crise do desemprego estrutural, que de maneira crescentemente acentuada acaba por inviabilizar que os indivíduos tenham as mínimas condições de suprir as suas necessidades básicas e reduz as possibilidades de uma educação qualitativamente dirigida ao crescimento humano.

Entendemos que uma educação voltada para o crescimento dos indivíduos no sentido de propor mudanças realmente significativas ao sistema educacional deve levar em conta o profundo conhecimento de como se processa o modo de produção-reprodução da sociedade e no entendimento da lógica do capital e dos seus limites, com o objetivo da formação plena do homem em sentido omnilateral. Com isso, criar a possibilidade dos homens reagirem conscientemente a fim de promoverem o desenvolvimento humano-social em sentido verdadeiro.

REFERÊNCIAS

BRUNO, Lúcia. Educação, qualificação e desenvolvimento econômico. In: BRUNO, Lúcia (Org.). **Educação e trabalho no capitalismo contemporâneo** – leituras selecionadas. São Paulo: Atlas, 1996.

ENGUITA, Mariano Fernandez. **A face oculta da escola** – educação e trabalho no capitalismo. Porto Alegre: Artesmédicas, 1989.

GENTILI, Pablo; SADER, Emir (Orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LESSA, Sérgio. **Trabalho e ser social**. Maceió: Edufal, 1997, p.190.

LUKÁCS, Georg. **La riproduzione**. Capítulo II do volume II de *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Versão italiana de Alberto Scarponi, a partir de cópia datilográfica da redação em alemão, preparada por Ferenc Bródy e Gábor Révai e revista por G. Lúkacs. Editora Riunit, 1. ed. Roma: 1981.

MARX, Karl. **O capital: crise da economia política**. Trad. Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Trad. Sérgio Lessa; Paulo César Castanheira. Campinas: Boitempo, 2002.

_____. **A educação para além do capital**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A crise estrutural do capital**. Trad. Francisco Raul Cornejo et all. São Paulo Boitempo, 2009. (Mundo do Trabalho).

NETTO, José Paulo. Cinco Notas a Propósito da “Questão Social”. In: **Temporalis nº 3**. Brasília: ABEPSS, Graflíne, 2001.

PIMENTEL, Edlene. **Uma Nova Questão Social?** Raízes materiais e humano-sociais do Pauperismo de Ontem e de Hoje. São Paulo, INSTITUTO LUKÁCS, 2014. (1ª Reimpressão).

TONET, Ivo. ***Educação, Cidadania e Emancipação Humana***. 2001. 164f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Campus de Marília – São Paulo.

GYÖRGY LUKÁCS E A CATEGORIA DA REIFICAÇÃO: CRÍTICA E AUTOCRÍTICA EM “HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE”

Henrique Wellen¹

INTRODUÇÃO

Em 1923, György Lukács, a partir da reunião de textos reelaborados e de alguns inéditos, publica uma obra filosófica que, para alguns pesquisadores, foi a mais influente do século XX dentro dos campos da teoria social e da filosofia. *História e Consciência de Classe*² (doravante citada como *HCC*) conseguiu influenciar diversos pensadores, desde Lucien Goldman a Maurice Merleau-Ponty, e serviu de base para distintas correntes teóricas,

¹ Professor do Curso de Serviço Social da UFRN

² Publicação original: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (Berlim, Malik, 1923). Usamos como base para o nosso ensaio a edição brasileira traduzida por Rodnei Nascimento e revisada por Karina Jannini: *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. (São Paulo, Martins Fontes, 2003, col. Tópicos).

como o existencialismo francês e a Escola de Frankfurt³. Além de representar um marco do percurso do autor dentro da tradição marxista, essa obra trata de forma sistematizada um tema que, gradativamente, tornar-se-ia um objeto de exames bastante variados: a categoria da alienação (*Entfremdung*). Foi a partir dessa categoria e baseado na sua idiossincrática incursão no pensamento marxista, com destaque para a peculiar leitura da analítica marxiana sobre a mercadoria e sobre o valor de troca como determinações centrais da ordem social burguesa, que Lukács estruturou sua análise crítica sobre o fenômeno da reificação.

Para o filósofo húngaro, com o desenvolvimento do capitalismo, a mercadoria, que representa o elemento de mediação nuclear desse sistema, passou por uma expansão gradativa, abarcando todas as esferas da vida social. Assim, aquilo que era determinação lateral nas sociedades anteriores, tornou-se, a partir da intensificação das relações capitalistas, um “problema central e estrutural” presente “em todas as suas manifestações vitais” (2003, p. 193). Nesse sentido, a maturação do desenvolvimento do capitalismo, expressa pela presença da mercadoria em todos os espaços e momentos da vida, alcançou um patamar tão elevado que aquilo que Marx havia, no final do século XIX, apontado como tendência, teria se efetivado de maneira avassaladora.

O movimento da mercadoria, que demarcava, segundo Marx (1985) a dinâmica do seu fetichismo, tornou-se, especialmente a partir da vigência do capital monopolista, uma constante em toda a totalidade da ordem societária vigente. Dessa forma, ao tornar-se uma “categoria universal de todo o ser social” a “mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica” (idem, p. 198) e, assim, “pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa” (idem, p. 193).

Se, sob a égide do fetichismo da mercadoria, o trabalho humano apareceria, principalmente nas relações de compra e venda dos produtos, encoberto sob a névoa mistificadora do valor

³ Por outro lado, Lukács (2003, p. 23), contrariando algumas análises autorais sobre a sua obra (como a de Lucien Goldman (2010)), desautoriza a afirmação de que a obra “Ser e o Tempo”, do filósofo alemão Martin Heidegger (2006), poderia ser uma resposta implícita à sua análise sobre a reificação.

de troca, com o desenvolvimento mundial desse sistema, todas as objetivações humanas receberiam essa carga de determinação. Se, nesse espiral capitalista, num primeiro momento, homens tornaram-se mercadorias e mercadorias aparecem, no mercado, como portadoras independentes de qualidades humanas, seu desfecho seguinte foi a ampliação desse escopo para todas as relações sociais: *do útero à cova*⁴. E, tendo a sociabilidade nucleada por essa mediação, a vida imediata de todas as pessoas dentro do capitalismo consubstanciou-se pelo processo de *reificação*. A medida das relações sociais se daria, portanto, pela transformação de homens e de suas relações em coisas, análogas às mercadorias⁵.

Para o autor de *HCC*, consubstanciados pelas determinações capitalistas monopólicas, as objetivações sociais teriam um caráter progressivo de mecanização e de instrumentalidade, apontando o cálculo racional como a medida de todas as suas esferas. Dentro dessas mediações, o trabalho receberia uma carga tamanha que os seus executores, conduzidos pela fragmentação e especialização, caminhariam, gradativamente, para uma situação de passividade não apenas frente aos desafios e obstáculos sociais, como também perante as suas práticas mais imediatas. Envolvido pelas relações

⁴ Conforme escreveu um famoso lukacsiano brasileiro: “Na idade avançada do monopólio, a organização capitalista da vida social preenche todos os espaços e permeia todos os interstícios da existência individual: a manipulação desborda a esfera da produção, domina a circulação e o consumo e articula uma indução comportamental que penetra a totalidade da existência dos agentes sociais particulares – é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna *administrado*, um difuso terrorismo psico-social se destila de todos os poros da vida e se instila em todas as manifestações anímicas e todas as instâncias que outrora o indivíduo podia reservar-se como áreas de autonomia (a constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética, o erotismo, a criação de imaginários, a gratuidade do ócio, etc.) convertem-se em limbos programáveis. [...] Tais processos não envolvem apenas os produtores diretos: penetram e conformam a totalidade das relações de produção social e *das relações que viabilizam a sua reprodução*. Sob o salariato não se encontra apenas a classe operária, mas a esmagadora maioria dos homens: a rígida e extrema divisão social do trabalho subordina todas as atividades, ‘produtivas’ e ‘improdutivas’; a disciplina burocrática transcende o domínio do trabalho para regular a vida inteira de quase todos os homens, do útero à cova” (NETTO, 1981, p. 81 – 82). (grifos originais)

⁵ A categoria reificação acompanha, assim, a etimologia latina, que remete ao processo de *coisificação*.

reificadas, não apenas o processo de trabalho seria “progressivamente racionalizado e mecanizado”, como a “falta de vontade” seria “reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa*” (p. 204).

Para Lukács (idem, p. 218), a qualidade de passividade do trabalhador perante o seu processo produtivo, demarcando a prerrogativa da sua *atitude contemplativa*, seria, então, uma das principais marcas do desenvolvimento do capitalismo e, consequentemente, da reificação:

Com esse discernimento, podemos ver claramente que a oposição entre o artesanato tradicionalmente empírico e a fábrica cientificamente racional se repete em outro domínio: a técnica da produção moderna em transformação ininterrupta confronta-se, em cada etapa particular de seu funcionamento, como sistema fixo e acabado, com cada produtor, enquanto a produção artesanal tradicional, relativamente estável de um ponto de vista objetivo, preserva na consciência de cada indivíduo que o exerce um caráter fluido, continuamente renovador e produzido pelos produtores. Isso nos permite constatar com evidência o caráter *contemplativo* da atitude capitalista do sujeito.

Inobstante, como o reino da mercadoria não se circunscreve ao espaço interno das empresas capitalistas e, se o fenômeno da reificação haveria se espreado por todas as esferas da vida social, o destino de toda a humanidade remeteria ao destino dos sujeitos que realizam essa objetivação, isto é, o trabalho. Para o filósofo húngaro essa também seria, ao lado da indicação anterior, uma importante determinação ocasionada a partir do desenvolvimento do capitalismo: que, diferentemente das sociedades anteriores, na sociedade regida pela mediação da mercadoria, o destino da classe explorada passou a centralizar o destino de toda a humanidade. Nas suas palavras: “com a universalidade da categoria mercantil, essa relação muda radical e qualitativamente [que o destino da classe explorada não aparecia para as outras pessoas como o destino de toda a humanidade]. O destino do operário torna-se o destino de toda a sociedade, visto que a generalização desse destino é a condição necessária para que o processo de trabalho nas empresas se modele segundo essa norma” (p. 206 - 207).

O desfecho do futuro da humanidade estaria, dessa forma, lastreado pelo papel a ser realizado pelo proletariado. Contudo, nesse processo, surge uma questão central a ser resolvida: como o proletariado poderia atuar ativamente e intervir no processo

histórico, se não apenas está envolvido por esse manancial reificador, como se encontra no “olho desse furacão”? Essa situação não tornaria a classe trabalhadora “duplamente” impossibilitada de transformar radicalmente o modo de produção regido pelas mercadorias? Será com base nessas questões fundamentais que Lukács apresentará a complementação da sua analítica acerca da reificação, apreendendo os limites e as possibilidades da consciência de classe do proletariado⁶.

Se, de um lado, o desenvolvimento da produção capitalista apontou para a máxima fragmentação e especialização do trabalho e, assim, a sua imagem da totalidade se evanescer (cf. *idem*, p. 228), as contradições imanentes a esse processo apontaram, naqueles que a vivenciam de forma mais direta (ou seja, objetivando-as imediatamente), uma nova determinação. O dilema inerente à reificação, ao ser perpassado pela esfera da consciência, determina que, se, de um lado, a especialização do trabalho impõe a perda da totalidade ao trabalhador, por outro, a sua prática material remete ao inverso desse fenômeno. Por mais reificada que esteja perpassada, a consciência ativa do trabalhador sobre a esfera produtiva não poderia, no entendimento do nosso autor, nunca ser totalmente negada por causa da sua ligação com a prática realizada. E essa seria, nas suas relações antagônicas de classes sociais, uma qualidade central que determinaria as distinções dos processos de consciências.

Ainda que estivessem lastreados pelo mesmo fenômeno da reificação, os processos de consciências se distinguiam radicalmente nas suas relações de classes, entre os seus dois campos centrais: burguesia x proletariado. Enquanto naquele ocorreria uma determinação – estruturada pela sua localização no processo produtivo – que apontava para o fortalecimento da reificação a partir de uma condição de imediatismo; no campo do proletariado, a necessidade objetiva de romper com essa forma de exploração e de transformação da sua força de trabalho em mercadoria se refletiria na sua consciência por meio de um processo dialético e totalizante. Essa seria, conforme aponta Lukács (*idem*, p. 334) na obra analisada, “a tese da qual partimos” de que, ainda “que na sociedade capitalista o ser social” seja,

⁶ Como fica explícito no título do ensaio mais amplo e importante da sua obra analisada: “A reificação e a consciência do proletariado”.

imediatamente, “o mesmo para a burguesia e para o proletariado”, por causa da “do motor dos interesses de classe, esse mesmo ser mantém presa a burguesia nesse imediatismo, enquanto impele o proletariado para além dele”.

As condições objetivas derivadas das suas práticas, situadas nas suas relações imanentes da classe social a que integram, se manifestariam, nas consciências dos proletários, a partir de um pensamento crítico que se direcionaria em busca da perspectiva da totalidade. Por isso que, no caso do “ser social do proletariado, revela-se imperiosamente o caráter dialético do processo histórico e, por conseguinte, o caráter mediado de cada fator, que obtém sua verdade, sua autêntica objetividade somente na totalidade mediada” (idem, p. 334). Assim, como a reificação teria abarcado todo o universo social, de trabalhadores a empregadores (totalidade inédita na história), e se pronunciasse, na esfera da consciência, com base na racionalização, na fragmentação e na especialização (típicas de uma elevada divisão social do trabalho), a capacidade de afastamento desse imediatismo, em busca de uma perspectiva da totalidade dialética, operaria não apenas como um fundamento crítico, mas revolucionário.

No caso do proletariado, a ligação com a totalidade seria uma ferramenta essencial para que a consciência do trabalhador alcançasse uma análise sobre suas próprias objetivações e, daí, apontar para o seu papel revolucionário. Mas, se essa relação entre a prática e a consciência de classe proletárias não poderiam ser dissociadas, restaria outro dilema: como é possível que essas duas esferas não apenas estejam em sintonia, como se consubstanciem num mesmo complexo⁷? O parâmetro para essa análise, a ser empregado na apreensão dessas dinâmicas imanentes e nas suas respectivas relações com as classes sociais seria, segundo Lukács (idem, p. 334-335), a mediação dialética entre sujeito e objeto:

Isso repousa – como mostramos – sobre o fato de que, para a burguesia, sujeito e objeto do processo histórico e do ser social aparecem sempre em figura duplicada: o indivíduo particular confronta-se conscientemente como sujeito cognoscente com a enorme necessidade objetiva de evolução social, compreensível apenas em pequenos recortes, enquanto na realidade justamente o

⁷ Conforme veremos mais à frente, é a partir desse movimento que o filósofo húngaro se aproxima da identidade entre sujeito e objeto de seu antigo mestre Hegel.

agir consciente do indivíduo alcança o lado de objeto de um processo, cujo sujeito (a classe), que não pode ser chamado à consciência, deve sempre permanecer transcendente à consciência do sujeito – aparente – do indivíduo. Sujeito e objeto do processo social já se encontram aqui, portanto, numa relação de ação recíproca e dialética. Porém, ao aparecerem sempre rigidamente duplicados e de maneira exterior um em relação ao outro, essa dialética permanece inconsciente, e os objetos conservam sua dualidade e, portanto, seu forte caráter.

E, para o crítico da reificação, se, nas delimitações da classe burguesa, essa relação entre sujeito e objeto permaneceria *rigidamente duplicada*, numa forma de *dialética inconsciente*, tal relação, vislumbrada a partir da situação de classe do proletariado, se daria em um caráter inverso, não somente pela conscientização dessa dinâmica, como pela inexistência dessa duplicação: “para o proletariado, essa figura duplicada do ser social não existe” (idem, p. 335). A consciência de classe do proletariado apareceria, nesse patamar, como uma antípoda aos processos reificadores. E, no momento em que se conjugariam práticas de ruptura da ordem com uma consciência das contradições a partir da totalidade social, o proletariado conseguiria romper com a reificação e encaminhar um processo revolucionário. Essa seria, portanto, a definição mais precisa de reificação:

A reificação é, portanto, a realidade imediata e necessária para todo o homem que vive no capitalismo, e só pode ser superada por um *esforço constante e sempre renovado para romper na prática a estrutura reificada da existência, mediante uma referência concreta às contradições que se manifestam concretamente no desenvolvimento global, e com a conscientização do sentido imanente dessas contradições para a totalidade do desenvolvimento* (idem, p. 391).

Contudo, apesar desse grande esforço teórico destinado à colisão não apenas aos pilares do capitalismo, mas às suas mais variadas representações teóricas, Lukács posteriormente admitiu que o seu exame não alcançou, nessa obra, o estatuto ontológico necessário para desmistificar as bases dessa realidade. O próprio autor, décadas depois, expôs várias críticas à sua análise, destacando que essa obra impossibilitava a correta apreensão do fenômeno da reificação, pois, ausente de fundamentos ontológicos indispensáveis, deixava de lado importantes mediações da práxis social. No seu famoso e polêmico prefácio de 1967⁸ ficam

⁸ Ressalta-se que, na versão original publicada (e autorizada pelo autor) daquela que seria, depois de tantos anos, a “segunda edição” de História e Consciência

explícitas as advertências acerca do caráter idealista desse livro. Apontando equívocos como a rejeição da posição materialista sobre a natureza, ou a apreensão da totalidade social sem considerar a primazia da economia, Lukács alerta para a então problemática compreensão sobre a categoria do trabalho que, envolvida por elementos idealistas, era apresentada a partir da identidade sujeito-objeto.

Para ele, sem considerar o trabalho na sua mediação entre o ser social e a natureza, não apenas o processo de cognição ficaria subsumido a uma visão subjetivista, como, nesse, a práxis social apareceria estruturada pelo idealismo. Dessa forma, a história compareceria, sob os auspícios de *HCC*, envolta pela fenomenologia, seja para fomentar a consciência de classe ou os processos de reificação.

Procuramos, nesse ensaio, destacar algumas das análises centrais sobre a categoria da reificação presentes em *HCC*, tendo por base o referido “prefácio” crítico do autor, publicado em 1967⁹. O fio condutor aqui adotado refere-se a uma dessas admoestações realizadas: que, estando nucleado pela analítica idealista-objetiva do autor da *Fenomenologia do espírito*, existe a presença constante da identidade entre sujeito e objeto nessa obra de Lukács.

de Classe, as suas análises autocríticas constam na parte final do livro, configurando-se, mais precisamente, como um “posfácio”.

⁹ Nesse texto, Lukács (2003, p. 02) adverte, como forma de preservar a sua integridade intelectual, que, diferentemente do que alegam alguns dos seus analistas, essa obra possui um caráter experimental e, dessa forma, só pode servir como critério para a análise de sua posição filosófica ao ser confrontado com textos vindouros: “Ao publicar os documentos mais importantes dessa época (1918-1930), minha intenção é justamente enfatizar seu caráter experimental, e de modo algum conferir-lhes um significado atual na disputa presente em torno do autêntico marxismo. Pois, diante de sua grande incerteza que reina hoje quanto à compreensão do seu conteúdo essencial e duradouro e do seu método permanente, essa clara delimitação é um mandamento da integridade intelectual”.

1. HEGEL, LUKÁCS E A IDENTIDADE SUJEITO-OBJETO

Na obra em que desenvolve o caminho de autoformação e de autorreconhecimento do ser enquanto consubstanciado em consciência-de-si, tendo como mediação necessária o mundo dos objetos e, na etapa seguinte, o mundo social, Hegel parte metodologicamente do singular para alcançar o universal. Nessa dinâmica, a primeira forma de conhecimento, a “consciência-de-si singular”, ainda não consegue captar o que é a essência do objeto, apenas figurando-o como aparentemente externo a ela e produtora do seu desejo. Sem ultrapassar a imediaticidade objetual, a consciência não processa que aquilo se trata de uma derivação do seu próprio ser, pois é “autônoma só na aparência, mas de fato é nada: a consciência-de-si desejante” (HEGEL, 1997 p. 197). Mesmo perpassada por processos de objetivação social, em que o ser se realiza e se desenvolve a partir de atos práticos, a medida dessa ascense, por ser lastreada pela fenomenologia, tem por fonte a própria consciência, sendo, por isso, que essa representa, para o filósofo alemão, a “terra pátria da verdade” (HEGEL, 1992, p. 119).

Ao expor essa dinâmica, Hegel aponta para um sentido correto ao indicar a importância da consciência para a cognição do mundo, pois, ainda que derive a verdade da consciência, ele tem méritos em identificar o que para alguns filósofos não era claramente assegurado: que a essência dos objetos pode – e na verdade só pode – ser captada pela consciência. Não existe cognição por parte da natureza, nem que essa possa ser desenvolvida por seres metafísicos. É a partir da etapa mais primária dessa qualidade social, em que se encontra, justamente, a capacidade que o ser humano possui em reconhecer a existência de seres externos a si mesmo, que se principia toda a forma de desenvolvimento e conhecimento¹⁰. Ou, em uma palavra sintética hegeliana: toda a forma de reconhecimento.

¹⁰ Podemos visualizar, nessa segunda mediação, dentro da esfera social que dará suporte à constituição do Estado, uma certa analogia ao pensamento de Aristóteles (2006, p. 05) quando esse sentencia que “aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um

Observando-se de perto esse pressuposto já se percebe que existe, ainda que implicitamente, na relação dialética entre sujeito e objeto apresentada pelo filósofo alemão, uma categoria que norteará também toda a segunda etapa do caminho da consciência-de-si, que pressupõe a sua qualidade enquanto ente universal. Aqui se encontra o papel ativo (e embrionariamente objetivado socialmente) do ser, enquanto capacitado para compreender o mundo e até, dentro da dialética hegeliana, de transformar a natureza através do trabalho. O ser é descrito como pensante e prático. É um ser objetivo. E foi tal abertura que lhe permitiu, mesmo estando circunscrito a uma perspectiva idealista, pensar o ser como um ente objetivo¹¹.

O problema, todavia, é que, dentro dessa matriz idealista, ainda que se pautе a faculdade objetiva do homem, a verdade não é uma determinação da realidade, que, no lastro da mediação entre sociedade e natureza, é apreendida pelo intelecto. Em distinção ao materialismo histórico, essa teoria não se expressa pela representação mental das qualidades existentes no objeto e, dessa forma, a prática humana não é vislumbrada a partir da eterna dependência com a natureza. A condição de adaptação do ser social perante as causalidades naturais é substituída, mesmo que de forma bastante mediada e teoricamente sofisticada, por uma premissa que idealmente inverte essas grandezas. Hegel, assim, se distancia bastante da concepção materialista¹² e trata da verdade não como um radical presente na mediação entre a prática humana e os objetos sociais e naturais, mas como uma possibilidade intrínseca à capacidade de reconhecimento. Não se trata, pois, de conhecer no mundo uma verdade que, mediada pelo processo histórico, pode ser refletida mentalmente pelo ser humano, mas de

bruto”. Da mesma forma, tal condição social de existência humana fica explícita já em obras “juvenis” de Marx, segundo elucida Lukács (2013, p. 578-579).

¹¹ Por isso que, em distinção ao pensamento de Kant, Hegel é classificado filosoficamente como um pensador “idealista objetivo”. Esse amálgama constitui, para Lukács (1979), a base para a existência de uma contradição filosófica presente no interior do pensamento de Hegel: uma verdadeira ontologia, de cunho objetivo-histórico, contraposta a uma falsa ontologia, relativa ao seu lado metafísico-idealista.

¹² Aqui a relação com Aristóteles (1984, p. 31) é inversa à aventada na nota anterior visto que, para o pensador grego, “a verdade é dar o nome adequado à coisa”.

reconhecer no mundo a verdade endógena e universal que se encontra latente dentro das consciências individuais. Ainda que permaneça dentro do campo da dialética e do trânsito entre a aparência e a essência, avista-se uma aproximação à teoria platônica que reduz a realidade dos sentidos a um falso-verdadeiro da realidade inteligível do espírito.

O objeto, nessa perspectiva idealista, não tem a função de exercer uma determinação perante a vida do sujeito como uma condição externa que lhe impõe causalidades, demonstrando que esse, por mais distante que esteja, sempre estará materialmente dependente daquele. A dependência que se apresenta é, então, de outra natureza. Sendo idealista, não apenas o objeto é, no fundo, uma expressão (idêntica) da consciência e, nesse sentido, uma derivação daquela, como sua condição essencial é a de tornar conhecido (ainda que, nesse momento inicial da fenomenologia de Hegel esteja em grau limitado pelo impulso) uma necessidade ou desejo do próprio sujeito, que passou a ser reconhecida a partir da mediação com o objeto.

No limite, o que ocorre é que, estando dadas *a priori* na consciência, não se produzem nem novas necessidades nem novas capacidades humanas, ocorrendo apenas o seu reconhecimento e refinamento. Ainda que aporte um grau de fidelidade com a essência da humanidade, demonstrando a potência, ao mesmo tempo universal e singular, presente em todos os seres humanos, essa qualidade é fraturada perante a história, que limita o seu vir-a-ser a termos pré-concebidos pela consciência.

A necessidade, ainda que na sua condição de latência, já encontrava sua anterioridade na consciência, mas só tornou-se reconhecida a partir da mediação com o objeto. Por isso, o objeto representa uma carência para o sujeito (e radicada nele), ampliando uma sensação de necessidade, antes desconhecida. Sua função é quase apenas cognitiva, de tornar consciente aquilo que é fruto da consciência e, assim, idêntica e não contraditória: “o sujeito consciente-de-si sabe-se como *em si idêntico* ao objeto exterior – sabe que este contém a *possibilidade* da satisfação do desejo, que o objeto é assim *conforme* ao desejo e que, justamente por isso, o desejo pode ser estimulado pelo objeto” (HEGEL, 1997, p. 198). Mesmo no contato com a natureza (transformada ou não) a verdade das coisas não aparece na consciência como uma representação mental aproximativa aos objetos, sendo esses

possuidores de uma condição independente ao sujeito que os observa, ou mesmo que os produz; mas como uma derivação da sua fonte criadora. A consciência põe a verdade e, assim, todo o processo de conhecimento se expressa na busca de reconhecer a sua própria verdade; centra-se na busca pelo reconhecimento da consciência-de-si.

Ainda que não disfrute dos mesmos elementos, existe na obra de Lukács aqui analisada (*HCC*) uma dialética de reconhecimento do proletariado como sujeito e objeto de si mesmo e, ainda que essa tendência seja essencial para afastar o determinismo que obscurece a historicidade das faculdades humanas, fica ausente do seu horizonte que a história não se faz sem causalidades. Seguindo as indicações do estudo doutoral do professor Wolfgang Leo Maar (1988), Mendes (2011, p. 02) afirma que “em *HCC*, teoria e prática estão vinculadas na medida em que são constituintes do mesmo processo de produção da realidade” e, dessa forma, a teoria não representa apenas “uma reflexão externa à realidade mas constitui de modo imanente a própria realidade, é expressão pensada do próprio processo da realidade”. Tal assertiva aponta, de forma sintética, para as determinações (e contradições) teóricas apresentadas nas palavras de Lukács (*idem*, p. 325), e que consubstanciam um elemento de bastante relevo na sua análise sobre o proletariado:

O conhecimento da história do proletariado começa com o conhecimento do presente, com o conhecimento da sua própria situação social, com a revelação de sua necessidade (no sentido de gênese). Gênese e história só podem coincidir ou, dito mais exatamente, constituir aspectos do mesmo processo quando, por um lado, todas as categorias nas quais se edifica a existência humana aparecerem como determinações dessa própria existência (e não simplesmente da possibilidade de compreendê-la) e, por outro, sua sucessão, sua ligação e sua conexão se mostrarem como aspectos do processo histórico, como características estruturais do presente.

Objetivando desmistificar as ideologias (especialmente aquelas limitadas pela empiria) que, de forma direta ou não, pautavam-se pela passividade dos seres humanos (e em especial do proletariado) perante a dinâmica histórica, Lukács se voltou, contraditoriamente, para um caminho de mistificação da própria análise sobre a história. Isso porque, mesmo que esteja expressa de forma muito sutil, observa-se a premissa da “coincidência” entre gênese e história, entre a imanência da realidade, consubstanciada pelas suas determinações passadas sobre o presente, e o processo de

intervenção humana atual na sua dinâmica. E, dessa forma, causalidades sociais e históricas poderiam, a partir do conhecimento das suas leis e necessidades imanentes, tornar-se “coincidentes” com a atuação presente do proletariado.

Utilizando termos adotados nas obras ulteriores de Lukács (presentes nos seus escritos ontológicos), percebe-se que, sob essa premissa relacional da filosofia da história com o papel atuante do proletariado, existe, mesmo que de forma embrionária, a visualização de um horizonte que aponta para um processo que, efetivado pela relação entre objetivação e exteriorização, marcaria a identidade sujeito-objeto. Diferentemente dessas premissas empregadas em *HCC*, conforme o filósofo húngaro maduro, a exteriorização pode ser positiva ou não e, acompanhando Marx, da mesma forma que a objetivação não se fundamenta por uma valoração determinada de forma apriorística, essa é resultante de uma prática social perpassada por causalidades. As mediações sociais é que marcarão o sentido dessa objetivação e dessa exteriorização, como refletoras do sujeito que as praticou ou impondo obstáculos reflexivos para essa relação dialética. No entanto, mesmo no primeiro quadrante, em que existe uma reciprocidade refletida entre sujeito e objeto, é qualidade central da ontologia materialista a não existência de identidade entre essas duas esferas.

Se o sujeito fosse igual ao objeto, a realidade seria instaurada e controlada pela consciência, sem possibilidade de se pensar em causalidade e, assim, teríamos a apresentação de uma natureza pré-determinada pela consciência. Sob essa condição, seria a consciência que estabeleceria o mundo, cabendo simplesmente ao ser social se reconhecer nela¹³. E, a partir das análises desenvolvidas na ontologia de Lukács, podemos afirmar que, nesse caso, não se trata de uma simples identidade, mas de uma

¹³ Ainda que ponha a dialética a partir das condições materiais, Lukács, na obra analisada, termina por acompanhar Hegel, realizando uma analogia à identidade entre objetivação e alienação (ou, no caso do filósofo húngaro, e exteriorização). Vale salientar que, para o pensador alemão, tal condição, nucleada pelo idealismo, demarcava o trabalho como uma atividade abstrata e até mesmo tendo por epicentro o mundo mental.

diminuição da causalidade perante a teleologia, situando essa como portadora mística de forças superiores àquela¹⁴.

Nesse sentido, ainda que a analítica filosófica de Hegel se estabeleça a partir de um *vir-a-ser*, esta aparece fragmentada, pois ausente de causalidades, sejam essas dadas ou postas, da natureza intocada pelo homem ou da natureza transformada pelo homem, assim como das suas relações sociais. Só a partir dessas determinações desconsideradas (da dependência das teleologias perante as causalidades), pode-se pensar no homem como um *ser que dá respostas* (seguindo a máxima do “último” Lukács) e não um ser que já possui as respostas, faltando apenas reconhecer-se nelas. Apreendidos pela ausência de causalidades, os atos humanos tornam-se hipostasiados e se separam do circuito histórico e, como tal, não podem existir como práxis realmente efetiva. Ainda que tais medidas possam ser imaginadas pela consciência, é *mister* ressaltar a sua qualidade sempre aproximativa com a realidade e com as práticas inerentes ao ser social. Isso serve não somente para a relação dos homens com a natureza, mas também para a relação dos homens entre si. As causalidades não são apenas determinações da natureza, mas também dos atos e acontecimentos sociais.

Certa vez, ao analisar os fatos que incorreram na realização da guerra entre a França e a Rússia, em 1812, Tolstói afirmou que, para tal acontecimento ser produzido, foi necessária a conjugação de bilhões de causas que, ao se entrelaçarem, determinaram a especificidade de tal evento histórico. E, por isso, a compreensão sobre esse fato nunca pode ser premeditada, pois se tratou da determinação de um montante de causas específicas que, inter-relacionadas, produziram uma dinâmica inédita e, portanto, impossível de ser antevista. Dessa forma, a compreensão acerca do acontecido aparece, *a posteriori*, como uma necessidade histórica: “e por consequência, nada foi a causa exclusiva do acontecimento, e

¹⁴ Nas palavras do último Lukács (2103, p. 48): “Vale dizer que, enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins”. Por isso que, conforme veremos, desconsiderando esse fato, Lukács defendeu em *HCC* não somente a supremacia da totalidade sem a economia, mas que essa seria a condição central para superar a reificação.

um acontecimento tem de ocorrer apenas porque tem de ocorrer” (TÓLSTOI, s/d, p. 1275)¹⁵. Não obstante, o grande escritor russo conseguiu captar as qualidades desse pensamento para a vida cotidiana, perpassada pelos atos individuais:

todo homem vive para si, emprega a liberdade para alcançar seus objetivos pessoais e sente, com todo o seu ser, que agora pode ou não pode executar determinada ação; porém, assim que ele executa, aquela ação, realizada num dado momento do tempo, se torna irreversível e passa a ser propriedade da história, na qual ela não tem nenhum significado livre, mas predeterminado (idem, p. 1276).

Para além da natureza, a causalidade, mesmo estruturada por uma legalidade distinta, encontra-se também no meio social, visto que as práticas individuais, aparentemente conhecidas pelo ser que as opera, ao se relacionarem entre si, produzem uma direção desconhecida e até inconsciente: “A pessoa vive para si de forma consciente, mas serve de instrumento inconsciente para a realização dos objetivos históricos. Um ato executado é irreversível, e sua ação, coincidindo no tempo com milhões de ações de outras pessoas, recebe um significado histórico” (TÓLSTOI, s/d, p. 1276). Opera, portanto, uma determinação ontológica entre a prática singular e as relações sociais que existem entre essas práticas, e que tal evento impede o conhecimento antecipado dos atos sociais e de quais os impactos que eles produzirão. Não existe uma teleologia na história e precisar esse fato, ao invés de estabelecer ingredientes para um pensamento mistificador, serve para apreender a história como ela realmente existe, pela mediação entre causalidades e teleologias.

Todavia, na ânsia de medir esforços contra os posicionamentos políticos e teóricos que apresentavam o ser social mediado pela sua contemplação com o mundo e, assim, desqualificavam qualquer tido de teleologia política revolucionária, Lukács, em *HCC*, extrapolou a mediação ontológica ao hiper-dimensionar a práxis. E, nesse sentido, ao exagerar a capacidade humana para além dos muros causais da história, o pensador húngaro acabou se desviando teoricamente do real lastro da existência humana que, precisando necessariamente passar pela relação entre natureza e ser social, tem o trabalho como a sua protoforma:

¹⁵ Para quem conhece a literatura tolstoiana é inconteste a presença, ao lado dessa matriz filosófica realista, de uma concepção mística e religiosa dos atos humanos.

Minha polêmica era dirigida com acerto relativamente grande contra o exagero e a sobrevalorização da contemplação. A crítica de Marx a Feuerbach reforçava ainda mais minha atitude. Só que eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista (LUKÁCS, 2003, p. 17).

Para buscar a crítica das perspectivas que anulariam a práxis humana como elemento fundamental da história, Lukács almejou uma analítica que aprofundasse a formação humana e que, assim, permitisse visualizar a história sem os obstáculos que impedem que os homens, pela sua tomada de consciência, se enxerguem como demiurgos da dinâmica social. Ao parafrasear Karl Marx, na sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Lukács já apresentava *in nuce* o núcleo problemático de sua obra. Quando ele cita a passagem de Marx, de que “Ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem”, Lukács não adverte que, para o pensador alemão, a história não é um processo antropológico, e que ser radical não é apenas ter o homem como raiz, mas o homem a partir das suas condições de existência e, para tanto, a categoria do trabalho e a relação do ser social com a natureza não podem ser subsumidas¹⁶. Diante dessas determinações, a radicalidade analítica se encontra na consubstanciação entre teleologia e causalidade, pois “os homens fazem a sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (MARX, 1997, p. 21).

Na sua autocrítica de 1967, Lukács (2003, p. 14) deixa claro que a deficiência presente em *HCC* relacionava-se com a insuficiência ou, até mesmo, com a ausência das mediações humanas imanentes na relação de objetivação social com a natureza. Dessa maneira, “a

¹⁶ Vale ressaltar a polêmica existente na análise sobre a formação do pensamento de Marx que, conforme equivocadamente pode ser apresentada, dualizá-lo-ia entre um jovem e um velho pensador. Contudo, mesmo distante dessa opção fragmentária, é preciso demarcar, na evolução da concepção materialista histórica de Marx, a presença e a superação de elementos antropológicos ou, com mais precisão, de abordagens antropomorfizadoras. Sobre isso ver, dentre outros, Mandel (1968, p. 158-187), e Frederico (1995, p. 163-193).

natureza é considerada como uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante”. A partir desse subterfúgio, o crítico da reificação terminou estabelecendo uma análise sobre a história como uma teoria social que deprecia a existência de causalidades:

O que se nota, sobretudo, é que *História e consciência de classe* representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas consequências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Tenho em vista aquelas tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a natureza (LUKÁCS, 2003, p. 14).

2. NATUREZA, TRABALHO E REIFICAÇÃO

Foi com base nessa autocrítica que o pensador ontológico materialista se propôs a superar os resquícios da identidade sujeito e objeto aportados pelo idealismo objetivo de Hegel. Ressalva-se, todavia, como já advertido anteriormente, que a argumentação idealista de Hegel não apenas estabelece a identidade entre sujeito e objeto, como aponta para a existência autônoma daquele perante esse. A comprovação dessa assertiva é que, caso o objeto desaparecesse, esse continuaria presente na consciência do sujeito e, por isso, essa se valida sem a necessidade imediata daquele. A consciência, nesses termos, não apenas se processa para além dos objetos, mas também possui uma determinação que lhe torna imanente.

Como o mundo dos objetos é conhecido, ou melhor, reconhecido, como intrínseco à consciência (em sentido absoluto ou universal), essa, ao passo que apresenta e qualifica o mundo, independe dele porque permanece e se desenvolve a partir de sua própria transformação. A transformação do mundo e, em especial da natureza, representa, nesse sentido idealista, uma conquista suprema da capacidade espiritual da humanidade e, assim, de reconhecer as qualidades inatas do ser humano que já estariam presentes desde o início do processo. Ainda que pudessem expressar alterações no meio ambiente (geográficas, ambientais, sociais,...) essa dinâmica seria, como indica o próprio termo,

apenas um meio para refinar as qualidades e necessidades humanas. O silogismo expresso é que, para que as capacidades e necessidades pudessem se efetivar, essas já deveriam estar contidas plenamente dentro da consciência. Mesmo com termos mais sofisticados, podemos observar a proximidade com a alegoria de Platão (2006), em que o ser precisa sair da caverna para descobrir as ideias verdadeiras que repousam na sua alma.

É a partir da apreensão das causalidades e, especialmente, das determinações que envolvem as objetivações primárias do ser social (nas suas relações de transformação da natureza), que se pode efetivamente desmistificar os poderes metafísicos atribuídos à consciência. Com isso, vislumbra-se que o limite presente na teoria fenomenológica de Hegel é que a transformação que ocorre no mundo externo (e que, como corretamente asseverou o autor, só pode ser medida pelos processos de consciência) não produz nem transformações novas na essência do ser, como aquelas determinações existentes servem para que o ser humano descubra a sua verdade e não a verdade contida na natureza. Ainda que não se possa equiparar a natureza a um simulacro de representações humanas (recurso tão valorizado por posições pós-modernas), essa esfera não é apresentada na sua forma básica e necessária para a constituição de todo os seres, do inorgânico ao social. Sem a relação de dependência material com a natureza, toda a vida seria impossível, inclusive a vida humana.

Como afirmou com acuidade Fraga (2006, p. 175), para Marx o problema do idealismo é exatamente recusar idealmente as causalidades da natureza nas relações sociais:

em Marx, o ser social não é uma categoria que exclui ou anula o ser natural do homem. Este é, para ele, aliás, o defeito do idealismo. Não só não o exclui como o requer, pois, sem ser natural, não há ser social. Para saber disso, basta retomar a reciprocidade marxiana necessidades-capacidades: sem o trabalho, não há necessidades hominizadas; mas sem elas o trabalho não tem objeto constitutivo movente.

E, como demonstra o autor citado, o próprio Lukács também apresentou essa perspectiva que, contudo, aparecia obscurecida dentro dos limites de *HCC*. Se o marxista húngaro se referia a esse processo nos anos de 1920 a partir da desconsideração da primazia da transformação da natureza, algumas décadas depois iria asseverar a relação necessária com a natureza:

Tão-somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação. O que não desmente o fato de que tal satisfação só possa ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas, etc (LUKÁCS, 1978, p. 05).

Inobstante, na sua autocrítica de 1967, o filósofo húngaro maduro vai mais além e, baseado na análise que pressupõe a relação entre práxis e natureza como lastro para a constituição da sociedade, demarca a separação não apenas entre idealismo e materialismo, mas entre a perspectiva socialista e a visão de mundo típica da ordem social burguesa:

Isso demonstra, por um lado, que é precisamente a concepção materialista da natureza a separar de maneira radical a visão socialista do mundo da visão burguesa; que se esquivar desse complexo mitiga a discussão filosófica e impede, por exemplo, a elaboração precisa do conceito marxista de práxis. Por outro lado, essa aparente elevação metodológica das categorias sociais atua desfavoravelmente às suas autênticas funções cognitivas; sua característica especificamente marxista é enfraquecida, e, muitas vezes, seu real avanço para além do pensamento é inconscientemente anulado (LUKÁCS, 2003, p. 15)¹⁷.

¹⁷ Fica claro também que, em *HCC*, o filósofo húngaro não conseguia apreender com segurança a distinção entre objetivação primária e objetivação secundária ou, nos termos utilizados posteriormente, entre trabalho e ideologia. Seguindo os passos de Hegel, o autor, naquela obra, tendia a tratar o trabalho analogamente a uma ideologia e, dessa forma, no trato dado à natureza, essa aparece como uma categoria da relação entre consciências (teleologias) humanas, típica do espaço ideológico. Tal equívoco não se repetiu nas suas últimas obras, conforme se observa na seguinte afirmação: “Mais importante, porém, é deixar claro o que distingue o trabalho nesse sentido das formas mais desenvolvidas da práxis social. Nesse sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos são orientados para a transformação de objetos naturais em valores de uso. Nas formas ulteriores e mais desenvolvidas de práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso. Também nesse caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelos pores teleológicos e pelas cadeias causais que eles põem em movimento. No entanto, o conteúdo essencial do pôr teleológico nesse momento – falando em termos inteiramente gerais e abstratos – é a tentativa de induzir outra pessoa

Diferentemente, algumas décadas antes dessa afirmação, Lukács, com o afincado de apresentar uma crítica demolidora da sociedade burguesa que, mediada pelo valor de troca e pela mercadoria, tendia para a universalidade da coisificação da vida social, indicava que, a partir da adoção da perspectiva da totalidade, os seres sociais poderiam se conceber e se enxergar como reais produtores da história (cf. Lukács, 2003, p. 227). Para tanto, Lukács, ingressando na seara teórico-metodológica, adverte contra os perigos de concepções e autores que não superam o imediatismo do real e, por isso, passam a naturalizá-lo. E, nesse sentido, ele não apenas adverte para a necessária relação entre a perspectiva da totalidade com a transformação social, como põem essas duas grandezas numa amálgama de imanência do real com a capacidade de sua cognição pelo ser social:

Ir além da empiria só pode significar, ao contrário [de eternizar o imediatismo], que os objetos da própria empiria são apreendidos e compreendidos como aspectos da totalidade, isto é, como aspectos de toda a sociedade em transformação histórica. A categoria da mediação como alavanca metódica para superar o simples imediatismo da empiria não é, portanto, algo trazido de fora (subjetivamente) para os objetos, não é um juízo de valor ou um dever confrontado com o ser, *mas é a manifestação de sua própria estrutura objetiva*” (idem, p. 330 - 331). (grifos originais)¹⁸

Desenvolvendo essa análise, o autor afirma que, para tal condição, seria necessária não apenas uma visão crítica sobre a estrutura da sociedade, mas também uma situação concreta que conduzisse as pessoas a essa finalidade. Tais sujeitos, pela sua relação produtiva baseada na contradição entre a produção de riquezas e a sua exploração, seriam os portadores dessa potência desfetichizadora da realidade. Tal seria a qualidade filosófica principal do proletariado que, conseguindo relacionar sua existência à sua consciência, alcançaria a identidade história entre sujeito e objeto.

(ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos” (LUKÁCS, 2013, p. 83).

¹⁸ É, nesse caminho, que o autor apresenta qual seria a principal diferença entre a dialética marxista e a dialética hegeliana: “a dialética não é levada para dentro da história ou explicada com o auxílio dela (como muito frequentemente ocorre em Hegel), mas antes *interpretada* e tornada consciente a partir da própria história como sua forma necessária de manifestação nessa etapa determinada do desenvolvimento” (idem, p. 356). (grifos originais)

O autor de *HCC* consegue, com esse recurso, superar o seu antigo mestre Hegel a partir de uma concepção materialista que tem a consciência como prerrogativa da história¹⁹. Vejamos suas próprias palavras:

Portanto, o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa (LUKÁCS, 2003, p. 25)²⁰.

Foi essa concepção que norteou a crítica de Lukács, em *HCC*, sobre a reificação. Inobstante, a nosso ver, o problema de fundo foi que a analítica sobre a reificação presente nessa obra se baseou numa contradição: ao passo que essa se centra no exame sobre o mercado capitalista e na sua máxima difusão do valor de troca como craveira social e, conseqüentemente, na mercadoria como mediação nuclear, por outro lado, o autor não atentou para o cuidado de lastrear essa condição a partir da sua necessária base ontológica, ou seja, a partir do trabalho e da produção de valor de uso. Terminou por analisar uma derivação e impô-la retroativamente.

Em outros termos, subsumindo o valor de uso às determinações mercadológicas típicas da fase monopolista do capitalismo, o autor analisou a centralidade do valor de troca como elemento fundante da sua base social material e, dessa maneira, relegou o fato de que, mesmo envolvida por qualidades fetichistas,

¹⁹ A partir das indicações de Lukács no prefácio de 1967, pode-se inferir que a concepção revolucionária presente em *HCC* ora se aproximava de um anticapitalismo romântico, próximo ao idealismo ético de Hegel (cf. Lukács, 2003, p. 05), ora dava vazão a um sectarismo messiânico que vislumbrava uma vanguarda que alcançaria uma ruptura total com o mundo burguês (idem, p. 10). Na década seguinte, essa posição vai ser revista por Lukács e acabará tendo uma grande importância nos seus posicionamentos sobre a estética, como foi o caso do seu expressivo debate com Bertold Brecht.

²⁰ Tal relação com o antigo mestre do idealismo-objetivo pode ser comprovada, por exemplo, na seguinte passagem de *HCC*: “Desse modo, porém, o problema da realidade efetiva mostra-se sob uma luz completamente nova. Para falar à maneira de Hegel, o vir-a-ser aparece então como a verdade do ser, o processo como a verdade das coisas, e isso significa *que às tendências de desenvolvimento da história cabe uma realidade superior à dos ‘fatos’ da mera empiria*” (idem, p. 362-363). (grifos originais).

a mercadoria consegue saciar necessidades humanas, a saber: possui o valor de uso. Dialeticamente, o crítico da reificação terminou por subestimar, portanto, o valor como resultado do trabalho humano, atribuindo àquele, na sua quase totalidade, apenas sua qualidade mercantil e fetichista: o valor de troca²¹. Se, num momento, o autor afirma que, a partir do desenvolvimento do capitalismo, “a unidade do produto como mercadoria não coincide mais com sua unidade como valor de uso” (idem, p. 203), em seguida, tal assertiva se torna mais categórica:

Essa objetivação racional encobre sobretudo o caráter imediato, concreto, qualitativo e material de todas as coisas. Quando os valores de uso aparecem, sem exceção, como mercadorias, eles adquirem uma nova objetividade, uma nova substancialidade que não tinham na época da troca meramente ocasional, em que sua substancialidade originária e própria é destruída, desaparece (idem, p. 209).

Nesse sentido, as causalidades imanentes ao processo de produção capitalista recebem, *a priori*, uma carga valorativa e, assim, deixam de ser apreendidas como causalidades. Nessa imputação valorativa, destitui-se, mentalmente, a infinidade de sentidos e usos que lhe são possíveis, e os limites determinados pela totalidade social que as envolvem são trocados por condicionamentos categóricos de cunho moral²². E, sob esse

²¹ A essência dessa análise, ainda que pronunciada em termos econômicos mais desenvolvidos, possui eco em palavras bem posteriores de Lukács (1978, p. 23), como se observa na entrevista que ele concedeu, em 1969, a Leandro Konder: “O desenvolvimento da manipulação e controle capitalista das condições de consumo talvez tenham conseguido afastar o fantasma da crise. Essa *conquista*, entretanto, terá implicado um preço muito alto, pois as contradições imanentes se agravaram e se estenderam a planos da existência humana que até bem pouco tempo eram relativamente pouco afetados por elas. A auto-regulamentação da vida no mundo criado pelo capitalismo provoca, atualmente, um sentido cada vez mais generalizado de mal-estar e é cada vez maior o número de pessoas que se dispõem a contestar os princípios da sociedade capitalista” (grifos originais). Uma importante indicação acerca do limite da assimilação da crítica da economia política no *órganon lukácsiano* pode em encontrado em Frederico (2013, p. 19).

²² Crítica inversa à nossa está contida, *in nuce*, na análise, centralizada pela categoria do fetichismo da mercadoria, que Postone (2014) realiza sobre essa obra de Lukács. É nesse sentido que o autor canadense relega a centralidade do trabalho (por estar determinado, na sua essência ontológica, pelo fetichismo da mercadoria) na constituição de sua análise ontológica.

prisma, a distância desse ponto para a atribuição categorial da racionalidade instrumental como núcleo do fenômeno do fetichismo, não é tão longa. Por isso que, nesse sentido preciso, revelam-se aproximações com a análise realizada por Max Weber sobre a formação do capitalismo moderno. Ainda que o filósofo marxista demarque limites para com o sociólogo compreensivo, se resguardando contra a elevação da racionalidade à *causa sui* da reificação, ele executou analogias com a organização da vida racional e com a primazia do cálculo e da razão instrumental como fonte central de dominação social²³. Dito isso, não se torna tarefa fácil precisar de qual desses autores advêm as seguintes palavras:

Se perseguimos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador (idem, p. 193).

Mesmo exagerando um pouco na dose da sua crítica, Mészáros demonstra a utilização desse recurso na obra de seu antigo mestre, apontando para o fato de que o uso referenciado de conceitos weberianos em *HCC* promoveu uma distorção idealista da sua apreensão do conceito marxista de consciência de classe²⁴. Na

²³ Em algumas passagens de *HCC* saltam aos olhos a vinculação direta da reificação com a racionalização ou instrumentalização da vida, como sendo derivada da especialização do trabalho (cf. Lukács, 2003, p. 201-202), ou como sendo proveniente da fragmentação do objeto que incide na fragmentação do sujeito (idem, p. 203-205). Da mesma forma, Lukács (idem, p. 214-216) subscreeve as de Weber sobre a relação entre o Estado e a racionalização empresarial.

²⁴ Posteriormente, Lukács será capaz de apreender de forma mais precisa as determinações concretas que consubstanciam esse fenômeno. Para tal, o recurso às obras clássicas marxistas lhe foi essencial, conforme comprova a subscrição da seguinte passagem da *Sagrada Família*: “Mas, como aquelas autoalienações *práticas* da massa existem no mundo real de uma maneira exterior, a massa tem de combatê-las também *exteriormente*. Ela de modo algum pode considerar esses produtos de sua autoalienação tão só como fantasmagorias *ideais*, como simples *alienações da autoconsciência*, e querer destruir o estranhamento *material* apenas mediante uma ação *espiritualista interior*. [...] Mas para levantar-se não basta levantar-se em *pensamento*, deixando que sobre a cabeça *real e sensível* permaneça pairando o jugo *real e sensível*, que nós não logramos fazer desaparecer por

opinião do seu ex-aluno, Lukács, nessa obra, terminou por apresentar o conceito de consciência de classe como uma consciência “atribuída” ou “adjudicada”, “a ponto de substituir as manifestações históricas reais da consciência de classe por uma matriz de imperativos idealizada, minimizando assim a importância das primeiras por suas alegadas contaminações ‘psicológica’ e ‘empírica’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 405).

Ainda que não endosse plenamente a crítica de Mészáros e tergiversar sobre a possibilidade de desconsiderar o campo ontológico e histórico do vir-a-ser em virtude de um imperativo categórico pautado numa concepção mistificadora de dever-ser, Lukács assume que a sua obra criticada estava marcada por uma inversão de complexidades causais. O autor baseou sua crítica à reificação a partir de esferas de maior complexidade social em detrimento das de menor complexidade que, no entanto, lhes servem de suporte material e lhes determinam o seu grau de dependência material. Como assume, Lukács (2003, p. 20) desenvolveu sua crítica na mercantilização da sociedade, sem passar pela mediação do trabalho:

Tais imprecisões filosóficas servem de punição para a *História e Consciência de Classe* que, ao analisar os fenômenos econômicos, busca seu ponto de partida não no trabalho, mas simplesmente em estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida. Com isso, perde-se de antemão a perspectiva de um salto filosófico em direção a questões decisivas, como a da relação entre teoria e prática, ou sujeito e objeto.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas não se trata, todavia, de uma intercorrência superficial e unívoca, pois também existe em *HCC* um grande esforço em aprofundar a apreensão das determinações econômicas tipicamente capitalistas a partir de alguns de seus fundamentos. Poderíamos afirmar que, em *HCC*, Lukács ensaia, ainda que consubstanciada por vários ingredientes idealistas, uma ontologia da ordem societária burguesa e, para tanto, tenta erradicar efeitos laterais do centro da sua análise e vinculá-la aos aspectos fulcrais desse modo de produção. É com esse objetivo que o autor adverte

encanto através das ideias” (Marx e Engels *apud* Lukács, 2013, p. 754 -755). (grifos originais)

que modos subjetivos de comportamentos não podem ser referenciados como basilares da objetividade humana sem, antes, serem relacionados com as “leis objetivas da produção e do movimento das mercadorias” (idem, p. 230).

Entretanto, apesar do esforço despendido, o resultado apresentado em *HCC* não pôde ser considerado satisfatório especialmente porque a base analítica dessa obra apreende a economia de forma desfalcada do seu fundamento mais importante: o trabalho²⁵. E foi exatamente a tentativa de superar essa lacuna e apreender uma ontologia materialista e histórica do ser social fundada a partir dessa categoria que marcou os principais estudos ulteriores de György Lukács.

²⁵ Como certifica o autor, a categoria de economia aportada em *HCC* aparece fraturada da sua mediação primeira: “Procura-se, é verdade, tornar compreensíveis todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia torna-se estreita quando se elimina dela a categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza” (LUKÁCS, 2003, p. 15).

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (col. Clássicos).

_____. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (col. Os pensadores).

FRAGA, Paulo Denisar Vasconcelos. **A teoria das necessidades em Marx**: da dialética do reconhecimento à analítica do ser social. Dissertação de Mestrado em Filosofia na Unicamp. Campinas, 2006.

FREDERICO, Celso. **A Arte no Mundo dos Homens**: o itinerário de Lukács. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. **O jovem Marx**: 1843-44: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.

GOLDMANN, Lucien. **Lukács and Heidegger**: towards a new philosophy. New York: Taylor & Francis, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e o Tempo**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2006. (col. Pensamento Humano).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Vol. 3. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do Ser Social**. Tomo II. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **História e Consciência de Classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (col. Tópicos)

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Revista Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, n. 4, p 1-18, 1978.

_____. **Ontologia do ser social:** a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. A autocrítica do marxismo (entrevista concedida a Leandro Konder). In: **Revista Temas de Ciências Humanas**. vol. 04. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

MAAR, Wolfgang Leo. **A Formação da Teoria em História e Consciência de Classe de Georg Lukács**. São Paulo, 1988. Tese defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. São Paulo, 1988.

MARX, Karl. O 18 Brumário. In: Marx, Karl. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelman**. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MENDES, Bruno Moretti Falcão. O problema da reificação em História e Consciência de Classe de Georg Lukács. In: **Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**. São Carlos: 2011.

MANDEL, Ernest. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx:** de 1843 até a redação de O Capital. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, K. **O Capital:** crítica da economia política. 2 ed. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. vol. I, tomo I (o processo de produção capitalista). São Paulo: Nova Cultural, 1985. (col. Os economistas).

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital:** rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências humanas, 1981.

PLATÃO. **A República (ou da justiça)**. Bauru: EDIPRO, 2006. (col. Clássicos Edipro).

POSTONE, Moishe. O sujeito e a teoria social: Marx e Lukács sobre Hegel. In: **Revista Margem Esquerda**. N. 23. São Paulo: Boitempo, 2014.

TOLSTÓI, Liev. **Guerra e Paz**. Vol 01. São Paulo: Cosacnaify, s/d.

POSFÁCIO - POSSIBILIDADE, LEI E ACASO: OS FÍSICOS E SEUS INCRÍVEIS CÍCLOTRONS

Sergio Lessa

Ao André

I.

Poucas vezes na história da humanidade uma comunidade de intelectuais teve um papel tão importante na conformação de nossa visão de mundo quanto os físicos no último século. Algo similar ao feito de Cristóvão Colombo e Fernão de Magalhães ao comprovarem que a Terra era uma esfera, sepultando para todo o sempre a concepção (reproduzida por centenas de milhares de anos) de nosso planeta ser plano.

Se, ainda no início de século 19, na época de David Ricardo, Hegel, Goethe., Mozart e Beethoven, o universo se resumia à Via Láctea e era tido por algo eterno, permanente, estável, imutável – uma concepção que tem suas origens antes de Aristóteles – se, naqueles dias, se discutia a idade do universo partindo de citações da Bíblia e ainda tinha boa acolhida o cálculo do Bispo James Ussher (1650) de que a Terra teria 6 mil anos –, em menos de um século tudo isto estaria superado. A bem da verdade, já naqueles

dias, a classificação dos seres vivos por Linneu antecipava em alguns traços o Darwin que estava por vir; não menos correto que Hegel já enxergava uma sequência lógica no desenvolvimento do "mecanismo inorgânico" à vida e, desta, à sociedade humana; mas era, apenas, uma sequência lógica do simples ao complexo, não a afirmação de que haveria uma história, uma evolução, também na natureza.

Em que pesem esses e outros avanços pontuais, a situação era tal que, ainda em 1844, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* redigidos em Paris, Karl Marx afirmava ser "improcedente" a pergunta pela gênese do universo, pois a única resposta possível seria a postulação da existência de um criador transcendental. A criação espontânea e eterna do universo seria, para ele, "a única refutação prática da teoria da criação". (Marx, 2015:356-7)

Hoje, estamos tão acostumados com um Universo muito maior do que nossa galáxia, e com um cosmos que tem uma história, que mal nos percebemos o quanto isto é recente. Facilmente nos esquecemos de que, há pouco menos de 200 anos, tudo isto era inimaginável; era mesmo inconcebível que a totalidade do universo viesse algum dia a ser objeto de investigações científicas.

A concepção de que o universo tem uma história e que, nós, os humanos, somos partícipes e consequência dessa história, foi uma conquista que não veio, contudo, isolada. Ela é contemporânea, em linhas gerais, à descoberta que não apenas a vida também tem uma história (Darwin e a seleção natural), como ainda da descoberta por Marx de como os seres humanos, através do trabalho (do intercâmbio material do homem com a natureza), criam a si próprios enquanto humanidade. O planeta passa a ser investigado enquanto um corpo celeste cuja origem se relaciona com a origem do Sistema Solar e, por essa mediação, com a evolução do universo – e, os seres humanos, como uma consequência e resultado do desenvolvimento da vida no planeta Terra. Que o universo tem uma história é uma descoberta que é acompanhada pelas descobertas de que também a vida e os seres humanos são históricos, isto é, possuem uma gênese, um desenvolvimento irreversível e que, tendencialmente, vão do mais simples ao mais complexo.

Nesse contexto, a questão da gênese foi se colocando com um problema premente. De onde vem o universo? Como surgiu a vida? Como nasceram as sociedades humanas? Estas e outras

investigações apenas se tornaram possíveis na medida em que foi se afirmando a descoberta de a historicidade ser uma categoria universal, isto é, de que tudo que existe tem uma história, é um processo.

Enquanto se concebia que o cosmos seria uma eternidade estática e as mudanças teriam lugar apenas em nosso entorno (Aristóteles com o Primeiro Motor Imóvel, Agostinho com a Cidade de Deus, os modernos com a concepção newtoniana etc.), a essência era tida por eterna, não histórica e, os fenômenos seriam "menos ser", meras determinações e entes que surgiriam e desapareceriam no tempo. A essência seria o verdadeiramente existente e, o fenômeno, apenas o efêmero. Tudo isto tem que ser radicalmente alterado a partir do estabelecimento da historicidade como uma determinação universal, isto é, como uma característica de tudo o que existe.

Todo processo é, evidentemente, a transformação de algo em algo distinto. A qualidade desta distinção pode variar, pode ser muito diferente ou mais semelhante, mas jamais é a identidade. Entre distintos momentos do processo, portanto, há duas relações sempre presentes. Por um lado, há as determinações, os elementos, que estão presentes apenas em cada momento singular e que desaparecerão em seguida. Mas, há, ainda, outros elementos que marcam a permanência de determinações, de características, por todo o processo. (Evidentemente, há o meio termo, de determinações que permanecem apenas em alguns momentos, mas não em todo o processo.) A essência dos processos condensa os seus traços de continuidade, são aquelas determinações que permanecem por todo o processo e que dele determinam suas propriedades e determinações fundamentais. É a continuidade que expressa o fato de que uma semente se converte em árvore e, esta, em uma fruta, de tal modo que a fruta é uma continuidade da semente sob nova forma; é a continuidade que possibilita que as propriedades, características, determinações etc. de um ente qualquer se transformem ao longo do tempo sem que este ente deixe de ser o que ele é (um ser vivo que, da semente, resulta em fruta, no nosso exemplo). Enquanto a essência concentra os traços de continuidade, os fenômenos concentram as determinações pontuais, que apenas existem momentaneamente no processo. Fenômenos e essência são, portanto, existentes. A diferença entre eles está na qualidade desta existência: enquanto a essência é

portadora da continuidade dos processos, os fenômenos são portadores do que eles têm de efêmero, de suas determinações que se limitam a estarem presentes pontual, momentaneamente.

A essência e o fenômeno são tão históricos quando o processo do qual são essência e fenômenos. Aquela surge e desaparece com o próprio processo. A esfera fenomênica é a concretização, a cada momento, do desdobrar do processo. Por isso tanto o fenômeno é determinado pela essência, quanto a essência é determinada pelo fenômeno. Não são determinações equivalentes, certamente, mas em suas diferenças são igualmente reais.

Retomando nosso raciocínio: o universo como um processo histórico, a vida como tendo uma história que é parte da história do universo e, os seres humanos, como resultante da vida surgida com o desenvolvimento do universo: isto conduz e requer que a essência e o fenômeno sejam descobertos enquanto momentos reais, ainda que distintos em suas funções, de tudo o que existe, sem exceção. A historicidade como uma qualidade universal requer a descoberta de que essência e fenômeno componentes de tudo o que existe, sem exceção e, pela mesma razão, que são ambos históricos.

A descoberta dos momentos decisivos da história do universo não ocorreu, portanto, desarticulada da descoberta de que a vida e o ser humano também são históricos. É parte de uma evolução mais ampla do que a cosmologia, a astronomia ou a física – mas, sem estas, essa concepção não poderia ter adquirido a densidade teórica e o poder ideológico que possui. Sobre esses aspectos – densidade teórica e poder ideológico – retornaremos na conclusão; importa-nos, agora, apenas lembrar que as grandes descobertas sobre o universo não estão desconectadas do que ocorre com o restante, se me permitem uma recaída em Hegel, do *Zeitgeist*, do espírito do tempo a elas contemporâneo.

Isto posto, há que se reconhecer que é uma descoberta genial, esta, a dos momentos decisivos da história do universo. Que a forma atual que conhecemos do universo é decorrente de um processo de expansão (inflação) que deu origem, não apenas à energia e às partículas atômicas que compõem os átomos, mas também às moléculas mais simples e que, no interior das estrelas que formam as galáxias, tem lugar a fusão dos átomos mais simples em outros mais complexos, dando origem a todas as substâncias da tabela periódica: a capacidade em descrever esse processo, em

detalhes por vezes surpreendentes, é uma descoberta das mais significativas da história da humanidade. Se há muito a ser conhecido (desde a energia e matéria escuras, até as novas determinações que possamos ter acesso pela primeira mensuração das ondas gravitacionais), não há mais mistério! Em linhas gerais, sabemos como as coisas se deram.

II.

Em linhas muito gerais, e nos limites da minha ignorância, a forma atual do universo em que vivemos se originou de uma expansão que teve seu início a cerca de 14 bilhões de anos. Como, exatamente, teve início esta expansão, quais suas causas imediatas, hoje nós apenas podemos investigar reconstruindo estágios da matéria que sejam cada vez mais próximos daquele momento zero e, a partir dos dados empíricos colhidos, *post festum*, reconstruir teoricamente o percurso percorrido pela matéria naqueles instantes iniciais. Com a mensuração das ondas gravitacionais, é possível que tenhamos acesso a dados ainda mais aproximados do início da expansão, se, como é esperado, pudermos identificar e medir as ondas gravitacionais postas em movimento pelo início da expansão.

Aqui, as primeiras duas maravilhas devidas aos físicos e matemáticos. A primeira foi o desenvolvimento da tecnologia e do conhecimento imprescindíveis para a construção de aceleradores de partículas que possibilitam, hoje, com o LHC, investigar os estados da matéria em níveis de energia equivalentes aos que existiram bem dentro do primeiro segundo da expansão. A epopeia científica e de engenharia que tem sido a construção de tais aceleradores é, por si só, uma demonstração do que a humanidade é capaz.

A segunda foi o desenvolvimento da matemática de tal modo a ser capaz de antecipar, na teoria, muito dos resultados que, depois, seriam experimentalmente confirmados. Isto, para nós da área de humanas, é quase impossível de ser imaginado. Que a natureza está escrita em linguagem matemática, como dizia Galileu Galilei, é algo que os físicos e matemáticos já incorporam nos primeiros anos da graduação. Para "os da área de humanas", não é tão compreensível à primeira vista que a natureza inorgânica possua constantes tão estáveis, e que suas relações sejam determinadas tão estavelmente

pelas propriedades dos diversos elementos que constituem a relação, que a matemática é o melhor reflexo na consciência deste estado de coisas. A matemática se aperfeiçoou a tal ponto que, por seu emprego, foi possível antecipar propriedades da matéria (como o bóson de Higgs) que apenas seriam experimentalmente confirmadas décadas após.

Entre a geração de Einstein (1879-1955) e os nossos dias, os passos foram gigantescos e muito acelerados. Da descoberta dos nêutrons, da fissão nuclear (no período anterior à Segunda Grande Guerra (1939-1945) até a fusão nuclear e o desenvolvimento atual da física quântica, não foram mais do que uma ou duas gerações. Foi o que a humanidade levou para entender, finalmente, que o desenvolvimento do universo é o desenvolvimento da matéria inorgânica. Esta evolui por processos químicos e físicos regidos por leis e seu sentido geral é de um estado da matéria mais homogêneo, menos diferenciado, para o estado atual, em que matéria e energia são distintos e em que, a primeira, se organiza em partículas subatômicas, átomos e moléculas. A partir de um dado patamar dessa evolução, tanto quanto sabemos até hoje, na Terra surgiu a vida e, da evolução desta, o mundo social, os seres humanos.

Analogamente a como, pouco acima, ao tratarmos da descoberta da historicidade como uma categoria universal – isto é, como uma qualidade de tudo o que existe – tocamos na questão filosófica da alteração da concepção de essência e fenômeno que se fez necessária (de uma essência estática passamos a uma essência histórica etc.), a descoberta de que o desenvolvimento do universo dá origem a distintas formas de organização da matéria que, ao mesmo tempo, são "novas" formas da "velha matéria", conduz a outra reformulação na esfera da filosofia, a que diz respeito à conexão entre a continuidade do "velho" e o surgimento do novo.

III.

Como surge o novo é uma discussão tão antiga quanto o aparecimento da ciência e da filosofia, na Grécia. Foi, então, que o desenvolvimento das capacidades humanas diminuiu a tal ponto nossa dependência para com a natureza que não mais era possível explicar a vida, resolver os problemas cotidianos, apenas com base

em uma concepção mítica ou mística. Tornou-se preciso, naquele ponto da história da humanidade, uma compreensão do que natureza e do que o mundo humano é a partir deles próprios. Como se deveria organizar a política, a economia, o exército e a estratégia militar; a educação, a arquitetura, a arte, a religião, o Direito, a ética etc. eram problemas da vida prática que não podiam mais ser solucionados a partir de qualquer indicação transcendental.

Já nesse momento inicial, a nossa questão se impõe como das mais importantes. Parmênides fixa o primeiro dos pilares desta discussão: o ser é, o não ser, não é. O que existe, existe – o que não existe, não existe. Esta afirmação indubitável traz, contudo, conseqüências brutais: como a transformação implica sempre em se negar um momento presente para afirmar um momento futuro, ela implicaria sempre em uma articulação entre o que existe (o ser) e o que não existe mas, ainda, vai existir (o não ser). Como o não ser não existe, então, concluem os seguidores de Parmênides, esta articulação não é possível – e, portanto, a história, a transformação, é uma mera ilusão trazida pelos sentidos. Não há história, o "velho" não se transforma em novo: o que existe é eternamente, sem qualquer mudança.

Do outro lado se colocaram aqueles que desejavam afirmar que o movimento existe, que a transformação é parte do mundo real. Heráclito é o grande representante desta tendência teórica. Ele tem, contudo, que se confrontar com uma dificuldade àquela época insuperável: a constatação de que a ordem do cosmos (a posição das estrelas etc.) é eterna e, portanto, que, se existe a transformação no nosso entorno, ela não poderia ser uma determinação universal. Sua saída é engenhosa. Do fogo tem-se a água, esta torna-se terra, da terra volta-se à água e esta última, ao evaporar-se, converte-se em fogo. Do fogo ao fogo: as coisas se transformam e, contudo, o conjunto é estático, permanece sempre o mesmo. Articula-se mudança e permanência, mas o eterno continua imutável e, o efêmero uma decorrência da imutável ordem universal. A transformação é um circuito que se mantém *ad infinitum*.

Heráclito colocou a humanidade em um patamar que, sendo breve talvez mais do que o aceitável, a filosofia e a ciência iriam se movimentar pelos próximos dois mil anos. Qual seja: o que é eterno permanece eterno e continua determinante do efêmero;

este, por seu lado, não possui a potência necessária para retroagir sobre o essencial. A historicidade pode englobar, apenas e tão somente, o que é fenomênico, jamais o essencial.

Dos gregos aos medievais e, destes, aos modernos clássicos (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), este patamar foi mantido. A essência não conhece história porque é eterna (o *Logos* de Aristóteles ou o Mundo das Ideias platônico, o Deus e a criação dos medievais e a natureza humana dos modernos) e ela determina o que ocorre no mundo em que vivemos, onde tudo é efêmero, é histórico. O mundo é o que é porque o *Logos* ou o Mundo das Ideias, assim o dispôs; somos pecadores condenados ao Apocalipse porque assim Deus nos criou. E, por fim, entre os modernos, somos burgueses, concorrenciais, mesquinhos e proprietários privados de dinheiro porque assim dispõe a imutável natureza humana. Somos, para sempre lobos do próprio homem, pela única razão de que nossa imutável natureza nos faz burgueses por essência.

Nesta concepção dual (o eterno *versus* o efêmero), o novo não pode ter lugar (pois a essência que a tudo determina, em sendo eterna, é impermeável ao novo) e, por isso, o surgir e o fenecer devem ser eventos reduzidos à esfera dos fenômenos, eventos que não possuem qualquer influência sobre a essência, como já mencionamos. Tal como para Heráclito, também para Hobbes, Locke, Rousseau e Kant as modificações na vida cotidiana nada mais são do que a afirmação do essencial: a vida cotidiana muda porque a essência imutável determina o escopo, a profundidade, o sentido e a intensidade desta mudança. Seja como for, é sempre a mesma essência. Mudando o que deve ser mudado, analogamente a como em Heráclito temos a reafirmação eterna do mesmo circuito do fogo ao fogo.

Há que se reconhecer, evidentemente, as grandes diferenças que se interpõem entre esses pensadores e suas épocas. Contudo, diferenças consideradas, resta o fato de que permanece a concepção dual eternidade/efemeridade (o essencial e o fenomênico).

As descobertas científicas, históricas e filosóficas, a partir do século 19, alteraram radicalmente este quadro. Pois evidenciaram, de modo cada vez mais rico e articulado, que o universo é um processo de desenvolvimento da matéria do qual surgem formas superiores de sua organização: a evolução do inorgânico cria as

bases para a vida e, o desenvolvimento desta, cria as bases para as sociedades humanas. A dualidade eterno/efêmero, essência/fenômeno vai cedendo lugar para o reconhecimento de que tudo o que existe é matéria organizada sob formas e em patamares distintos. A historicidade como uma categoria universal (como dizem os filósofos), isto é, como uma qualidade intrínseca a tudo o que existe, sem exceção, implica e se articula à concepção de que tudo o que existe é matéria – e de que o desenvolvimento desta conduz ao surgimento da vida e, em seguida, dos seres humanos (o materialismo filosófico).

E, isto, para a questão que agora nos ocupa, a relação de ruptura e continuidade, do surgir do "novo" a partir do desenvolvimento do "velho", possui consequências as mais vastas: com Hegel tem início a elaboração, e com sua crítica por Marx, se desenvolve, uma concepção histórica da relação entre continuidade e ruptura no desenvolvimento da matéria. A descoberta filosófica que abriu espaço para esse novo tratamento da gênese do novo é a propriedade da matéria pela qual o todo é mais do que a soma das partes.

Tomemos a vida como exemplo. Estamos muito próximos de identificar a vida em Marte. Se essa previsão se confirmar, teremos, então, a possibilidade de investigar o surgimento da vida em outro contexto que não nosso planeta. Enquanto isso não ocorrer, o único caso que conhecemos de surgimento da vida é limitado ao *pale blue dot* em que habitamos. Tanto quanto sabemos – e isto não expressa o quanto de provisório têm as próximas linhas – a vida surgiu no universo há cerca de 3,5 bilhões de anos atrás no planeta Terra. Sabemos que suas formas primeiras eram muito mais simples do que a enorme maioria dos seres vivos que hoje conhecemos: surgem como organismos que não são mais do que algumas proteínas e lipídios em uma organização que possibilita que reproduzam a si próprios. Assim surge a vida: os processos biológicos pelos quais os organismos reproduzem a si próprios e em que opera a seleção natural.

Que a vida não é redutível aos processos químicos e físicos, que uma planta não é solo do qual se alimenta, é algo que não é preciso que argumentemos. Menos cotidianamente evidente, contudo, é que tudo que compõe os seres vivos, os átomos e os processos químicos e físicos de seu metabolismo são praticamente os mesmos encontrados na matéria inorgânica. Praticamente, porque

há compostos químicos que apenas são gerados no metabolismo dos seres vivos, porque há reações químicas que apenas estão no metabolismo dos seres vivos. E, contudo, mesmo compostos e processos orgânicos são passíveis de serem decompostos em processos e em substâncias do inorgânico. A vida é composta pelo que "veio a ser", pelo desenvolvimento, do inorgânico. E, contudo, a vida não é redutível à matéria inorgânica que a compõe.

Em um patamar mais simples, isso já é constatável na matéria inorgânica. Que o hidrogênio possui propriedades que são distintas do próton e do elétron que o compõem, que a água possui qualidades que são distintas da qualidade do hidrogênio e do oxigênio etc. são eventos naturais facilmente reconhecíveis.

Em poucas palavras: a forma como são articulados os componentes de um complexo pode alterar a qualidade do complexo como um todo. Esta é uma propriedade da matéria que já se faz presente na sua forma mais primitiva, o inorgânico. Na filosofia, essa propriedade é retratada pela expressão de que "a totalidade é mais do que a soma das suas partes", pois contém, além das suas partes, também as inter-relações entre elas. A totalidade tem uma qualidade que as partes raramente possuem, justamente porque a totalidade é o resultado da inter-relação, da síntese, – por vezes muito complexa – de seus componentes.

A vida é um caso clássico desta lei. O ser vivo não é redutível aos componentes químicos e físicos de sua existência pela simples razão de que a interação entre tais componentes dá origem a uma nova qualidade, a uma nova propriedade da matéria (nova porque, antes, inexistente): a reprodução biológica – e a seleção natural.

Que nenhum conjunto de reações químicas ou fenômenos físicos tenha propriedades como a seleção natural – nisto, o caráter novo da vida frente ao inorgânico – é tão verdade quanto o fato de que sem o desenvolvimento da matéria inorgânica a vida não teria surgido – bem como o fato de que os elementos mais simples que compõem os processos orgânicos são, por último, fenômenos inorgânicos.

Ao tratar do problema da gênese do novo, o que a filosofia fez ao longo da história – e, mudando o que deve ser alterado – predominantemente ainda faz em nossos dias, é hipostasiar um ou outro aspecto desta complexa relação. Apenas os evidentes laços de continuidade entre a matéria inorgânica e a vida são tomados em consideração ou, o oposto, toma-se o novo como algo quase

milagroso, pois tem uma origem obscura na medida em que não reconhece sua base no desenvolvimento da matéria que necessariamente o precedeu.

Foi para enfrentar esse problema, em seus múltiplos aspectos, que, em Marx pela primeira vez de forma madura, mas em Hegel de forma germinal, foi sendo elaborada a categoria do "salto ontológico" ou "salto de qualidade", diferentes expressões com o mesmo sentido. Ela nada mais é que o reconhecimento teórico de que há momentos do desenvolvimento da matéria nos quais a continuidade do desenvolvimento se dá pelo surgimento de uma nova essência, isto é, de uma nova qualidade que, em sendo a continuidade dos processos que estão surgindo, irá expressar o que ele tem de mais estável e contínuo. O surgimento da vida, para ficarmos com nosso exemplo, é um salto ontológico (ou um salto de qualidade) no qual o desenvolvimento da matéria inorgânica gerou a possibilidade do surgimento de um novo modo de organização dessa mesma matéria. Isto faz com que a reprodução biológica seja, ao mesmo tempo, decorrência do desenvolvimento anterior do inorgânico e irreduzível ao ser inorgânico. "Salto" no sentido que não há etapas ou patamares intermediários, "de qualidade" ou "ontológico" porque marca o surgimento de algo novo, antes não existente.

O que, evidentemente, conduz a outro aspecto do problema, o da relação entre possibilidade e necessidade. *Mutatis mutandis*, novamente, a história do pensamento humano tem feito, em geral, a hipostasia de um dos termos e, com isso, desconsidera-se a rica inter-relação entre possibilidade e necessidade. Tomás de Aquino postulava que tudo que era possível teria necessariamente que acontecer: Deus não criaria uma possibilidade que não fosse possível e, portanto, que não "acontecesse". Ele arguia principalmente contra Aristóteles. O filósofo grego, tomando um bloco de mármore como exemplo, arguiu que, aos olhos do escultor, o bloco era uma estátua "em potência". Ao fazer a estátua, o escultor com sua ação transformava a estátua "em potência" em uma estátua "em ato". Contudo, a confirmação de que, de fato, o bloco de mármore possuía essa potência apenas viria com a estátua pronta. No último instante de sua confecção, o mármore poderia trincar e aquele bloco revelaria que não continha a possibilidade antevista de poder vir a ser uma estátua. Ou, então, o escultor poderia escolher outro bloco – e, novamente, a potência

permaneceria latente, sem ser convertida em ato, no bloco de mármore abandonado.

A potência, diz Aristóteles, é a potência de ser ou de não-ser: ela pode ou não se converter em ato, dependendo dos fatores que intervêm no ente ou no processo no qual a potência está presente.

Entre a concepção tomista (toda potência tem que necessariamente se converter em ato) e a aristotélica (a potência pode existir, mesmo que não se converta em ato; da potência não se segue, necessariamente, sua conversão em ato), há um universo todo de diferenças. A mais importante é que, em Tomás, a necessidade rigorosa decorre de que a criação de Deus veio para cumprir um propósito, uma finalidade divina. Tudo que foi criado foi para a conversão em ato deste propósito, com o que necessariamente temos que toda possibilidade (potência) deve se converter em ato.

Ao contrário, Aristóteles reconhece um universo estável, imutável, no qual as incessantes transformações nas esferas mais centrais do cosmos nada mais são que a reafirmação da ordem cosmológica universal. O *logos*, o primeiro motor imóvel – estático, permanente, essencial – é a causa de todas as transformações nesta parte do cosmos em que vivemos: a realização em ato – ou não – de uma potência, em nada altera da ordem geral cosmológica. Portanto, nele, a potência não tinha, necessariamente, que se converter em ato.

Marx resgata, nesse debate, a Aristóteles e argumenta que o surgimento do novo (no nosso exemplo, da vida) é, ao mesmo tempo, possível e não tem que necessariamente ocorrer. A vida na Terra surgiu tal como o fez porque o desenvolvimento do inorgânico gerou essa possibilidade. Mas esta possibilidade poderia ou não ter se atualizado, a depender de inúmeros fatores e condicionantes. Um choque com um corpo celeste, por exemplo, como aquele que deu origem a Lua, poderia ter modificado ou até impedido o surgimento da vida no planeta e, assim, sucessivamente.

Voltaremos, a seguir, sobre esta relação entre possibilidade e sua realização. Antes de prosseguir, contudo, devemos sumariar nosso percurso: o salto ontológico, ou de qualidade, como queiramos, expressa essa complexa relação entre continuidade e ruptura e entre potência e ato. A vida surgiu como resultado do desenvolvimento da matéria inorgânica e, ao mesmo tempo, é uma

ruptura com esta na medida em que as leis do desenvolvimento da vida (reprodução biológica, seleção natural etc.) são novas frente ao inorgânico. Por outro lado, a ruptura com o inorgânico que a vida representa apenas pode vir a ser por uma relação de dependência da vida para com o inorgânico, pois é o desenvolvimento deste que abre a possibilidade de a vida surgir.

Nada de paradoxal, apenas dialético: a ruptura, neste caso, é apenas uma forma peculiar, através de um salto, da continuidade do desenvolvimento da matéria a patamares mais elevados de organização. Portanto, continuidade e ruptura, ato e potência, possibilidade e necessidade são características (os filósofos dizem categorias ou então determinações de ser) de tudo o que existe, pela sensata razão de que tudo o que existe é histórico (a historicidade como uma categoria universal).

IV.

Essas mesmas características da matéria (ruptura e continuidade, salto ontológico, essência e fenômeno etc.), ainda que por mediações diversas, comparecem no salto qualitativo (ou ontológico) do surgimento do ser humano.

Na época de Marx e Engels, avaliava-se que apenas um *missing link* separaria os primatas superiores dos seres humanos. Pouco menos de um século depois, quando o filósofo húngaro G. Lukács escrevia sua principal obra, a *Ontologia do ser social*, a avaliação corrente era a de que, com o surgimento do *Homo sapiens*, ter-se-ia o aparecimento do ser humano, o único animal capaz de trabalho e, por isso, capaz de fazer ferramentas. Poucas décadas depois, sabemos que o ser humano não é o único animal a fazer ferramentas, sabemos que o surgimento do *Homo sapiens* é pelo menos 150 mil anos anterior ao aparecimento do ser humano e, mais recentemente, se consolida a descoberta de que o *Homo floresiensis*, descendente do *Homo erectus*, também era humano. Difícil exagerar o quanto isto complexificou nosso conhecimento e nossas concepções acerca de como, por quais eventos concretos, ocorreu o surgimento do humano no planeta.

Sendo mais do que breve e nos limites do nosso conhecimento, o surgimento do ser humano, quer seja *Homo floresiensis* ou *Homo sapiens*, tem lugar quando um animal de vida gregária é capaz de, coletivamente, realizar uma nova modalidade do seu

imprescindível intercâmbio com a natureza: a nova modalidade é o trabalho.

Nessa acepção, o trabalho recebe um conteúdo em tudo distinto do que no dia a dia. Nem emprego ou atividade remunerada; nem qualquer transformação ordenada do ambiente, como entre as abelhas, cupins, formigas etc. Tal concepção de trabalho foi se desenvolvendo ao longo dos séculos 18 e 19. Num primeiro momento, foram os economistas clássicos (A. Smith e Ricardo, acima de tudo) que descobrem no trabalho assalariado a fonte de todo o lucro do capitalista. Depois, já no início do século 19, Hegel assinalou que é pelo trabalho (que ele restringia apenas ao ato de elaboração intelectual) que se dá o desenvolvimento da história da humanidade. Marx, já no início de 1840, é o primeiro a assinalar que o trabalho é a forma peculiar aos humanos de transformar a natureza – e que esta transformação é a base de toda a riqueza humana, em toda e qualquer sociedade. Mais tarde, no Livro I de *O Capital*, esta concepção vai estar elaborada em sua versão final, com a distinção entre o trabalho assalariado do proletário que transforma a natureza e o trabalho assalariado daquela parcela de assalariados que não transformam a natureza e, ainda, com a distinção do trabalho assalariado que produz mercadoria (o trabalho produtivo) daquele que não produz mercadoria (o improdutivo).

Para nosso tema, o que é decisivo é a razão pela qual é do trabalho que emerge o ser social (novamente, em sua versão *sapiens* e em sua versão *floresiensis*). O pressuposto é que o ser humano, tal como qualquer animal, precisa transformar a natureza ao seu redor para dela retirar o indispensável à sua reprodução biológica. Uma sociedade incapaz de garantir energia, casa, comida etc. para seus membros, é uma sociedade em vias de extinção. Atender às necessidades da reprodução biológica é indispensável para a reprodução de qualquer sociedade, por mais desenvolvida que seja.

A passagem do inorgânico ao orgânico é o salto de qualidade pelo qual, um novo arranjo da matéria já existente possibilita o surgimento de um novo patamar da matéria cujo desenvolvimento é determinado pelas leis da reprodução biológica, pela seleção natural. O salto da matéria orgânica à matéria social é um salto de qualidade pelo qual um novo arranjo das relações entre os animais que compõem a sociedade possibilita que surja uma nova qualidade no processo de transformação do ambiente: o trabalho.

Diferente do salto para a matéria orgânica, o salto para a matéria social não comporta um novo arranjo dos átomos e das moléculas – ou novas formas de reações químicas ou fenômenos físicos nem, ainda, uma transformação essencial dos processos biológicos – mas um novo arranjo de como os indivíduos se relacionam entre si, de como se organizam coletivamente para retirar da natureza o que necessitam para sua reprodução. A nova qualidade que é criada pelo salto comparece na totalidade do grupo social e, só então, atua sobre os seus membros. Ela expressa no fato de que, ao transformar a natureza os indivíduos (e, portanto, também a sociedade) se transformam, fazendo com que tenhamos um aumento tendencial da capacidade humana para se reproduzir.

Essa nova forma de transformar a natureza, repetimos, é o trabalho. Sua característica essencial está em que, as necessidades presentes a cada momento para a transformação da natureza, bem como as possibilidades existentes a cada momento para essa transformação, são apropriadas pela consciência (já veremos como) antes de serem atendidas ou exploradas na prática. Ao serem apropriadas pela consciência, possibilitam que os seres humanos avaliem qual a melhor possibilidade para atender a necessidade mais urgente e, assim, elaborem um projeto, um plano (na filosofia: uma teleologia, isto é, uma ideia que irá dirigir a prática subsequente). Decidem, digamos, que para atender à necessidade por calor e proteção para aquela noite, farão uma fogueira. A ideia da fogueira está na consciência – tão somente. Por isso a ideia não produz nem o calor nem a proteção desejadas. Para tanto é preciso que, com o uso do corpo humano (pois é este a única porção da natureza em interação direta, imediata, com a consciência), sejam reunidas as madeiras, pedras etc. e que a fogueira seja o resultado de uma ação humana. Se o fogo existe na natureza, a fogueira apenas existe como ação humana que organizou a madeira e as pedras de modo a que cumprisse uma função social: aquecer e proteger naquela noite.

Desde Hegel, essa conversão do projeto ideal em uma fogueira que existe fora da consciência, que é um objeto fora da consciência, é denominada de objetivação. Pela objetivação, portanto, o ser humano é capaz de inserir no mundo em que vive, novos objetos. Estes objetos possuem duas características essenciais. Por um lado, não surgiriam jamais do desenvolvimento da matéria inorgânica ou orgânica, apenas podem surgir como

resultado de um ato humano que converte um projeto ideal, uma teleologia, em um objeto existente fora da consciência. Por outro lado, esses objetos criados pelos seres humanos vão estabelecer uma relação de causa e efeito com o mundo já existente: o fato de que tais objetos tenham sua origem na objetivação de um projeto em nada altera o fato de que, fora da consciência, as relações entre tudo o que existe são, sempre, relações causais.

Esses objetos, por sua vez, podem ser de duas ordens. Podem ser objetos resultantes do trabalho, isto é, podem ser a matéria natural transformada para atender às necessidades humanas. Ou podem ser objetos puramente sociais, isto é, que não envolvem qualquer transformação da natureza. São objetos que correspondem às relações sociais que os seres humanos estabelecem coletivamente entre si: pensemos em complexos sociais como o Direito, o Estado, a moral, a ética, o amor, as obras de arte e assim por diante. Os dois objetos são existentes, o que os diferencia é que, para transformar a natureza, o ser humano se defronta com uma matéria em que não opera a consciência, enquanto que, ao transformar as relações sociais, a matéria social, nos defrontamos com uma matéria que apenas pode existir pela mediação da consciência. E isso faz uma enorme diferença na vida cotidiana, ainda que nem sempre nos apercebamos dela.

Sendo de qual ordem forem os objetos resultantes das objetivações (isto é, da conversão em objetos externos à consciência dos projetos idealizados antecipadamente), sempre inserem novas relações de causa e efeito no mundo: uma nova situação está sendo, objetivamente, gerada. Uma sociedade que conta com um machado é capaz de coisas que não era antes, uma sociedade que construiu uma usina hidrelétrica pode fazer coisas que não podia antes e assim sucessivamente. Novas possibilidades surgem a cada objetivação. Mas, também, novas necessidades: após a descoberta do machado, necessita-se de pedras e de madeiras que, antes, não se necessitava; hoje, sem energia elétrica os humanos estariam perdidos etc.

Surgem, contudo, novas necessidades e novas possibilidades também no plano subjetivo, no plano das individualidades de cada membro da sociedade. Há várias mediações que operam no surgimento de novas necessidades e possibilidades no indivíduo, a mais importante – e, para nosso tema, a mais significativa – é o processo de conhecimento do mundo que resultou, milhares de

anos depois, na gênese da filosofia e da ciência – e, com as devidas mediações, nas geniais descobertas da física contemporânea.

V.

A elaboração de uma teleologia, de um projeto a orientar a transformação da realidade, tem como pressuposto (prático, se não consciente) de que o conhecimento que temos da parcela do mundo a ser transformada é suficientemente correto para que nossa decisão tenha êxito ao ser levada à prática. Uma das mediações mais importantes nesta elaboração é a antecipação, na consciência, de como a realidade irá se comportar frente à nossa ação. Se fizermos A, deve ocorrer B; caso façamos C, o resultado será D e assim sucessivamente. Antecipamos não apenas como a realidade irá se comportar ante nosso agir, mas também como nós, pessoalmente, nos comportaremos diante da tarefa: contamos com força suficiente, temos a paciência ou a destreza necessária etc.

Ao objetivarmos o projeto, o que pensamos acerca da realidade e acerca de nós mesmos é confrontado, imediata e diretamente, como o que a realidade, de fato, é. As propriedades e características do que estamos transformando se confronta com as características e propriedades que pensávamos existir e, por esse confronto, podemos separar o conhecimento verdadeiro, do falso. É assim que, ao longo da história humana, foi se desenvolvendo um conhecimento cada vez mais aprofundado do que o mundo é; por esse confronto entre o que pensamos ser o mundo, e o que de fato ele é, possibilitado pela objetivação, decorre um processo de aproximação da consciência ao mundo em que vivemos. De forma cada vez mais aproximada à realidade, constituímos na nossa consciência um reflexo do que a realidade é.

Há aqui uma série de operações intelectuais e práticas das mais complexas, desde as questões metodológicas envolvidas no conhecimento do real, até as questões não menos complexas da articulação das mais diversas formas de conhecimento, inclusive a arte. Não é, agora, o caso de entrarmos nestes detalhes. O que é decisivo é assinalar que, na medida em que conhecemos melhor o mundo, também somos capazes de nele perceber coisas que antes não percebíamos. E, o reverso também é verdade, ou seja, na medida em que desenvolvemos nossa sensibilidade e somos capazes de perceber no mundo mais do que antes, somos capazes

de colher mais informações e, assim, somos também capazes de melhor reproduzir em nossa consciência o mundo em que vivemos. Ou seja, a capacidade de sentir e a capacidade de pensar são dois polos, sempre articulados, do processo de conhecimento: a mesma cabeça que sente é a que pensa (e vice-versa). Essa unidade de emoção e razão, para ficar com um tema cotidiano, pode ser muito conflituosa e, até mesmo contraditória (principalmente em períodos históricos, como o nosso, em que a vida se torna tão desumana que o sofrimento dos indivíduos é muito elevado) – mas é nela que repousa o processo de conhecimento do mundo, com seus diferentes momentos (ciência, filosofia, arte, no período primitivo, mesmo a religião etc.).

Pelo processo de objetivação, portanto, ocorre uma importante transformação da pessoa ou das pessoas envolvidas: elas desenvolvem seu conhecimento, sua sensibilidade e sua habilidade. Ao final do processo de trabalho – mas isso vale, mudando o que deve ser alterado, para todas as práxis sociais – não apenas o mundo foi transformado pela transformação da natureza, mas também os indivíduos envolvidos se transformaram, imediatamente pelo desenvolvimento do seu conhecimento e de sua capacidade de sentir o mundo. Com isso, emergem novas necessidades e possibilidades que residem na esfera da subjetividade, fazem parte do que somos enquanto pessoas humanas.

Se há novas possibilidades e necessidades dos indivíduos e, ainda, novas possibilidades e necessidades objetivas que acompanham o novo objeto produzido – alterou-se a situação histórica. A sociedade e cada indivíduo, agora, podem e necessitam coisas que antes não eram necessárias: daqui a necessidade de novas teleologias, de novos projetos, que incorporem o que de novo foi gerado no processo de objetivação. Novas teleologias, novas objetivações, novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas – e a história humana é um processo de desenvolvimento das capacidades humanas que não tem similar nem paralelo em nenhum processo da natureza.

Ainda que um processo muito desigual, ainda que cheio de avanços e recuos, ainda que com alterações bastante acentuadas ao longo do tempo – a história humana em sua essência é um processo contínuo de produção de novas necessidades e possibilidades que impulsionam (pelo menos o fez até agora) os

humanos a patamares superiores de organização social (do período primitivo, ao escravismo, feudalismo e capitalismo etc.)

Três são as características básicas do desenvolvimento humano:

1) o desenvolvimento das capacidades produtivas possibilitam sociedades e relações sociais que abarcam uma porção cada vez maior da humanidade. Das sociedades primitivas, bandos e tribos, por milhares de anos de evolução, passamos à situação presente em que um mercado mundial articula a vida de cada indivíduo à existência de todos os humanos do planeta. Dizemos que o gênero humano, que no início era basicamente biológico, se elevou a um gênero social, isto é, elevou-se a um patamar de desenvolvimento social que articula, de fato, a vida de todos os indivíduos em uma mesma e única história, a história da humanidade.

2) A segunda característica, é que essa evolução repete algo que já encontramos na matéria inorgânica e orgânica: a tendência de se passar de níveis mais homogêneos e simples a patamares mais complexos e heterogêneos. Na história dos seres humanos, isto ocorre em um duplo processo: a personalidade dos indivíduos vai se tornando cada vez mais complexa, cada vez mais mediada e os indivíduos são capazes de ações, de comportamentos, cada vez mais complexos, matizados e sofisticados. É isto ocorre porque o desenvolvimento social coloca frente aos indivíduos possibilidades e necessidades que são, também elas, mais complexas e requerem dos indivíduos comportamentos, ações, cada vez mais complexos e mediados. Tal como no inorgânico e na vida, vamos também do simples ao complexo. Evidentemente isso não se conflita com o afirmado no item 1), acima. Apenas uma humanidade mais complexa e desenvolvida é capaz de ser portadora de uma relação social que articule a vida de cada um a vida de todos no planeta (o mercado mundial etc.).

3) A terceira característica é que, quanto maior a capacidade humana em tirar da natureza o que necessitamos, menos horas e menos pessoas precisam ser empregadas nessa tarefa. Se, na sociedade primitiva, todos os indivíduos, praticamente por todas as horas do dia, coletavam da natureza o que necessitavam – hoje, nas sociedades mais desenvolvidas, menos de 12% da força de trabalho é empregada nas indústrias e na agricultura, as atividades em que temos a transformação da natureza. As sociedades em que vivemos são agudas testemunhas de uma decrescente necessidade por trabalhadores: o desemprego que não nos deixe mentir. Apesar

de haver riqueza para manter a todos os humanos no planeta, vivemos desigualdades sociais crescentes, não pela falta de produtos, mas porque o capital não possibilita a distribuição da riqueza de forma igualitária. O esgotamento histórico do capitalismo é resultante dessa tendência universal do desenvolvimento humano: precisamos trabalhar cada vez menos para produzir o que necessitamos.

Em suma, o salto ontológico da vida para o ser humano se deu não por uma transformação biológica, mas por uma transformação "social": na forma como alguns animais gregários (os *floresiensis* e os *sapiens*) se organizam para produzir o que necessitam. Essa nova forma é o trabalho: previamente se idealiza o que será produzido pela ação humana; esta ação é a objetivação de uma teleologia, com o que se produzem novas necessidades e possibilidades e, graças a isso, por várias mediações, a história humana não se repete jamais. Do período primitivo aos nossos dias, temos um gênero humano cada vez mais abrangente, individualidades cada vez mais complexas, um desenvolvimento crescente das nossas forças produtivas.

Se, do trabalho surge essa forma superior de organização da matéria que é o ser humano, o ser social, – isto ainda não responde à questão: como foi possível surgir o trabalho?

Para que haja teleologia tem que haver a capacidade de pensar abstratamente, de nomear os objetos e assim, de operar conceitos: em uma palavra, é necessário que a linguagem mais desenvolvida que os sinais esteja presente¹. Mas, para que a linguagem surja é preciso que existam indivíduos que tenham algo para se dizer mutuamente. E, para tanto, é preciso que vivam em uma situação em que o novo é produzido incessantemente; se não for assim, bastaria a linguagem dos sinais, já presente e desenvolvida entre os animais.

¹ Para que haja teleologia tem que haver a capacidade de pensar abstratamente, de nomear os objetos e assim, de operar conceitos: em uma palavra, é necessário que a linguagem mais desenvolvida que os sinais esteja presente. Mas, para que a linguagem surja é preciso que existam indivíduos que tenham algo para se dizer mutuamente. E, para tanto, é preciso que vivam em uma situação em que o novo é produzido incessantemente; se não for assim, bastaria a linguagem dos sinais, já presente e desenvolvida entre os animais.

O que produz incessantemente o novo é o trabalho. Este não pode surgir sem a linguagem; esta não pode existir fora de um grupo social. Não se trata do dilema do ovo e da galinha, evidentemente, mas do fato de que o salto do humano para fora da natureza é constituído pelo surgimento de um complexo que, no mínimo, deve conter no início o trabalho, a linguagem e uma vida social mínima. Em poucas palavras: a passagem ao ser humano se dá pelo salto de um coletivo todo, conjuntamente, para o novo patamar de existência. Não foi um salto que ocorreu prioritariamente nos indivíduos, mas predominantemente no todo da existência: um grupo de animais gregários transpôs o espaço que separa a vida animal da vida humana. Como já mencionamos antes, é um salto que predominantemente vai da totalidade aos indivíduos e, não, o oposto, como ocorre na passagem da matéria inorgânica à vida.

O que isso tem a ver com os físicos e suas descobertas? Um bocadão, como veremos!

VI.

Ainda que haja muito a ser descoberto e investigado, o estado atual do nosso conhecimento acerca do mundo sustenta com consistência a tese de que tudo o que existe é matéria organizada de formas distintas. O desenvolvimento da matéria inorgânica conduz à possibilidade da vida e, do desenvolvimento desta, ao surgimento do ser humano. O ser humano, para se reproduzir enquanto tal, necessita desenvolver sua capacidade de sentir e de pensar o mundo: as emoções, os sentimentos, o amor e a beleza de uma sinfonia de Beethoven ou de um quadro de Rembrandt ou de Vermeer são, por formas distintas, a matéria que se desenvolveu até os nossos dias. A matéria, além da historicidade, possui outra característica universal: é uma cadeia de causa e efeito, é uma cadeia causal. Essa cadeia causal (a causalidade) possui a característica de ser um princípio de movimento que basta a si próprio. Isto é, o desenvolvimento da matéria não carece de uma consciência, de um projeto, de uma teleologia, que o coloque em movimento. As próprias leis da matéria inorgânica colocaram o universo no processo de desenvolvimento do qual somos, os humanos, uma consequência e uma possibilidade. Todas as qualidades, características, determinações, categorias, propriedades

etc. que surgem ao longo do tempo nada mais são que resultantes desse auto-movimento da matéria.

A matéria é unitária (ela se desenvolve, mas tudo o que existe continua sendo matéria), é histórica (ela é um incessante processo de transformação) e é puramente causal. O único adendo necessário é que as relações de causa e efeito que constituem a história da humanidade são, muitas vezes, originadas pela objetivação de teleologias. Mas, apenas e tão somente, nos atos singulares dos indivíduos humanos a teleologia está presente. E, mesmo assim, isto não faz da história da humanidade um processo teleológico (isto é, orientado do início ao fim para a objetivação de uma ideia), nossa história, tal como o restante da matéria, nada é mais que um processo causal. (Como não há nenhum indício de que o caráter unitário da matéria seja uma falsa concepção, é de se esperar que mais cedo ou mais tarde serão unificadas a física quântica e a relatividade geral.)

Sem os físicos e suas geniais descobertas, essa concepção unitária, histórica e materialista (*i.e.*, a concepção de que tudo o que existe é matéria) não seria de fato possível. Se Hegel, Marx e Engels, se Darwin e os biólogos contribuíram decisivamente, em que pese esta verdade, sem as descobertas dos físicos não seríamos capazes de reproduzir em nossas consciências o desenvolvimento passado de todo o cosmos até chegarmos os nossos dias. Nem poderíamos compreender as propriedades mais "íntimas" da matéria que estão na base de toda esta evolução. É a descoberta dos traços gerais dessa história do cosmos que dá suporte à demonstração de que, de salto em salto, a matéria chegou ao patamar da humanidade. É uma transformação na concepção de mundo da humanidade comparável às consequências ideológicas das viagens de Colombo e Fernão de Magalhães, como dissemos.

Há que se notar, contudo, que essa gigantesca tarefa dos físicos não foi realizada à parte da vida social; ao contrário, o mais impressionante é que foram capazes de tal feito compartilhando com a humanidade o mesmo "destino"!

Caso as poucas informações que eu possuo se revelem não inteiramente imprecisas, a espinha dorsal do desenvolvimento da física, da cosmologia e da nossa visão do universo teve na descoberta das partículas subatômicas um elo decisivo. As descobertas nessa área foram possibilitadas pelo desenvolvimento dos aceleradores de partículas (os ciclotrons) e da matemática, esta

última decisiva para a interpretação e compreensão dos dados experimentais obtidos pelos aceleradores de partículas. Os aceleradores de partículas, contudo, precisaram passar de pequenos engenhos que cabiam na palma da mão e, depois, em uma mesa, para o CERN dos nossos dias, um aparato de 27 km de circunferência e que consome energia suficiente para abastecer 300.000 residências por um ano (consumo médio de uma residência na Inglaterra). A matemática requer computadores cada vez mais poderosos e, não por acaso, foi no CERN que foi criada Web. Se Michael Hiltzik (2015) estiver correto, isto marca a passagem dos experimentos que eram conduzidos em pequenos laboratórios, quase privados no sentido de serem administrados e empregados por um cientista líder e seus assistentes imediatos, a empreendimentos gigantescos, com centenas de milhões de dólares de investimentos e milhares de pessoas envolvidas diretamente. E isto apenas foi possível pela confluência de processos distintos. Antes da Segunda Grande Guerra (1939-1945), o desenvolvimento da "moderna medicina de negócios" foi o principal suporte para o desenvolvimento dos aceleradores de partículas. Durante e após a Guerra, o principal apoio passou a vir do complexo industrial militar, para a fabricação das primeiras bombas atômicas e, depois, para o desenvolvimento do arsenal nuclear.

Na década de 1920, tem início o processo de transformação da tradicional medicina de família nos EUA em uma medicina voltada ao lucro, com a decisão do grupo Rockfeller de realizar "investimentos sociais" na medicina (Brown, 1979). O projeto era converter a medicina familiar, baseada no conhecimento do histórico do paciente e em poucos recursos tecnológicos (se comparada à medicina de nossos dias) em uma medicina "científica", com base em uma quantificação apenas possível através de exames "científicos" com a adoção de técnicas de tratamento que pudessem vir a ser fonte de lucros. Sob direção e estímulo de Rockfeller, as escolas médicas alteraram seu currículo, as associações médicas ordenaram a profissão em especialidades dependentes de tecnologias cada vez mais custosas (e lucrativas) e o Estado passou a financiar a medicina que se denominava de "bases científicas". As pequenas farmácias de manipulação foram substituídas pelos grandes laboratórios farmacêuticos, grandes hospitais passaram a ser as únicas instituições capazes de financiar os equipamentos para os novos tratamentos e as fundações e

planos de saúde passam a acumular vultosos lucros de uma atividade que, poucas décadas atrás, não passava de uma profissão liberal em que a acumulação de capital se dava pelos indivíduos dos médicos e outros profissionais.

Um das maiores fontes de lucro do novo complexo farmacêutico-hospitalar foi o desenvolvimento do tratamento do câncer pelo bombardeamento radiativo. O que requeria o conhecimento da radiação, o desenvolvimento e produção em larga escala de isótopos adequados e de tecnologia capaz de controlar a intensidade da irradiação e, ainda, a "venda" das benesses das novas técnicas ao público em geral. As grandes descobertas da física de partículas ganharam, assim, uma celebridade que ia além de suas primeiras realizações, Ernest Lawrence foi capa da *Time* (novembro, 1937) e médicos e cientistas sugeriam que as novas técnicas seriam nossa vitória definitiva contra o câncer. Em não poucas ocasiões, Lawrence, ao solicitar verbas cada vez mais milionárias para o desenvolvimento de aceleradores de partículas mais potentes, citava a capacidade para descobrir novos isótopos e produzi-los em escala industrial para atender às necessidades da medicina. A Fundação Rockefeller, compreensivelmente, foi um dos importantes financiadores dos projetos de Lawrence na Universidade de Berkeley.

Por aproximadamente duas décadas e meia, talvez mesmo um pouco mais, o desenvolvimento da física de partículas dependeu em larga medida dos financiamentos que vinham do setor privado e com uma finalidade específica: desenvolver o conhecimento e técnicas necessárias para converter em grande negócio o tratamento de doenças pela radioatividade. O prestígio da física produzida em Berkeley foi adquirido neste contexto, foi lá que Lawrence construiu os primeiros ciclotrons e foi lá que ele recebeu o Nobel.

E, contudo, que mal poderia haver nessa associação das pesquisas físicas com o desenvolvimento de melhores técnicas para o tratamento de câncer?

O Projeto Manhattan (construção da bomba atômica) alterou o cenário. Tem início um estrito controle militar sobre o desenvolvimento das pesquisas científicas que se mantém, com as devidas modificações, até os nossos dias (DeGroot, 2005). A produção de bombas cada vez mais eficientes e potentes – e de "vetores" capazes de coloca-las sobre os alvos – passa a ser a

finalidade primeira e imediata das pesquisas, as descobertas científicas sobre o universo e sua origem são como que "efeitos colaterais" das descobertas e das novas tecnologias. A *Big Science* passa a depender ainda mais imediata e diretamente dos interesses do *Big Business* – e o Estado, um elo cada vez mais importante na acumulação do grande capital, passa a ter um controle sobre a produção científica, entre outros mecanismos, através das agências financiadoras que intensificam a "parceria" empresa/ciência.

Nesse rápido relato não há espaço para as exceções, verdadeiras, nem às resistências, por vezes heroicas, de cientistas à essa submissão da ciência à tecnologia do lucro e/ou da destruição. As posturas pessoais e políticas de figuras como Oppenheimer, Szilard e o grupo de cientistas do MetLab, em Chicago, ou de Carl Seagan, uma geração mais tarde são apenas alguns dos casos mais conhecidos. Não foram, contudo, suficientes para reverter o processo e as razões fundamentais desse fracasso estão, não da debilidade pessoal dos indivíduos ou de suas iniciativas, mas fundamentalmente na necessidade de o capital incorporar a ciência o mais rapidamente no desenvolvimento de suas forças produtivas para enfrentar a crescente ameaça de crise no pós-guerra e que, depois da década de 1970, se converteria em estrutural.

Além disso, esta submissão da ciência aos grandes interesses econômicos não é peculiar, de modo algum, ao campo da física. A descoberta da movimentação das placas tectônicas no planeta foi feita no processo de mapeamento do fundo dos oceanos para a movimentação dos submarinos norte-americanos e foi mantida em segredo pelos militares², descobertas biológicas que poderiam ter eventualmente interesse militar foram mantidas sob sigilo com a aquiescência dos cientistas envolvidos e, mesmo as ciências humanas aceitaram essa "colaboração". Ellen Schrecker, em *No Ivory Tower* (1986) cita casos em que antropólogos e sociólogos, historiadores e linguistas, psicólogos e psicanalistas "colaboraram" com a Guerra do Vietnã e com as intervenções antiguerrilhas dos EUA no pós-guerra. Relata como foi no contexto do Macartismo que ocorreu uma extraordinária expansão da universidade nos EUA e, sabemos, foi nesse contexto também que se consolidou a aproximação da *Big Science* com o *Big Business*.

² Para as "ciências da Terra", em especial a oceanografia, cf. Siever, 1997.

A pesquisa científica se tornou um empreendimento estatal, do qual o Projeto Manhattan³ era apenas o exemplo mais visível, e as universidades foram incorporadas ao aparato de treinamento para os militares. (Lewontin, 1997:39)

Do ponto de vista das pesquisas de base imprescindíveis ao desenvolvimento do capitalismo no pós-guerra, a vantagem da atuação do Estado não estava somente no fato da socialização dos custos, mas também no fato de que a concorrência e a anarquia na produção capitalista não possibilitam a mobilização eficiente dos recursos necessários, nem a criação e manutenção dos imprescindíveis "canais de comunicação dos resultados preliminares" (Lewontin, 1997:8): "tanto o custo como a condução da pesquisa e educação tecnológica deveriam ser socializadas" (Lewontin, 1997:9; tb. 27).

Não é suficiente que seja encontrado algum dinheiro para o desenvolvimento de uma peça de engenharia... Para produzir o efeito generalizado da inovação na economia, os patronos e os encarregados da pesquisa devem inicialmente estar fora do sistema dos interesses dos proprietários, [enquanto "processos ou serviços, em vez de mercadorias competitivas no mercado"]. Apenas quando uma inovação se aproxima de assumir uma forma concreta, como uma mercadoria de fato, uma firma individual tem condições de se apropriar dela como propriedade. Antes de tal ponto, o processo de inovação deve ser socializado. É óbvio que apenas o Estado pode ser o instrumento desta socialização. Não é preciso que se seja um seguidor de Marx para reconhecer a profunda verdade em sua afirmação de que o Estado é "o comitê para administrar os interesses comuns da burguesia como um todo". (Lewontin, 1997:9)

O desenvolvimento da medicina de mercado, por longo tempo contou com o apoio dos médicos estadunidenses (nisto, bastante diferente foi o comportamento da comunidade médica inglesa), que viam nela possibilidades de grandes ganhos pessoais. Com o tempo, sabemos, o poder do complexo farmacêutico-hospitalar os converteu em meros assalariados por peça. Algo semelhante

³ Para construir as primeiras bombas atômicas, o governo americano, sob controle militar, reuniu cientistas, administradores e empresas privadas em Los Alamos, Novo México. Este foi o Projeto Manhattan; uma competente história dele pode ser encontrada em DeGroot, 2005.

aconteceu com a universidade. A associação com o Big Business aumentou o poder dos cientistas no interior das universidades e instituições de pesquisa. Pois, por um lado a expansão das universidades gerou uma carência de força de trabalho especializada (Lewontin, 1997:29. Por outro lado, conferiu grande poder de "barganha" aos acadêmicos já que a estes (e não às instituições) foi garantido acesso aos grants e scholarships.

O acesso quase exclusivo dos pesquisadores às verbas para pesquisa alterou a balança de poder entre empregadores e empregados (...) Os professores não mais trabalhavam para as universidades, mas nas universidades, plenamente conscientes de que poderiam mudar o local de suas operações se conseguissem melhor oferta em outro lugar. (Lewontin, 1997:29-31)

O financiamento do Estado assegura que as áreas a serem pesquisadas estavam sob algum controle centralizado. O principal controle, contudo, não vinha da direta intervenção estatal, mas sim do papel peculiar que os pesquisadores passavam a exercer. Nas palavras de Lewontin: "Ao buscarem e gastarem fundos de pesquisa, os acadêmicos agem como empreendedores independentes" (Lewontin, 1997:17). Enquanto empreendedores, o sistema do capital pode contar com a própria concorrência entre os acadêmicos e com as suas relações com o mercado para garantir que as pesquisas ficarão no campo que interessa ao sistema como um todo. Segundo Raymibd Siever (1997), este processo marca "uma mudança da lealdade dos cientistas. Antes, a lealdade era devida exclusivamente para a universidade, depois, se dirigia predominantemente aos comitês das disciplinas científicas e governamentais em Washington" (Siever, 1997:154). No caso brasileiro, as diretrizes do Governo Federal e se seus órgãos mais diretos, CNPq, CAPES e o conjunto das FAPs: "a socialização do trabalho intelectual está aqui para ficar" (Lewontin, 1997:33).

A eficiência do sistema é ainda mais admirável porque, ao mesmo tempo que centraliza o que precisa ser centralizado sob a regência do capital, também fornece uma aparência de liberdade e de isenção científica. Investigando o que se passava entre os antropólogos, Laura Nader comenta a ação de "uma ilusão de financiamento livre e aberto, baseado na presença de antropólogos nos comitês que decidiam as bolsas e os fundos para pesquisa." (Nader, 1997:119). Velava-se – ou não se fazia muita questão de enxergar – que, por exemplo, a antropologia social era serva do

colonialismo, um papel documentado por Lucy Mair em sua pesquisa das contribuições práticas dos antropólogos britânicos para a administração colonial e o "desenvolvimento econômico" de 1943 a 1960. (...) a maior parte das pesquisas em antropologia social nas colônias [britânicas] não eram apenas financiadas pelo governo britânico, mas também pela Carnegie Corporation, pela Rockefeller Foundation, pelo Rhodes Trust e outros que tinham interesses financeiros e minerais na África. (Nader, 1997:115)

"Aqueles que financiam podem determinar o que você estuda e o que você descobre, livre de impostos" (Nader, 1997:113) – e não apenas na periferia dos impérios:

A antropologia no Novo Mundo também foi criada para ajudar a facilitar a administração dos Nativos Americanos, mais recentemente, de populações que trabalhavam nas minas de urânio que alimentavam as tecnologias nucleares e que, hoje, são alvos para locais para se enterrar o lixo nuclear. Minhas aulas e pesquisas em solução alternativa de disputas estão necessariamente mescladas com as novas instâncias de persuasão dos representantes oficiais do governo. (Nader, 1997:116; cf. tb. 140)

O recém-criado Departamento de Ciência Política do MIT na década de 1960 "era abertamente financiado pela CIA; isto nem sequer era segredo" (Chomsky, 2003:181).

O Departamento de Ciência Política era (...) o único departamento no campus que tinha seminários fechados, secretos. Fui uma vez convidado a falar para um destes seminários, por isso fiquei sabendo. Eles tinham uma villa em Saigon, na qual estudantes estavam trabalhando sobre projetos de pacificação para suas teses de doutorado e este tipo de coisas. Neste esquema, não tenho dúvidas de que a relação com o governo era muito poderosa ao moldar atitudes políticas e mesmo talvez selecionar os professores e estudantes. (Chomsky, 2003:181)

O resultado:

As universidades enterraram as emoções, e os seus membros buscaram opiniões "equilibradas". Antropólogos críticos documentaram numerosos antropólogos que se juntaram a outros cientistas sociais em empregos e projetos financiados por órgãos governamentais e não governamentais. Antropólogos trabalharam para a Agency for International Development (AID), para a CIA, para a Advanced Research Projects Agency (ARPA) do

Departamento de Defesa, para o Center for Research in Social System (CRESS – antigo Special Operation Research Organization – SORO) e outras agências governamentais. Além disso, corporações privadas de pesquisa como a Arthur D. Little e a Atlantic Research Corporation se especializaram em pesquisas secretas governamentais. (...) A Ford Foundation se preparou para "prover assistência (...) em conceber pesquisas de tal modo que fossem úteis ao governo e aos negócios", e para este fim destinou US\$ 138 milhões de 1952 a 1964. (...) O projeto conjunto MIT-Harvard, The Cambridge Project (CAM), era financiado pelo ARPA do Departamento de Defesa para desenvolver um sofisticado conjunto de técnica de programação de computadores capaz de usar massas de data das ciências sociais sobre as populações. (...) Questões tais como sob quais condições os camponeses se revoltam, ou informações sobre condições de estabilidade eram usadas para administrar os povos como se fossem atores isolados e autônomos independentes de interferência de governos estrangeiros e interesses dos negócios internacionais. (Nader, 1997:118, tb. 124-6)

Todavia, por mais importantes, as consequências, não se restringiram ao financiamento das pesquisas e o quanto isto interferiu no desenvolvimento científico. "Domesticamente, a relação entre poder e discurso na academia norte-americana também assumiu a forma de intervenção do Estado na sala de aula". (Nader, 1997:120) Professores não eram contratados, outros eram "diretamente" questionados sobre o que ensinavam em sala de aula, "comunistas" "dedaram nomes" de outros "comunistas", "centenas de professores perderam seus empregos, muitos deixaram o país; alguns cometeram suicídio" (Nader, 1997:120). A conclusão de Nader é contundente: "Enquanto classe, os intelectuais foram aprisionados pela burocracia industrial-militar." (Nader, 1997:136; tb. Schrecker, 1986:171-81, 312)

James e George Cockcroft, em "The High Cost of Dissent in the U.S.A." (1965), com a palavra:

Um intelectual dos EUA é livre para ter qualquer opinião que deseje sobre o Vietnã, Cuba, Congo ou outras questões de política externa, mas sua liberdade para expressar publicamente tais visões é muitas vezes limitada de diversas maneiras sutis. A mais eficaz delas é dinheiro. De bolsas, subsídios e centros de investigação, públicos e privados, o dinheiro está disponível aos intelectuais que

desejam estudar uma grande variedade de temas não controversos. (...) Tais fatos econômicos têm duas consequências desastrosas. O número de livros e artigos expressando qualquer divergência significativa é vastamente reduzido, diminuindo assim a variedade de pontos de vista contrários ao establishment disponível para o público diplomado. Mas, pior, jovens intelectuais sofrem uma pressão constante e sutil para perseguir apenas aqueles interesses que podem levar a recompensas econômicas e profissionais; estudar apenas o que é seguro (por exemplo, cientistas políticos, com lucrativos subsídios, estão entrevistando exilados cubanos em Miami para aprender a verdade sobre a Cuba de Fidel Castro). Aquele que escolher outro caminho será descrito como "polêmico", e é uma indicação da doença das universidades americanas que esta palavra seja tão depreciativa. Não conseguirá uma promoção ou seu contrato não será renovado. A moral, para os jovens docentes, é simplesmente que eles não devem dizer nada provocativo se esperam ascensão na carreira. Caso contrário, a mania de pensar pode ser fatal. A subvenção de livros e revistas pela CIA é apenas o pior sintoma de uma doença mais geral. (...) O que vem acontecendo nos Estados Unidos na última década [ou seja, de 1955 a 1965] não é uma série de perseguições, abertas e brutais, contra alegados "criptocomunistas", como na era de McCarthy, mas sim uma série menos aberta e mais ampla, variando de pressões indiretas contra todos aqueles que se atrevem a desafiar as premissas principais da política externa dos EUA. Esta expandida e institucionalizada pressão contra dissidências também se deu nas universidades, que têm se tornado cada vez mais dominadas por pressões econômicas do governo e fundações. As vozes publicadas pela universidade já não discrepam (dissent); ao contrário, como papagaios sem imaginação, conscientemente ou não, repetem as posições das grandes empresas, do governo federal e dos militares. Aqueles que discordam, por vezes, são demitidos de seus empregos, como no caso do antigo professor de história da Michigan State University, Samuel Shapiro – e inúmeros outros que, em casos menos divulgados, tornaram-se "suspeitos", por seus pontos de vista heterodoxos sobre o castrismo (como no caso de Shapiro), socialismo ou outros temas controversos. (...) Quando uma voz discordante alcança um fórum público, a comunidade universitária muitas vezes move-se para abafá-la. Por exemplo, a análise de C. Wright Mills, "elite do poder" americana, que ganhou respeito internacional, gerou entre

seus pares não aclamação, mas uma série de artigos eruditos nas principais publicações demonstrando que Mills "errou" em vários aspectos. Eventualmente, Mills viu-se condenado ao ostracismo por grande parte da comunidade universitária – ele era muito "polêmico". (James e Cockcroft, 1965:44 e ss.)

Comentando os congressos científicos e acadêmicos, assinala que "É como se o dinheiro que financia estes encontros intelectuais comprasse não apenas os drinks, mas também as mentes" (James e Cockcroft, 1965:48). Em suma, nos anos do pós-guerra, nos EUA,

Tanto pelas suas manifestações materiais e pela atmosfera ideológica (...) a Guerra Fria foi responsável por uma sem precedentes e explosiva expansão da academia. Além disso, ao fazer dos professores empreendedores os canais pelos quais extraordinárias somas de dinheiro público fluíram para as universidades, a Guerra Fria possibilitou aos acadêmicos uma profissão com uma potente arma na sua luta pelo poder no interior das instituições, e deste modo deu a eles um extraordinário poder de controle sobre as condições de seus empregos. Apesar de ser um rude golpe no seu senso de correte moral e autoestima, os acadêmicos tiveram de encarar o fato de que a Via Dolorosa, pela qual muitos de seus colegas, amigos e camaradas foram levados ao crucifixo, era também a via adequada para a prosperidade profissional da grande maioria. (Lewontin, 1997:2; tb. Nader, 1997:131)

Os estragos foram incalculáveis, nas palavras de Ellen Schrecker:

Toda a extensão em que os acadêmicos americanos censuraram a si próprios é difícil de avaliar. Não há modo seguro de avaliar os livros que não foram escritos, os cursos que não foram ensinados e as pesquisas que nunca foram realizadas. (Schrecker, 1986:339; tb. Zinn, 1997:43)

Essa limitação geral que o Big Business e seu Estado impuseram à ciência. Tal como os cientistas sociais, também os cientistas da natureza incorporaram esses limites às suas metodologias de pesquisa. A enorme realização dos físicos não é, por essa razão, diminuída – pelo contrário! Contudo, há que se imaginar o que poder-se-ia ter alcançado não fossem os obstáculos coordenados do Big Business e do Estado.

VII.

Em 1848, depois da crise econômica e das revoluções que a acompanharam, Marx e Engels chegaram à conclusão de que o papel revolucionário do capitalismo e da burguesia se esgotara completamente e que, a partir de então, esta seria uma classe abertamente contrarrevolucionária e, por isso, incapaz de ser a base social para o desenvolvimento de uma ciência e de uma filosofia que elevassem o conhecimento da humanidade e da natureza ao máximo patamar possível. Em poucas palavras, o desenvolvimento científico e filosófico continuaria a incorporar, como predominantemente já fizera por todo o Período Moderno, os limites de classe burgueses; contudo, como agora mudara o papel histórico desta classe, se alteraria, correlativamente, o papel da ciência e da filosofia. No novo escopo imposto pelo papel contrarrevolucionário do capital, caberia à filosofia e à ciência desenvolver o que fosse necessário e útil à acumulação do capital e, ao mesmo tempo, evitar a todo o custo conclusões, descobertas ou "ilações" que fossem "perigosas". Lukács, anos depois, sintetizou essa tese marxiana em um texto até hoje decisivo, "Marx e o problema da decadência ideológica" (Lukács, 1979).

Nos textos de Marx e de Lukács, essa tendência é exposta e discutida com as devidas mediações e sem a linearidade sugerida no parágrafo acima: como na sociedade há interesses de classes antagônicos aos da burguesia, há também o campo para o surgimento de uma crítica à filosofia e à ciência e, ainda, de elaborações teóricas que vão para além destes limites – as quais, ainda que marginais, ainda que minoritárias, não são necessariamente sem importância.

O que nos interessa, neste contexto, é que a associação do Big business com a Big Science criou as bases para a reprodução e desenvolvimento de uma concepção de ciência (e de metodologia científica) que cumpre uma dupla função. Por um lado, preserva e desenvolve a capacidade de investigação do objeto específico da física (e, com algumas mediações, das ciências da natureza como um todo). O desenvolvimento da matemática, da cosmologia, da física quântica etc. são exemplos eloquentes desta preservação e deste desenvolvimento. Por outro lado, limita a ciência a uma esfera muito particular da matéria, a inorgânica, e afirma como

objeto impossível de ser tratado pelas ciências o desenvolvimento humano.

Essa é uma tendência antiga nas ciências da natureza. Já quando da condenação de Galileu pela Inquisição, o Cardeal Belarmino adiantava a teoria das duas verdades: à ciência caberia explicar o como do mundo sublunar, à religião caberia explicar a razão da existência de todas as coisas, portanto, a razão da própria existência humana. Com a gravitação universal de Newton, o conhecimento do inorgânico dá um enorme salto e é a demonstração da eficácia de uma concepção científica em que se mantém a distinção entre o que pode ser cientificamente conhecido (a natureza) e o que está além do conhecimento científico (a existência humana). A bem da verdade, já nessa época se desenvolvia a Economia Política, uma ciência da economia criada pela burguesia para explicar a força do capital (que se expressa no poder do dinheiro na vida cotidiana). Ainda assim, ciência mesmo era a astronomia, a matemática etc., o objeto humano, as relações sociais – eram, então, inconcebíveis como objetos da ciência.

O que estava apenas implícito, o que não era teoricamente tematizado, ao chegarmos no século 19 passa a contar com uma elaboração metodológica explícita. O positivismo e, depois, no século 20, o neopositivismo, irão dar corpo teórico à tese de que cabe à ciência apenas um único objeto, aquele que pode ser matematizável. A tendência, já forte na época de Newton e tão poderosa em pensadores como Kant, de tomar a física e a matemática como modelo universal da ciência tinha um "efeito colateral" que ia para além da preservação da ciência de ingerência de valores e preconceitos não científicos (religiosos, morais etc.), o de que as grandes questões que envolvem o destino da humanidade não podem ser passíveis de um tratamento científico – porque não seriam objetos de qualquer ciência. Kant, nesse particular tem razão ao dizer que jamais surgiria um Newton da sociedade! Mas, tem razão, não porque, como queria, os processos sociais não podem ser tratados cientificamente, mas porque o objeto social requer uma ciência adequada a um objeto cujas leis não são as da natureza.

Essa história é longa e cheia de meandros, não há como sequer descrevê-los aqui sem converter esse texto em uma brochura. Resumindo, talvez, além do admissível, a tendência geral do

desenvolvimento das ciências da natureza foi afirmar crescentemente a sua separação e distância dos grandes problemas e dramas, dos grandes desafios e possibilidades da vida social. Os físicos tratam dos fenômenos físicos, como se o conhecimento destes não pudessem ter um grande impacto na concepção de mundo como um todo. Paralelamente, nas ciências humanas também assistimos a uma redução das ciências sociais ao matematizável: as estatísticas sociais passam a ser, com enorme frequência, o único objeto de investigação de uma ciência social que, também, se pretende neutra ante aos grandes dilemas e questões sociais.

Assim, se nas ciências humanas há um fio condutor que leva da Miséria do historicismo, de Karl Popper, à Condição Pós-moderna, de Lyotard (1979), qual seja, a de que a história da humanidade não pode ser objeto de um conhecimento científico, há também no desenvolvimento das ciências naturais um fio condutor que, de Comte à Escola de Viena (Carnap, Wittengstein) chega à definição de ciência nos manuais escolares de nossos dias. "A abordagem empregada pelos cientistas para explorar a realidade física difere de outras formas de empreendimentos intelectuais na medida em que é baseada fundamentalmente em observação, lógica e ceticismo." (Freedman, KaufmannIII, 2008). Como "lógica" é reduzida à lógica matemático-formal, o restante dos objetos do universo que nem se comportam segundo tal lógica, nem são passíveis deste tipo de observação, estão, por princípio, excluídos do método científico.

Em poucas palavras, a definição de ciência e de seu objeto que está subjacente às grandes descobertas atuais da física e da cosmologia, da matemática e da biologia etc. não é decorrência exclusiva de necessidades metodológicas, nem é casual nem – e, muito menos, é um fenômeno isolado. A opção por esta definição se relaciona com a totalidade do que ocorre nas outras esferas do conhecimento humano: a matéria social em sua totalidade não é objeto da ciência e, portanto, não é ciência a reflexão que trata da humanidade como um todo.

Isto gera um profundo paradoxo (tão real quanto aparente): se, hoje, podemos compreender o desenvolvimento de tudo o que existe como o desenvolvimento da matéria em direção a formas cada vez mais elevadas de complexidade e organização – se, hoje, somos capazes de reproduzir em nossa consciência o fundamental

do percurso dos primeiros segundos da inflação do cosmos à crise em que a humanidade se encontra – essa capacidade é enormemente limitada por uma concepção de ciência que postula que apenas a natureza e seus processos podem ser objetos científicos. A vida social, ainda que resultante do desenvolvimento da matéria, ainda que seja apenas uma forma superior de organização da mesma matéria, não seria passível do conhecimento científico. Nesta esfera, teríamos apenas ideologias (no sentido quase de seitas ou mitologias) e religião.

Correlato necessário: neste campo, todas as "opiniões" são, igualmente, meras opiniões (sobre as quais, portanto, a ciência não pode e não deve se manifestar, porque são apenas opiniões). Que alguns afirmem que a miséria entre os humanos é decorrência do pecado original e, portanto, apenas superável pelo Apocalipse – e que outros afirmem que hoje, dada à abundância da produção, cada morte por fome de uma criança é um crime de lesa-humanidade (Jean Ziegler, 2015) – são distintas "opiniões" que não podem ser diferenciadas por uma maior ou menor grau de "cientificidade", de veracidade no sentido de ser um reflexo na consciência mais ou menos real do que o mundo é.

É no interior desta concepção – mas apenas nela – que faz sentido um físico que eventualmente se pergunte: o que pode haver a constatação da existência do bóson de Higgs com as grandes questões que, como esta do parágrafo acima, dizem respeito à totalidade da humanidade? Muito, como veremos a seguir. Antes, porém, um imprescindível desvio.

VIII. Ciência, acaso, probabilidade

Do ponto de vista teórico e metodológico, uma questão é clamorosamente inescapável: se o desenvolvimento das ciências da natureza fornece todos os elementos para compreendermos a esfera social apenas como o patamar mais desenvolvido da matéria, por que não pode a sociedade ser objeto científico? Por duas razões, fundamentalmente, argumenta-se. Primeiro: porque a vida social não pode ser objeto de experiências. Não é possível recriar em laboratório a Revolução Francesa nem, sequer, um fenômeno social mais restrito como um casamento ou um jogo de xadrez. Como, então, seria possível testar experimentalmente as hipóteses? Como estabelecer com precisão a conexão causal de

cada fenômeno? Segundo, porque, como na história humana, diferente da história da natureza, os eventos são irrepetíveis, não possuem a regularidade que pode ser expressa por uma lei científica (pensemos na gravitação universal de Newton ou na velocidade da luz no vácuo). Não há ciência possível de um objeto tão irregular: esta a conclusão inevitável.

Consideremos a questão mais de perto: o grande progresso da física e das matemáticas, da cosmologia e da astronomia nos últimos quase dois séculos, foi muito favorecida pela precisa delimitação metodológica de seu objeto e pela profunda convicção de que, aquilo que na teoria não corresponder, de forma demonstravelmente comprovada, ao seu objeto, é uma falsa hipótese e assim deve ser tratada. Parte importante do esforço metodológico nesta área é não permitir que preconceitos de qualquer ordem impeçam o pesquisador de refletir, na sua consciência, as determinações (permitam a filosofia!) do ser-precisamente-assim-existente. O objeto, pela sua correta investigação, vai revelar o que ele é. A ciência descobre no objeto as propriedades deste e, não deve, jamais, projetar no objeto ideias ou preconceitos que estão na cabeça do pesquisador. Essa, ao menos, é a finalidade metodológica; se, muitas vezes, ela apenas é realizada parcialmente, não diminui o fato de que a sua parcial não realização significa, normalmente, a produção de uma má ciência.

Ao se tratar do ser social, o que nós temos é uma forma de organização da matéria que funciona com leis diferentes das leis naturais, mas não deixa por isso de ser uma forma de organização da matéria que, como toda a matéria, tem seu desenvolvimento também determinado por leis. Do mesmo modo, ou de modo análogo ao menos, pelo qual a seleção natural decorre segundo leis da biologia que não são redutíveis aos processos químicos e físicos, os processos sociais decorrem segundo leis que não são redutíveis aos processos naturais. Esta situação significa que a biologia é uma ciência cujas leis não são as da física e a da química e, mudando o que deve ser mudado, que as ciências sociais é uma ciência cujas leis não são as mesmas da natureza.

Do fato de que tudo que existe é matéria em distintos níveis de organização decorre que há necessidade de distintas ciências para o conhecimento de cada um deles. "Distintas", porque cada ciência terá que descobrir e sistematizar as diferentes leis gerais do objeto

que estuda e, "ciências", porque todas elas têm a função social de revelar o que seu objeto é de fato, no seu (perdoem-me, novamente, a recaída filosófica) ser-precisamente-assim-existente.

Ou em outras palavras, objetos distintos requerem da consciência humana procedimentos distintos para que sejam conhecidos. A mesma dedicação metodológica dos físicos e matemáticos aos seus objetos conduz a esse reconhecimento: para objetos com leis de desenvolvimento distintas, é preciso procedimentos metodológicos e sistematizadores que são, também, distintos. Se, em geral, os físicos e matemáticos "respeitam" os seus objetos com uma (correta) compulsão obsessiva, ao projetarem sobre a sociedade o seu modelo de ciência e de metodologia procedem justamente de modo oposto: com total desconsideração ao objeto social. Projetam, sobre este objeto, suas concepções advindas da investigação da natureza e, estas, os impedem de reconhecer o que o ser social é. E, como não conseguem explicar os processos sociais, expulsam estes da ciência e os convertem em objetos de mitologias ou opiniões. Nota-se, portanto, uma contradição nesse procedimento tão comum aos cientistas da natureza: projetar sobre o objeto as concepções do pesquisador é condenado no caso da natureza, mas é afirmado quando o objeto é a sociedade humana.

Este um aspecto da questão.

O outro aspecto da questão é ainda mais complexo: se a matéria inorgânica é passível de tratamento científico devido à sua regularidade e, se a sociedade, pela sua irregularidade, não o seria, temos um grande problema a ser solucionado. Pois, se tudo que existe é a mesma matéria que se organiza em distintas totalidades as quais, por sua vez, produzem distintas qualidades (o inorgânico, a vida, o social) – em que ponto exatamente desse desenvolvimento o objeto deixa de ser científico para se tornar mitológico ou ideológico? Em que ponto deste desenvolvimento a "irregularidade" se impõe com tal intensidade a justificar que, a partir de então, a matéria não mais seria objeto científico?

A questão é ainda impossível de uma solução pelo fato de que há vários e importantes traços de continuidade entre o inorgânico, o orgânico e o social. Assim, por exemplo, eventos da natureza inorgânica, eventos biológicos ou sociais podem ser tratados estatisticamente, em todos os três patamares da matéria, os processos são em sua totalidade irreversíveis (não há como se

"desinflacionar" o cosmos, não há como fazer a vida involuir para seus estágios mais primitivos, nem é possível reverter o desenvolvimento das sociedades para suas etapas orginárias) – mas, em todos eles, há processos que podem ser repetidos em laboratórios (reações químicas e fenômenos físicos, clonagem de células e outros processos biológicos e, no caso dos humanos, todas as experiências que foram generalizadas descabidamente pela psicologia behaviorista, por exemplo). Em todos os três estágios da organização da matéria há traços de continuidade que são universais (a gravitação no inorgânico, a seleção natural no orgânico, o trabalho – na acepção acima delimitada – e a linguagem nas sociedades humanas etc.) e traços que são apenas particulares (as propriedades dos ácidos ou das bases, o ciclo de Krebs e a ordenação da sociedade pelo Estado e pela política etc.). Por fim, tanto no ser inorgânico, quando na vida e nas sociedades, há variações na realização particular das suas leis gerais – fato que se expressa pela probabilidade presente nas ciências da natureza e nas "incertezas" nas ciências sociais (voltaremos a isso logo em seguida, ao tratarmos da questão do acaso).

A concepção positivista clássica e a neopositivista – com algumas variações importantes, como as teorizações de Kant no século 18 – conduz, portanto, a duas questões até hoje não respondidas adequadamente. A primeira, se metodologicamente o objeto deve reger a ciência, ao se projetar sobre o objeto social o modelo de ciência adequada à natureza, não se entra em contradição com o próprio princípio metodológico-científico básico? A segunda questão: se, no desenvolvimento da matéria do inorgânico à vida humana, há um polo (o inorgânico) indubitavelmente objeto científico e, no outro polo, a vida social, haveria um objeto decididamente não científico, qual o momento do desenvolvimento da matéria que marca essa passagem do objeto científico ao não científico?

A solução positivista e neopositivista para a questão da cientificidade é, no mínimo, muitíssimo problemática pela sua própria formulação. Esta, contudo, não é a única esfera de problemas dessa concepção da ciência e da metodologia, como veremos imediatamente a seguir.

IX. Acaso e lei universal

Desde muito cedo, já com os pensadores pré-socráticos, se impôs à consciência humana o fato de que há regularidades tão estáveis que parecem eternas e outras irregularidades, tão instáveis e passageiras, que parecem portadoras de menor ser. Em Aristóteles, por exemplo, já numa fase mais desenvolvida do que a dos pré-socráticos, o reconhecimento de que há uma ordem cosmológica eterna, imutável que é compatível com a absoluta irregularidade na, por exemplo, forma das nuvens, é uma constatação não apenas inevitável, como ainda que traz dificuldades teóricas para compatibilizar o eterno ao efêmero. Tocamos, ainda que superficialmente, em um dos elementos dessa compatibilização em Aristóteles: sua concepção da potência enquanto potência de ser e de não-ser, a potência que é ou não atualizada (convertida em ato).

O Período Moderno herda, ainda que criticamente, a concepção greco-medieval de que há uma porção imutável, eterna do universo que convive com outra porção, efêmera e mutável. Newton, com a gravitação universal, descobre uma lei eterna e imutável; Hobbes e Locke, com o conceito de natureza humana, descobrem o que seria eterno no ser dos homens: serem proprietários privados, portanto concorrenciais, individualistas e mesquinhos. Com as devidas mediações em cada caso e em cada pensador, no fundo trata-se da mesma questão: da qualidade da determinação do futuro pelo presente. O desenvolvimento do presente conduzirá necessariamente apenas a um ponto no futuro ou, pelo contrário, o desdobramento do presente pode conduzir a um campo de possibilidades no futuro? A história do universo é um desenvolvimento, desde o início da expansão até hoje, em direção ao exato ponto em que nos encontramos – ou haveria outras possibilidades de "presentes" a partir daquele passado? A história da humanidade é necessariamente o desenvolvimento do ser humano mais primitivo ao que hoje somos, exatamente, ou haveria outros "presentes" possíveis como desdobramento daqueles momentos originários da humanidade? Em termos metodológicos: o desenvolvimento histórico é regido por leis universais e, portanto, seu futuro é apenas um ponto predeterminado ou, no polo oposto, este mesmo desenvolvimento

desconhece leis, portanto o presente é o aleatório desdobramento caótico do passado?

Esta contraposição mecânica e metafísica de leis necessárias e acaso (o que é determinado por leis não pode ser casual e vice-versa) teve que ser superada na medida em que fomos adentrando ao século 19. Por um lado, principalmente com a Economia Política clássica, vão se descobrindo as leis do desenvolvimento econômico; com a historiografia posterior à Revolução Francesa, vai se revelando que o papel decisivo das lutas de classe há história humana: o desenvolvimento social vai se revelando um processo histórico regido por leis. E, contudo, diferente das ciências da natureza, na história humana as previsões não são cientificamente tão precisas quanto na natureza.

Com Hegel e com Marx se descobre, finalmente (finalmente, porque por muito tempo a humanidade buscava esta resposta sem poder encontra-la – por vezes mesmo sem poder formular corretamente a pergunta), que, como as tendências históricas universais (as leis universais do desenvolvimento social) são sínteses em totalidades (lembram? A totalidade é mais do que a soma das partes?) das consequências objetivas dos atos humanos singulares – e que estes, por serem a objetivação de projetos ideais, envolvem sempre uma escolha entre as necessidades e possibilidades presentes na vida cotidiana – por esta razão as leis universais do desenvolvimento social operam com um mais explícito caráter de tendência geral. Isto é, o desenvolvimento do feudalismo e das contradições que ele gerou no interior da Europa levou ao surgimento do capitalismo pelo mesmo movimento (ou lei) geral: o aumento da produtividade do trabalho do servo é a base para o desenvolvimento do comércio na Europa de então. Sem os limites do escravismo, este comércio pôde se desenvolver dando origem ao capital que, cinco ou seis séculos depois, com a Revolução Francesa (1789-1815) e a Revolução Industrial (1776-1830), deu origem ao capitalismo dos nossos dias.

A transição do feudalismo ao capitalismo é um processo histórico regido por leis – algumas muito universais, como esta tendência mencionada no parágrafo acima, outras não tão universais, como a tendência menos geral da transição das manufaturas simples às complexas etc. Contudo, essa determinação daquele passado ao nosso presente é de tal ordem que pode vir a ser realizada de várias maneiras distintas. No início,

tínhamos o feudalismo. Ao final, teremos o capitalismo. Esse o caráter necessário da lei. Contudo, essa mesma lei se realizará na Holanda de modo diverso que na Itália, na França de modo diverso que da Espanha, na Inglaterra de modo diverso de Portugal, na Suécia de modo diverso que na Rússia. O fato de que "na chegada", por exemplo, o capitalismo inglês é distinto do holandês, que o português é distinto do alemão etc. não cancela nem invalida a lei universal, apenas mostra que esta lei universal, sem deixar de ser universal, pode ser realizada igualmente de várias maneiras distintas. E, isto, não porque a lei seja "menos" necessária, mas pelo fato de que a lei retrata um processo (nesse exemplo, a passagem do feudalismo ao capitalismo) que ocorre no interior de uma totalidade social, o que resulta em que a interação dessa lei com a particularidade de cada realidade local conduz a uma forma diferenciada de realização da própria lei universal.

Essa diferença entre as distintas realizações da lei geral possui, bem pesadas as coisas, um fundamento ainda mais universal: na medida em que todo ato singular de todas as pessoas possui, sempre, um caráter de escolha entre alternativas (a vida cotidiana oferece diversas alternativas igualmente possíveis e se escolhe qual a mais necessária etc.) e, ainda, na medida em que as leis universais da história humana são tendências universais que surgem pela síntese de tais atos singulares – o desenvolvimento de qualquer situação possui sempre como futuro um campo de possibilidades e, não, apenas, um ponto. No limite, e com todas mediações devidas em cada caso, o futuro depende também (portanto, não apenas) das escolhas cotidianas dos indivíduos.

Toda realização da lei geral nas sociedades comporta, portanto, um quantum de acaso. Não porque seja o caos, mas porque há várias modalidades possíveis de futura realização da lei universal. Quanto 22 jogares, juízes e bandeirinhas entram em campo, certo quanto a gravitação universal newtoniana que teremos um jogo de futebol e, não, um bolo a assar no forno. Como, contudo, se desenvolverá esse processo – se com a vitória do Santos ou com o assassinato de torcedores – terá sempre vários desdobramentos igualmente possíveis, a depender das interações que se venham a estabelecer com o "entorno" desse evento, das escolhas dos indivíduos e assim por diante.

Não há, portanto, no desenvolvimento das sociedades, aquela contraposição mecânica-metafísica entre acaso e lei, de tal modo

que um desenvolvimento ou seria caótico ou teria por futuro apenas e unicamente um "ponto de chegada". Veremos, em seguida, que essa qualidade do desenvolvimento social, que se expressa nessa articulação entre acaso e lei universal, também está presente na matéria inorgânica e na vida; antes, porém é preciso assinalar o como essa "incerteza", quanto ao futuro de uma dada situação social, não pode ser, sempre, adequadamente tratada como probabilidade.

As estatísticas eleitorais, para pegar um exemplo, exibem uma elevada porcentagem de acerto – inclusive na previsão de suas margens de erro. São úteis quando se trata de conhecer eventos como as eleições. Muitos outros exemplos poderiam ser elencados – e eles são verdadeiros e, se não generalizados além do razoável, as probabilidades e as estatísticas revelam "verdades" acerca do objeto a que se referem. O mesmo é possível se dizer das doenças: tal como cada eleição é uma eleição, cada câncer é um câncer distinto. Contudo, no desdobramento de cada caso há "constantes" que se mantêm quase universalmente e, portanto, o tratamento estatístico e probabilístico é possível, útil e correto.

Há, contudo, eventos sociais que não podem ser corretamente retratados dessa forma. Principalmente quando a continuidade é rompida pelo aparecimento de uma nova, antes inexistente, qualidade. U outro exemplo: quando estourou a primeira greve sob a Ditadura Militar, nas Prensas Schuller e, logo depois, na Scânia-Vabis, seu desdobramento seguiu um padrão inteiramente atípico. Até então, essas iniciativas, encabeçadas por pequenos grupos de operários com algum apoio de organizações clandestinas ou da Igreja da Teoria da Libertação, terminavam isoladas e, os operários, demitidos. Contudo, estas greves do nosso exemplo se generalizaram, de poucas seções estenderam-se por toda a fábrica e, depois, repercutiram em outras plantas industriais, alguma poucas entraram também em greve nas semanas seguintes. A qualidade da situação política do país se alterou: os ditadores militares perderam a iniciativa política que passou, por alguns poucos meses, para as ruas. As greves, o Movimento contra o Custo de Vida, o 1º de Maio de 1980 encurralaram o poder e teve, então, início a transição para a democracia (transição, esta, na qual a iniciativa voltou às classes dominantes, mas esta é outra história).

Esse processo social não poderia de modo algum ser expresso probabilisticamente pela sensata razão de que não se trata de uma

mera decorrência quase linear de uma situação dada, mas de um "período de consequências" de um evento particular que produz, na totalidade, uma nova qualidade.

Post festum (desculpem o filosofês), depois que o processo se desdobrou, é possível recuperar na consciência: a cadeia de causa e efeito que conduziu da situação originária ao estado final do processo: contudo, esta cadeia de causa e efeito, sem alterar as tendências universais atuantes no processo, poderiam ter se realizado de um modo um pouco distinto – por vezes bem distinto – a depender inclusive das decisões tomadas pelos indivíduos. Se os militares, de Brasília, houvessem reprimido com um banho de sangue o 1º de Maio de 1980, por exemplo, ou se houvessem assassinado Lula quando preso – possibilidades reais naqueles momentos –, a ditadura teria ao final, também caído, mas a qualidade e o momento da queda não seriam idênticos e, portanto, o Brasil não chegaria em 2017 exatamente como chegou. A realização das tendências gerais, também neste exemplo, incorpora um quantum de acaso e, este, muitas vezes, não pode ser adequadamente tratado por técnicas probabilísticas.

Essa relação dialética entre casualidade e causalidade (entre acaso e necessidade) decorre do fato de que, nos processos sociais, são várias as possíveis realizações concretas das leis universais - o que não implica, de modo algum, na diminuição do caráter de necessidade das leis operantes em cada evento. O contrário é mais exato: as leis mais universais apenas operam, nos eventos sociais, articuladas com um quantum de acaso. Por isso, a história da humanidade é sempre o desenvolvimento do presente em direção a um campo de possibilidades (e, portanto, a um campo de impossibilidades) que não é, jamais, constituído de um único e exclusivo ponto. Dizemos, na filosofia, que a história não é um processo teleológico, isto é, que no seu início não está já imposto um único ponto futuro como "chegada".

Ainda que com outras mediações, por meio de outros processos e com uma intensidade bem menor, essa mesma relação entre acaso e lei geral pode ser encontrada tanto na vida quanto na matéria inorgânica. Se o Sistema Solar não fosse composto exatamente como o é no presente, com seus planetas, a posição relativa dos planetas entre si, seus satélites, meteoros, cometas etc. – se não fosse tal como é, estariam revogadas as leis mais universais da física, da química, da cosmologia, da física quântica e

assim por diante? A relatividade geral seria, sem remissão, revogada? Não haveria a possibilidade de outra configuração do Sistema Solar que fosse, tal como a configuração atual, igualmente a realização plena das leis mais gerais do desenvolvimento do universo? A distribuição das galáxias pelo espaço, com a regularidade relativa e irregularidade relativa observada, não decorre das leis mais universais que regem o desenvolvimento do universo até hoje e – contudo, se a Via Lactea não fosse exatamente como é hoje, com exatamente as mesmas estrelas, nebulosas, constelações, buraco negro etc., estas leis estariam irremediavelmente revogadas? Não há varias formas de conformação das galáxias singulares que são, igualmente, realizações das leis mais gerais que regem o cosmos?

Para encurtar a argumentação, permitam-me um atalho, nem sempre da melhor espécie: um *reductio ad absurdum*. Se a realização futura da lei geral determinante dos processos presentes fosse apenas um e único ponto (e não um campo de possibilidades), do primeiro momento da expansão do universo já estaria determinado, com rigorosa necessidade que no dia 8 de abril de 2016 eu estaria escrevendo essas linhas, que ontem teria chovido em minha casa e assim sucessivamente. E o fato de sermos capazes de, *post festum*, reconstruir em nossa consciência o percurso causal que conduziu da expansão do universo à situação concreta em que escrevo estas palavras, não significa que o acaso não exista; pelo contrário: o presente atual, concreto, uma das possíveis concretizações das leis mais gerais do desenvolvimento da matéria.

A reconstrução *post festum*, na consciência, dessa cadeia causal possibilita, inclusive, ter acesso ao campo de acaso presente em cada uma de suas interações, em cada um de seus momentos. De fato, a reconstrução na consciência do processo que conduziu do passado ao presente é, também, a recuperação dos momentos em que o acaso atuou e pode ser identificado enquanto tal: na precisa configuração atual do Sistema Solar ou da Via Láctea, no momento e na forma do surgimento da vida na Terra e no fato de eu estar, agora, escrevendo essas linhas – e assim sucessivamente. Repetimos: acaso e leis universais mantém uma relação que não é de exclusão: as leis universais se realizam em cada caso concreto através de momentos de acaso, todos os processos são, ao mesmo tempo, regidos por leis (possuem essência, continuidade etc.) e são

permeados por momentos de acaso. É assim que a lei geral se traduz em cada situação concretamente existente, seja no universo, seja na vida humana em um campo futuro de possibilidades e, não, em um único ponto.

Evidentemente, esse campo de possibilidades a que nos referimos seguidamente é um campo delimitado pelas leis gerais do cosmos; portanto, se o futuro é um campo de possibilidades não significa que estas não sejam determinadas e, portanto, limitadas, pelas leis universais operantes em cada caso. Mas, parece-me, não é preciso mais do que chamar a atenção para este aspecto para não deixar aberta a possibilidade de se compreender o futuro como algo indeterminado.

No ser social, é possível que alguns fenômenos sejam retratados na consciência por meio da probabilidade e da estatística. Isto, como vimos, é correto. O mesmo, apenas com muito maior frequência, ocorre em se tratando da natureza. A razão última de que na natureza o campo do acaso é menor e sua atuação sobre o resultado do processo é menos intensa que no ser social decorre do fato de que, neste, as leis universais são sínteses dos atos dos indivíduos que, como vimos, envolvem sempre uma escolha. Esta é uma diferença muito importante para distinguir as ciências entre si e, também, para se compreender o papel das matemáticas em cada uma delas. Contudo, isto nada altera o fundo da questão: necessidade e acaso, leis e acasos, são dialeticamente complementares, não são metafisicamente excludentes.

Após tanta água haver passado debaixo da ponte, não há razão para se afirmar nem a velha concepção metafísica da relação excludente entre lei geral e acaso, nem a possibilidade como necessária possibilidade apenas de ser (e, não, também de não-ser). O que equivale a dizer que não há mais precisão, nem metodologicamente, nem para se preservar a ciência das ingerências da religião, dos preconceitos etc., de se afirmar a exclusão do mundo dos homens da esfera científica – como na época de Galileu e Newton.

X. Conclusão

Reduzir a ciência aos objetos da natureza e tomar como padrão exclusivo do conhecimento científico a física e a matemática não é, portanto, a única possibilidade de uma metodologia científica. Ou,

dito em outras palavras, impor um limite à ciência pela afirmação de sua incapacidade em tratar a história da humanidade, não é a única possibilidade aberta aos cientistas da natureza ou, mudando o que deve ser mudado, aos cientistas sociais (principalmente os de inspiração positivista). Contudo, em que pesem as realizações e descobertas da humanidade, é essa concepção, em linhas gerais, que predomina entre os cientistas. Esse predomínio tem sua história.

A ciência moderna (do Renascimento Italiano aos nossos dias) apenas poderia nascer do tratamento dos objetos e processos mais simples da matéria, justamente aqueles que envolvem a natureza inorgânica. Há uma razão para isso: tão somente ao final do século 18 evidenciaram-se os primeiros indícios de que a vida teria uma evolução e de que esta aconteceria segundo leis gerais. Mencionamos, já, que Hegel compreendia esta evolução como a realização de uma lei geral, a do simples ao complexo. Contudo, apenas a partir de Darwin a história da vida tornou-se, realmente, acessível ao espírito humano.

A Revolução Francesa (1789-1815) inaugurou o período em que também a humanidade passou a ser conhecida como um processo histórico regido por leis. Hegel, com sua teoria da história como a realização do para-si do Geist, constituiu a primeira teoria geral das leis universais que regem a história da humanidade. Marx, com a descoberta do trabalho como categoria fundante da sociabilidade, abriu caminho para que a ciência da história fosse constituída tal como a conhecemos.

Que a ciência moderna surja, portanto, tendo como modelo a matemática e a física, é algo compreensível. Como também é compreensível que, desde Galileu até Kant, fosse afirmado um limite ao conhecimento humano. Ainda que de forma muito diferente nos dois pensadores, a ciência era apenas a da natureza e, a natureza, viria escrita em linguagem matemática: daqui que a ciência dizia apenas respeito aos eventos matematizáveis da natureza. Também é compreensível que várias tentativas de explicar o ser humano, de Descartes aos Iluministas, tentassem descobrir uma lei "física" ou "matemática" dos eventos sociais, numa impossível redução das relações sociais aos fenômenos da natureza.

Contudo, após os desenvolvimentos humanos todos, depois da descoberta da historicidade como uma determinação universal,

manter uma concepção de ciência adequada apenas à natureza e, correlativamente, negar como possível ao conhecimento científico descobrir as leis universais do desenvolvimento humano, é apenas uma das alternativas possíveis, não mais a única. E a opção por esta – e não por outra alternativa – é, também, compreensível. E, também, tem sua história.

Sob a pressão do poder da Igreja e da ordem feudal, o compromisso belarminiano (qual seja, de que as ciências explicariam o funcionamento do mundo sublunar, a explicação da totalidade da existência caberia à religião) foi se impondo como uma inevitabilidade nas condições de então. Excluir os fenômenos sociais da ciência fazia, metodologicamente, todo sentido. Tanto porque ainda levaria ainda alguns séculos para ser desvelada a essência história do ser humano e as leis universais do seu desenvolvimento; quanto porque a necessidade de sobrevivência ante à opressão medieval se coadunava com a necessidade metodológica de um conhecimento que se propunha experimental. Bacon e Descartes, Galileu e Newton, foram, nesse sentido, metodologicamente consistentes e, ao mesmo tempo, prudentes no enfrentamento dos preconceitos e poderes religiosos de seus tempos. Galileu, ao abjurar, e a postura defensiva de Newton ante a polêmica contra ele aberta por Leibnitz acerca do lugar de Deus na vida cotidiana são, ao mesmo tempo, reflexos desta prudência e testemunhos do quanto a situação se alterara, a favor da ciência, no espaço de algumas décadas entre Galileu e Newton.

Hoje, contudo, a situação é inteiramente diferente. Do ponto de vista científico e metodológico, porque sabemos que algumas das leis universais da matéria não se restringem apenas ao inorgânico, já que há uma continuidade que conduz da expansão originária da matéria à humanidade dos nossos dias. Essência, continuidade, salto ontológico, fenômeno, historicidade, acaso e necessidade etc. são determinações que estão presentes na totalidade da matéria e não apenas no inorgânico. Não tem mais sentido, depois do que descobrimos, investigar, por exemplo, a relação entre acaso e necessidade (lei universal) ou a relação entre a possibilidade e a sua realização, apenas e tão somente nos fenômenos físicos ou químicos, pela sensata razão de que tais relações estão também presentes e atuantes na esfera da vida e na história da humanidade. Tal como não faz qualquer sentido pensar a história da humanidade sem ter por sua base o desenvolvimento precedente

do universo como um todo. O que, esperamos que esteja claro, não significa desconsiderar o que há de peculiar e, por vezes, exclusivo, em cada uma das esferas de ser (inorgânica, biológica e sociedade) – mas apenas salientar que, se toda a matéria é regida em seu desenvolvimento por leis, e se a humanidade nada mais é que uma forma de organização superior e tardia da matéria, não é sensato adotar uma alternativa conceitual e metodológica que reduz a ciência à investigação da natureza.

Se é facilmente compreensível a incorporação do compromisso belarminiano à metodologia científica do século 17 e 18, não é mais tão simples a explicação do porquê a ciência contemporânea – em linhas gerais, exceções admitidas – mantém como válido esse compromisso. Ainda mais curiosa é esta situação pelo fato de que, na época de Galileu, este compromisso tinha que ser imposto à força, pela Igreja, sobre os pensadores. Giordano Bruno que não me deixe mentir. Hoje, contudo, esse compromisso é mantido sem que a Igreja e sua Inquisição tenham que fazer o menor esforço.

O primeiro elemento de explicação, parece-me, é a constatação de que a exclusão da totalidade da humanidade como objeto da ciência não ocorre apenas nas ciências da natureza, mas também no seio das ciências humanas. Desde o positivismo de Comte, mas de forma escandalosamente mais intensa com o pós-modernismo, firmou-se nas ciências humanas (inclusive a filosofia) a concepção de que as "grandes narrativas" (Lyotard) eram essencialmente falsas porque não haveria nada como uma totalidade histórica humana movida por leis universais. Essa concepção, alegam, é totalitária e a base ideológica do fascismo e do stalinismo. Por isso, apenas eventos singulares e restritos poderiam ser conhecidos pelas ciências sociais – novamente estabelecendo o movimento da história no seu conjunto como inalcançável pelas ciências. Nisto o pós-modernismo é uma retomada das teses centrais da Miséria do historicismo, de K. Popper.

O resultado geral desta concepção foi um fracasso completo: a incapacidade de explicar, não apenas a história como um todo, mas mesmo eventos pontuais e passageiros. As ciências humanas se converteram em incubadoras de delírios e, com razão, não poucos físicos e matemáticos olham com derrisão aos "colegas das humanas". Enquanto os físicos e matemáticos oferecem à humanidade a descoberta dos nódulos decisivos do desenvolvimento do cosmos, a main stream das ciências sociais se

limita a contar os participantes com formação superior ou apenas com primário completo nos congressos sindicais ou, então, a fazer o elogio do efêmero como se isso fosse o suprassumo da filosofia (Lipovetsky, 1997). Os físicos e matemáticos têm razão na sua pouca consideração para com as ciências humanas do presente – e Sokal e Bricmond (1999), em um livro magistral, ofereceram fortes razões para este estado de coisa.

Esse o primeiro aspecto que nos parece importante para explicar a manutenção de uma concepção de ciência restrita à natureza: por vias e maneiras diversas, o mesmo se fez preponderante, hoje, nas ciências humanas – e, não por acaso, estas se tornam o terreno de teorias e hipóteses desconectadas da essência do mundo.

O segundo aspecto está no esclarecimento do porquê, tanto nas ciências humanas quanto nas ciências naturais, terminou predominando o limite que exclui a história da humanidade como objeto da ciência. A explicação, a meu ver, está na pressão conservadora, política, econômica e ideológica dos últimos quase cem anos. Do Macarthismo nos EUA, do gaullismo na França, do conservadorismo de Willy Brandt na Alemanha etc., aos nossos dias, operou-se uma "seleção profissional" entre os cientistas que garantiu a sobrevivência daqueles que despissem as descobertas científicas de todas as ameaças ao status quo. Se, como vimos, a junção primordial do Big Business com a Big Science ao redor do desenvolvimento do tratamento por radiação do câncer, não parecia um grande problema, ao esta investigação conduzir à descoberta de que o universo se desenvolve por leis próprias, que nada têm de divinas, as coisas já não são assim tão inocentes.

Se a ciência da natureza, física e matemática inclusas, se propõe como neutra frente às grandes questões que envolvem o destino humano – porque, alegadamente, tais não são questões científicas –, o pensamento conservador jamais compartilhou desta inocência. Ele tem clareza de ser a ciência um seu inimigo.

A situação relembra, em parte, uma das anedotas mais conhecidas do futebol brasileiro. Diz o "causo" que, na Copa de 1958, Feola, o técnico da seleção, fazia uma preleção tática: no meio de campo, Didi, Zito e Nilton Santos ficariam trocando passes para fazer a defesa russa avançar para eles. Vavá, então, cairia pela esquerda do campo, correndo em direção à linha de fundo dos russos, entortando a defesa russa para aquele lado.

Então Nilton Santos lançaria, na ponta direita, no lado oposto do avance de Vavá, para Garrincha que, a esta altura corria nas costas de seu marcador. Este seria facilmente driblado e, da linha de fundo, Garrincha cruzaria uma bola a meia altura para a marca do pênalti. Mazzola viria correndo pelo centro da área inimiga e encheria o pé: gol na certa! Ao que Garrincha teria retrucado: "Tá legal, seu Feola... mas o senhor já combinou isso tudo com os russos?"

A comunidade dos físicos e matemáticos pode pretender que o conhecimento que produzem seja neutro em relação às questões que não consideram ciência. Restringir a ciência, tal como o fazem, tem assim uma dupla função: teoricamente os protegeria do conservadorismo e, por outro lado, garantiria os financiamentos do Big Business e seu Estado. A questão, é que não combinaram o script com os conservadores. Basta um olhar ao redor, para se constatar a maré montante do pensamento conservador, fundamentalista, obscurantista de todas as ordens. Ainda que não seja este o único traço importante do desenvolvimento atual da esfera da ideologia, certamente é um dos seus traços mais marcantes. Em nosso país, nem durante a Ditadura Militar tivemos a obrigatoriedade de ensinar, nas escolas, que existem duas teorias acerca da origem o universo e do homem, a criacionista e a científica. Isto hoje é lei no Estado do Rio de Janeiro e vários professores perderam o emprego por se negarem a cumpri-la. Nunca ates tivemos uma bancada evangélica no Congresso Nacional pressionando pela adoção de um kit-bíblia para os alunos das escolas públicas. Nunca tivemos uma ascensão das concepções míticas, religiosas, mágicas etc. como a que assistimos nas últimas décadas, no Brasil e no mundo.

Repetimos, pois é importante: este não é o único fenômeno significativo no desenvolvimento da concepção de mundo em nossos dias. Mas é um fenômeno que não pode ser ignorado. Carl Seagan, na década de 1990, presentiu o que se avizinhava ao escrever o Mundo assombrado por demônios (2006). Sua argumentação, descontado o que deve ser descontado, apontava que a democracia que pressupõe a não censura da ciência pelo conservadorismo de qualquer tipo, é imprescindível ao desenvolvimento humano, tal como o desenvolvimento da ciência é imprescindível à democracia, por afastar os obscurantismos de todos os tipos. Os cientistas podem pretender que o conhecimento

que produzem é neutro, contudo, cada vez mais, essa neutralidade é questionada pelo próprio impacto das descobertas que vêm realizando.

A pressão do obscurantismo e do conservadorismo sobre os cientistas atua em todos os fronts. Por um lado, intensifica a pressão da "seleção profissional" a favor daqueles cientistas que não questionam o uso que é feito do que descobrem. Ainda que antigo, é instrutivo o caso de Oppenheimer no Projeto Manhattan: seu passado "comunista" não incomodou enquanto defendia que a decisão de se jogar ou não a bomba atômica no Japão era uma questão político-militar, não afeita aos cientistas. Contudo, quando passou a criticar o desenvolvimento do arsenal nuclear, foi perseguido sem remissão – alegadamente pelo seu passado "vermelho". Por outro lado, os comitês que controlam as verbas estatais e as fundações privadas aprimoram o controle da produção científica, também pela elaboração de "critérios metodológicos" conservadoramente orientados. Some-se a isso o fato de que, a aproximação do Big Business à Big Science tem também por resultado que os próprios cientistas assumem como válidos e necessários os critérios que são impostos pelo mercado e, novamente, isto se expressa, não por último, em padrões metodológicos conservadores.

Fazer ciência é permitido; afirmar a inexistência de um Deus que justifique as misérias terrenas, isto já nada tem a ver com a ciência. Bem como nada tem a ver com a ciência as questões éticas postas pela capacidade humana de se auto-destruir – ainda que a tecnologia que torna este "feito" possível dependa da ciência para surgir e se desenvolver. Esta opção metodológica por uma ciência que exclui o humano não é, por isso, puramente e exclusivamente "metodológica". Antes, corresponde às necessidades de sobrevivência profissional dos cientistas e às necessidades do pensamento conservador para manter sua hegemonia. Esta opção, no fundo, é uma das formas atualizadas do fenômeno da decadência ideológica da burguesia: a ciência e a filosofia têm seus resultados e campo de atuação artificialmente reduzidos aos limites do conservadorismo e do obscurantismo.

Nesse contexto, para a comunidade dos cientistas, a manutenção de uma ciência limitada à esfera da natureza cumpre um duplo papel: preserva, no plano metodológico, o cientista submetido a esta "seleção profissional" e, do ponto de vista da

concepção de mundo, fornece a necessária justificativa para que o cientista possa ignorar sua responsabilidade profissional – que advém do simples fato de ser co-partícipe – para com o destino futuro da humanidade.

Como não poderia deixar de ser, a ciência paga, com isso, um enorme preço. A densidade teórica e a potência ideológica de suas descobertas são castradas. Frente à ascensão do conservadorismo e do obscurantismo, declara sua neutralidade e aposta na benevolência dos financiadores e dos poderosos. Ao produzirem um conhecimento capaz de libertar a humanidade de preconceitos e das trevas religiosas, pretendem que não o fazem. A comunidade dos cientistas pode até mesmo desejar ser neutra, seus adversários e inimigos, contudo, sabem que esse é um desejo irrealizável.

Os físicos e matemáticos, e seus incríveis ciclotrons, nos entregaram um dos "segredos" mais preciosos e íntimos da matéria: o desenvolvimento do cosmos. E, contudo, têm sido incapazes de tirar dessa maravilhosa descoberta as consequências imprescindíveis. Isto limita sua própria ciência e fragiliza a comunidade científica para enfrentar os tempos de obscurantismo e conservadorismo que se anunciam. Acima de tudo, dificulta que assumam o verdadeiro coletivo que são e, ainda, que ocupem seu verdadeiro lugar na história da humanidade: desbravadores de uma concepção materialista do cosmos – com o enorme prestígio e não menor responsabilidade que acompanha este feito.

Por mais secular e persistente que seja essa tendência a excluir a história da humanidade da ciência, os feitos das ciências da natureza, dos físicos e seus incríveis aceleradores de partículas, são tão incríveis e de tamanha importância, são testemunhos de tal capacidade de investigação, que há razões para se esperar que esse estado de coisas não se prolongue por muito mais tempo. Entre estas razões está a crise estrutural do sistema do capital. Mas isso já tema para outro artigo.

BIBLIOGRAFIA

Bricmond, J e Sokal, A. (1999) *Imposturas Intelectuais*. Ed. Record, São Paulo.

Brown, E. R. (1979) *Rockefeller Medicine Men - medicine and Capitalism in America*. University of California Press, Berkeley.

Cockcroft , J. e G. (1965) "The High Cost of Dissent in the U.S.A." *New Left Review*, n.30, Londres.

DeGroot, G. (2005) *The bomb – a history of hell on Earth*. Pimlico, Randon House, Londres.

Freedman, KaufmannIII (2008). *Universe-the Solar System*, W.H. Feeman & Cia, New mYork)

Hiltzik, M. (2015) *Big Science – Ernest Lawrence and the invention that launched the military-industrial complex*. Simon & Schuster, Nova Iorque.

Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras.

Lukács, G. (2015). “Marx e o problema da decadência ideológica”. In: *Anuário Lukács 2015*. Instituto Lukács, São Paulo.

Lyotard, J-F. (1984) *The Post-Modern Condition: a report on Knowledge*. University of Minnesota Press.

Nader, L. (1997) "The phantom factor" in Chomsky, N. et alii. *The cold war & the university*. The New Press. Nova Iorque.

Schrecker, E. (1986) *No Ivory Tower. McCarthyism and the Universities*. Oxford University Press, Oxford e Nova Iorque.

Seagan, C. (2006) *O Mundo assombrado por demônios*. Cia. das letras, São Paulo.

Siever, R. (1997) "Doing Earth Science Research during the Cold War", in Chomsky, N. et alii. The cold war & the university. The New Press. Nova Iorque.

Ziegler, J. (2015) Destruição em massa - geopolítica da fome. Ed. Cortez, São Paulo.

Zinn, H. (1997) "The politics of history in the era of the Cold War" in Chomsky, N. et alii. The cold war & the university. The New Press. Nova Iorque.

EDIÇÕES ANTERIORES:

ANUÁRIO LUKÁCS 2014:

–Gran hotel “abismo”, György Lukács

–Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács, Guido Oldrini

–Comunidad y cultura en el joven Lukács: a propósito del “proyecto Dostoievski”, Miguel Vedda

–A ideologia e sua determinação ontológica, Ester Vaisman

–Breve nota sobre ontologia: críticas e proposições de Lukács acerca das relações entre ontologia e ciências particulares, Ronaldo Gaspar

–Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social?, Mariana Alves de Andrade

–Gênese, evolução e contexto da trajetória dos estudos estéticos de György Lukács, Adéle Cristina Araújo, Deribaldo Santos, Ruth Maria Gonçalves

–Lukács, trabalho e classes sociais, Sergio Lessa

–Introdução de guido oldrini l’itinerario 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 sole

EDIÇÕES ANTERIORES:

ANUÁRIO LUKÁCS 2015:

–Estética orientada hacia el mundo como crítica de las formas de vida cosificadas: la estética tardía de György Lukács y su prehistoria, Rüdiger Dannemann

–El para sí específico del arte y sus funciones, Guido Oldrini

–Lukács y una lectura del carácter desfeticizador del arte (acerca de el engaño de las cartas, de Gottfried Keller), Martín Salinas

–De Marx a Goethe. elementos sistemáticos para la gran estética, Werner Jung

–El papel de la mimesis en la estética de Lukács, Hans Heinz Holz

–Marx e o problema da decadência ideológica, György Lukács

–O problema da individualidade no pensamento tardio de Lukács, Ester Vaisman

–Trabajo e ideología en la obra de Lukács: categorías ontológicas del ser social, Sergio Daniel Gianna

–Notas sobre influências teóricas, marxismo e ontologia de György Lukács, Ricardo Lara

–Capitalismo e patriarcalismo: trabalho doméstico não remunerado, Belmira Magalhães e Geice Silva

–Entrevista com István Mészáros - UFMG (2013)

LIVROS PUBLICADOS NA COLEÇÃO FUNDAMENTAIS:

–Conversando com Lukács, Georg Lukács, entrevista a: Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz

–Notas para uma ética (Edição bilíngue), Georg Lukács