

Miguel Vedda
Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadores)

ANUÁRIO LUKÁCS 2017



© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Arte da capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Diagramação: Luciano Accioly Lemos Moreira

Revisão: Yessenia Fallas Jiménez

Revisão de português: Sidney Wanderley

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 2017 / Miguel Vedda, Gilmaisa Costa, Norma
Alcantâra,

(organizadores). – São Paulo : Instituto Lukács, 2017.
240 p.

Inclui bibliografia.

Anual.

ISSN 2525-3328.

1. Georg Lukács, 1885-1971. 2. Anuário. 3. Trabalho. 4. Emancipação.
5. Reformismo. 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, 2017.

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

Miguel Vedda
Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadores)

ANUÁRIO LUKÁCS 2017

1ª edição
Instituto Lukács

São Paulo, 2017

SUMÁRIO

Apresentação.....07

Prólogo da obra “Estética”

György Lukács.....11

A Particularidade Estética em Lukács

Luciano Accioly Lemos Moreira.....33

György Lukács. Ontología del ser social: el trabajo

Antonino Infranca e Miguel Vedda.....67

Trabalho e consciência

Talvanes Eugênio Maceno.....87

György Lukács e o desprendimento da religião em face da magia

Ranieri Carli.....113

Derrota do reformismo e abandono da crítica da economia política

Maria Cristina Soares Paniago.....139

Mulher e emancipação: uma abordagem ontológico-materialista

Edlene Pimentel e Gilmaisa Costa.....165

Vida cotidiana, ideologia e alienação em lukács

Norma Alcântara.....181

Entrevista com István Mészáros

J. Chasin, Ester Vaisman, Carlos Eduardo Berriel,
Narciso Rodrigues, Ivo Tonet e Sérgio Lessa.....206

APRESENTAÇÃO

O Instituto Lukács completa em 25 de fevereiro de 2017, 05 anos de sua existência. Não se trata propriamente de uma editora, o Instituto “tem por finalidade principal desenvolver atividades de organizações associativas ligadas à cultura e à arte. Promover a publicação de textos sem fins lucrativos, a produção e reprodução de outras mídias e organização de eventos que contribuam para o desenvolvimento e a divulgação da teoria revolucionária”(Art.4). Ao longo desses 05 anos publicou 33 obras, sendo uma em espanhol e outra bilíngue, este ano publicará novos 8 títulos. As obras cumprem a função de divulgar textos de qualidade, favorecendo o acesso destas a um público nelas interessado.

O Anuário Lukács, por decisão do conjunto dos seus associados, foi criado para compor o conjunto dessas obras ano a ano, sendo este Anuário Lukács 2017 a quarta publicação a ser lançada. Sua referência primeira foi o Anuário da Sociedade Internacional de G. Lukács, sob o título *Lukács 1966*, publicado em alemão, que contém 11 textos, elaborado com a editoria de Peter Lang, a apresentação de Frank Benseller e Werner Jung e uma bibliografia organizada por Thomas Thelen. O Anuário do Instituto Lukács é composto de um conjunto de artigos de autores diversos e comporta reflexões de temas variados no âmbito marxiano/lukacsiano.

O Anuário contará com artigos do próprio Lukács e/ou sobre o seu pensamento, por parte de autores brasileiros e estrangeiros, além daqueles de membros do Instituto Lukács e de autores convidados. A parte que versará em torno do pensamento de Lukács será organizada em seções como Ontologia, Estética, Ética, Política, Trajetória Intelectual etc. Os temas dos artigos indicarão a forma da sua organização. Seções serão destinadas a contribuições de autores em temas livres e atuais, vinculados ao universo de reflexão marxiana e suas derivações.

Desde sua primeira publicação, o Anuário Lukács tem contado com a valiosa colaboração do professor Miguel Vedda, da Universidade de Buenos Aires, que contribui com o envio de artigos em espanhol, passando a compor a equipe de organização a partir de 2015. Os artigos são avaliados por membros do Conselho Editorial, seguindo os critérios de qualidade e adequação às normas do Instituto em matéria de temas marxianos/lukacsianos e debates referenciados. Utilizam-se textos previamente publicados, desde que autorizados por quem de direito, para uma nova publicação. Intenta-se incentivar jovens autores nos temas de interesse do Instituto.

O Anuário Lukács 2017 inicia-se com um texto do próprio Lukács, que é o prólogo à sua obra *Estética*, uma tradução para o português realizada pelo grupo de estudos “Estética de Lukács: trabalho, educação, ciência e arte no cotidiano do ser social”, do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário da Universidade Estadual do Ceará (IMO/ UECE), com revisão final a cargo do professor Derivaldo Santos e da professora Francisca Galiléia P. da Silva. A este seguem os artigos “A Particularidade Estética em Lukács”, de Luciano Accioli Lemos Moreira, “György Lukács e o Desprendimento da Religião em Face da Magia”, de Ranieri Carli, uma Introdução à versão em espanhol de “O Trabalho”, produzida por Antonino Infrança y Miguel Vedda, e o artigo “Trabalho e Consciência”, de Talvanes Eugênio Maceno.

Temas livres são tratados em “Derrota do Reformismo e Abandono da Crítica da Economia Política”, de Maria Cristina Soares Paniago, “Mulher e Emancipação: uma abordagem ontológico-materialista”, de Edlene Pimentel e Gilmaisa Costa, e “Vida Cotidiana, Ideologia e Alienação em Lukács”, de Norma Alcântara. Por último, traz uma entrevista com István Mészáros, intitulada “Tempos de Lukács e Nossos Tempos – Socialismo e Liberdade”, realizada em 1983 por José Chasin, Ester Vaisman, Carlos Eduardo Berriel, Narciso Rodrigues, Ivo Tonet e Sergio Lessa, publicada na Revista ENSAIO nº 13, de 1984. Embora o pensamento de Mészáros tenha avançado com sua produção nos últimos tempos, contém informações e análises significativas sobre Lukács e seu tempo, bem como a interpretação de Mészáros sobre temas e proposições a respeito do socialismo e da crise na atualidade.

O Anuário Lukács continua a desempenhar sua função de reunir anualmente um conjunto de artigos expressivos em relação aos propósitos originalmente definidos pelo conjunto de seus associados, como referências do pensamento que propõe socializar conhecimentos necessários ao entendimento do real, mediante a desmistificação do imediato e o privilegiamento de uma ontologia materialista. Os indivíduos que o pensaram e que o realizam entendem que a crise na atualidade requisita a revisitação de temáticas que possam contribuir para um caminho em direção a uma sociedade emancipada, por meio da superação das desumanidades presentes e com a plena realização da personalidade humana.

Gilmaisa Costa e Norma Alcântara

PRÓLOGO DA OBRA “ESTÉTICA”

György Lukács¹

O livro que aqui se apresenta ao público é a primeira parte de uma estética em cujo centro se encontra a fundamentação filosófica do modo peculiar da positividade estética, a derivação da categoria específica da estética e sua delimitação referente a outros campos. Na medida em que o desenvolvimento se concentra em torno desses problemas e não penetra nas concretas questões da estética – mais do que o imprescindível para iluminar tais problemas –, esta parte constitui um todo fechado plenamente compreensível, sem necessidade de levar em conta as partes seguintes.

É imprescindível esclarecer o lugar do comportamento estético na totalidade das atividades humanas, das reações humanas com o mundo externo, assim como a relação entre as formações estéticas que daí surge, sua estrutura categorial (forma, etc.) e outros modos de relações com a realidade objetiva. A observação, sem preconceito, dessas relações apresenta grandes sinais da seguinte imagem. Primeiramente, é a conduta do homem na vida cotidiana, terreno que, pese a sua importância central para a compreensão dos modos de reações mais elevadas e complicadas, segue ainda

¹A tradução deste *Prólogo* foi iniciada pelo grupo de estudos “Estética de Lukács: trabalho, educação, ciência e arte no cotidiano do ser social”, do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário da Universidade Estadual do Ceará (IMO/UECE), que vem estudando sistematicamente a *Estética I* de Lukács desde o ano de 2006, sob motivação do professor Marcus Flávio A. da Silva e coordenação do professor Derivaldo Santos. A revisão final desta tradução ficou a cargo do professor Derivaldo Santos e da professora Francisca Galiléia P. da Silva. (Nota da tradução).

Publicação autorizada por Mosóczi Zoltán.

em grande parte sem ser estudada. O comportamento cotidiano do homem é o começo e, ao mesmo tempo, o fim de toda atividade humana. Se fosse representada a cotidianidade como um grande rio, poderia ser dito que dele se desprendem, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte, e estas se diferenciam e se constituem de acordo com suas finalidades específicas, alcançando sua forma pura nessa especificidade – que nasce das necessidades da vida social – para, então, em consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar novamente na correnteza da vida cotidiana. Esta, por sua vez, se enriquece constantemente com os resultados superiores do espírito humano, o assimila a suas necessidades cotidianas práticas e, assim, dando lugar, em seguida, como questões e como exigências, a novas ramificações de formas superiores de objetivação. Nesse processo, faz-se necessário o estudo detalhado das complicadas inter-relações entre a consumação imanente das obras científicas e artísticas e as necessidades sociais que as despertam, bem como aquelas que ocasionam sua origem.

Somente a partir da dinâmica da sua gênese, do desligamento, da autonomia e da raiz na vida da humanidade, é possível conseguir as peculiares categorias e estruturas das reações científicas e artísticas do homem à realidade. As considerações desta obra se dirigem, naturalmente, ao conhecimento da peculiaridade do estético; porém, como os homens vivem em uma realidade unitária e se encontram nas inter-relações com ela, a essência do estético não pode ser conceituada, nem aproximadamente, senão em constante comparação com os demais modos de reação. A comparação mais importante é com a ciência, mas também é imprescindível descobrir a relação do estético com a ética e a religião. Até mesmo os problemas psicológicos que se estabelecem nesse contexto resultam, necessariamente, de estabelecimento que apontem para o específico da positividade estética.

É óbvio que nenhuma estética pode contentar-se com isso. Ainda pôde Kant se limitar a resolver a questão metodológica geral com a pretensão de validar o juízo estético. No entanto – superando esta questão que não é, nem de longe, em nossa opinião, primária, mas sim, fortemente, derivada do ponto de vista da construção da estética –, o fato é que desde a estética hegeliana nenhum filósofo que tenha como objetivo clarear a essência do

estético pode se satisfazer com um marco tão limitado e uma proposta tão unilateralmente orientada à teoria do conhecimento. Neste texto, discutir-se-á, muitas vezes, acerca da questionabilidade da estética hegeliana, tanto em sua fundamentação quanto em seus detalhes; porém, o universalismo filosófico de sua estética e seu modo histórico-sistemático de sintetizar são sempre exemplares para o estabelecimento de qualquer estética; somente com o conjunto das três partes previstas poderá esta estética realizar uma parcial aproximação a esse importante modelo.

No entanto, sem considerar as condições de saber e a capacidade que empreenda uma tal empresa hoje em dia, ocorre que os critérios de universalidade filosófica estabelecidos pela estética hegeliana, seu princípio de compreender o todo são, no momento presente, muito mais difícil de se colocar, objetivamente, em prática do que nos tempos de Hegel. Por isso, a teoria hegeliana das artes – também histórico-sistemática –, tão detalhada neste filósofo, fica, ainda, fora do âmbito traçado pelo plano da presente obra em qualquer das suas três partes. A segunda parte desta estética – cujo título provisório é: “A obra de arte e o comportamento estético” – tem como principal tarefa a de concretizar a estrutura específica da obra de arte deduzida e esquematizada com maior abrangência na primeira parte; assim, as categorias alcançadas na primeira parte, conforme meras generalidades, poderão cobrar suas fisionomias verdadeiras e determinadas. Problemas como os de conteúdo e forma, concepção de mundo e conformação (ou doação de forma), técnica e forma, etc., não podem se apresentar nesta primeira parte senão de modo genérico, como questões no horizonte, e sua verdadeira essência concreta não pode se manifestar filosoficamente, a não ser no curso da análise detalhada da estrutura da obra; o mesmo ocorre com os problemas do comportamento criador e receptivo. A primeira parte não pode ir para além de um esboço geral daquelas análises, reproduzindo, por assim dizer, o “lugar” metodológico de sua possível determinação. As relações reais entre vida cotidiana, por uma parte, e o comportamento científico, ético, etc., e a produção e reprodução estéticas por outra, o modo categorial essencial de suas proporções, interações, influências recíprocas, etc., exigem também análises orientadas para o mais concreto, as quais são impossíveis no marco de uma primeira parte que busca somente a fundamentação filosófica.

Análoga é a situação pela qual passa a parte terceira. Seu título provisório é: “A arte como fenômeno histórico-social”. Sem dúvida, é inevitável que a primeira parte, além de conter percursos históricos soltos, faça menção, antes de tudo, constantemente à essência histórica originária de cada fenômeno estético. A primeira figura precisa do caráter histórico-sistemático da arte foi cobrada, como já dissemos, na estética de Hegel. O marxismo corrigiu a rigidez da sistematização hegeliana, devido ao idealismo objetivo. A complicada interação entre materialismo dialético e materialismo histórico é já, em si, sinal latente de que o marxismo não pretende deduzir fases históricas do desenvolvimento partindo dos desdobramentos internos da ideia, senão que, pelo contrário, tende a captar o processo real em suas complicadas determinações histórico-sistemáticas. A unidade de determinações teóricas (neste caso, estéticas) e históricas que se realizam, em última instância, de um modo bem contraditório e, conseqüentemente, não podem ser esclarecidas, nem no terreno dos princípios, nem dos casos concretos, a não ser mediante uma colaboração ininterrupta do materialismo dialético com o materialismo histórico².

Na primeira e na segunda parte desta obra, dominam os pontos de vista do materialismo dialético, uma vez que se trata de expressar conceitualmente a essência objetiva do estético. Contudo, não há quase nenhum problema desta natureza que se resolva sem ilustrar, pelo menos alusivamente, seus aspectos históricos em inseparável união com a teoria estética. Na parte terceira, domina o método do materialismo histórico, porque nela se encontra, no primeiro plano de interesse, as determinações e as peculiaridades históricas da gênese das artes, de seu desenvolvimento, de suas crises, de suas funções dirigentes e servis, etc. Trata-se, antes de tudo, de estudar o problema do desenvolvimento desigual na sua gênese, no ser estético, nas obras e no efeito das artes. No entanto, isto significa, ao mesmo tempo, uma ruptura com toda vulgarização “sociológica” acerca da origem e da ação das artes; pois bem: certa análise histórico-sociológica

²As tendências vulgarizadoras do marxismo, do período stalinista, manifestam-se também nos fatos de que o materialismo dialético e o materialismo histórico foram tratados, muitas vezes, como ciências separadas uma da outra, ao ponto de se formarem “especialistas” em cada ramificação.

que não simplifique as coisas inadmissivelmente é impossível, caso não se utilizem os resultados das investigações dialético-materialistas sobre a construção categorial, a estrutura e a específica natureza de cada arte, resultados que se devem utilizar, constantemente, para conhecer o caráter histórico das obras. A interação permanente e viva entre materialismo dialético e materialismo histórico se revela, pois, aqui desde outra perspectiva, porém não menos que nas duas primeiras partes.

Como apreciará o leitor, a construção destas investigações estéticas difere consideravelmente das habituais, mas isso não significa que com elas se busque uma originalidade de método; pelo contrário, estes estudos não querem ser mais que uma aplicação, a mais correta possível, do marxismo aos problemas da estética. E para que esta tarefa não seja, desde o início, corrompida por mal-entendidos, é necessário esclarecer, embora que brevemente, a posição e as relações desta estética referente à do marxismo. Como escrevi há uns 30 anos, em minha primeira contribuição à estética do marxismo³, sempre sustentei a tese de que ele tem uma estética própria – essa tese enfrenta muitas oposições. A razão disto é que, antes de Lênin, o marxismo, inclusive entre os seus maiores representantes teóricos como Plejánov ou Mehring, limitaram-se quase exclusivamente aos problemas do materialismo histórico⁴. Somente a partir de Lênin é que o materialismo dialético voltou novamente a se situar no foco de interesse. Por isso, Mehring – que, por demais, baseava sua estética em *Kritik der Urteilskraft* (crítica da Faculdade de Julgar, de Kant) – não pode encontrar nas divergências entre Marx-Engels e Lassalle mais que um choque de juízos de gosto subjetivo; essa controvérsia, com efeito, foi esclarecida faz tempo. Desde o agudo estudo de M. Lifschitz acerca do desenvolvimento das concepções estéticas de Marx, desde sua cuidadosa reunião e sistematização das dispersas sentenças de Marx, Engels e Lênin sobre questões estéticas, não podem subsistir dúvida alguma acerca da conexão e a

³“Die Sickingendebatte zwischen Marx-Engels und Lassalle” (A polêmica sobre Franz Sickingen entre Marx-Engels e Lessalle), em Georg Lukács, *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker* (Karl Marx und Friedrich Engels como historiadores de literatura), Berlin 1948-1952.

⁴F. Mehring, *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, Berlin 1929.

coerência destas ideias⁵. Entretanto, a demonstração e a prova desta conexão sistemática não resolve a questão, muito menos a problemática da estética do marxismo.

Se nas sentenças, assim reunidas e sistematizadas, dos clássicos do marxismo estivesse já contida explicitamente uma estética, ou pelo menos, seu perfeito esqueleto, não seria necessário mais que um bom texto de enlace para ter pronto para o uso da estética marxista. Contudo, a situação real não tem nada a ver com isso. Como mostram numerosas experiências, nem sequer uma aplicação monográfica direta desse material a todas as questões particulares da estética podem apontar algo que seja cientificamente decisivo para a construção integral da estética. Encontramo-nos, pois, na paradoxal situação de que há e não há uma estética marxista, de que há que conquistá-la, criá-la, inclusive mediante investigações autônomas e que, ao mesmo tempo, o resultado não pode, senão, expor e fixar conceitualmente algo que já existe de acordo com a ideia. No entanto, este paradoxo se dissipa quando considerado todo o problema à luz do método da dialética materialista. O arcaico sentido literal da palavra “método”, indissolivelmente enlaçado com a ideia de caminho de conhecimento, contém, com efeito, a exigência, posta ao

⁵M. Lifschitz, M. Lifschitz, “Lenin o Kulture i isskustve”, *Maskisto-Leninskoje isskustvosnaniye*, 2 (1932), /143 ss.;el mismo, “Karl Marx und die Ästhetik, Internationale Literatur, III/2 (1933), ss.; M. Lifschitz y F. Shiller. Marx i Engels o isskustve I literature, Moscú 1933; Karl Marx-Friedrich Engels, *Über Kunst und Literatur*, (De arte e literature), ed. por Lifschitz (1937), direção da edição alemã por Kurt Thöricht-Roderich Fechner, Berlin 1949; M. Lifschitz, *The Philosophy of Art of Karl Marx*, trad. Inglesa T. Winn, New York 1938; o mesmo: *Karl Marx und die Ästhetik* (Karl Marx e a estética), Dresden 1960.

José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcante Yoshida cuidaram da coletânea intitulada *Cultura, Arte e Literatura: textos escolhidos/ Karl Marx e Friedrich Engels*, publicada pela Expressão Popular com 1ª edição datada de outubro de 2010. Esse livro concentra parte dos esforços de Mikhail Alexandrovicht Lifschitz que, na direção do Instituto Marx-Engels-Lênin, reuniu sistematicamente a reflexão estética dos fundadores do marxismo. Netto e Yoshida escrevem em nota desta edição, que Eneida de Moraes já havia publicado uma outra coletânea com o título *Trechos Escolhidos de Marx, Engels, Lênin e Stalin sobre literatura e arte* – editora Calvino, Rio de Janeiro, 1945 –, em que se reuniu alguns importantes trabalhos desses autores sobre estética (Nota da tradução).

pensamento, de percorrer determinados caminhos para alcançar determinados resultados. A direção desses caminhos está contida, com evidência indubitável, na totalidade da imagem do mundo projetada pelos clássicos do marxismo, especialmente pelo fato de que os resultados presentes nos aparecem como metas daqueles caminhos.

Dessa forma, embora não seja de um modo imediato, numa visível e simples olhada, os métodos do materialismo dialético indicam, com clareza, quais são os caminhos e como se deve percorrê-los se se pretende levar a realidade objetiva a conceito, em sua verdadeira objetividade, e aprofundar na essência de um determinado território de acordo com sua verdade. Somente realizando e mantendo, por meio da própria investigação, esse método, a orientação desses caminhos, se oferece a possibilidade de tropeçar com o que se busca, de construir corretamente a estética marxista ou, pelo menos, de aproximar-se da sua essência verdadeira. Nem uma nem outra coisa conseguirá quem alimente a ilusão de conseguir, com uma simples interpretação de Marx, reproduzir a realidade e, ao mesmo tempo, a concepção dela por Marx. Os objetivos somente poderão ser alcançados mediante uma consideração sem preconceito da realidade e mediante sua elaboração com os métodos descobertos por Marx: fidelidade à realidade e fidelidade ao marxismo. Neste sentido, embora o presente trabalho seja em todos os seus elementos e em sua totalidade resultado de uma investigação autônoma, não se apresenta com nenhuma pretensão de originalidade, pois devem todos os meios que utiliza para aproximar-se da verdade – todo seu método – ao estudo da obra que nos deixaram os clássicos do marxismo.

A fidelidade ao marxismo, contudo, significa ao mesmo tempo a continuidade com as grandes tradições do domínio intelectual da realidade pelo homem. No período staliniano, e especialmente por obra de Jdhanov, sublinhou-se, exclusivamente, o que separa o marxismo das grandes tradições do pensamento humano. E se, ao fazê-lo, se tivesse acentuado somente o qualitativamente novo do marxismo, a saber, o salto que separa sua dialética de suas precursoras mais desenvolvidas, como as traçadas por Aristóteles e Hegel, a atitude poderia ser considerada relativamente justificada. Um certo ponto de vista poderia, inclusive, ser considerado como necessário e útil, sempre que não destacasse – de um modo profundamente adialético – o radicalmente novo do marxismo

unilateralmente, isoladamente e, portanto, metafisicamente, ignorando o momento da continuidade no desenvolvimento mental dos homens. A realidade – e por isso, também, seu reflexo e reprodução mental – é uma unidade dialética de continuidade e descontinuidade, de tradição e revolução, de transições paulatinas e saltos. O próprio socialismo científico é algo completamente novo na história, porém consoma, não obstante, ao mesmo tempo, um milenário desejo humano, aquele ao qual os melhores espíritos aspiraram. Tal é também a situação quando se trata da captação conceitual do mundo pelos clássicos do marxismo.

A verdade profunda do marxismo, que nem os ataques nem o silêncio podem arranhar, consiste entre outras coisas que, com sua ajuda, podem se manifestar nos fatos básicos, antes ocultos, da realidade da vida humana, e tornar-se conteúdo da consciência dos homens. O novo cobra, assim, um sentido duplo: a vida humana consegue um novo conteúdo, um novo sentido, à consequência da realidade do socialismo, antes inexistente, e, ao mesmo tempo, a desfeticização conseguida pelo método marxista, a investigação e seus resultados, põe sob uma nova luz o presente e o passado, a inteira existência humana que acreditava ser conhecida. Sendo assim, tornam-se compreensíveis todos os anteriores intentos de captar essa existência em sua verdade, porque conseguem um sentido completamente novo. A perspectiva de futuro, o conhecimento do presente e a compreensão das tendências que o produziram, intelectual e praticamente, encontram-se, então, numa indissolúvel interação. A acentuação unilateral do novo e do que separa suscita o perigo de estreitar e empobrecer todo o concreto e ricamente determinado que contém o novo, ao reduzi-lo a uma diversidade abstrata. A comparação da caracterização da dialética por Lênin com a de Stalin mostra muito claramente as consequências de uma tal diferença metodológica; e as numerosas tomadas de posição pouco razoáveis a respeito da herança hegeliana deram lugar a uma pobreza – às vezes espantosa – das investigações lógicas na época staliniana.

Nos clássicos mesmos não se encontra rastro algum dessa contraposição metafísica entre o velho e o novo. A relação entre ambos se apresenta mais claramente nas proposições produzidas pelo desenvolvimento histórico-social, mesmo ao se fazer manifestar a verdade. O prender-se a este método, único correto, é talvez para a estética ainda mais importante que nos outros terrenos, pois a análise precisa dos fatos mostrará aqui, com

especial clareza, que a consciência explícita do praticamente realizado no terreno do estético foi deixada sempre por trás do dito resultado prático. Precisamente por isso tem uma extraordinária importância os poucos pensadores que chegaram, relativamente rápido, a alguma nitidez sobre os autênticos problemas do estético. Por outro lado, como mostrarão nossas análises, muitas vezes pensamentos que parecem muito distantes, ideias éticas ou filosóficas, por exemplo, são importantíssimos para a compreensão dos fenômenos estéticos.

Para não antecipar, agora, muitas questões que não estão em seu lugar aqui, a não ser no marco de um tratamento detalhado, limitar-nos-emos a indicar que toda a construção e todos os detalhes de execução desta obra – precisamente porque deve sua existência ao método de Marx – dependem do modo mais profundo dos resultados conseguidos por Aristóteles, Goethe e Hegel não somente em seus escritos diretamente relativos à estética, senão na totalidade de suas obras. Se, ademais, expresse meu agradecimento ao legado de Epicuro, Bacon, Hobbes, Spinoza, Vico, Diderot, Lessing e aos pensadores russos democrata-revolucionários, limito-me a nomear as figuras mais importantes para mim; a lista dos autores sobre os quais me considero em dívida por este trabalho não se esgota, tampouco, com os enumerados acima; o modo de citar usado nesta obra responde a esta convicção. Não se trata aqui de estudar problemas da história da arte e da estética. O único que importa agora é esclarecer fatos ou linhas de desenvolvimento relevantes para a teoria geral e, por isso, em cada caso, de acordo com a constelação teórica considerada, serão citados autores ou obras que – com acerto ou não – tenham, primeiramente, formulado algo, ou cuja opinião pareça especialmente característica de uma determinada situação. Necessariamente, era alheia a esta obra a aspiração a uma documentação literária completa.

Do que foi dito até agora, segue-se que o ponto polêmico de todo o presente trabalho se dirige contra o idealismo filosófico. Todavia, pela natureza do tema, fica fora de nosso enfoque a polêmica gnosiológica contra o idealismo filosófico, aqui interessando as questões específicas nas quais o idealismo filosófico resulta ser um obstáculo para a conceituação adequada de situações objetivas especificamente estéticas. Na segunda parte estudaremos as confusões que se produzem quando o interesse estético se concentra sobre a beleza (ou, quando é o caso, em seus

chamados momentos); aqui, esta temática será abordada apenas esporadicamente. Tanto mais importante nos parece destacar o caráter necessariamente hierárquico de toda estética idealista, pois quando as formas de consciência se afirmam como últimos princípios determinadores da objetividade de todos os objetos estudados, de seu lugar no sistema, etc., e não – como no materialismo – de forma que modos de reação a algo existente objetivamente, com independência da consciência e já concretamente conformado, aquelas formas da consciência têm por força que reivindicar o papel de juízes supremos da ordem intelectual e construir hierarquicamente seu sistema. Cada hierarquia concreta é historicamente muito diversa de outras, mas isto não é coisa que tenha que discutir aqui, somente nos interessando a natureza essencial de qualquer dessas hierarquias que falsificam todos os objetos e todas as relações.

Por causa de um corrente mal-entendido, às vezes se acredita que a imagem do mundo própria do materialismo – prioridade do ser relativo à consciência, do ser social relativo à consciência social – é também de caráter hierárquico. Para o materialismo, a prioridade do ser é, antes de tudo, uma questão de fato: existe ser sem consciência, porém não há consciência sem ser. Entretanto, isso não quer dizer, em modo algum, que exista uma subordinação hierárquica da consciência ao ser. Ao contrário: essa prioridade e seu reconhecimento concreto, teórico e prático, pela consciência, criam por fim a possibilidade de que a consciência domine realmente o ser. O simples fato do trabalho ilustra isto de modo mais concludente. E quando o materialismo histórico afirma a prioridade do ser social relativo à consciência social, trata-se, simplesmente, também do reconhecimento de uma facticidade. Igualmente, a prática social se orienta ao domínio do ser social, e o fato de que no curso da história não tenha conseguido realizar esses fins, senão muito relativamente, não cria, tampouco, uma relação hierárquica entre ser e consciência, senão que determina, simplesmente, as condições concretas nas quais se faz possível uma prática eficaz, como a qual, certamente, determina ao mesmo tempo seus limites concretos, aquele ambiente de jogo e desdobramento que o ser social de cada situação oferece à consciência. Nessa relação se manifesta, pois, uma dialética histórica, em modo algum uma estrutura hierárquica. Quando um pequeno barco sucumbe diante de uma tempestade, que um grande navio a motor superaria sem dificuldades, manifesta-se a

superioridade real do ser ou a limitação da consciência, própria da sociedade da qual se trata, relativa do ser, mas não uma relação hierárquica entre o homem e as forças naturais; e isto tanto menos quanto o desenvolvimento histórico – e, com ele, o crescente conhecimento da verdadeira natureza do ser – produz um constante aumento das possibilidades de domínio do ser pela consciência.

O idealismo filosófico tem que traçar sua imagem do mundo de um modo completamente distinto. Não são, para ele, as reais e cambiantes correlações de forças que produzem, em cada caso, uma superioridade ou uma inferioridade na vida; mas que desde o primeiro momento se afirma uma hierarquia fixa das potências conscientes que não somente produzem e ordenam as formas da objetividade e as relações entre os objetos, mas que, ademais, encontram-se numa ordenação hierárquica já entre elas. Ilustremos brevemente esta situação mencionando nosso problema: quando Hegel, por exemplo, correlaciona a arte com a intuição, a religião com a representação e a filosofia com o conceito, e as concebe como regidas para essas formas da consciência, formula, assim, uma precisa hierarquia “eterna” e indestrutível que como todo conhecedor de Hegel sabe, determina também, de acordo com ele, até mesmo o destino histórico da arte. (Porém, para aquela questão de princípio, também não mudaria nada o jovem Schelling ao atribuir em sua ordem hierárquica, à arte um lugar contraposto ao que tem em Hegel). É evidente que isso dá origem a toda uma celeuma de pseudoproblemas que confundiu, desde Platão, a metodologia de todas as estéticas, pois independentemente de que a filosofia idealista estabeleça, desde um ponto de vista determinado, a supra ordenação ou a subordinação da arte a outras formas da consciência, o pensamento se separa, em todo caso, do estudo das peculiaridades específicas dos objetos, os quais se reduzem todos a um denominador comum – geralmente inadmissível – com objeto de poder compará-los no cerne de uma ordem hierárquica e de poder inseri-los em um nível desejado de hierarquia. Trata-se de problemas da relação da arte com a natureza, com a religião, com a ciência, etc., esses falsos problemas têm que produzir sempre deformações das formas da objetividade, das categorias.

O significado da ruptura, assim realizada com todo o idealismo filosófico, manifesta-se ainda mais claramente em suas consequências quando concretizamos, ulteriormente, nosso ponto

de partida materialista, a saber: quando concebemos a arte como um modo peculiar de manifestação do reflexo da realidade, modo que não é mais que um gênero das universais relações do homem com a realidade, na qual aquela reflete esta. Uma das ideias básicas decisivas desta obra é a tese de que todas as formas de reflexo – as que analisamos, acima de tudo, as da vida cotidiana, a da ciência e a da arte – reproduzem sempre a mesma realidade objetiva; este ponto de partida, que parece óbvio e até trivial, tem amplas consequências. Como a filosofia materialista não considera que as formas da objetividade, as categorias correspondentes aos objetos e as suas relações, sejam produtos de uma consciência criadora, como faz o idealismo, senão que vê nelas uma realidade objetiva existente com independência da consciência, todas as divergências e até contraposições, que se apresentam nos diversos modos de reflexo, têm que se desenvolver no marco dessa realidade material e formalmente unitária.

Para poder conceituar a complicada dialética dessa unidade da unidade e da diversidade é preciso começar por romper com a difundida noção de um reflexo mecânico, fotográfico. Se tal fosse o fundamento sobre o qual cresceram as diferenças, então todas as formas específicas deveriam ser deformações subjetivas dessa única reprodução “autêntica” da realidade, ou bem a diferenciação seria de um caráter secundário, absolutamente espontâneo, senão consciente e intencionado. A infinidade intensiva e extensiva do mundo objetivo impõe, não obstante, a todos os seres vivos, e acima de tudo ao homem, uma adaptação, uma seleção inconsciente no reflexo. Esta seleção – sem prejuízo de seu caráter fundamentalmente objetivo – tem uma componente subjetiva que não se pode eliminar, na qual está condicionada de um modo meramente fisiológico ao nível animal, e no homem, ademais, de um modo social. (Influência do trabalho no enriquecimento, na difusão, no aprofundamento, etc., das capacidades humanas de refletir a realidade). A diferenciação é, pois – acima de tudo nos terrenos da ciência e da arte – um produto do ser social, das necessidades nascidas dele, da adaptação do homem a seu entorno, do crescimento de suas capacidades em interação com a necessidade de estar à altura de novas tarefas cada vez. Estas adaptações ao novo têm que se realizar diretamente no indivíduo humano, fisiológica e psicologicamente, porém desde o primeiro momento cobram uma generalidade social, porque as novas tarefas, as novas e modificadoras circunstâncias, têm uma natureza

geral (social) e não admitem variantes subjetivo-individuais mais que no marco do âmbito social.

A exposição das características essenciais específicas do reflexo estético da realidade ocupa uma parte decisiva, qualitativa e quantitativamente, do presente trabalho. De acordo com a intenção básica desta obra, tais investigações são de natureza filosófica, isto é, concentram-se sobre as seguintes questões: que formas, relações, proporções, etc., específicas, recebem na positividade estética o mundo das categorias comum a todo reflexo? Resulta, naturalmente, inevitável estudar, também, questões psicológicas; a estes problemas se dedica um capítulo especial (o décimo primeiro). Já aqui há que sublinhar que a intenção filosófica básica nos obriga a considerar nas artes, acima de tudo, as características estéticas comuns do reflexo, embora, de acordo com a estrutura pluralista da esfera estética, se tem em conta, na maior medida possível, a particularidade das diversas artes ao tratar dos problemas categoriais. O modo, tão peculiar, de se manifestar o reflexo da realidade em artes como a música e a arquitetura, obriga a dedicar a esses casos especiais um capítulo próprio (o décimo quarto), com a intenção de clarear suas diferenças específicas de tal modo que nelas mesmas se confirmem os princípios estéticos gerais.

Esta universalidade do reflexo da realidade, como fundamento de todas as interações do homem com seu entorno, tem, se se pensa, por conseguinte, até o final, conseqüências muito amplas do ponto de vista da concepção do mundo, o que proporciona compreensão do estético. Para todo idealismo que seja conseqüente, qualquer forma de consciência que seja importante na existência humana – a estética, em nosso caso –, por ter sua origem hierárquica estabelecida na conexão de um mundo ideal, deve possuir uma essência “supra-temporal”, “eterna”. Na medida em que sejam susceptíveis de tratamento histórico, essas formas se consideram em um marco meta-histórico de um ser ou um valer “atemporal”. Mas esta posição, aparentemente metodológico-formal, muda inevitavelmente em uma posição de conteúdo em elemento de concepção do mundo, pois dela se segue, necessariamente, que o estético, tanto o produtor quanto o receptor, pertence a “essência” do homem, já se determina desde o ponto de vista do mundo ideal ou desde o do Espírito do Mundo, antropológica ou ontologicamente.

Nossa consideração materialista tem que oferecer uma configuração completamente diversa. A realidade objetiva que se manifesta nos diversos modos de reflexo está submetida a mudança ininterrupta e, ademais, esta mudança apresenta direções muito determinadas, linhas de desenvolvimento. A realidade mesma é histórica e de acordo com sua essência objetiva; as determinações históricas, de conteúdo e forma, que aparecem nos diferentes reflexos são, de acordo com isso, aproximações mais ou menos adequadas a este aspecto da realidade objetiva. No entanto, uma autêntica historicidade não pode consistir em uma mera alteração de conteúdos em formas imutáveis, com categorias não menos inalteráveis. Precisamente a mudança dos conteúdos tem que influenciar, necessariamente, nas formas, modificando-as, tem que carregar certos deslocamentos de funções no sistema categorial e, a partir de certo nível, inclusive transformações propriamente ditas: o desaparecimento de velhas categorias e o aparecimento de outras novas. A historicidade da realidade objetiva tem como consequência uma determinada historicidade da doutrina das categorias.

Sem dúvida, neste contexto, é preciso estar muito atento para não confundir transformações objetivas com transformações subjetivas, pois, embora pensemos que a natureza também tenha que se conceber, em última instância, historicamente, as etapas desta história da natureza são de tão grandes dimensões temporais, bem como suas transformações objetivas quase não contam para a ciência. Tanto mais importante é, naturalmente, a história subjetiva dos descobrimentos de objetividades, relações, conexões categoriais. Somente em biologia é possível se estabelecer um ponto de inflexão na origem das categorias objetivas da vida – pelo menos na parte conhecida do universo – e, com isto, uma gênese objetiva. A situação é qualitativamente diversa quando se trata do homem e da sociedade humana. Aqui há, sem dúvida, constantemente a gênese de concretas categorias e de conexões categoriais que não podem “deduzir-se” simplesmente da mera continuação do processo ocorrido até umas e outras, cuja gênese, portanto, estabelece especiais exigências ao conhecimento.

Entretanto, a separação da investigação histórico-genérica da análise filosófica do fenômeno surgido em cada caso daria lugar, se fosse feito com pretensão metodológica, a uma deformação dos fatos verdadeiros. A verdadeira estrutura categorial de cada fenômeno desta classe está vinculada de modo mais íntimo com

sua gênese: somente é possível mostrar, de um modo completo e em sua proporcionalidade correta, a estrutura categorial se se vincula, organicamente, à análise temática com a explicação genética; a dedução do valor no começo d'O Capital de Marx é o exemplo modelo deste método histórico-sistemático. Esta obra procura realizar essa vinculação dos dois aspectos em suas exposições concretas acerca do fenômeno básico do estético e em todas suas ramificações e questões de detalhe. E esta metodologia muda, também, em concepção do mundo porque supõe uma ruptura radical com todas as concepções que vêm na arte, no comportamento artístico, algo ideal, supra-histórico ou, pelo menos pertencente ontológica ou antropologicamente à “ideia” do homem. Do mesmo modo que o trabalho, que a ciência e que todas as atividades sociais do homem, a arte é um produto da evolução social, do homem que se faz homem mediante seu trabalho.

No entanto, até mesmo além desse planejamento geral, a historicidade objetiva do ser e seu modo específico e destacado de manifestar-se na sociedade humana têm consequências importantes para a captação da peculiaridade principal do estético. Será tarefa de nossas concretas argumentações, a demonstração de que o reflexo científico da realidade procura se libertar de todas as determinações antropológicas, tanto as derivadas da sensibilidade como as de natureza intelectual, ou seja, que esse reflexo se esforça para reinventar os objetos e suas relações da mesma maneira como são em si, independentemente da consciência. Por outro lado, o reflexo estético parte do mundo humano e se orienta a ele; isto, como exporemos, não significa nenhum objetivismo puro e simples. Pelo contrário, a objetividade dos objetos é preservada, porém de tal modo que contenha todas suas referências típicas à vida humana: de tal modo, pois, que a objetividade apareça como correspondente ao estado da evolução humana, externa e interna, que é cada desenvolvimento social.

Isto significa que toda conformação estética inclui em si e se insere no *hic et nunc* histórico de sua gênese, como momento essencial de sua objetividade decisiva. Como é natural, cada reflexo está determinado materialmente, tematicamente, pelo lugar de sua consumação. Nem mesmo no descobrimento das verdades matemáticas ou científico-naturais puras é casual o momento temporal; é verdade que nestes casos o ponto temporal tem mais relevância temática para a história das ciências do que para o

próprio saber, relativo ao qual pode se tomar como de todo indiferente o momento e as circunstâncias históricas – necessárias em si – em que teve lugar, por exemplo, a primeira formulação do Teorema de Pitágoras. Até mesmo sem poder atender aqui à complicada situação que se dá nas ciências sociais, deve afirmar-se, também para estas, que as influências de época, em suas diversas formas, podem obstacularizar a elaboração da objetividade real na reprodução dos fatos histórico-sociais. A situação, dizemos, é completamente contraposta a isso quando se trata do reflexo estético da realidade: jamais houve uma obra de arte importante sem dar vida com a forma ao *hic et nunc* histórico do momento refigurado. Uma que tenham os artistas consciência disso, uma vez que criam acreditando que produzem algo supra-temporal, ou que continuam simplesmente um estilo anterior, ou que realizam um ideal “eterno” tomado do passado, o fato é que, na medida em que suas obras são artisticamente autênticas, nascem das mais profundas aspirações da época em que se originam; o conteúdo e a forma das criações artísticas verdadeiras não podem separar-se nunca – esteticamente – desse solo de sua gênese. A historicidade da realidade objetiva cobra, precisamente, nas obras de arte sua forma subjetiva e objetiva.

Esta essência histórica da realidade conduz a um ulterior e importante ciclo problemático que, primeiramente, é também de natureza metodológica, embora, como todo problema autêntico de uma metodologia concebida corretamente – não de modo meramente formal –, muda necessariamente o elemento de concepção do mundo; referimo-nos ao problema do imanentismo. Desde um ponto de vista puramente metodológico, o imanentismo é uma exigência inevitável do conhecimento científico e da conformação artística. Um complexo de fenômenos não pode se considerar cientificamente conhecido senão quando aparece totalmente conceituado a partir de suas propriedades imanentes, das legalidades imanentes que operam nele. Na prática, como é natural, tal plenitude de concepções é sempre somente aproximada; a infinidade extensiva e intensiva dos objetos, suas relações estáticas e dinâmicas, etc., não permitem conceber como absolutamente definitivo nenhum conhecimento, em nenhuma forma, nem pensar que pode estar isento alguma vez de correções, limitações, ampliações, etc.

Este “ainda não”, característico do domínio científico da realidade, sempre foi interpretado como transcendência, desde a

magia até o positivismo moderno, esquecendo que muita coisa sobre a qual se proclamava um “ignorabimus” já está incluída como problema solúvel – embora talvez, praticamente, ainda não tenha sido resolvido – na ciência exata. A origem do capitalismo, as novas relações entre a ciência e a produção, combinados com as grandes crises das concepções religiosas do mundo, impuseram a substituição da velha transcendência ingênua por outra nova, complicada e refinada. O novo dualismo nasceu já na época de ataque ideológico contra a teoria copernicana por parte dos representantes do cristianismo: tratava-se de reduzir o copernicanismo a método meramente prático com objetivo de poder admitir a imanência quanto ao mundo fenomênico explicado pela teoria, negando a esta, ao mesmo tempo, a sua referência última da realidade; tratava-se, em substância, de negar a competência da ciência para falar de um modo válido acerca da realidade.

À primeira vista, pode parecer que esta destituição da ciência não altera em nada a realidade do mundo, dado que os homens podem cumprir suas tarefas imediatas práticas na produção, independentemente de que considerem que o objeto, os meios, etc., de sua atividade são um em-si ou são mera aparência. Mas essa ideia é sofisticada em dois sentidos: em primeiro lugar, todo homem ativo, em sua prática real, está sempre convencido de tratar com a realidade – até o físico – positivista, por exemplo, o está quando realiza um experimento, e, em segundo lugar, tal concepção quando – por motivos sociais – acaba arraigando profundamente e a difundir-se, corrói as mediadas relações ético-intelectuais dos homens com a realidade. A filosofia existencialista, segundo a qual o homem, “impelido” no mundo, enfrenta-se com o Nada é – do ponto de vista histórico-social – o contraponto complementar e necessário do desenvolvimento filosófico que leva de Berkeley a March ou a Carnap.

O verdadeiro campo de batalha entre o imanentismo e a transcendência é, sem dúvida, a ética. Por isso, no marco desta obra teremos que nos limitar a tocar as determinações decisivas desta controvérsia, sem poder expô-las suficientemente; o autor espera poder oferecer, dentro de pouco tempo, suas concepções, de forma sistemática, a este respeito. Aqui nos limitaremos a indicar, brevemente, que o velho materialismo – desde Demócrito até Feuerbach – não conseguiu conceber a imanência do mundo a não ser de um modo mecanicista, razão pela qual, por uma parte,

não podiam entender o mundo se não como uma maquinaria de relógio que necessitava uma ação – transcendente – para pôr-se em marcha; e por outra parte, em tal imagem do mundo, o homem não podia se apresentar mais que como produto necessário e objeto das leis imanentes: sua subjetividade, sua prática ficavam sem se explicar por estas leis. A doutrina hegeliano-marxiana da auto-produção do homem por seu próprio trabalho “doutrina felizmente formulada por Gordon Childe com a expressão ‘man makes himself’”⁶ – consuma finalmente a imanência da imagem do mundo, da base teórica de uma ética imanentista, cujo espírito encorajava, desde há muito tempo, as geniais concepções de Aristóteles e Epicuro, Spinoza e Goethe. (Como é natural, neste contexto desempenha um destacado papel a teoria da evolução biológica, a constante aproximação à origem da vida na interação de leis físicas e químicas).

Esta questão é de suma importância para a estética, e será tratada, por isso, detalhadamente, nas concretas exposições que constituem esta obra. Não teria sentido resumir aqui, brevemente, os resultados destas investigações, os quais não podem ter força de convicção a não ser perante o desdobramento de todas as determinações pertinentes. Porém, para não silenciar a atitude do autor, nem do prólogo, diremos, brevemente, que o imanente fechamento, o descansar-em-si-mesma de toda autêntica obra de arte – espécie de reflexo que não encontra analogia nas demais classes de reações humanas ao mundo externo – é sempre, por seu conteúdo, queira ou não queira, testemunho da imanência. Por isso, a contraposição entre alegoria e símbolo, tal como genialmente a viu Goethe, é uma questão de ser ou não-ser para a arte. E por isso também, como se mostrará em um capítulo a este respeito (décimo sexto), a luta pela libertação da arte contra sua submissão à religião é um fato fundamental de sua origem e de seu desligamento.

A investigação genética tem que demonstrar precisamente como, a partir da natural e consciente vinculação do homem primitivo à transcendência, vinculação sem a qual são inimagináveis os estágios iniciais de desenvolvimento humano em qualquer caso, a arte foi abrindo-se em passos lentos para a sua independência no reflexo da realidade, para a sua peculiaridade na

⁶V. Gordon Childe, *What happened in history*, 1941.

elaboração desta realidade. O que aqui importa, naturalmente, é o desenvolvimento dos fatos estéticos objetivos, não o que tinham pensado sobre eles os que os realizavam. Precisamente na prática artística destaca, sobremaneira, a divergência entre o fato e a consciência. O mote de toda nossa obra, a frase de Marx: “não o sabem, mas o fazem” se aplica com especial literalidade em nosso tema. A estrutura categorial objetiva da obra de arte faz que todo movimento da consciência até o transcendente, tão natural e frequente na história do gênero humano, transforme-se de novo em imanência ao obrigar-lhe a aparecer como o que é, como elemento da vida humana, de vida imanente, como sintoma de seu ser-assim de cada momento.

A repetida condenação da arte, do princípio estético, desde Tertuliano até Kierkegard, não é nada casual, a não ser o reconhecimento de sua essência real, conseguido no acampamento de seus inimigos inatos. Esta obra não registra, simplesmente, essas brigas necessárias, mas toma determinada posição nela: pela arte, contra a religião. Este é o sentido de uma grande tradição que arranca em Epicuro, passa por Goethe e chega a Marx e a Lênin. O desdobramento dialético, a separação e a reunião de tantas determinações – múltiplas, contraditórias, convergentes e divergentes – de objetividade e de suas relações, exigem um método próprio já para a mera exposição. Ao dar aqui um esquema de seus princípios básicos não se pretende pronunciar, neste prólogo, uma apologia do próprio modo de exposição. Ninguém poderá notar, tão claramente como o próprio autor, seus limites e seus defeitos. O autor quer somente declarar-se, aqui, responsável por suas intenções; ele não pode fazer um julgamento a respeito de suas realizações acertadas ou erradas. Por isso, diremos algo somente de nossos princípios. Estes arraigam na dialética materialista cuja realização consequente em terreno tão amplo e que abarca tantas coisas dispersas significa, antes de tudo, uma ruptura com os expedientes formais de exposição, baseados em definições e delimitações mecânicas, em “distinções puras” e divisões.

Neste sentido, quando, para colocarmos de repente entre as coisas, partimos do método das determinações contrapondo-o ao das definições, estamos apelando aos fundamentos reais da dialética, à infinitude extensiva e intensiva dos objetos e de suas relações. Todo intento de captar intelectualmente essa infinitude tem que sofrer de insuficiências. No entanto, a definição fixa sua

própria parcialidade como coisa definitiva e tem, consequentemente, que violentar o caráter fundamental dos fenômenos. A determinação, por outro lado, considera-se desde o princípio como coisa provisional (de provisório), necessitando de complemento, como algo que essencialmente tem que ser continuado, desenvolvido, concretado. Isto é: quando, nesta obra, toma-se um objeto, uma relação entre objetividade, uma categoria e, mediante sua determinação, ilumina-se com a conceitualidade e a conceituabilidade, busca-se sempre e se pensa sempre uma coisa dúplice: caracterizar o objeto de modo que possa ser identificado sem confusões, mas não pretende que o ser-conhecido tenha já que encontrar, neste nível, a sua totalidade, de tal forma que estivesse justificado se deter, definitivamente, neste ponto. Somente é possível aproximar-se do objeto, paulatinamente, passo a passo, contemplando-o em diversos contextos, de tal modo que a determinação inicial, embora não se destrua – pois nesse caso seria falsa – vá se enriquecendo constantemente e vá se aproximando à infinitude do objeto ao que se orienta; é, por assim dizer, um processo de astúcia.

Sendo assim, este processo tem lugar nas mais diversas dimensões da reprodução intelectual da realidade e, por isso, não se pode considerá-lo nunca fechado a não ser relativamente. Porém, executando-se esta dialética corretamente, produz-se um constate progresso de iluminação e de riqueza da determinação do que se pesquisa e de sua conexão sistemática; por isso, não se deve confundir o retorno, da mesma determinação, em constelações e dimensões distintas, com uma simples repetição. Mas o progresso assim alcançado não é somente um avanço, um aprofundamento progressivo na essência do objeto que se procura entender, a não ser que ademais – só se realmente foi conseguido de forma dialética – lançará nova luz sobre o caminho passado e já percorrido, e o fará transitável no sentido mais profundo. Max Weber me escreveu certa vez a propósito de meus primeiros e muito deficientes intentos sobre esta questão, que faziam o efeito de dramas ibsenianos, cujo começo não se entende a não ser quando já se sabe o desenrolar. Enxerguei nessa crítica uma fina compreensão de minhas pretensões, embora, naquela época, minha produção não merecia, de forma nenhuma, um tal real elogio. Talvez – quero esperar – que esta obra possa apresentar-se mais à realização desse estilo de pensamento.

Permita-me o leitor, por último, mencionar brevemente a gênese de minha estética. Iniciei minha carreira como crítico literário e ensaísta, buscando apoio teórico primeiro na estética de Kant e, logo, na de Hegel. No inverno de 1911-1912, estando em Florença, elaborei o primeiro plano de uma estética sistemática e comecei a trabalhar nela durante os anos de 1912-1914, em Heidelberg. Sigo recordando com agradecimento o interesse benévolo e crítico que mostraram, por meu trabalho, Ernst Bloch, Emil Lask e, antes de tudo, Max Weber; porém, fracassei totalmente na empreitada. E quando esta obra toma posição apaixonada contra o idealismo filosófico, a crítica segue dirigindo-se sempre, também, contra minhas próprias tendências juvenis. Visto de fora, o começo da I Guerra Mundial interrompeu esse trabalho. Já a Teoria do Romance⁷, escrita durante o primeiro ano da guerra, orienta-se mais a problemas histórico-filosóficos: os estéticos deveriam ser somente sintomas, sinais destes. Em seguida, a ética, a história e a economia foram situando-se cada vez mais no foco de meu interesse. Tornei-me marxista, e justamente na década de minhas atividades de prática política, ocorria, ao mesmo tempo, o período de discussão interna do marxismo, de assimilação real do mesmo. Quando – em 1930 – voltei a ocupar-me intensamente dos problemas artísticos, não pensava em uma estética sistemática a não ser como uma perspectiva muito distante de meu horizonte. Finalmente, duas décadas depois, no início dos anos 1950, pude pensar em retornar, com uma concepção do mundo e um método completamente distinto, à realização de meu sonho juvenil, e realizá-lo com conteúdos completamente distintos e com métodos totalmente contrapostos.

Não queria entregar ao público este livro sem manifestar meus agradecimentos a várias pessoas: ao professor Bence Szabolcsi que me ajudou, com paciência inesgotável, a ampliar e a aprofundar minha deficiente cultura musical; à senhora Agnes Heller que foi lendo meus manuscritos durante a redação e cuja ajuda e crítica

⁷Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Berlin 1920; reedição, Neuwied 1963.

A tradução brasileira da Teoria do Romance ficou a cargo de José Marcos Mariani de Macedo, sido publicada pela Editora 34, com a 1ª edição lançada no ano de 2000 e a 2ª em 2009. (Nota da tradução).

foram muito benéficos para o texto definitivo; e, ao Dr. Franck Benseler por sua iniciativa, que deu origem a esta edição, e também por seu generoso trabalho na preparação e na correção do manuscrito.

Budapest, dezembro de 1962.

Essas obras são as que penso resumir os principais resultados de minha evolução filosófica, minha ética e minha estética – cuja primeira parte, que forma um todo autônomo, se apresenta aqui –, devem ser dedicadas como modesta intenção de agradecer mais de 40 anos de comunhão de vida e pensamento, de trabalho e luta à Gertrud Bortstieber Lukács, falecida em 28 de abril de 1963. Agora já não posso dedicar mais que a sua memória.

A PARTICULARIDADE ESTÉTICA EM LUKÁCS

Luciano Accioly Lemos Moreira⁸

Trataremos neste artigo sobre a questão da particularidade estética em Lukács no interior da obra intitulada *Introdução a uma Estética Marxista*⁹. A obra em questão foi produzida inicialmente por Lukács com o intuito de fazer parte da grande Estética na forma de um capítulo. Com o passar do tempo vai tomando o escopo de uma introdução à grande Estética. Segundo o autor, por se tratar de um dos problemas mais negligenciáveis, porém imprescindível para se entender o campo da arte e do conhecimento, tal obra é publicada em separado.

Sobre essa obra, afirma o autor em seu prefácio.

O presente estudo, portanto, só em um sentido bastante limitado há de ser considerado como um *prolegomenon* à minha estética: ele contém, todavia, a abordagem sumária e, no entanto, sempre monográfica de um dos problemas mais importantes de toda a estética. E é isso que pode justificar-lhe a publicação. (LUKÁCS, 1970, p. 3).

Pela importância da temática abordada no que seria meramente uma introdução à obra da Estética, o livro *Introdução a uma Estética Marxista* conquista em certa medida uma autonomia em face do formato originário que seria o de uma simples apresentação ou de

⁸Professor Dr. da Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca

⁹Primeira edição dessa obra publicada em italiano, intitulada: *Prolegomeni a un'estetica marxista* (pela Editora Riuniti, Roma, 1957). Esse mesmo texto vinha sendo publicado em alemão na revista da República Democrática Alemã, contudo em 1956, por causa da intervenção soviética na Hungria, essa publicação foi interrompida. Apenas em 1967 surge uma edição integral alemã dessa obra (*Über die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik*).

um capítulo de uma obra maior. Há uma abordagem no interior desta obra sobre a questão da *particularidade estética* que ganha importância peculiar em relação à grande Estética, quicá complementando-a em certos elementos ou reafirmando-a, em termos sintéticos, como também por servir de uma introdução à grande Estética. Por todas essas razões, iniciaremos nosso mergulho na particularidade estética por essa obra.

Uma das peculiaridades da obra de arte passa pelo modo, e forma, com que as dimensões da singularidade, da particularidade e da universalidade na realidade social são refletidas, e peculiarmente objetivadas numa autêntica obra de arte. Essas dimensões existem e operam objetivamente na realidade natural (regida pela causalidade natural) e na realidade social (regidas pela causalidade social), e se desenvolvem processualmente. As individualidades se movimentam dentro do espaço e tempo denominado de cotidiano. Esse espaço se configura no palco de atuação e de percepção imediata e superficial dessa síntese da realidade social pelos indivíduos; é desse cotidiano que surgem e se desenvolvem os complexos da arte e da ciência, e nele desagüam seus efeitos.

Tanto o primeiro complexo como o segundo têm seu ponto de partida no cotidiano, mas não se limitam a esse espaço e tempo. A arte e a ciência desenvolvem diante das necessidades históricas e sociais sua especificidade e função social na reprodução da humanidade, adquirem sua autonomia relativa ante o complexo fundante do trabalho¹⁰ e da totalidade social. Os dois complexos sociais em questão, a arte e a ciência, partem do cotidiano e retornam a ele enriquecendo-o, compondo esse cotidiano de elementos essenciais para os indivíduos na relação com o gênero humano e sua história.

A questão do singular, do particular e do universal como categorias objetivas

Lukács indica inicialmente que Hegel, mesmo com suas deformações idealistas, foi o primeiro teórico a abordar a questão

¹⁰ Trabalho aqui é estritamente compreendido como o metabolismo entre homem (gênero humano) e natureza, com a finalidade da produção dos bens de consumo e dos meios de produção necessários à existência dos indivíduos.

da particularidade. Diferentemente, teremos em Kant, segundo Lukács, apenas a elaboração de tentativas isoladas sobre a mesma problemática. Posteriormente, com o processo de decadência ideológica do capital, todas as conquistas desenvolvidas por Hegel nesse campo serão silenciadas e abandonadas no campo da ciência, adentrando o pensamento burguês num período de irracionalismo e de uma decadência profunda.

Apenas teremos com Marx e Engels, desde suas elaborações juvenis, uma crítica profunda às elaborações de Hegel, que inicialmente terá como fundamento uma concepção democrática revolucionária, e futuramente, uma superação sobre patamares teórico-filosóficos do materialista dialético. A leitura criteriosa de Marx sobre a obra de Hegel pode ser constatada em seus escritos. Marx, ao tratar desse grande teórico, nutre em seus escritos sempre um grande respeito em relação aos avanços racionais desenvolvidos por Hegel; no entanto, efetua uma superação radical das elaborações hegelianas por meio de uma inversão/superação ontológica dos fundamentos elaborados por este último.

Hegel revela em seu pensamento as possibilidades abertas pela necessidade da revolução burguesa, os limites do antigo regime feudal (*Ancien Régime*). A classe burguesa tomava voz na teoria hegeliana. A nascente burguesia necessitava destruir as bases das relações feudais, e com isso lutar por meio de sua particular condição e interesse de classe. Nesse momento, o pequeno desenvolvimento da burguesia e do seu mundo ainda em germe não permitia o amplo conhecimento de todas as consequências e limites dessa revolução orquestrada pela burguesia. A universalidade dessa revolução não tinha alcançado sua total maturidade objetiva, e assim os interesses dessa revolução pareciam ser o interesse de “todos”.

Marx, contemporâneo de Hegel, encontra-se diante de outro momento histórico; por isso, seu pensamento apresenta um desenvolvimento e um amadurecimento superior ao momento histórico de Hegel. Somando-se ao maior desenvolvimento histórico, há a explicitação de um ângulo de classe superior com o qual Marx se alinhará, a saber, o proletariado. Como consequência do próprio desenrolar do processo histórico da revolução burguesa, revelam-se objetivamente os limites da revolução parcial burguesa, e assim a necessidade e a possibilidade concreta de uma revolução proletária.

Só por intermédio dessa angulação concreta aberta pela própria objetividade é que Marx pôde superar teoricamente os esquemas abstratos e idealistas de Hegel, superá-los mediante patamares teóricos e filosóficos revolucionários. Essa superação teórica é a explicitação da superação objetiva produzida pelo processo histórico que Marx traduziu e objetivou em suas obras. As questões da relação entre o singular, o particular e o universal, nesse instante, revelam-se para Marx na objetividade de maneira mais desenvolvida e rica, possibilitando a esse autor extrair sínteses científicas e filosóficas superiores e mais universais.

Enquanto Hegel concebe o universal através de uma universalidade estreita dada pela condição particular da classe burguesa em seu processo real de vida, Marx capta uma universalidade mais desenvolvida, consubstanciada no proletariado. O próprio processo de desenvolvimento e de explicitação da realidade social no capitalismo expõe, por meio de uma classe particular, o proletariado, uma forma de exploração e uma possibilidade de extingui-la através de uma revolução, a qual liberta não apenas sua própria condição particular de classe trabalhadora, mas toda a humanidade.

A universalidade da exploração no proletário atinge a raiz e a base de toda forma de exploração; por isso, sua luta e sua superação não representam a parcialidade da revolução burguesa. Uma nova e radical possibilidade surge como horizonte concreto. Assim, a superação de Hegel realizada por Marx não se explica apenas no campo de uma genialidade, mas principalmente, e de modo determinante, no próprio desenvolvimento e explicitação das categorias do singular, do particular e do universal produzidas pelo próprio processo econômico e político do capitalismo, agora visíveis para Marx.

Portanto, não são os elementos singulares, particulares e universais produtos ideais de uma mente fora do mundo, que diz ou define a seu bel-prazer o mundo, mas o contrário: é o desenvolvimento dos complexos sociais realizados pelo mundo concreto em sua maior universalidade e generalidade que expõe como possibilidade existente que uma mente brilhante como a do Marx traduza em forma de conhecimento o mundo em seus elementos superadores dessas categorias antes estreitamente percebidas por Hegel.

Explica Lukács:

A modificação, o enriquecimento e a concretização decisiva residem no fato de que, agora, Marx está em condições de prestar contas, integralmente, com todas as ilusões – historicamente produzidas – das revoluções burguesas. Por isto, nesta dialética de universal e particular, o conceito universal sofre uma modificação e uma clarificação qualitativamente decisivas. (1970, p. 71).

O conceito configura-se num produto do mundo, que ao se tornar consciente para os homens por meio da ciência, torna tão somente o antes existente, consciente agora para os homens. A filosofia hegeliana, assentada nos pilares da revolução burguesa, e assim herdeira de suas conquistas, como também de seus limites e de suas contradições irremediáveis, entra num processo de decadência.

Como expõe Lukács:

além da inevitável distorção devida ao idealismo filosófico, as singulares categorias filosóficas são cada vez menos elaboradas a partir da própria realidade social. Elas são agora, sob muitos aspectos, categorias da lógica aplicadas na sociedade. (1970, p. 72).

Como resultado da passagem de um momento mais abrangente da revolução burguesa ao início de seu momento decadente, as categorias hegelianas sobre o universal, o singular e o particular irão refletir elaborações, deduções e saídas para suas contradições inconciliáveis de maneira cada vez mais abstratas. Para Hegel, diante dos limites objetivos da revolução burguesa, bastam neste instante, em cada determinação singular concreta, as correspondentes determinações abstratas.

O método hegeliano inverte idealisticamente as categorias e as determinações sobre as questões fundamentais de sua época, a relação entre sociedade civil e Estado ou entre *citoyen* e *bourgeois*, parciais objetivamente de acordo com as possibilidades do projeto burguês e que apenas podem tornar-se universais abstratamente. A universalidade do Estado burguês ante a sociedade civil pode ser obtida por uma operação lógica desenvolvida a ferro e fogo na teoria por intermédio de uma elaboração ontológica de fundamento gnosiológico. O mesmo ocorreria em relação à categoria da cidadania, em contradição à existência do indivíduo burguês. Dois complexos sociais, o Estado e a cidadania, que nada mais são que instâncias fundamentais para a reprodução dos interesses particulares de uma classe dominante sobre o restante da

sociedade, convertem-se por uma operação lógica/ideal em universalidades teóricas que corrigiriam os elementos contraditórios do real.

Escreve Lukács:

Por isso, uma crítica que indicasse o caminho para o futuro somente poderia ser feita do ponto de vista de um ser social mais desenvolvido e de tipo diverso: no caso de Marx, daquele da democracia revolucionária e, sobretudo, posteriormente, daquele do comunismo. (1970, p. 77).

Marx traduz o movimento do real por uma perspectiva mais universal e desenvolvida, a particularidade da classe trabalhadora em sua natureza de classe dominada. Esta, em essência, concentra a exploração de toda a humanidade, e assim, seu horizonte, suas necessidades e perspectivas contêm a universalidade mais ampla sobre a realidade.

No entanto, alerta Lukács, a percepção idealista de Hegel expressa uma grande descoberta, e ao mesmo tempo, seu limite. O olhar sobre o processo político-social, ao condicionar suas elaborações lógicas de maneira ainda ontológica, consiste num grande avanço. No entanto, seu limite advém do ponto de vista limitado de classe à qual se alia, e sua teoria perpassa dois momentos cruciais: um momento progressista burguês, e posteriormente, sua decadência e limite.

Daí decorre, naturalmente, o fato de que a crítica de Marx a Hegel não possa, em medida sempre maior, limitar-se à crítica; ao contrário, o desmascaramento do que é falso converte-se ininterruptamente na indicação do que é justo do ponto de vista político-social e metodológico das categorias. (1970, p. 77).

Marx extrai assim o que há de mais avançado em Hegel, e observa os limites no interior dos pressupostos históricos e teóricos desse autor, superando-os radicalmente. O percurso dessa crítica de Marx vai de um democrata radical à sua impoatção ontológica revolucionária. A cada desenvolvimento da realidade burguesa, delinham-se em sua mais ampla universalidade as categorias sociais que compõem a vida real.

Como explica Lukács:

Marx considerava a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então – só então – ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade, em suas verdadeiras proporções. (1970, p. 81).

O conceito, portanto, deve expressar na forma de conhecimento o movimento do concreto, ou seja, da realidade concreta, do existente. Há aí uma questão objetiva a ser considerada: as formas mais desenvolvidas das categorias só podem ser conhecidas pela ciência quando essas mesmas categorias forem à expressão na forma de conhecimento científico da realidade concreta mais desenvolvida; ou seja, de um desenvolvimento dessas categorias que se deu na realidade objetiva e que agora pode ser levada à consciência dos homens. Cada elemento social terá sua singularidade, particularidade e universalidade conforme o grau de desenvolvimento desses elementos na realidade, sua inter-relação e o momento predominante segundo o processo histórico-social.

Nas palavras de Lukács:

A ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturais e as suas transformações históricas e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que deste conjunto de leis pode-se sempre retornar – ainda que frequentemente através de muitas mediações – aos fatos singulares da vida. (LUKÁCS, 1070, p. 81).

Por ser o reflexo científico algo que deve expressar, ou melhor, traduzir para os homens o movimento real da realidade objetiva, cada objeto singular se particulariza na relação com a universalidade existente. Na análise dos elementos singulares, particulares e universais há sempre que se levar em conta o movimento dialético e contraditório da realidade social. Esse movimento não se dá de maneira linear ou matematicamente perfeito, em que o polo do singular e do universal encontra sua metade perfeita e rígida na particularidade. Cada caso deve ser analisado seguindo seu processo, seu próprio movimento e desenvolvimento.

Como esclarece Lukács:

Trata-se sempre de esclarecer a forma concreta de sua relação, caso por caso, em uma determinada situação social, com respeito a uma

determinada relação da estrutura econômica; mas também – o que é decisivo – de descobrir em que medida e em que direção as transformações históricas modificam esta dialética. De uma similar análise concreta, surge sempre e por toda parte a relativização dialética do universal e do particular; em determinadas situações concretas o universal se especifica, em uma determinada relação ele se torna particular, mas pode também ocorrer que o universal se dilate e anule a particularidade, ou que um anterior particular se desenvolva até a universalidade ou vice-versa. (1970, p. 84).

Seguindo Marx, Lukács explica que a ciência deve estudar e descrever a realidade de um modo historicamente concreto, sem preconceitos esquemáticos na busca da exatidão e da objetividade. Observar e levar em conta as relações e as transformações intrínsecas a cada objeto.

Lukács exemplifica esse fato ao citar as elaborações científicas de Marx. Este realiza uma crítica às deformações idealistas e abstratas de Hegel, contudo, como já vimos, há um reconhecimento do próprio Marx em relação ao avanço teórico de Hegel, já que este coloca uma base originariamente social em seu pensamento. Do contrário, as elaborações posteriores à Hegel terão sua face mais decadente e levarão à dissolução da sociabilidade indicada por este autor.

No período posterior a Hegel, há um aprofundamento da decadência ideológica no interior da ciência burguesa; instaura-se assim uma rebelião do pensamento burguês contra as determinações de classe da sociedade. Como efeito disso, o que antes era reconhecido pelos próprios teóricos burgueses como questões centrais para o conhecimento, agora é negado. Esse movimento da ciência burguesa por mais que tente anular o fundamento ontológico do conhecimento, termina por realizar o contrário, pois prova a determinação objetiva do pensamento e expõe a complexa relação do singular, do particular e do universal, presente e determinante em relação à capacidade e abrangência de um ponto de vista de classes como sujeito fundamental do conhecimento.

A decadência ideológica da ciência burguesa comprova que o sujeito do conhecimento numa sociedade de classes é a classe, e que os indivíduos, ao se identificarem num horizonte de uma determinada classe, podem tornar conscientes as universalidades operadas e existentes no real de maneira mais profunda ou decadente. A capacidade de ir à raiz das coisas não se encontra

necessariamente num esforço pessoal, numa capacidade de a racionalidade desejar tal objetivo, mas, primordialmente, no nível do desenvolvimento da realidade social objetiva, como também, do ponto de vista de classe em que cada teórico se apoia. Importante ressaltar que esse ponto de vista de classe estará sempre em movimento em relação à totalidade social. Esse constante movimento das lutas de classes em relação à totalidade social implicará melhores ou piores condições para que essa produção teórica seja realizada.

A decadência ideológica burguesa tem sua determinação econômica, e com sua específica divisão social do trabalho, provoca no campo do conhecimento científico uma desistoricização da economia. Gesta-se, em resposta a essa decadência, como bem lembra Lukács, um novo campo da ciência, a sociologia; esta deve tratar as questões sociais desligadas de sua base econômica, eternizando um modo particular de produção social e econômico e universalizando de maneira abstrata e eterna a forma econômica particular do capitalismo. Os conceitos hegemônicos serão tratados por esta “nova” ciência, a sociologia, de maneira abstrata e unilateral, contra as reais mediações econômicas e sociais que dão vida a esses conceitos. A sociologia apenas se configura como um dos muitos extravios e descaminhos no campo da ciência burguesa.

De maneira distinta, Marx e Engels desenvolverão em suas obras, a partir do materialismo histórico e dialético, uma compreensão ontológica da realidade. Lukács demonstra com vários exemplos o desenvolvimento dessa forma de produzir ciência.

Apenas para ilustrar a contramão teórica desses autores em relação a perspectiva decadente burguesa, podemos citar Engels, que analisando a evolução da troca de mercadorias, e de sua evolução nas sociedades de classes, expõe de modo concreto o processo de universalização do valor. No princípio, com a dissolução do comunismo primitivo, há um pequeno excedente que possibilita pequenas e casuais trocas. Os atos de trocas singulares não representam neste momento histórico uma lei geral do valor, mas em germe expõem certas tendências comuns entre essas ocorrências de trocas fortuitas e singulares com as trocas mais desenvolvidas.

Como elucidava Lukács,

o novo se apresenta na história primeiro sob uma forma abstratamente simples, e só gradualmente se realiza sob uma forma explicitada no curso do desenvolvimento histórico, aparece em sua concretização materialista. (1970, p. 89).

Os elementos singulares, particulares e universais da mercadoria e do valor vão se explicitando em sua maior generalidade e desenvolvimento de acordo com seu processo real. Nas relações reais de produção vai se revelando o que antes apenas se percebia em germe. Marx, ao estudar esse período, diz que essa “é a forma de valor simples, singular, ou seja, acidental” (Marx *apud* Lukács, 1970, p. 89).

Ao analisar o desenvolvimento da mercadoria no capitalismo, Marx explicita esse movimento de desenvolvimento do valor pelo próprio desenrolar da realidade, num processo de generalização. Com o desenvolvimento do intercâmbio de mercadorias realizado pelo capitalismo há uma multiplicidade de gêneros de mercadorias, fruto de formas determinadas de trabalho humano. Cada uma, inicialmente, se coloca uma ao lado das outras como equivalente, e podem ser trocadas entre si. Nesse instante há um processo maior de generalização do valor, dado pelo próprio desenvolvimento da realidade social capitalista. A simplicidade da forma originária singular expressa-se agora mais universalmente.

A forma particular do valor de troca encontrada em cada forma singular concreta de mercadoria expõe uma forma particular de equivalente, ao lado de inumeráveis formas particulares de todas as demais mercadorias. “O gênero de trabalho determinado, concreto, útil, contido em todo equivalente particular de mercadorias, é apenas uma forma de manifestação particular do trabalho humano: particular não completa” (MARX *apud* LUKÁCS, 1970, p. 91).

De acordo com Lukács:

Apenas a superação desta má-infinitude, que se dá com a desapareção da série infinita de equivalentes graças à qual uma mercadoria determinada se apresenta como equivalente de todas as mercadorias, produz a forma universal do valor. Naturalmente, esta extrema generalização, esta elevação da forma do valor ao grau da autêntica universalidade, não é um produto do pensamento econômico: este não é senão o reflexo daquilo que ocorreu realmente no curso do desenvolvimento histórico da economia. “A forma desenvolvida do valor – diz Marx – apresenta-se de fato pela primeira vez quando um

produto do trabalho, por exemplo, o gado, é trocado por outras diferentes mercadorias, não de modo excepcional, mas habitualmente”. O pensamento humano só pode efetivar uma verdadeira generalização na economia quando reflete adequadamente o que foi produzido pelo desenvolvimento histórico-social. (MARX *apud* LUKÁCS, 1970, p. 91).

Vemos assim que a explicitação da forma do valor vai de um processo mais simples a outro mais complexo, no interior da própria realidade objetiva, elevando-se da singularidade à universalidade através da particularidade. Os conceitos e os juízos elaborados pela subjetividade advêm de um movimento dialético do próprio processo de desenvolvimento e de explicitação desse conceito na realidade objetiva, elevada em forma de pensamento para a cabeça dos homens. A dialética é o próprio movimento do real.

Engels, seguindo a mesma orientação teórica do materialismo dialético, explica e exemplifica tal questão. A descoberta do fogo e dos efeitos do atrito pelos ancestrais humanos abre um leque de possibilidades e de juízos diferentes encadeados por esse processos:

Podemos conceber o primeiro juízo como juízo singular: registra-se o fato singular (o fato de que o atrito gera calor). O segundo juízo como particular: uma particular forma de movimento, a mecânica, mostrou a propriedade de transformar-se em outra particular forma de movimento, o calor. O terceiro juízo é o universal: toda forma de movimento revela-se apta, aliás obrigada, a se transformar em qualquer outra forma de movimento. (1970, p. 94).

E completa:

Todo conhecimento efetivo, completo, consiste apenas no seguinte: que nós, com o pensamento, elevamos o singular da singularidade à particularidade e desta à universalidade, que nós reencontramos e estabelecemos o infinito no finito, o eterno no caduco. A forma de universalidade, porém, é a forma fechada em si, isto é, a infinitude: a síntese dos muitos finitos do infinito. (1970, p. 94).

O reflexo científico do mundo objetivo é sempre uma aproximação mais exata, mais universal possível da realidade ou do objeto em estudo até um dado instante. A universalidade não é um ato autônomo e absoluto dado pela subjetividade. Que a subjetividade humana detém um papel importante nesse processo, não há a menor dúvida; mas não é ela que elabora as mediações

entre os elementos singulares, particulares e universais, pois a subjetividade apenas traduz, revela e torna possíveis aos homens essas mediações objetivamente existentes.

No processo da produção do conhecimento há um caminho tracejado pelo método dialético de Marx. Lukács indica os seguintes aspectos:

Da realidade concreta dos fenômenos singulares às mais altas abstrações, e destas novamente à realidade concreta, a qual – com a ajuda das abstrações – pode agora ser compreendida de um modo cada vez mais aproximativamente exato. (LUKÁCS, 1970, p. 95).

Em cada momento histórico, o processo da ciência vai se ampliando segundo o desenvolvimento social. Novas descobertas científicas, as quais partiram de universalidades até aquele instante conhecidas, ampliam-se por outras e novas particularidades, outras e novas aproximações universais, por outros processos de particularizações da relação entre singularidades e universalidades pelo particular. Esse processo de ampliação do universal por outras e novas particularidades é ininterrupto. Leis antes vistas como a visão mais universal possível sobre um dado objeto podem e devem ser substituídas por outras e novas leis mais universais, e por isso, superiores. Não há assim um conhecimento absoluto, fechado e fixo, mas um conhecimento sempre em processo de ampliação, refutação, complementação e complexificação, num movimento constante de aproximação do real pelo reflexo.

Do mesmo modo que a universalidade é algo real e objetivo, a singularidade também o é. Não há como compreendermos uma singularidade de maneira isolada e abstrata dos seus momentos e mediações particulares e universais que a compõem. A aproximação dialética da singularidade não pode ocorrer separadamente das suas múltiplas relações com a particularidade e com a universalidade. Essa complexidade não aparece aos nossos olhos imediatamente, mas como síntese, como algo dado. Não é por não aparecer imediatamente que não haja em seu interior as várias mediações particulares e universais de cada objeto e desse objeto com a totalidade social.

Na verdade, tão mais conheceremos a singularidade quanto mais conhecermos as mediações particulares e universais desse fenômeno; o inverso também é verdadeiro: tão menos conheceremos o singular quanto mais pobre for nosso

conhecimento sobre as questões particulares e universais que envolvem tal questão. Lukács explica que até mesmo no processo de singularidade estrita da identificação digital há esse aspecto da complexidade; assim, quando pensamos na criminologia de um crime e de um criminoso, essa identificação singular estrita apenas identifica uma digital a uma individualidade, mas para a compreensão de toda a complexidade do crime e do criminoso várias questões particulares e universais terão de ser levadas em conta no processo de elucidação dos fatos e de suas causas.

Se tratarmos a singularidade no campo das individualidades, não será diferente. Para compreendermos o espaço essencialmente pessoal de cada indivíduo ante as questões de seu tempo, devemos levar em conta o processo particular e universal que atuou sobre esse mesmo indivíduo como campo de possibilidades e alternativas para suas escolhas historicamente determinadas.

Engels, ao analisar as grandes figuras históricas, observa:

Foi um acaso que coubesse precisamente ao corso Napoleão o papel de ditador militar, exigido pela República Francesa, esgotada por sua própria guerra. Mas, caso não tivesse existido um Napoleão, outro teria vindo ocupar o seu posto. É o que nos demonstra o fato de que, sempre que foi necessário um homem – fosse ele César, Augusto, Cromwell etc. –, esse homem surgiu. Com isso, Engels não nega absolutamente a possibilidade e a necessidade de que o historiador analise e conheça os traços puramente pessoais de Napoleão ou de Cromwell (o singular). Ele indica, porém, que tais traços só podem ser cientificamente compreendidos quando – esclarecendo as universalidades e particularidades histórico-sociais que sobre eles atuam – é delineado o espaço histórico no qual o que é especificamente pessoal (o singular) pode se tornar concretamente eficaz. (LUKÁCS, 1970, p. 100).

No movimento da totalidade social, a causalidade posta em movimento transforma-se em necessidade histórica em demanda; os indivíduos concretos irão atuar respondendo a essas demandas e escolhendo segundo alternativas objetivas. Atuam também nesse processo os elementos casuais, numa síntese complexa de causalidade e casualidade como campo de alternativas em processo. Como explica Engels, apenas é possível identificar as qualidades da personalidade de cada indivíduo caso se leve em conta a confluência com esses elementos históricos que atuam e atuaram sobre suas decisões.

Os traços típicos e particulares dessa personalidade apenas podem ser vislumbrados na relação com os elementos particulares e universais presentes nesse processo. Tão somente levando em conta os momentos casuais e da causalidade em processo, em movimento do singular ao particular e deste ao universal, é que se torna possível elucidar de maneira mais concreta cada individualidade. A grandeza ou a pequenez de cada individualidade revela-se por meio dessa relação entre singular, particular e universal em processo.

Todo singular é (de um modo ou de outro) universal. Todo universal é (partícula ou aspecto, ou essência) do singular. Todo universal abarca apenas de modo aproximado todos os objetos singulares. Todo singular faz parte incompletamente do universal, etc. Todo singular está ligado por meio de milhares de transições aos singulares dum outro gênero (objetos, fenômenos, processos) etc. (LUKÁCS, 1970, p. 101).

Apenas com o conhecimento dos nexos entre o singular e o universal é possível captar numa lei universal o caso singular, como, do mesmo modo, identificar em uma questão singular as leis universais que atuam sobre cada objeto.

Vimos que o singular, o universal e o particular não se constituem em pontos fixos e imutáveis, mas em movimento. O particular se configura num campo de mediações possíveis e em processo. No caso da ciência, uma nova descoberta pode alargar um campo particular do conhecimento sobre algum aspecto ou fenômeno natural ou social. Algo que se desconhecía, ou tendências universais que não se percebiam, mas atuavam sobre uma dada singularidade, pode nesse momento tornar-se consciente para os homens. Portanto, novos nexos e mediações se inserem na compreensão de um dado objeto singular em relação à universalidade agora compreendida de modo mais rico. O particular, como explica Lukács, em relação ao “singular representa uma universalidade relativa, e com relação ao universal, uma singularidade relativa” (1970, p. 107).

Todo conhecimento é historicamente determinado, e por isso sofre as implicações de seu tempo. Assim, numa sociedade de classes, e especialmente na sociedade capitalista, a ciência burguesa refletirá o mundo burguês. Lukács explica que sobre o ponto de vista da ciência burguesa dois caminhos serão trilhados e

aprofundados em sua fase decadente. O primeiro, fundado numa concepção de que a universalidade é determinada pelo pensamento e que por esse meio funda-se o agnosticismo. O segundo caminho, centrado na compreensão do ser como pura singularidade, eliminando as leis universais e a particularidade dos processos. Esse segundo viés é a base para o irracionalismo, que produz ou uma visão meramente singular, vazia de seus componentes universais e particulares, ou generalidades vazias, carentes da concretude histórica.

A particularidade estética

Lukács esclarece que da mesma objetividade cotidiana surgem os reflexos cotidianos, científicos e estéticos. No entanto, os reflexos mais especializados, como a ciência e a arte, são o resultado de um longo desenvolvimento social e histórico e constituem reflexos superiores em relação à simples práxis cotidiana.

A partir do momento em que é fundado o ser social por intermédio do trabalho, gera-se um mundo humano externo e interno cada vez mais social em extensão e intensidade. O desenvolvimento ininterrupto do mundo dos homens faz com que surjam novas e outras necessidades; como consequência, desenvolvem-se novos e outros complexos sociais para além do mero trabalho, da lida direta e estrita com a natureza. Surgem formas de reflexos sobre a realidade que se especializam e que cumprem diversas funções na reprodução do ser social. Esse movimento faz com que se aperfeiçoem órgãos receptivos, os quais percebam coisas, formas e relações que não poderiam ser percebidas anteriormente.

Novas técnicas, instrumentos de trabalho e meios de produção mais avançados demonstram de modo material o desenvolvimento do homem em decorrência da transformação da natureza, e conseqüentemente o processo de domínio do homem sobre a natureza. O desenvolvimento humano, ou como diz Marx, “o afastamento das barreiras naturais”, instaurado pelo trabalho, é viabilizado por um conjunto de complexos sociais que se inter-relacionam e exercem efeito sobre a base fundante do ser social. Isso tudo se dá por meio de uma rica e diversificada inter-relação dos complexos sociais no interior da totalidade social. Essa inter-

relação se dá, conforme Lukács, levando-se em conta sempre uma maior reciprocidade:

A diferenciação produzida pelo desenvolvimento histórico-social, portanto, não isola entre si as atitudes singulares. Pelo contrário: quanto maior for a especialização, tanto maiores podem ser – se a estrutura social não intervier como fator de distúrbio, como é o caso da divisão capitalista do trabalho – suas fecundas relações recíprocas e os estímulos que exercem umas sobre as outras. (1970, p. 148).

Lukács, nesse pequeno parágrafo, elucida uma questão fundamental: o desenvolvimento e o surgimento de reflexos especializados em complexos sociais específicos não constituem um problema ou um entrave ao desenvolvimento social em si; pelo contrário, essa especialização é algo inerente e necessário ao processo de maior desenvolvimento e complexificação do ser social. O beco sem saída, os problemas advindos dessa especialização em forma de fragmentação e isolamento são o resultado de um modo de produção econômico, e conseqüentemente, de uma forma de divisão social do trabalho que objetiva e subjetivamente isola essas especializações em formas alienadas e fetichizadas, as quais anulam as mediações, as determinações e toda a cadeia de relações recíprocas existentes objetivamente entre esses complexos e suas formas de reflexos especializados sobre o mundo.

Para Lukács, o reflexo em suas variadas formas e funções para a totalidade social só podem ser compreendidos no interior de uma totalidade dinâmica, e não de maneira isolada. Por isso, o reflexo não é um efeito mecânico de uma pulsão direta da realidade objetiva sobre a subjetividade passiva, conforme uma espécie de imagem fotográfica do mundo, e tampouco uma elaboração idealista e abstrata fora do mundo.

No caso do reflexo artístico, este se objetiva numa obra de arte. Conforme Lukács, a arte alcança sua forma por meio da particularidade, um reflexo da objetividade que diante dos dois polos objetivos do singular e do universal, sintetiza-se num dado ponto diante da extensão (campo) do particular. Diferentemente da ciência, em que esse processo depende da finalidade concreta, no universal ou no singular, ou na prática cotidiana, que pode fixar-se em qualquer ponto, a depender das tarefas cotidianas nas quais tal reflexo esteja operando naquele instante. A arte, portanto,

terá uma especificidade própria de reflexo, e um modo de apropriar-se e objetivar-se perante o movimento do singular, do particular e do universal presente no mundo.

As categorias da singularidade, da particularidade e da universalidade estão na realidade objetiva em constante movimento e em relação recíproca. Sobre a forma de apreensão desse movimento por meio do reflexo, Lukács explica que o reflexo científico vai de um extremo a outro, do polo singular ao polo universal, em busca da aproximação mais concreta possível de um dado fenômeno/objeto. A particularidade alcançada pela ciência é então um termo conciliador, intermediário entre esses extremos, revelando a mediação entre esses momentos que formam um dado fenômeno/objeto.

Na obra de arte, a particularidade constitui uma síntese, sendo o particular um ponto de recolhimento do movimento entre os dois polos, o singular e o universal. A particularidade em cada obra é um movimento que se objetiva num dado ponto no campo extensivo e possível da particularidade em um determinado momento histórico da humanidade. Isso ocorre a partir de um determinado tempo histórico, sobre a decisão entre alternativas reais de cada individualidade autoral/artística, e se objetiva numa determinada obra de arte. A particularidade estética se expressa em cada obra de maneira dialeticamente peculiar, numa síntese conclusiva irrepetível.

Lukács anota:

Tal como o gnosiológico, o reflexo estético quer compreender, descobrir e reproduzir, com seus meios específicos, a totalidade da realidade em sua explícita riqueza de conteúdos e formas. [...] A particularidade é fixada de tal modo que não mais pode ser superada: sobre ela se funda o mundo formal das obras de arte. (1970, p. 149).

Na arte, a singularidade e a universalidade são superadas na particularidade. Não há uma superação do singular e do universal fazendo-os desaparecer, mas por meio de uma síntese entre um movimento de um polo a outro confluem e se fixam num particular que conserva o singular e o universal, superando-os.

Outro aspecto importante é a relação entre o processo histórico, suas mudanças e a possível relevância de uma obra de arte e de uma lei científica. As modificações históricas podem

ampliar, modificar, concentrar ou universalizar os elementos singulares e universais inerentes a qualquer fato da vida objetiva; do mesmo modo que incidem sobre a ciência, recaem também, sobre a arte. As modificações no ser dos homens refletem tanto no modo como o homem agora, diferentemente de antes, deve/pode conhecer a realidade, como nos limites e possibilidades para que esse homem conheça mais universal e singularmente um dado fenômeno social ou natural. Com isso, amplia-se/modifica-se o particular. A questão é de que modo essas transformações históricas tornam uma lei da ciência ou uma obra de arte essencial ou fundamental para a humanidade.

Já na ciência um dado conhecimento sobre um fenômeno historicamente determinado não pode ser absoluto e fixo, pois há um processo ininterrupto em que novas e outras descobertas ampliam as leis universais até aquele instante conhecidas. E assim, aquilo que se conhecia é superado, refutado e complementado por outras compreensões mais universais. Na ciência, portanto, um conhecimento sobre um determinado fenômeno assume o papel de um ponto de partida para novos conhecimentos e descobertas que poderão tornar aquele ponto inicial superado; assim, funda-se uma nova análise científica sobre um determinado fenômeno.

A arte, por mais que sofra essas implicações históricas, guarda em sua peculiaridade uma forma distinta sobre essa mesma questão. Na arte, em cada momento histórico há outros elementos singulares, particulares e universais em processo; um campo de possibilidades e alternativas se abre para cada artista, e ao objetivar sua arte, ao refletir sobre aquele determinado mundo, o artista sintetiza em sua obra um dado ponto do campo extensivo possível do particular naquele instante. Esses novos elementos históricos que se revelam nas categorias singulares, universais e particulares desse mundo social são expressos e se objetivam por formas e conteúdos distintos e específicos que agora, e não antes, surgem e são utilizados em cada obra para falar dos dramas humanos.

Assim, na arte, cada obra é uma síntese do grau de desenvolvimento humano historicamente determinado até aquele momento histórico. Aquela obra expressa um momento da consciência humana sobre seus dramas mais essenciais, mais íntimos, e de modo irrepetível/insubstituível resulta numa obra de arte em determinadas condições históricas com um nível de autoconsciência do homem sobre sua humanidade. E por isso, não

são superadas como na ciência, em que um grau inferior ou incompleto de conhecimento é superado, acrescido, e complementado por outra forma superior, mais completa e/ou universal. Uma obra de arte da Grécia antiga tem sua validade artística hoje, independentemente de as técnicas ou dos avanços históricos atuais terem superado as empregadas pela arte grega antiga.

A particularidade na obra de arte, por ser uma síntese diante do campo do movimento entre o singular e o universal histórico, faz surgir um mundo estético, que é reflexo objetivo da realidade existente. Uma obra de arte faz-se totalidade única diante do mundo, e por isso não é superada por outra, já que outra não poderá revelar o que ela revela do humano naquele determinado tempo e lugar. O passado da humanidade se encarna numa determinada obra, o passado visto de maneira ontológica. Por isso, ao recepcionar obras antigas, ou de tempos remotos, estará aquela individualidade a entrar em contato com seu passado, com o que compôs e compõe o gênero humano em seu desenvolvimento histórico.

Segundo Lukács,

[...] a etapa superior não continua diretamente a precedente, como ocorre normalmente na ciência, mas em certo sentido – utilizando todas as experiências acumuladas nas obras, nos procedimentos criadores – recomeça sempre do início. (1970, p. 150).

O desenvolvimento de novas técnicas, ou de conhecimentos e de experiências na criação artística, não provoca ou impõe a superação de uma obra antiga por outra atual, como ocorre com as leis científicas em seu processo de acumulação e superação. Cada obra refletirá seu mundo de acordo com um período histórico determinado, com a individualidade de cada artista, fazendo com que cada obra de arte expresse de modo único questões essenciais concernentes ao desenvolvimento da humanidade. As individualidades, ao entrarem em contato com tais obras, vivenciarão os dramas de ontem particularizados, atingindo assim níveis e setores da afetividade, da consciência e da sensibilidade humana que só a arte pode alcançar. Nessa catarse artística que a arte provoca em quem a absorve, os homens poderão olhar a vida por horizontes artísticos que os elevam do mero e restrito cotidiano, fazendo-os olhar por todos os poros da consciência, da

afetividade e da sensibilidade o aqui e o agora de sua humanidade em termos essenciais, e conseqüentemente, pensar o futuro.

As relações singulares e universais com a particularidade estética

Como vimos, a singularidade e a universalidade são superadas, e dialeticamente conservadas, na particularidade de uma obra de arte. O modo como a singularidade e a universalidade é objetivado na obra de arte pela particularidade possibilitará a essa obra expressar de modo mais eficaz, mais profundo e amplo a complexidade essencial da vida. No caso da singularidade, Lukács observa que esta é um dos elementos fundamentais no estabelecimento do típico na arte. Os dramas essenciais dos homens em cada momento histórico precisam partir de singularidades; estas servem de base histórica e ao se particularizarem em tipos, expressam e condensam formas, sentimentos, gestos e ações típicas, constituindo tipos particulares do modo de ser e existir dos homens.

Sobre isso, explica Lukács:

Quanto maior for o conhecimento que o artista tiver dos homens e do mundo, quanto mais numerosas forem as mediações que descobrir e (se necessário) acompanhar até a extrema universalidade, tanto mais acentuada será esta superação. Quanto maior for a sua força criadora, tanto mais sensivelmente retransformará as mediações descobertas numa nova imediaticidade, concentrando-as organicamente nela: ele formará um particular partindo do singular. (1970, p. 152).

Surge na obra uma nova imediaticidade, fruto de uma síntese orgânica das questões essenciais que se objetivam no típico, a revelar os dramas humanos naquele momento histórico. Há uma imbricação, um movimento do que é mutável do singular com o que é permanente deste mesmo momento; esse movimento de síntese que se dá no particular faz com que essa singularidade seja rica de mediações e expresse numa figura, num personagem, em objetos, situações e no enredo questões que não se limitam apenas àquele momento estrito daquela singularidade. Se a arte apenas refletisse uma singularidade restrita, abstrata e isolada, não faria

sentido fora daquela singularidade ou daquele estrito momento histórico.

Esclarece Lukács:

[...] a arte não pode certamente desprezar a singularidade; ela deve lutar sem tréguas para afirmar tal singularidade, mas só pode realmente considerá-la algo artístico, que lhe é próprio, quando ela é superada no particular. (1970, p. 154).

Uma das peculiaridades da arte reside nessa capacidade de refletir tipos que superam e conservam seu tempo e espaço. Essas singularidades adquirem no particular uma concreticidade universal, provocando o interesse dos que as recebem em sua época, como em tempos futuros. Uma singularidade apenas adquire interesse para os outros na ação recíproca com o mundo. Um personagem, uma árvore, uma carruagem, enfim cada singularidade numa obra precisa estabelecer relação com o mundo, generalizar-se, e assim causar interesse e identificação com o outro.

Uma singularidade e uma universalidade que se impõem mutuamente para o seu exterior, um movimento de generalização em que se produz um campo extensivo do particular, e que diante de um momento histórico determinado, sobre condições determinadas de desenvolvimento social, e fruto de escolhas determinadas de um artista na elaboração de uma específica obra de arte, objetiva num dado ponto a particularidade: um mundo ficcional artístico. A particularidade presente no movimento objetivo da realidade se expressa na forma objetiva e no conteúdo tratado em cada obra, formando uma totalidade. A forma (o como) e o conteúdo (o que) de cada obra de arte terão como momento predominante a particularidade.

Lukács explica ainda que há momentos históricos favoráveis à grande obra de arte, instantes de grandes possibilidades de sínteses profundas e amplas sobre o mundo, como há o contrário, períodos de decadência, em que a realização de uma obra de arte autêntica é uma tarefa das mais difíceis, e em certa medida, até impossível:

[...] são épocas de decadência aquelas nas quais esta mais rica determinação da individualidade se perde. Teoria e prática da decadência sublinham sempre a singularidade, que se torna um fetiche enquanto unicidade, irrepetibilidade, indissolubilidade etc. Na realidade, trata-se do fato de que os órgãos do reflexo da realidade

permanecem privados, segundo a expressão de Gorki, de seu “amálgama social” e, por isso, acentuam excessivamente a singularidade puramente imediata, razão pela qual estes artistas perderam a capacidade de superá-la e de atingir a verdadeira concreticidade. (1970, p. 153).

Segundo Lukács, o real conteúdo de uma obra de arte

[...] é a posição da obra em face da realidade, o modo, a amplitude, a profundidade etc. com que uma obra de arte mostra uma realidade *sui generis*. Precisamente aqueles que consideram as obras de arte não formalisticamente, mas do ponto de vista da vida, devem compreender que exatamente aqui, na escolha do ponto central no campo de particularidade, decidem-se as mais importantes questões tanto do conteúdo ideal quanto da forma real. (1970, p. 156).

A grandeza de uma obra de arte encontra-se no real da vida e, em alguma medida, depende da atitude de cada artista ante o mundo, se a revela em suas entranhas ou refugia-se em visões parcializadas e abstratas desse mesmo mundo. Um movimento complexo da história, de seus processos de desenvolvimento objetivo, e de decisões entre alternativas na quais os artistas comporão suas obras, tendo o momento predominante na totalidade social. As sínteses realizadas em cada obra são fruto da decisão de um artista diante de um campo concreto e possível da particularidade; esse campo de possibilidades é forjado pela totalidade social e, portanto, as potencialidades estão determinadas em larga medida pelo movimento dialético entre a singularidade, a particularidade e a universalidade em cada momento histórico.

Lukács revela algo imprescindível ao entendimento do que seria a particularidade como ponto central organizador:

[...] a configuração de uma obra individual depende da posição escolhida para este ponto central com relação à universalidade e à singularidade. A modificação concretizadora agora introduzida consiste apenas nisto: que a escolha deste centro, que determina a peculiaridade artística, implica ao mesmo tempo um movimento em torno deste centro na esfera do particular. (1970, p. 157).

A obra terá seu movimento no interior dessa particularidade objetivada; suas singularidades e universalidades surgirão sem que se percam desse centro, dessa síntese matrizadora. Haverá altos e

baixos na obra, momentos mais singulares, outros mais universais, mas a unidade de uma grande obra se mantém justamente no campo da particularidade. Todos esses movimentos ocorrem e confluem estreitamente na forma e no conteúdo nessa esfera. No entanto, segundo Lukács, o modo como os elementos e os momentos relacionam-se reciprocamente depende das condições históricas de uma época, do gênero e das questões artísticas pessoais de cada autor/artista.

O mundo, e o mundo da obra de arte

A peculiaridade da arte em relação ao mundo que serve de base para o seu surgimento e movimento precisa ser esclarecida. Pois a arte, ao tempo que é reflexo objetivo da realidade, e por isso não é a realidade, é seu reflexo estético, cria um mundo estético próprio e exerce particularmente efeitos sobre os homens reais. Cada obra é um mundo concluído e, portanto, os que a recebem não terão nenhum poder de alteração sobre aquela obra. A arte é resultado da criação humana, mas depois de objetivada e lançada aos homens, eles terão à sua frente um mundo ficcional que eleva as questões e fatos singulares humanos mais essenciais, num nível de intensidade alcançado pelo particular. Os homens, diante de uma obra de arte, apenas poderão aceitá-la ou recusá-la, mas nunca alterá-la ou modificá-la segundo seu desejo, vontade ou expectativa.

O reflexo científico distingue-se dessa peculiaridade estética, pois, no caso da ciência, uma lei descoberta sobre um determinado fenômeno é um dado passível a crítica. Sua negação por meio de uma reformulação mais universal é condição essencial e necessária para o crescimento da ciência. A ciência e a arte são formas de aproximação de um reflexo o mais exato da realidade, no entanto, enquanto a ciência perfaz esse caminho num processo ininterrupto de aproximação e superação, no caso da arte, cada obra se aproxima por meio da particularidade, através de uma síntese que não se coloca à prova em comparação com uma obra por outra que a supere. O mundo real refletido em cada obra de arte se particulariza de modo único e irrepetível.

Uma lei científica precisa estar em harmonia com todas as leis até então verificadas; se algo desestabiliza essa harmonia, abrem-se novas e outras formulações que poderão superar a anterior. No

caso da arte, a contradição é elemento constitutivo no interior de uma obra, pois a arte reflete justamente a vida e suas contradições como elementos enriquecedores da complexidade que compõe a própria vida. A contradição pode causar uma desestabilização no interior da obra, quando o reflexo por meio do conteúdo e da forma de uma obra de arte não revela as contradições da vida, falseando-as, representando a vida real de maneira inadequada na forma e no conteúdo. Contudo, essa contradição interna prejudica ou diminui o possível valor estético dessa obra em relação ao seu modo de revelar o mundo, resultando desse modo numa obra menor.

Por ser uma totalidade concluída, cada obra de arte pode configurar diferentemente uma mesma realidade, sem que essa diferenciação seja uma contradição nos termos científicos, na qual uma lei sendo correta, obrigatoriamente revela outra como falsa. Uma das obras pode ter um valor estético superior à outra, no entanto, os termos estéticos para essa qualificação estará justamente na relação de cada obra com o mundo. O critério será justamente o grau da profundidade, da justeza e da riqueza com que cada obra reflete o mundo. Isso determinará o valor estético de cada obra.

Inicialmente, devemos nos reportar às nossas considerações sobre a originalidade artística. Estabelecemos que ela é inseparável do reflexo fiel e da representação fiel da realidade objetiva; nossas considerações sobre a essência e o fenômeno nos levaram a precisar este princípio no sentido de que o principal fundamento da autêntica subjetividade e originalidade artística é e deve ser a correta compreensão e a correta reprodução da essência da realidade. (LUKÁCS, 1970, p. 229).

E complementa: “quanto mais significativas forem estas obras do ponto de vista artístico, tanto mais claramente iluminarão os caminhos da evolução da humanidade” (1970, p. 229).

O reflexo estético, diferentemente da ciência, tem a contradição como uma de suas dinâmicas essenciais, pois as diferenças entre as obras diante de uma mesma realidade não se excluem, mas expõem as contradições da própria vida, das leis de seu movimento e desenvolvimento, podendo, portanto, uma obra subsistir ao lado de outra em sua contraditoriedade, e de algum modo integrarem-se reciprocamente na compreensão desse mesmo mundo.

Outra característica diferenciada da arte e da ciência é em relação à universalização do seu reflexo sobre o mundo, e sua função social sobre a realidade. No caso do pensamento científico, aproxima-se “tanto mais da realidade quanto mais universais forem seus resultados, ou seja, quanto maior for o número de fenômenos singulares e de relações particulares aos quais for aplicável” (LUKÁCS, 1970, p. 229). Tanto a arte como a ciência é um processo de reflexo sobre a realidade que se dá sempre como uma aproximação da realidade concreta, e dessa maneira, por mais que reflita a realidade em sua essência, em sua raiz, será sempre uma aproximação. Diz Lukács: “a infinitude extensiva e intensiva do mundo não é jamais inteiramente alcançável pela arte, e tampouco pela ciência, e não se pode falar senão de aproximação” (1970, p. 229).

Porém, há uma distinção da arte e da ciência em relação à sua forma científica e estética de reflexo do real, e sua consequente função social. A ciência, segundo Lukács, precisa, diante da infinita realidade extensiva do real, “tomá-la como ponto de partida e criar formas descobrir leis por meio das quais um ponto qualquer da infinitude extensiva possa ser concretamente identificado, colocado em seu contexto e definido com exatidão” (1970, p. 229). Ainda sobre a ciência, toda teoria ou formulação científica reclama por outras formulações que complemente ou afirme suas leis. E por último, uma proposição científica que levante dúvidas pode ser refutada ou corrigida. Isso tudo para que as descobertas científicas sejam direcionadas à compreensão dos fenômenos naturais e sociais, com a intenção de tornar conscientes seus fenômenos, possibilitando modificar a realidade.

Sobre a arte, afirma Lukács:

[...] a realidade refletida pelas obras de arte revela-se de um modo inteiramente diverso daquele pelo qual é refletida pela ciência, não somente no que diz respeito à forma artística, mas também no conteúdo de ideias, em sua pretensão de verdade. (1970, p. 229).

A pretensa e necessária busca pela verdade objetiva da ciência, condição de sua função na instrumentalização de uma consciência que possa tornar-se prática na realidade, não se coloca como condição para a existência de uma obra de arte. A arte não faz ciência do mundo, mas produz um mundo estético a partir de um reflexo objetivo do mundo. Sua margem de liberdade e de

distanciamento perante as urgências práticas transformam-se em condições peculiares para se pensar o mundo num nível e sob um prisma que só a arte pode alcançar e realizar.

Em primeiro lugar, cada obra apresenta-se à realidade dos homens como acabada, concluída, e por isso não há o que mudar ou alterar por meio da vontade dos que a recebem. Essa característica produz uma especificidade única, pois ao tempo que sabemos que aquela obra foi e é fruto de uma criação humana sobre o mundo, se põe para os mesmos homens como um mundo próprio, que não levará em conta os desejos, a revolta ou a recusa desses homens perante aquela obra.

A obra de arte requer, sobretudo e imediatamente, que se aceite simplesmente o seu conteúdo: quanto mais for perfeita a sua realização formal, tanto mais ela obrigará a uma pura receptividade, a uma intensa participação no que é nela representado. (LUKÁCS, 1970, p. 223).

Portanto, a obra de arte insere os homens em seu mundo, fazendo-os participar dos dramas segundo seus termos e direção. Os homens perante uma obra se veem tomados por seus meios e formas de representação, um tipo de experiência vivida por cada indivíduo diante de um ponto de orientação que indica o grau e a profundidade do desenvolvimento da vida social, enfim do gênero humano até aquele determinado momento histórico.

De acordo com Lukács:

A obra de arte é algo particular, mas de um duplo ponto de vista. Por um lado, cria um “mundo próprio”, em si concluído. Por outro, naturalmente, age num sentido análogo: assim como o caráter particular da obra age sobre o processo criador, transformando-a, assim também, quanto a sua eficácia, ela deve influenciar do mesmo modo aquele que a recebe. (1970, p. 240).

A arte influencia os homens por meio de uma realidade intensiva alcançada pela particularidade, ampliando os horizontes e estreitando, em ricas e típicas relações contidas no interior da obra, a relação das individualidades com o mundo real. O reflexo artístico renuncia assim, diferentemente da ciência, à captação da realidade extensiva num determinado ponto, alcançando no particular a infinitude intensiva do que é reproduzida por seu reflexo sobre o mundo. Em relação à mera singularidade cotidiana,

a arte supera, conservando-a. A singularidade na arte dirige-se ao particular; seu caráter fugidio, superficial e casual vai se perdendo, gerando na particularidade uma singularidade intensiva, transformando-se numa sensibilidade imediata significativa, unindo-se a outras singularidades por uma conexão sensível e rica de mediações.

A universalidade perde sua imediaticidade conceitual, mediana, homogeneizadora. Essa universalidade vai se expressar em homens singulares, em tipos, com a concepção de um mundo em movimento, visto e percebido em seus atos e decisões no mundo criado pela obra. Uma nova e rica imediaticidade é artisticamente criada; as individualidades que as recepcionam podem vivenciar e sentir seus dramas. A generalização produzida pelo reflexo estético possibilita o desmascaramento das contradições humanas; cumpre essa função não de modo racional, como a ciência, mas “ao fazer aparecer tudo o que há de objetivo na vida humana como sendo relação entre homens concretos” (LUKÁCS, 1970, p. 237).

A arte traduz em experiência imediata, por meio do mundo da obra, todo fenômeno da vida em sua essência, superando artisticamente todas as formas fenomênicas da vida transformadas em fetiche.

No reflexo artístico, explica Lukács,

[...] não se trata simplesmente de fixar, e tampouco de evidenciar estes traços típicos em homens, sentimentos, ideias, objetos, instituições, situações etc.; toda tipicização deste gênero pertence, ao mesmo tempo, a um sistema concreto e móvel de relações entre momentos singulares, tanto na própria figura singular quanto em suas relações: por isto, no conjunto da obra, nasce uma tipicidade de ordem superior: o aspecto de uma etapa típica do desenvolvimento da vida humana, de sua essência, de seu destino, de suas perspectivas. (1970, p. 237).

A totalidade de cada obra encontra-se numa relação recíproca entre forma e conteúdo, um conteúdo que se particulariza, refletindo as contradições da vida de maneira rica e multifacetada, na qual as contingências da vida não são negligenciadas, mas, pelo contrário, todos os elementos periféricos e essenciais se entrelaçam. A hierarquia e o peso de cada um dos fatores que compõem as tipicidades das personalidades de cada personagem, ou objeto, situação, enredo, enfim cada situação contida em cada

obra será evidenciada segundo seu lugar dado pelo mundo objetivo.

O ordenamento, a hierarquia dos conteúdos e de suas formas de representar, de tornar concreto o reflexo da realidade, terá sua unidade dada pela síntese da particularidade expressa na forma da tipicidade no interior de cada obra de arte. Há sempre o momento predominante nessa conversão dialética entre forma e conteúdo, sob a regência do último. O típico no conteúdo e o típico na forma alcançada pela particularidade estética: essa unidade se objetiva numa obra que se coloca para o mundo como um mundo artístico concluído. Cabe aos homens adentrar em seus enredos, vivenciar e sentir no mundo da arte o seu próprio mundo.

A arte como autoconsciência do desenvolvimento da humanidade para os homens

O reflexo estético tem como único objeto de sua preocupação o homem, a humanidade e seus conflitos, seu destino, suas decisões e, conseqüentemente, o grau de desenvolvimento da humanidade até aquele momento histórico. Portanto, cada obra de arte reflete um mundo concreto, determinado historicamente, e assim não há arte fora do mundo.

Sobre isso, diz Lukács:

De fato, para o nascimento de qualquer obra de arte, é decisiva precisamente a concreticidade da realidade refletida. Uma arte que pretendesse ultrapassar objetivamente suas bases nacionais, a estrutura classista de sua sociedade, a fase da luta de classe que é nela presente, bem como, subjetivamente, a tomada de posição do autor em face de todas estas questões, destruir-se-ia como arte. (1970, p. 265).

Diante desta questão, indaga Lukács: sendo o objeto imediato da representação artística uma determinada etapa concreta, como essas obras ainda podem provocar na atualidade um prazer estético? E responde:

o que o espectador sente com emoção, no Édipo, é precisamente um destino humano típico, no qual mesmo o homem moderno – ainda que só possa perceber os pressupostos históricos concretos

aproximadamente – reconhece com emoção imediata, ao revivê-lo, um *mea causa agitur*. (1970, p. 268).

A peculiaridade do reflexo estético da obra de arte exerce um efeito e um contraefeito sobre as personalidades dos indivíduos que a produzem e a recepcionam. O prazer estético alcançado pela particularidade da obra de arte, ao refletir o mundo objetivo, cria uma síntese/uma tipicidade de eventos e dramas humanos, e assim o que antes era história da humanidade num passado longínquo pode ser revivido e sentido pelas individualidades do presente.

Mas de onde deriva a força evocativa destes dramas? Acreditamos que resida no fato de que neles é revivido e feito presente precisamente o próprio passado, e este passado não como sendo a vida anterior pessoal de cada indivíduo, mas como a sua vida anterior enquanto pertencente à humanidade. O espectador revive os eventos do mesmo modo, tanto no caso em que assista a obras que representam o presente, como no caso em que a força da arte ofereça à sua experiência fatos que lhe são distantes no tempo ou no espaço, de uma outra nação ou de uma outra classe. (LUKÁCS, 1970, p. 268).

Uma espécie de fruição e de deleite que não passa necessária e primordialmente por uma compreensão racional (científica) da realidade, mas por todos os sentidos, sensibilidades e afetividades humanas, num nível íntimo das individualidades em relação ao mundo. A sua humanidade, o seu pertencimento em relação ao gênero humano contido na obra de arte é colocado em confronto diante de suas experiências adquiridas e forjadas no contato de sua vida singular com o gênero. O fascínio que a arte tem em nos colocar diante de um passado, de um nível de desenvolvimento diferente, mais atrasado que o atual, ou antes, de nos envolver em dramas que são nossos como humanidade, como pertencentes ao gênero humano, mas que apenas pela arte podemos fruir dessa experiência, sentir e vivenciá-la como nossa. Tal fascínio só é possível no interior de uma obra artística.

Do mesmo modo como no ato criativo de uma obra de arte o artista não pode identificar-se direta e simplesmente com sua individualidade cotidiana, já que ele universaliza a si mesmo na objetivação de uma arte que se particulariza, também os indivíduos que a recepcionam elevam-se da mera particularidade do sujeito singular à particularidade estética.

Ele experimenta realidades que de outro modo, na plenitude oferecida pela época, ser-lhe-iam inacessíveis; suas concepções sobre o homem, sobre suas possibilidades reais positivas ou negativas, ampliam-se em proporções inesperadas; mundos que lhe são distantes no espaço e no tempo, na história e nas relações de classe, revelam-se-lhe a experiência de algo que lhe é bastante estranho, mas que ao mesmo tempo pode ser posto em relação com a sua própria vida pessoal, com a sua própria intimidade. (LUKÁCS, 1970, p. 270).

Essa experiência se dá no interior da própria personalidade de cada indivíduo, que é uma personalidade e uma afetividade socialmente construída, e que em contato com uma obra de arte coloca sua individualidade em confronto com as questões sobre o destino e o desenvolvimento da humanidade. Há uma elevação por meio de uma generalização daquela mera individualidade através do mundo da obra de arte; a particularidade estética da obra reflete as grandes questões da humanidade naquele determinado momento histórico.

Diz Lukács: “o conteúdo da obra, e conseqüentemente o conteúdo de sua eficácia, é a experiência que o indivíduo faz de si mesmo na ampla riqueza de sua vida na sociedade” (1970, p. 270). Essa elevação não se dá para fora de si mesmo, num campo universal puramente subjetivo; ao contrário, dá-se para um aprofundamento da individualidade inserida no particular da obra, num prazer estético, um sujeito que se movimenta no ritmo, no enredo, nos dramas, enfim, que deve subordinar-se ao mundo criado pela arte, inserir-se nele, vivê-lo numa intensidade superior à vivenciada no cotidiano.

Pelo fato de a obra se colocar independente e alheia à sua vontade e desejo, seu único modo de participar desse mundo estético é movimentando-se segundo as leis internas dessa obra. Esta individualidade, assim, não poderá anular, interromper ou impedir o destino dos personagens e dos acontecimentos ali tratados. A totalidade da obra se coloca como um mundo diante do indivíduo, e este sofrerá e sentirá os dramas que são do homem e que são seus, como integrante que é do gênero humano.

Lukács ressalta os limites transformadores dessa experiência em relação à personalidade de cada indivíduo:

Nenhum homem se torna diretamente um outro homem no prazer artístico e através dele. O enriquecimento obtido neste caso é um

enriquecimento da sua personalidade, exclusivamente dela. Mas tal personalidade é determinada em sentido classista, nacional, histórico etc. (além de ser, no interior destas determinações, formada por experiências pessoais), sendo também uma vazia ilusão de estetas a convicção de que exista sequer um só homem que possa receber como tábula rasa espiritual uma obra de arte. Não, todas as suas experiências precedentes, que vivem nele sobre a base de sua determinação social, permanecem operantes mesmo durante o prazer estético. (1970, p. 268).

A arte atua sobre a personalidade de cada individualidade, mas essa individualidade, de acordo com Lukács, é forjada por decisões de cada indivíduo diante dos dilemas, conflitos e de situações as mais diversas que ela precisa enfrentar no percurso de sua vida. As possibilidades que se mostrarão como alternativas dessas escolhas encontram-se na objetividade social. Por isso, a determinação histórica se coloca como campo de possibilidades para cada indivíduo tornar-se um este, um tipo, uma personalidade em seu tempo. Uma personalidade que refletirá um tempo histórico, seus limites, suas contradições e suas complexidades.

Nesse sentido, em primeiro lugar, a arte não pode provocar uma transformação que lance um indivíduo para além das possibilidades do seu tempo; tampouco uma experiência catártica ocorre sobre um indivíduo vazio de experiências pessoais anteriores, ou como o autor explica, sobre uma tábula rasa. A experiência catártica, de acordo com Lukács, é o confronto entre duas totalidades: a totalidade das experiências adquiridas por cada indivíduo e a totalidade representada pela obra de arte.

Cada individualidade entrará em luta com a totalidade refletida pela obra de arte, um confronto entre aquilo que compõe suas experiências até então adquiridas diante da vida e aquilo que cada obra de arte revela e expõe sobre os dilemas da vida e o destino dos homens. Dessa maneira, a eficácia da arte será alcançada com a vitória daquilo que a arte põe como significativo perante as velhas convicções daquela personalidade. Há uma ampliação e um aprofundamento das experiências dessa individualidade diante de sua personalidade. Esse enriquecimento normalmente ocorre de maneira indireta e gradual sobre a totalidade de sua conduta, que pode se traduzir (dependendo da obra e da individualidade) numa mudança de ação diante da vida, ou de forma mais relativa e mediada, numa outra concepção ou modelo de conduta perante os fatos da vida.

O elemento comum desse processo é uma transformação do sujeito, um enriquecimento, um aprofundamento, uma comoção dessa individualidade no interior de sua personalidade sobre questões da sua humanidade, da sua relação com o mundo. Pois a arte opera diretamente sobre as questões humanas, suas relações, suas contradições, seus conflitos; e uma obra de arte pode ser experimentada por quem a recebe, num nível e numa intensidade mais elevada que o mero cotidiano.

A arte

[...] eleva a autoconsciência humana; quando o sujeito receptivo experimenta uma tal realidade em si, nasce nele um para-si do sujeito, uma autoconsciência, a qual não está separada de maneira hostil do mundo exterior, mas antes significa uma relação mais rica e mais profunda de um mundo externo concebido com riqueza e profundidade, ao homem enquanto membro da sociedade, da classe, da nação, enquanto microcosmo autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento da humanidade. (LUKÁCS, 1970, p. 275).

Essa eficácia da arte no final dependerá da qualidade tanto da obra como também daquele que a recebe. Uma personalidade imatura, ideológica e esteticamente, terá maior dificuldade na receptividade de uma obra de arte. Na mesma medida, uma obra com problemas estéticos em sua forma e no seu conteúdo não possibilitará tal efeito sobre as personalidades. Uma época decadente como esta em que vivemos, em larga medida estimula a produção de obras de arte decadentes. Da mesma forma, esse consumidor estimula a elaboração dessas obras.

A crise que vivenciamos refreia e limita tanto a produção da grande arte hoje, como o conhecimento e o desfrute dos indivíduos pelas grandes obras de arte do passado. Há, cada vez mais, um desinteresse dos indivíduos de se aproximarem dos grandes clássicos. A vida rebaixa-se a mera sobrevivência de um cotidiano empobrecedor, em que o futuro incerto e cada vez mais nebuloso incide nas personalidades na forma de apatia em relação às grandes questões da humanidade. Nunca se precisou tanto ler, ouvir, admirar e assistir a uma grande obra de arte, obra esta que lance a individualidade para além do mero isolamento cotidiano.

Ao pensarmos sobre o processo de autoconstrução humana em níveis mais elevados, não há como realizarmos isso sem que haja uma apropriação por parte de cada individualidade do que há de

mais elevado em relação à ciência e à arte. E mais: se pensarmos na formação de uma personalidade revolucionária, não resta outro caminho que não seja a assimilação dos clássicos da ciência e da arte até então decantados, aliada a uma compreensão e a um domínio da teoria dialética de Marx, Lukács e dos seus principais seguidores. Esse movimento terá sua eficácia e amplitude de acordo com o movimento da totalidade social, da intensificação da luta de classes e da relação dessa luta no tocante às individualidades.

Para Lukács, a arte terá e fará sentido em qualquer forma e modo de produção, tanto a arte do passado como a arte do presente. Sua forma de ver e refletir o mundo dos homens tem como uma de suas características mais essenciais revelar aquilo que não queremos ver. A contradição humana, seja qual for sua forma, sua base social, seu conteúdo, terá sempre na arte um dos seus elementos fundamentais.

A arte, para concluir, é um *manual para a vida*, pois sempre colocará em contradição e confronto – para aquele que tenha a coragem e o prazer de se aventurar nos seus dramas – a sua estrutura pessoal com os conflitos do mundo, num nível tão íntimo que nenhuma outra forma de reflexo pode desempenhar.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

LUKÁCS, Georg. *Introdução a uma estética marxista – sobre a particularidade como categoria da estética*. 2. ed. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.

GYÖRGY LUKÁCS. ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL: EL TRABAJO.

Introducción de los compiladores¹

Antonino Infranca e Miguel Vedda²

1

Es un hecho conocido y documentado que, a lo largo de toda su obra de vejez, Lukács ha ido concibiendo -con claridad y convicción crecientes- el proyecto de construir un verdadero

¹ Texto originalmente publicado pela HERRAMIENTAS - Textos inéditos en castellano. Publicação autorizada pelos compiladores.

Infranca, Antonino. Filósofo italiano. Se doctoró en filosofía en la Academia Húngara de Ciencias con una tesis sobre el concepto de trabajo en Lukács. Realizó investigaciones en el Archivo Lukács de Budapest. En 1989, recibió el Premio Lukács. Integra el consejo asesor de Herramienta.

Vedda, Miguel. Doctor en Letras por la UBA. Profesor titular de Literatura Alemana en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), investigador del Conicet y coordinador de la cátedra libre "Teoría crítica y marxismo occidental" (FFyL, UBA). Es coeditor, con Regula Robland, del Anuario Argentino de Germanística y, con Isabel Hernández, del Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik. Miembro del consejo editor de Herramienta.

sistema filosófico; idea que tomó forma aun más definida cuando, con vistas a otorgar una sistematización categórica a sus reflexiones estéticas y de crítica literaria, se dedicó a la composición de la *Estética*[1]. Nos encontramos a comienzos de los años cincuenta, cuando en la Hungría stalinista Lukács se vio implicado en la así llamada *Lukács-vita* [debate Lukács]. Con una pronta y diplomática autocritica, Lukács obtiene el permiso para retirarse de la vida política y de la enseñanza universitaria, con vistas a replegarse en la vida privada y dedicarse a la composición de la *Estética*. Interrumpe su trabajo para tomar parte en la preparación y ejecución de la revolución de 1956. Retoma el trabajo luego del retorno de la deportación en Rumania, en la primavera de 1957; hacia fines de 1960, el primer tomo de la obra ya está terminado. Es en este contexto que, el 25 de noviembre de 1960, le escribe a su editor alemán, Frank Benseler, una carta en la que dice tener en vista, como tomo V de la edición de obras completas, un volumen que habría de tener como título *Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten* [El lugar de la ética en el sistema de las actividades humanas], y añade que no se trataría menos que de "la obra sobre ética en la estoy trabajando"[2].

Pero, mientras se disponía a escribir la *Ética*, siente la necesidad de definir el sujeto que hubiera debido asumir un comportamiento ético, y de ese modo nace la determinación de componer, como paso previo a la *Ética*, una *Ontología del ser social*. La primera noticia acerca de la intención de escribir esta obra la encontramos en una carta Benseler, escrita el 19 de septiembre de 1964:

[...] me encuentro en medio del trabajo con la *Ética*. Pero ha ocurrido que la primera parte de la *Ética* será mucho más abarcativa de lo que me había imaginado. Se convertirá, muy verosímilmente, en un libro, desde varias perspectivas, independiente, de al menos 300 páginas. Cuando esté concluido, tendremos que decidir o si el libro ha de aparecer como obra independiente, por ejemplo, en la edición de obras completas, o provisoriamente como un tomo suelto. El título del trabajo es *Para una ontología del ser social*[3].

En una carta dirigida también a Benseler, del 22 de enero de 1965, Lukács dice haber cambiado el proyecto original y encontrarse trabajando en una *Ontología*; añade: "Antes de concluirla, no puedo ocuparme de una verdadera *Ética*". Lukács trabajó incansablemente en la redacción del manuscrito entre 1964

y 1968. El 27 de mayo de 1968, le escribe a Benseler: "Entre tanto, he terminado el último capítulo de la *Ontología*. Ahora viene el dictado y, después, la revisión de todo el manuscrito. Espero terminar todo el asunto en el verano, o en otoño. ¡Por fin!" [4]. Sin embargo, quedaba aun por delante un largo período de revisiones - interrumpido, a menudo, por otras preocupaciones difícilmente soslayables-. Cabe indicar que la preocupación por los problemas éticos ya se pone de manifiesto en la *Estética*, en la que se traza una diferenciación entre el hombre entero de la cotidianidad [der ganze Mensch] y el hombre enteramente considerado [der Mensch 'ganz']. La *Estética* puede ser considerada, pues, como una suerte de introducción al proyectado sistema filosófico, que habría comprendido la *Ontología* -la segunda obra del sistema que llega a completar- y, por último, la *Ética*. En este sentido, su abordaje puede ser caracterizado como *clásico*.

El sistema filosófico aristotélico ha sido considerado el modelo de cualquier otro sistema filosófico; tal como hoy lo conocemos, es el fruto del trabajo de sistematización emprendido por Andronico de Rodas, y resulta difícil reconstruir exactamente la cronología en que fueron compuestas las obras individuales que lo integran. De todos modos, la organización que le ha concedido Andronico muestra cierta racionalidad. La primera obra es el instrumento [Órganon] mismo del pensamiento -la *Lógica*-; siguen luego las diversas ciencias teóricas (*Física* y *Metafísica*), y luego las ciencias del hombre (*Ética*, *Política*, *Retórica* y *Poética*). Si Lukács no escribió una *Lógica*, es porque se había apoyado en la dialéctica marxiana que, por su parte, ofrece una inversión materialista de la lógica hegeliana. Tal vez podría, incluso, sostenerse que cumple una función tal el estudio sobre *El joven Hegel*, justamente la obra que representa la instancia de clarificación sobre el uso metodológico de las dialécticas hegeliana y marxiana por parte de Lukács. El hecho de que este comience escribiendo la *Estética* representa casi una inversión del sistema aristotélico; pero es significativo que el filósofo húngaro pase a trabajar luego en la *Ontología del ser social*. La *Ontología* podría ser considerada, en sí, una suerte de metafísica; ya Nicolas Tertulian ha puesto de relieve este aspecto esencial de la obra: "Lukács intenta valorar, ya sea la tradición de la *Metafísica* de Aristóteles, ya sea la *Lógica* de Hegel, al construir su propia ontología. Su obra, por ende, procura ser, al mismo tiempo, una 'metafísica' y una 'crítica de la razón histórica'" [5]. El trabajo de construcción del sistema lukácsiano

habría continuado, después de la *Ontología*, con la ética y la filosofía política. De esta última ofrece Lukács un anticipo, el estudio *Demokratisierung heute und morgen*[6] [Democratización hoy y mañana], un pequeño libro en el que polemiza con el Comité Central del Partido Obrero Socialista Húngaro, que había decidido que las tropas húngaras participaran de la ocupación de Checoslovaquia en agosto de 1968.

Esta aproximación *clásica* puede parecer un escándalo, pero solo a los ojos de aquel que pretende escamotear alguna evidencia, y que advierte que está sosteniéndose aquello que querría negar por completo. No hay nada de perturbador en la aproximación clásica de un filósofo que ha fundado en un cierto "clasicismo" su propia concepción filosófica. En *Gelebtes Denken* [Pensamiento vivido], Lukács señala, a propósito de sus primeros encuentros con Bloch:

Bloch tuvo sobre mí una influencia poderosa, ya que, a través de su ejemplo, me convenció de que es posible filosofar a la manera tradicional. Hasta entonces, me había perdido entre el neokantismo de mi época, y ahora encontraba en Bloch el fenómeno de que alguien filosofaba como si toda la filosofía actual no existiera, el fenómeno de que era posible filosofar como lo habían hecho Aristóteles o Hegel[7].

La filosofía clásica es ante todo una filosofía sistemática. El hecho de que el marxismo, en cuanto heredero de la filosofía clásica, pueda haberse asumido, con Lukács, un carácter sistemático, no es sino la natural consecuencia de una concepción del marxismo que se remonta a sus propios fundadores. Solo quienes interpretan el marxismo de manera arbitraria -es decir, sin un método o un sistema categorial riguroso y científico- puede entenderlo como un sistema de pensamiento unilateralmente nuevo, sin antecedentes y, por ende, arbitrario. Tales pensadores se muestran particularmente capaces para desarrollar síntesis teóricas, es decir, para ahorrar categorías y conceptos, arribando a conclusiones precipitadas, saltando pasajes fundamentales, leyendo a medias a los filósofos, y eligiendo en el pensamiento de estos lo que se adecua a las propias elucubraciones. Designamos a este tipo de trabajo teórico *economía de pensamiento*; se ahorra aquí la ardua tarea de pensar o de repensar -trabajo aun más arduo-aquello que los clásicos, por su parte, habían ya cavilado. Esta economía impliica, en el fondo, *violentar el pensamiento*, ya que las teorías del pasado son, en efecto, violentadas si se soslaya el duro

sacrificio que el estudio requiere y se incurre, como diría Gramsci, en *lorianismo*. Newton parangonaba a los pensadores del pasado con gigantes sobre cuyos hombros se encaraman los nuevos pensadores -que son enanos-. A pesar de su reducida estatura, el pensador nuevo puede ver un poco más allá que el gigante del pasado, aunque sería bueno que no olvide que es la altura del predecesor la que permite que pasara desapercibido el propio enanismo.

Cabe indicar que el carácter metafísico de la *Ontología del ser social* ha motivado innumerables críticas, en general fundadas en el desconocimiento de la obra[8]. Aun más drásticas han sido las críticas provenientes de los ambientes filosóficos del marxismo ortodoxo y dogmático[9], para los que resultaba inaceptable la idea de que se escribiera una ontología marxista. Para colmo de males, se trata de una obra de alrededor de 1.500 páginas, escrita con un estilo redundante y prolijo. Por otra parte, los discípulos de Lukács se pusieron de acuerdo para boicotearla, reivindicando, en cambio, *Historia y conciencia de clase*, obra sin duda importante, pero que acrecienta incluso su importancia cuando se la considera un presupuesto imprescindible para la *Ontología*, como veremos luego. Sobre la base de este juicio negativo, los ambientes intelectuales de izquierda, que se habían formado leyendo al joven Lukács, desdeñaron el tratado de vejez. Los propios alumnos aprovecharon elementos de la *Ontología*, aunque sin destacar la influencia[10]. Puede resultar paradójal que los dogmáticos se hayan puesto de acuerdo con los defensores de *Historia y conciencia de clase*, pero la paradoja es solo aparente; ambas corrientes del marxismo se encontraban, después de todo, demasiado habituadas a la *economía y violencia del pensamiento*. A esto se añade la crisis del marxismo y el colapso del socialismo real, que, en lugar de librar a los intelectuales de las rémoras de enfrentamiento con un régimen antidemocrático, los ha liberado de las rémoras de afinidad con el pensamiento democrático y la libertad intelectual. Hasta el día de hoy, no existe una edición completa de la obra en inglés y en francés, y recién ahora el lector de lengua española, gracias a este anticipo, puede tener una idea primera y parcial de la obra.

A las críticas de los discípulos pertenecientes a la así llamada "Escuela de Budapest", Lukács respondió con otro volumen más breve, los *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [Prolegómenos a una ontología del ser social]; pero la revisión del texto fue interrumpida por su muerte, que tuvo lugar el 4 de junio

de 1971. De la proyectada *Ética* solo han quedado los apuntes de preparación para la obra, que fueron publicados en 1994 con el título de *Versuche zu einer Ethik*; de estos apuntes editamos aquí algunos pasajes temáticamente emparentados con el concepto de trabajo. También ofrecemos la conferencia "Los fundamentos ontológicos de la acción y del pensamiento humanos" -que ofrece un sintético panorama de la obra íntegra-, y la reseña del libro de Béla Fogarasi, en la que por primera vez Lukács aborda temas que luego se desarrollarán en el gran tratado de vejez. De tal manera, el lector dispondrá de un panorama más amplio sobre el desarrollo de las ideas ontológicas de Lukács.

2

Si el proyecto de una ontología se delinea en Lukács durante la década de 1960, el interés hacia una concepción marxista fundamental -es decir: sustentada en una lectura más profunda de los fenómenos sociales, más directamente orientada a la búsqueda de categorías y principios fundantes- había aparecido en Lukács ya en la década de 1930, cuando tuvo en Moscú la oportunidad de leer los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, que fueron publicados por primera vez en 1932. Podemos hablar, respecto de esta experiencia lukácsiana, de una auténtica "iluminación en el camino hacia Damasco", como la que había convertido a Saulo en Pablo: hasta ese momento, Lukács no había comprendido la profundidad teórica de la filosofía marxiana; y ahora se encontraba frente a frente con una verdadera *ontología implícita*, con una metafísica de la realidad histórica unida a una crítica de la economía política; esta última se hallaba fundada en la definición de algunos principios ontológicos fundamentales que Marx había empleado metodológicamente como puntos de referencia para una crítica de lo existente. La concepción lukácsiana del marxismo fue profundamente transformada. De hecho, sobre la base de este encuentro con los textos del joven Marx se explican algunos de los principios estructurantes de la estética de Lukács; así, por ejemplo, las consideraciones -minuciosamente desarrolladas en *La peculiaridad de lo estético*- acerca de la capacidad del arte para alzarse por encima de lo contingente y transitorio. Es cierto que estas consideraciones reanudan lazos con el pensamiento desarrollado en la estética de juventud (ante todo, en *Zur Theorie der*

Literaturgeschichte [Para una teoría de la historia de la literatura] (1910) y en la sección "Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik" [La relación sujeto-objeto en estética] de la *Heidelberger Ästhetik* [Estética de Heidelberg] (1916-1918; publ. en 1974); pero existe, en la obra de vejez, una importante diferencia, en la medida en que, gracias a la apropiación de la filosofía del joven Marx, Lukacs consigue superar las vaguedades y oscilaciones de su pensamiento juvenil. El concepto clave es, en este punto, el de *esencia genérica* [Gattungswesen]; concepto que encontramos recurrentemente en textos como *Zur Judenfrage* [A propósito de la cuestión judía] (1843) o en los *Manuscriptos*. Marx había señalado que, entre los principales perjuicios ocasionados por el trabajo alienado, se encuentran los de arrebatarle al hombre su vida genérica y reducir su vida a un mero juego de egoísmos; pero también en el plano gnoseológico puede decirse, al decir de Kolakowski, que, para Marx,

[...] la función cognoscitiva de la praxis no se circunscribe al hecho de que la praxis exitosa confirma la correspondencia entre nuestro saber y el estado de cosas fáctico, sino que también estriba en que dicha praxis determina -como meta- el ámbito de los intereses humanos; también se trata de que... es verdadero aquello en lo que el hombre se confirma a sí mismo como 'ser genérico'^[11].

Marx, por otra parte, se oponía a toda tentativa de fijar a la "sociedad" como una abstracción contrapuesta al individuo: el individuo mismo *es* la esencia social; en el ser humano concreto y actuante, existe una interrelación dialéctica viva entre el *ser genérico* [Gattungssein] y la *conciencia genérica* [Gattungsbewußtsein], de tal modo que el hombre "confirma como *conciencia genérica* su *vida social* real, y repite solo su ser real en el pensamiento, así como, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y, en su universalidad, como ser pensante es para sí"^[12]. Agnes Heller ha señalado hasta cuál punto el concepto de *Gattungswesen* le había permitido a Lukács someter a crítica la mitologización de la conciencia de clase proletaria desarrollada en *Historia y conciencia de clase*.

A menudo Lukács nos señaló a nosotros, sus discípulos, cuán crucial había sido para él la lectura de los *Manuscriptos de París*: el descubrimiento del concepto de género humano y el papel central que desempeña en Marx la 'esencia genérica' [Gattungswesen] le

causaron un gran impacto intelectual. La 'clase' no podía ocupar el lugar del 'género' -de ese modo había llegado a concebir la posición de Marx- y precisamente esa substitución era la marca específica de *Historia y conciencia de clase*[13].

En carta a Benseler del 26 de febrero de 1962, el propio Lukács señala, a propósito de los intensos debates generados en torno a *Historia y conciencia de clase* durante la década de 1920, que la lectura de los *Manuscritos* de Marx lo detuvo cuando se proponía realizar una exhaustiva defensa de las posiciones sostenidas en su volumen de ensayos: "Entendí de inmediato que, como Hegel, había confundido cosificación y objetividad, por lo cual este complejo de problemas no quedó resuelto, sino aun más enmarañado en mi libro"[14]. No debe parecer casual que Lukács interpretara a la luz de los conceptos de *genericidad genericidad* [Gattungsmäßigkeit] y *esencia genérica* la diferencia que media entre el ideal marxiano de praxis transformadora y la mera reivindicación de ciertos objetivos inmediatos propiciada por la socialdemocracia; Tertulian ha señalado que, cuando Lukács objeta

[...] ver, en la inmanencia de las reivindicaciones prácticas y de corto alcance de del proletariado, objetivos que apuntan a la condición humana en su universalidad; o, cuando rehusa disociar el programa de pequeñas reformas del objetivo final, que es el salto del imperio de la necesidad al de la libertad, busca [...] hacer visible la conciencia genérica de la humanidad en tanto realidad constitutiva del movimiento proletario[15].

La insistencia sobre el concepto de esencia genérica permite, pues, evitar tanto el conformismo socialdemócrata cuanto la falaz mitologización del proletariado propiciada por el marxismo soviético. Respecto de esto último, cabe recordar que Marx concebía la revolución, no como el mero proceso de liberación de la clase obrera sojuzgada por el capitalismo, sino como un modo de concluir la prehistoria de la humanidad, y abrir el camino para que -una vez abolidas las clases- los seres humanos realicen plenamente su genericidad.

La situación política no le permitió al filósofo húngaro expresar públicamente, en lo inmediato, su renovada visión del marxismo. Comenzaba el período más feroz del stalinismo, y Lukács debió refugiarse en la Unión Soviética, en vista de que pesaba sobre él la condena de extradición en Hungría -donde lo esperaba una condena de muerte, a raíz de su participación en la República de

los Consejos de 1919-. Austria y Alemania le habían ofrecido, en primera instancia, asilo político, y ahora solo parecía representar una alternativa, a sus ojos, la Unión Soviética. La toma del poder por parte de Hitler llevó a Lukács a buscar refugio en Moscú, donde inició una amistad intelectual con Mijail Lifschitz, y se entregó a estudios de teoría y crítica literaria y a la composición de los estudios preliminares para la vasta investigación sobre el irracionalismo que más tarde habría de aparecer expuesta en *El asalto a la razón*. A fines de la década de 1930 estaba ya escrito el estudio sobre *El joven Hegel*, pero este libro -uno de los puntos más altos de la producción filosófica lukácsiana- no se adecuaba a con la versión stalinista acerca del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, y solo pudo aparecer en 1948, y en Suiza[16]. En 1941, Lukács fue arrestado durante un mes por la policía stalinista, que confiscó un libro sobre Goethe y la dialéctica, que jamás fue recuperado. En 1945, Lukács regresó a Hungría, y pudo iniciar un trabajo regular de investigación filosófica; al período que en ese momento se abre pertenecen, según hemos dicho, los textos comprendidos en este volumen.

El cambio de perspectiva adoptado en la década de 1930 marca, pues, los siguientes cuarenta años de la producción intelectual del filósofo, y representa un cambio aun más profundo que el pasaje al marxismo realizado a fines de 1918. Refutamos, pues, la idea de que, en la evolución intelectual de Lukács, se hayan presentado soluciones bruscas de continuidad, y este viraje asumido en 1930 es, sin duda, el más significativo, ante todo porque condujo a Lukács a un intento de refundación del marxismo: intento que ha quedado en estado fragmentario, en parte, gracias a las distracciones inducidas por los miembros de la "Escuela de Budapest". De no ser por la acción de estos, quizás Lukács hubiese podido dejar una ética más definida de la que se reconstruye a partir de los apuntes que nos han llegado.

3

En el marco de la filosofía posterior al "viraje ontológico", Lukács define al trabajo "como fenómeno originario [Urphänomen] o como modelo del ser social"[17]; y cabe destacar que el término *Urphänomen* procede de la teoría científica goetheana. Goethe también habló de un *fenómeno puro* [reines

Phänomen] o de un *fenómeno principal* [Haupterscheinung]; el término alude, en la obra del escritor alemán a la esencia perceptible *en los propios fenómenos*. La planta y el animal originarios, la metamorfosis, el magnetismo, la polaridad y la progresión, pero también el amor y la productividad creadora, la voluntad ética, etc., son presentados como *Urpheänomene* físicos o éticos. Pero el fenómeno originario no es un concepto meramente ideal; no está *detrás* de los fenómenos, sino que se encuentra inmediatamente *en las cosas singulares* [rebus singularibus]; no se revela a través de la especulación abstracta, sino mediante la observación entregada al objeto. Esta consideración atenta del objeto, orientado a descubrir el fenómeno originario, está acompañada, según Goethe, de *sorpresa*, en concordancia con el *qaumfzein* platónico y aristotélico. Sería lícito sostener que el interés goetheano hacia el mundo objetivo, a fin de reconocer en él las posibilidades susceptibles de desarrollo por parte del sujeto, representa una de las bases, no solo para la teoría del realismo desarrollada en *La peculiaridad de lo estético*, sino también para la concepción del trabajo desarrollada en la *Ontología*, pero habría que agregar que esta influencia se había dado ya en Hegel, quien también había incorporado a su propio pensamiento filosófico las propuestas goethianas[18].

Pero, en la *Ontología*, Lukács también designa indirectamente al trabajo con el término de "forma originaria"[19] [Urform]. En la *Estética*, se lo había definido ya como "forma básica" [Grundform][20] y, en los *Prolegómenos a una ontología del ser social*, será presentado como "fundamento" [Fundament] y "caso modelo" [Modelfall][21]. Aquí nos encontraríamos, al parecer, ante una confusión terminológica; pero esta confusión es solo aparente por cuanto, más allá de la diversidad de los términos empleados, emerge aquí con nitidez la intención de interpretar el trabajo como principio originario del desarrollo humano. Lukács entiende que, mediante el trabajo, un ser orgánico ha puesto en movimiento un proceso que lo llevará a convertirse en hombre. El ser orgánico, por su parte, había emergido del ser inorgánico, pero la complejidad del ser orgánico presenta un nivel mayor respecto de la forma de ser precedente -es decir, el ser inorgánico-. La relación se presenta entre ser social y ser orgánico: el primero es un "complejo de complejos" que presenta un nivel de intrincación mayor que la que revela el ser orgánico.

En vista de que el trabajo es el "caso modelo" a partir del cual se constituyen algunos complejos, como el lenguaje o el valor,

podemos definir, pues, al trabajo como "factor dominante" [Übergreifendes Moment]. Del trabajo surgen el lenguaje como necesidad de comunicación entre los seres humanos que participan, a su vez, del proceso productivo, o -en los orígenes- de la partida de caza. Del trabajo nace, asimismo, el valor, desde el momento en que se le presentan al hombre alternativas entre objetos que pueden resultar útiles, en cuanto se los transforma en instrumentos de trabajo. El carácter alternativo de la propia actividad obliga al hombre a elegir, pero la selección puede operarse solo cuando el ser humano está en condiciones de tener en claro qué es lo que le resulta útil. La alternativa enfrenta al hombre con la libertad de la propia elección y con la libertad de sus actos; aunque es cierto que de una elección libre puede derivarse una tragedia -por ejemplo, la adopción de un alimento que pone en riesgo la salud humana-. En un primer momento, el hombre interactúa con el ambiente circundante sobre la base de la adecuación de este ambiente para la reproducción de la propia vida. El sujeto reconoce la necesidad dentro de la cual está actuando, y el carácter libre de sus elecciones crece paralelamente a su capacidad de reconocer la utilidad de sus gestos y de los objetos que lo circundan.

De estas breves consideraciones podemos inferir que los valores éticos tienen un origen íntimamente vinculado con el surgimiento del hombre mismo. En una primera instancia, dichos valores pueden encontrarse limitados por el egoísmo individual, pero luego tienden a transformarse en patrimonio común del género, ya que contribuyen a la reproducción de la vida humana. Así, el respeto por los valores éticos, junto con la capacidad de comunicación (es decir, la posesión de un lenguaje común con los demás hombres), son el fundamento de la continua reproducción de la pertenencia a la genericidad humana por parte de un ser humano individual. El hombre que reproduce la propia vida reproduce el género humano, y el trabajo es el instrumento principal de esta actividad. El trabajo colectivo, o la especialización del trabajo, aumentan aun más la posibilidad de reproducir la propia vida, y sitúan la reproducción del género humano a niveles cada vez más altos. De tal modo, el ser humano individual siente pertenecer a un género cada vez más amplio, a un complejo cada vez más complejo; se reconoce como miembro del género humano en la medida en que la propia experiencia se convierte en patrimonio común, y la experiencia de los otros, en patrimonio

propio. Nace, de esta manera, el individuo que es un *in-dividuum*, es decir, un ser cuya naturaleza se halla compuesta de elementos indisociables, que representan su propia singularidad y su pertenencia al género humano. En la práctica, todo ser humano es una comunidad, ya que se encuentra en una relación de vinculación recíproca (*Gemeinschaft*, que en alemán también significa comunidad) consigo mismo, con los otros y con el género. Esta es la concepción más innovadora que la *Ontología* de Lukács aquí presenta, y vemos aquí nacer al individuo en sentido estricto en el trabajo, como ser que pertenece a un género; se trata de una nueva concepción de la subjetividad, que se encuentra originada *a partir del* trabajo y *en* el trabajo. Todos los valores éticos que distinguen la singularidad, la comunidad y la genericidad, pueden manifestarse en el momento en que el trabajo se convierte en principio originario del ser humano.

El trabajo es, pues, forma originaria de la praxis. Toda actividad humana imita o reproduce, bajo formas variadas, el acto laboral originario. La estructura que provee el modelo es la de la teleología, que Lukács toma de Hegel y de Nikolai Hartmann. En el capítulo sobre Hegel contenido en la primera parte de la *Ontología*, Lukács sostiene que en Hegel se encuentran una falsa y una verdadera ontología: la verdadera consiste en el reconocimiento de categorías y estructuras de la vida cotidiana de los hombres, y la interpretación de ellas en una clave histórica; en tanto la falsa ontología consiste en la transformación idealista y jerarquizante de estas categorías y estructuras. El caso más emblemático de tal inversión idealista se encuentra en la propia categoría de "teleología" contenida en la *Ciencia de la lógica* hegeliana. Lukács tiene también presente la profundización que Marx realiza en el conocido pasaje de *El capital* en que se compara la abeja con el maestro de obras[22], atribuyendo al segundo la capacidad de poner teleológicamente el fin del propio trabajo.

La teleología, para Hegel, se divide en tres momentos: la posición del fin subjetivo, la investigación de los medios para realizar tal fin, y el fin realizado, con la consiguiente preservación del medio empleado. La teleología presupone un concepto: "La relación de finalidad, por lo tanto, es más que un *juicio*, es el *silogismo* del concepto libre independiente, que, por medio de la objetividad, concluye con sí mismo"[23]. El concepto se presenta como realización del fin, en cuanto unidad del ser objetivo con el fin ideal. El único modo de vincular un fin con la objetividad es el

medio para realizar tal fin; el medio del trabajo, por su parte, cumple la misma función que el medio de un silogismo formal, es decir: es a la vez objeto inmediato y relación extrínseca hacia el extremo del fin; este último concede una determinación exterior al medio, que deca de ser un medio mecánico para convertirse en instrumento[24]. El aspecto teleológico del trabajo es, pues, el momento en que la subjetividad se objetiviza, o donde lo racional se vuelve real.

Lukács reconoce la profundidad del análisis hegeliano, y retoma de este el concepto de "astucia de la razón" [List der Vernunft], de acuerdo con su acepción originaria, expresada en la *Ciencia de la Lógica*[25]. Para Hegel, en efecto, la astucia de la razón despliega dialécticamente el surgimiento de lo nuevo a partir de la relación entre dos entes naturales: medio y objeto a transformar a través del trabajo. Al retomar el marco categorial de la dialéctica hegeliana, Lukács pone de relieve el interés en el instrumento de trabajo[26], considerado como medio de dominio sobre la naturaleza, a través del cual el proceso teleológico puede ser considerado como la traducción del concepto a la realidad. Hegel realizó una interpretación tal destacando no solo el carácter de medio que posee el instrumento, sino también el hecho de que él representa la persistencia del trabajo a través del tiempo, en buena medida gracias a la conservación del instrumento de trabajo una vez terminada la actividad laboral. Hegel reconoce en el instrumento una validez superior a la del fin, ya que el instrumento puede servir para diversas singularidades. La recuperación de esta teleología hegeliana le permite a Lukács expresar los nudos conceptuales en torno a los cuales se ha formado la concepción marxiana del desarrollo de la historia, como consecuencia de la relación del trabajo con la propiedad objetiva de los medios de producción.

Marx señaló, con un impulso revolucionario y una centralidad práctico-teórica inéditos en aquel momento, lo que se encontraba contenido *in nuce* en la filosofía de Hegel. La tentativa lukácsiana de trazar una continuidad entre los dos filósofos alemanes emerge, respecto de la dialéctica del trabajo, con mayor nitidez aun que en otras cuestiones. Ya en *El joven Hegel*, Lukács había mostrado la importancia que reviste *el instrumento* aun en las obras tempranas de Hegel:

El análisis concreto de la dialéctica del trabajo humano supera en Hegel la contraposición antinómica de causalidad y teleología,

es decir, muestra cuál es el lugar concreto que ocupa la consciente y humana posición de fines en el *seno* de la total conexión causal, sin romper esta conexión, sin rebasarla, sin apelar a ningún principio trascendente ni perder tampoco [...] las determinaciones específicas de la posición de fines en el trabajo[27].

El hecho de que Lukács haya atendido también a la producción hegeliana juvenil, en particular a la *Fenomenología del Espíritu*, puede obedecer a dos razones: la primera es histórica: en 1938, cuando termina de escribir *El joven Hegel*, el viejo Hegel era considerado, por la crítica stalinista, un apologista de la reacción prusiana y, por ende, era imposible reivindicarlo. La segunda es más compleja: un análisis atento del texto hegeliano muestra que la versión que Hegel ha dado de la teleología es ontológica en la *Ciencia de la Lógica*, mientras que es fenomenológica en la *Fenomenología del Espíritu*; y Lukács ha abordado el aspecto fenomenológico del concepto de trabajo en *Historia y conciencia de clase*, mientras que en la *Ontología* analiza el principio originario del trabajo, lo que requeriría una lectura atenta del andamiaje lógico-científico de la *Ciencia de la Lógica*, más que el histórico-fenomenológico de la *Fenomenología del Espíritu*. Así es que, en *Historia y conciencia de clase*, el trabajo se vinculaba con la forma fenoménica de la mercancía, con el trabajo asalariado y alienado, el cual constituye, a su vez, una forma cosificada y enajenada de la praxis. En la *Ontología*, el trabajo es, en cambio, el principio fundamental del individuo y de su subjetividad, es decir, del hombre que hace historia y reproduce en su conciencia y en la praxis de su vida cotidiana la propia humanidad. La justificación que aquí realizamos permite colocar las dos grandes obras marxistas de Lukács en una relación de continuidad, y no de oposición, en contra de lo propuesto por los miembros de la "Escuela de Budapest".

4

El fin puesto en el trabajo es para Marx, como para Lukács, el momento en que lo ideal se convierte en elemento fundamental de la realidad social y material, por cuanto determina la serie causal de las determinaciones del ser. Es este el momento en que Marx retoma el factor ideal y lo sitúa en el seno de su propia perspectiva materialista. El papel de la teleología se ve acrecentado por el hecho de esta, a través del trabajo y su función de principio,

representa el elemento fundante de la sociabilidad; por consiguiente, la génesis de la sociedad se encuentra *también* en el pensamiento del hombre. Colocándose en esta línea de continuidad que va de Hegel a Marx, Lukács recorre todas las etapas del pensamiento marxiano acerca de la dialéctica del trabajo y descubre en la *dynamis* [potencia] aristotélica, tal como lo había hecho el propio Marx, el instrumento para la emergencia de una nueva objetividad. Aristóteles reviste un papel importante en la construcción teórica de la *Ontología*, y cabe decir que la lectura que Lukács ofrece del filósofo griego resulta plenamente "moderna".

También de Aristóteles toma Lukács la teoría de la mimesis y del reflejo. El momento ideal se presenta también en la teoría del reflejo, que ha suscitado las críticas más fuertes en los ambientes filosóficos. Ya en la *Estética*, Lukács había tratado la cuestión, sosteniendo que el reflejo es la re-producción en la mente humana de los objetos externos; reproducción que es desarrollada según la específica capacidad de la mente humana y, por ende, no según la naturaleza de los objetos. Con particular insistencia ha destacado Lukács que, en arte y literatura, el reflejo significa, ante todo, que los hechos representados son *mimesis*, es decir: una imitación en la que quedan suspendidas la función práctica y la necesidad de reproducir un original externo; en la *Estética* se señala que el comportamiento estético surge cuando el interés está puesto en la imagen reflejada en cuanto tal, y no en la fidelidad de dicha imagen a un original externo; para aducir un ejemplo considerado por el propio Lukács: la danza solo llegó a convertirse en un arte auténtico -es decir: en un arte autónomo- cuando los hombres, distanciándose de las necesidades inmediatas de la vida cotidiana, dejaron de practicarla con fines mágico-religiosos y comenzaron a experimentar un interés inmediato *en el reflejo mismo*, es decir: en el propio acto de bailar. Aquí, la conexión inmediato-concreta entre el elemento reflejado y la realidad externa queda suspendida, y el producto artístico se constituye como una objetividad propia.

En la praxis laboral y en la ciencia -que están estrechamente vinculadas entre sí-, lo que el hombre hace es comprender los objetos de acuerdo con sus propios fines y valores; es decir, sustancialmente de acuerdo con el valor de utilidad que un objeto puede tener al menos para la actividad laboral. Por lo tanto, el propio Lukács establece la relación casi indisociable entre reflejo y posición teleológica, aunque sin dejar de señalar que se trata de dos elementos heterogéneos. El reflejo, en el acto de reproducir en la

conciencia el "ser en sí" de los objetos naturales, realiza una superación de la distancia entre sujeto y objeto; superación que, en este estadio del proceso de trabajo, solo está presente en la conciencia, en el mundo ideal. La superación indica la exactitud del reflejo de un objeto en la mente humana: exactitud necesaria para pasar a la posición del fin y a la producción de los objetos, de modo que estos sean propiedades espirituales del ser social. El reflejo se funda sobre la categoría de *posibilidad*[28], en cuanto es posible crear una realidad y hacer que esta interactúe con la realidad natural, transformándola en una nueva objetividad. Se genera, pues, un tercer momento respecto del sujeto y el objeto, el cual nace de la mediación, según se indica en la conferencia sobre "Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos". Lukács concibe el reflejo dentro de la conciencia como el primer paso para diferenciar al hombre del animal; en efecto, con el reflejo, la conciencia cumple un papel primario en la fijación del fin a realizar, mientras que en los animales la conciencia es mero epifenómeno. Tiene lugar, pues, un proceso dialéctico que, puesto en movimiento por el reflejo del objeto natural en la conciencia, crea una cadena causal que se concreta en una nueva objetivación, determina la adquisición de otra propiedad del ser social, y representa el nuevo elemento que se ha formado en la conciencia como derivación del acto de reflejo. Aquí podemos captar el carácter dialéctico de la concepción lukácsiana de la conciencia.

5

La *Ontología del ser social* es una obra que no solo renueva la tradición de la gran filosofía clásica, sino que también permite extender los intereses filosóficos a ramas de la ciencia que se habían mantenido sustancialmente marginales en la reflexión filosófica contemporánea. Pensemos en la paleoantropología: aquí no es posible profundizar adecuadamente las reflexiones de Lukács sobre el proceso de hominización, baste con afirmar que la especulación lukácsiana sobre el pasaje del ser orgánico al social nace de la investigación paleoantropológica. Hay que tener en cuenta que la *Ontología* es una obra de la década de 1960, cuando aún no se habían elaborado las teorías que hoy consideramos más avanzadas sobre la hominización y, por ende, Lukács consideraba

al trabajo -en sustancia, la praxis- como único principio -o, en todo caso, dominante- en el pasaje del animal al hombre. Hoy la situación de la investigación se ha alterado en forma relativa, y el trabajo (o la capacidad de manipular el ambiente, como dirían los paleoantropólogos) no es considerado ya como único factor decisivo, ya que se han añadido la posición erecta -es decir, la estructura del esqueleto humano-, la fertilidad periódica de las mujeres, el tamaño de la caja craneana, el tamaño reducido de los molares -con la consecuente mayor dimensión del cerebro humano-, el uso de las manos y la visión anterior, y, *last but not least*, el patrimonio genético del ser humano. Según nuestro parecer, ninguno de estos factores es el dominante, sino que todo el complejo de factores -y otros que no tomamos en consideración por razones de espacio- han determinado el lento proceso de la hominización humana. El trabajo es, sin embargo, un factor fundamental de síntesis entre todos estos elementos restantes, ya que sigue siendo un patrimonio exclusivo de la humanidad. Ningún otro animal, en sentido estricto, *trabaja*; aunque pueda emplear instrumentos, aunque consiga mejorarlos según un fin puesto, no los conserva para ulteriores actos de trabajo. Solo el hombre conserva los instrumentos de trabajo y los perfecciona. Ningún otro filósofo, antes que Lukács, había colocado tan fuertemente el énfasis sobre el trabajo como principio de hominización; y más que cualquier otro pensador -incluyendo al teólogo y filósofo Teilhard de Chardin-, Lukács se apoyó en las investigaciones de la paleoantropología a fin de elaborar conceptos fundamentales de su reflexión teórica. También en este sentido puede decirse que, si Lukács es un enano, ha sabido apoyarse sobre espaldas de gigantes.

Antonino Infranca y Miguel Vedda

Agradecimiento: Queríamos testimoniar nuestro agradecimiento al Prof. Dr. Frank Benseler -responsable de la edición alemana de las *Werke* de Lukács, miembro del comité directivo de la Internationale-Georg-Lukács-Gesellschaft y coeditor del Lukács-Jahrbuch-, la gentil autorización para traducir y editar estos textos lukácsianos.

[1] Hay que tener presente la dedicatoria de la *Estética* a Gertrud Bortstieber, la mujer de Lukács, en la que se hace referencia a la intención de escribir una *Estética* más amplia, que habría de comprender otros dos volúmenes, y una *Ética*.

[2] Cit. en "Nachwort". En: *Prolegomena / Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. In Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest herausgegeben von Frank Benseler. 2.Halbband. Darmstadt y Neuwied: Luchterhand, 1986, pp. 731-753; aquí, p. 731.

[3] Cit. en ibíd.

[4] Cit. en ibíd., p. 736.

[5] Tertulian, N., "Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács". En: *Critica marxista* 5, a. XVIII (sept.-oct. 1980), p. 90. También Ferenc Tökei reconoce el carácter a la vez clásico y renovador de la ontología marxista de Lukács; cf. "L'ontologie de l'être sociale. Notes sur l'oeuvre posthume de György Lukács (1885-1971)". En: *La Pensée* 206 (jul.-agosto 1979), pp. 29-37.

[6] Traducción al castellano: *El hombre y la democracia*. Trad. de Mario Prilick y Myriam Kohen. Bs. As.: Contrapunto, 1985.

[7] *Gelebtes Denken. Autobiographie im Dialog*. Red.: István Eörsi. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1980, p. 59.

[8] Hagamos una simple consideración, para comprender el método de investigación filosófica en boga: el primer texto ontológico de Lukács, publicado en 1969 en húngaro ("Az ember gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai"; publ. en *Magyar Filozófiai Szemle* 13 (1969), pp. 731-742), es la conferencia "Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos", incluida en el presente volumen; en 1971 aparecieron en alemán los primeros capítulos de la obra: concretamente, los capítulos sobre Hegel, Marx y el trabajo, editados como libros de bolsillo por la editorial Luchterhand. La primera edición integral de la *Ontología* es la traducción al húngaro de 1976. En ese mismo año aparece la traducción italiana de la primera parte, y en 1981 la de la segunda. La edición original, en lengua alemana, aparece en dos volúmenes editados, respectivamente, en 1984 y 1986. Al margen de todo esto, G. Bedeschi, sobre la base de un libro de

Conversazioni con Lukács (Bari: De Donato, 1968), en que el espacio dedicado a la *Ontología* no supera las 40 páginas, liquida en dos páginas (cf. *Introduzione a Lukács*. 2ª ed. Bari: Laterza, 1979, pp. 78-80) una obra de 1.500. Peor aun Colletti, que en *Tra marxismo e no* (Bari: Laterza, 1979, p. 82), la juzga "una metafísica decimonónica tardía", y tenemos la impresión de que a un juicio tan superficial corresponde un no menos superficial conocimiento de la obra. Cabe tener en cuenta, asimismo, el efecto que tuvo en Alemania la reseña sobre el encuentro de Agnes Heller y Habermas en Frankfurt am Main (cf. Fehér, Heller, Márkus, Vajda, "Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie". En: Dannemann (ed.), *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken*. Frankfurt a/M: Sandler, 1986, pp. 209-253). En esa ocasión, Heller expuso a Habermas las tesis principales de la *Ontología*, y el filósofo alemán respondió con un juicio fuertemente negativo. En vista de la oposición de Heller al proyecto de la obra, nacen las primeras sospechas acerca de cómo habrán sido expuestos los temas principales de la *Ontología*. Pero el juicio de Habermas despierta cierta perplejidad, en la medida en que un filósofo de su prestigio se muestra dispuesto a desechar una obra monumental a partir de una simple exposición crítica. Gracias a juicios de este género, la obra no ha recibido la merecida atención. A propósito de la génesis y recepción de la *Ontología*, cf. Benseler, F., "Zur Ontologie von Georg Lukács". En: Bermbach, U. y Trautmann, G. (eds.), *Georg Lukács. Kultur - Politik - Ontologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987, pp. 253-262; también Jung, W., *Georg Lukács*. Stuttgart: Metzler, 1989, pp. 1-18.

[9] Véanse las críticas en el campo del socialismo real, en particular de Bayer y Klopkin, que han tachado, respectivamente, de "anacrónica" e "idealista" a la *Ontología* (cf. W. Beyer, "Marxistische Ontologie - eine idealistische Modenschöpfung". En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 11, XVII (1969), pp. 1310-1331; las críticas de Klopkin son reportadas por F. Tökei, *op. cit.*, p. 35). En Hungría -país en el que podía esperar quizás alguna defensa de oficio de la *Ontología*- han surgido algunas tímidas defensas de la obra, particularmente en el seno del Archivo Lukács.

[10] Cabe recordar que la *Sociología de la vida cotidiana* de Agnes Heller toma numerosos temas y contenidos de la *Ontología* (existe traducción castellana de J.F. Yvars y Enric Pérez Nadal (Barcelona. Península, 1994).

[11] Kolakowski, Leszek, *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall*. 3 vv. München, Zürich: Piper, 1981, I, p. 161.

[12] Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Precedido por Engels, F., *Esbozo para una crítica de la economía política*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. y notas de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Bs. As.: Colihue, 2004, p. 145.

TRABALHO E CONSCIÊNCIA

Talvanes Eugênio Maceno¹

Como órgão biológico, a consciência não é exclusiva do ser social, entretanto, no ser social a consciência humana adquire uma funcionalidade heterogênea à consciência existente no mundo orgânico. Como no ser social se realizam posições teleológicas e como estas só podem ser postas se forem a efetivação de uma intenção previamente ideada, a consciência possui um importante papel no ser deste ser. Esse texto pretende exatamente discutir, a partir da função social da consciência no ser social, algumas de suas determinações mais importantes.

Entre os animais, mesmo entre aqueles superiores na escala evolutiva, a consciência opera como mero epifenômeno. Nesses, ela é um subproduto da evolução e das condições biológicas, sendo incapaz de se elevar para além de suas premissas biologicamente dadas. Ou seja, a consciência animal não é um fator determinante para a reprodução da espécie, e tampouco para a reprodução do indivíduo animal. Por isso ela pouco ou nada interfere na reprodução do mundo animal. A consciência animal tem sua determinação fundada pelas condicionantes biológicas e genéticas. É o que nos diz Lukács:

É verdade que a consciência dos animais, especialmente dos mais evoluídos, parece um fato inegável, todavia, ela se mantém sempre como um pálido momento parcial subordinado ao seu processo de reprodução biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia. E isso vale não apenas para a reprodução filogenética, onde é mais do que evidente que tal reprodução tem lugar sem nenhum tipo de intervenção da consciência – de acordo com leis que até hoje ainda não apreendemos cientificamente e que devemos acolher apenas como fatos ontológicos –, mas também para o processo de reprodução ontogenético. (LUKÁCS, 2013, p. 62).

¹ Prof. Dr. da Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca.

As relações dos animais com o ambiente são regidas por legalidades puramente biológicas, físicas e químicas. O seu momento predominante são essas legalidades. A vontade, o desejo, o planejamento, todas essas propriedades da consciência humana não comparecem como determinantes, isto é, para além de epifenômeno, na consciência animal.

O desenvolvimento da consciência animal decorre da complexificação do organismo animal como exigência da reprodução biológica – seja da espécie, seja do indivíduo. Tal consciência é um momento do organismo animal subordinado às necessidades reprodutivas como qualquer outro. A consciência animal é incapaz de se elevar para fora de sua operatividade como organismo biológico/corpóreo. Mesmo em casos em que se eleva a um grau relativamente mais elevado, o processo como um todo é determinado por uma adaptação ao ambiente como qualquer outro órgão componente da estrutura do animal. Referimo-nos aos casos em que estímulos externos, sobretudo os criados pela intervenção humana (domesticação, por exemplo), contudo, “o gradual desenvolvimento da consciência animal a partir de reações biofísicas e bioquímicas até estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o mais alto estágio a que chegou, permanece sempre limitado ao quadro da reprodução biológica” (Lukács, 2013, p. 63).

No ser social, no quadro do trabalho e da posição teleológica que constitui um de seus momentos, a consciência passa a exercer uma função tão importante quanto inextrincavelmente indispensável.

Como elemento do trabalho, a consciência não se limita à adaptação ao ambiente; ao contrário, a consciência atua no trabalho como um *médium*, assumindo uma função social ativa na transformação teleológica da natureza. A consciência não apenas apreende nas suas estruturas a natureza que precisa ser transformada, como também põe idealmente o fim que é objetivo da posição teleológica: ela participa ativamente da posição teleológica. Desse modo, a consciência, com o trabalho, possui uma função ativa e ontologicamente decisiva para a transformação da natureza pelo homem que trabalha. Essa consciência não é, portanto, igualável à consciência animal. Não se trata de uma consciência que meramente observa o mundo ou de uma consciência supratemporal, atemporal ou sobrenatural, mas de uma consciência que põe materialmente, como um elemento do

trabalho. É claro que a consciência animal prescinde do trabalho, porém a consciência humana, tal qual aparece no ser social e como a descrevemos, é por ele fundada, e, por isso, mantém uma relação de dependência ontológica com ele. Todavia, essa dependência ontológica não implica uma consciência passiva, que atue como mero reflexo mecânico da realidade, sem que tenha força para agir sobre esta. Ao contrário, a consciência no ser social possui uma existência material e atua objetivamente sobre a natureza. A consciência manifesta-se e exprime-se de modo concreto por meio do trabalho, e nele seu modo de ser é concreto, é atuante, e não epifenomênico.

Como afirmamos, a consciência à qual nos referimos não é apenas contemplativa; evidentemente ela pode e naturalmente contempla, contudo, só pode agir desse modo porque é uma consciência que tem lugar na posição teleológica. É aí que sua elevação do mundo natural ocorre. Esse processo, nunca é desnecessário dizer, é impulsionado pela satisfação da necessidade de transformar teleologicamente a natureza, sendo fundado, portanto, pelo trabalho. A consciência só deixa de ser animal quando na efetividade ela realmente tem força material, quando faticamente ela põe, ou, dito de outro modo, tão só com o trabalho. Nesse sentido, o trabalho funda a consciência não mais epifenomênica. O trabalho implica necessariamente a existência de uma consciência não mais animal, mas essa consciência só pode surgir no interior do trabalho. O fato de que o trabalho seja o fundante da consciência à qual viemos nos reportando não se trata de uma questão cronológica, pois a consciência que põe é inseparável do trabalho desde o primeiro ato original de trabalhar. Que o trabalho funde a consciência no ser social, trata-se aqui de um problema puramente ontológico e não de uma questão cronológica.

Lukács afirma que no trabalho temos uma “indissociável interdependência de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos” (Lukács. 2013, p. 64). Os atos aos quais ele se refere são, “de um lado, o espelhamento [reflexo]² mais exato possível da

² Em alemão: *Widerspiegelung* (Lukács, 1986, p. 29). Seguindo a tradição adotada nas traduções da Ontologia de Lukács e compartilhando do entendimento de alguns pesquisadores de Lukács acerca da tradução dessa categoria, a exemplo de Sérgio Lessa, compreendemos que o termo REFLEXO exprime com maior precisão e rigor essa categoria lukacsiana.

realidade considerada e, de outro, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização do pôr teleológico” (LUKÁCS, 2013, p. 64-65). Essa unidade ontológica entre esses atos inseparáveis verificados no trabalho constitui o seu núcleo. A unidade entre o reflexo da realidade assim existente, condição necessária para pôr em movimento as cadeias causais que se dirijam à objetivação da realização da necessidade teleologicamente posta, e o próprio pôr em movimento tais cadeias, constituem o fundamento do trabalho. Não existe trabalho ou quaisquer práxis dele derivadas que não impliquem, necessariamente, a existência, como seu fundamento, da vinculação entre o reflexo da realidade e a posição das cadeias causais que se dirijam ao fim previamente ideado.

Por isso o agir humano demanda, necessariamente, uma consciência capaz de refletir idealmente, o mais aproximado possível, o real, tal qual ele é. Ou seja, a práxis social, diferentemente do agir instintivo e condicionado dos animais, exige uma separação consciente entre o sujeito e o objeto existente independentemente dele. O sujeito se reconhece por meio de sua práxis como separado do mundo objetivo; vê o mundo objetivo através do seu reflexo na consciência como distinto de si. Embora essa separação consciente entre sujeito e objeto seja condição para o trabalho, nos estágios iniciais do ser social, quando o nível de afastamento das barreiras naturais ainda era muito baixo, ela ocorria de fato no ato de trabalho. Todavia, formalmente não se apresentava de modo consciente ao sujeito. Isto é, a consciência presente e operante no ato de trabalho, e que, portanto, impunha o reconhecimento da distinção entre sujeito e objeto, ainda não era capaz de tornar consciente ao sujeito a própria operação que ele realizava. Não havia, então, uma consciência dessa consciência. Esse fato não altera as determinações ontológicas aqui apontadas. Isto porque o trabalho realiza na prática, na efetividade, essa separação que lentamente torna-se cada vez mais formal e conscientemente mais clara para a consciência individual e social.

O homem abstrai elementos do real via consciência e formula conceitos sobre eles, nomeando-os. Isso é em tudo diferente das representações (*Vorstellungen*) que os animais podem fazer, mesmo aqueles mais desenvolvidos. As representações são reflexos de situações que lhes são comuns e rotineiras, na maioria das vezes relacionadas com situações de perigo e com a necessidade de defesa, sobretudo. Porém, essas representações não são capazes de

se elevar a conceitos; os animais são incapazes de diferenciar as representações do mundo objetivo dos momentos com os quais elas se ligam. Lukács usa, no capítulo do trabalho da sua Ontologia, o exemplo dos patos selvagens e das aves de rapina. Em outro momento, ele lança mão de outro exemplo para explicar o mesmo aspecto da heterogeneidade entre a consciência animal e a consciência no homem.

De acordo com ele,

A questão não está no fato de que os animais mais altamente desenvolvidos tenham ou não estas representações determinadas, porque, na minha opinião, eles estão em condições de formar representações (e, por representação, entendo um certo tipo de fenômeno, eventualmente observado de modo extraordinariamente agudo, em imediata relação com a vida animal). Esta relação, o senhor a reconhece muito bem, observando, por exemplo, que toda galinha, quando passa uma ave de rapina sobre o poleiro, faz um sinal aos pintinhos para que se escondam. Mas o problema é este: o ser da ave da rapina é nesse caso compreendido intelectualmente? Não minha opinião, não. Na Estética citei o exemplo da aranha e da mosca que se encontra no centro de sua teia. A aranha, decerto, não reconhece a mosca no inseto que costuma devorar quando cai em sua teia. A mosca é para a aranha alguma coisa que é caçada na teia e se deixa devorar. A aranha não chega a um *conceito* de mosca e a ele não chegam sequer os animais superiores. *Os conceitos sobre as coisas surgem pela primeira vez, de modo necessário, no curso do processo de trabalho.* Para que nasça um “conceito” é preciso que as percepções importantes para a vida se tornem autônomas em relação à causa delas; por exemplo, que a ave de rapina que está na gaiola possa vir a ser reconhecida como idêntica àquela que voa em liberdade. A representação não pode ainda operar esta identificação, a partir da qual se desenvolve o inteiro universo do mundo pensado. Este momento da compreensão, que está em estreita relação com o trabalho, se desenvolve cada vez mais fortemente no curso da *socialização* dos homens. (LUKÁCS, 2014, p. 38. Grifos do autor).

A representação, assim como a intuição, também continua a existir no homem após o trabalho, todavia, nesse caso, ela sofre a retroação do mundo conceitual existente no ser social, desaparecendo em alguns casos e transformando-se em outros. No caso dos animais, as representações são sempre estáticas se mantidas as mesmas situações; elas não se elevam e não são alteradas por formação de conceitos, como entre os homens. Lukács cita o fisiólogo russo Pavlov para reforçar a diferença

existente entre o reflexo da consciência humana com o aparecimento do ser social e o reflexo da “consciência” animal.

Nos passos de Pavlov, Lukács afirma que, diferentemente do que ocorre no primeiro sistema de sinalização, que é típico dos animais, o segundo sistema de sinalização, presente no interior do ser social, afasta-se da realidade e, por isso, pode resultar em uma reprodução errônea da realidade existente (LUKÁCS, 2013, p. 66). De fato, um reflexo complexo, como, por exemplo, a palavra, possibilita um grau de abstração e generalização muito distante do reflexo condicionado do animal. O objeto nomeado pode estar absolutamente distante do sujeito que o enuncia ou mesmo do enunciatário, entretanto, mesmo ausente ele é compreendido. Os reflexos animais, como já afirmamos anteriormente, só operam com estímulos presenciais e sob circunstâncias rotineiras, sendo, por isso, contínuos e repetitivos. Se assim não fossem, deixariam de cumprir sua função instintiva e o próprio reflexo não existiria. Esse sistema é tão estruturado no condicionamento e na determinação natural, que a possibilidade de incorreção é mínima.

Por isso, Lukács adverte que “é preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a intuição e sobre a representação” (LUKÁCS, 2014, p. 65). No homem, a mudança de uma consciência meramente representativa e intuitiva tem sua origem no trabalho, pois o trabalho exige a distinção entre o sujeito que reflete o real e o real tal qual existe na efetividade. Essa distinção objetiva e real é refletida na e pela consciência. Como essa operação necessita da conceituação do objeto, o reflexo instintivo vai sendo subsumido pela conceituação.

Há outro aspecto decisivo da consciência que convém apresentar. Tudo que existe é histórico, e sendo histórico possui continuidade. Não existe ser sem continuidade e sem história. Ser significa ter continuidade. “A continuidade é por natureza traço essencial de todo ser” (LUKÁCS, 2013, p. 206). Todavia, ao contrário do que ocorre no ser orgânico (no qual os patamares anteriores adquiridos e que são base para a sua continuidade são conservados biologicamente), a continuidade no ser social pressupõe a consciência, pois, como já mostramos, sem esta não há posição teleológica, e tampouco o salto ontológico que origina o ser social e, logicamente, a sua continuidade. O que queremos assinalar, para além da função social que ela realiza nas posições

teleológicas, é que a consciência tem uma especificidade fundamental no processo da continuidade do ser social.

É claro que as aquisições já realizadas pelo homem conservam-se na materialidade do mundo social. Basta um rápido olhar à nossa volta para verificarmos que todo o avanço do homem sobre a natureza já realizado na história encontra-se incrustado e comprovado nos entes postos que existem ao nosso redor. Contudo, essa materialidade é muda, e por isso nada pode nos dizer sem que a consciência sirva de mediação entre ela e homens. Entre o homem que nasce e o mundo social que ele encontra à sua volta (a realização inconteste da obra humana), deve-se colocar a mediação da consciência, para que essa materialidade muda possa lhe dizer alguma coisa. A consciência do ser social guarda a memória social das aquisições sociais. O estágio de afastamento das barreiras sociais no qual os homens se encontram só pode servir de base para um desenvolvimento ulterior porque a consciência conserva o já adquirido como ponto de partida para as novas posições teleológicas.

Neste sentido, conclui Lukács:

Na continuidade do processo, a consciência deve se desenvolver continuamente, deve preservar dentro de si o já alcançado como base para o que virá, como trampolim para o mais elevado, deve constantemente elevar à consciência o respectivo estágio já alcançado, mas de modo tal que, ao mesmo tempo, esteja aberta – na medida do possível – para não barrar os caminhos à continuidade rumo ao futuro. [...] Essa presentidade da consciência, essa vinculação da consciência com o presente, simultaneamente vincula passado e futuro; ao fazer isso, também os seus limites, as suas incompletudes, as suas limitações etc. constituem momentos de sustentação, momentos indispensáveis daquela nova continuidade que surge no âmbito do ser social. (LUKÁCS, 2013, p. 208).

A continuidade tem seu *medium* na consciência. Diferentemente dos outros animais, a consciência do indivíduo humano torna o ser social um ser-para-si assim que ela exerce sua função social, no interior do processo de trabalho.

A consciência tem, portanto, uma específica função dinâmica, ontológica, na qual a particularidade do ser social se evidencia diante de toda forma do ser: ao entrar em cena como *medium*, como portadora e preservadora da continuidade, a consciência obtém um

ser-para-si que, de outro modo, não existiria. (LUKÁCS, 2013, p. 210).

A consciência possui uma relativa independência em relação à trajetória objetiva do desenvolvimento econômico-social, mas simultânea e inevitavelmente, mantém uma relação, também, de dependência para com ele. De acordo com Lukács (2013, p. 216-217), a consciência é um fato ontológico, um momento real do desenvolvimento social, todavia, ela só pode ser uma consciência concreta, isto é, uma consciência individual, pertencente a um sujeito singular, o qual é seu portador incondicional.

Desse modo, a consciência sem a reprodução do sujeito não existe; ela é a reprodução da vida individual, que tem prioridade ontológica sobre a consciência. Isto se torna claro quando observamos o fato de que sem o seu portador vivo a consciência não existe. Deste modo, a consciência, embora tenha papel concreto na determinabilidade sobre o sujeito, é determinada pelas necessidades reprodutivas do indivíduo ao qual pertence. Como diz Marx, “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX, 2001, p. 20).

É por isso que,

Para que possa vincular, por meio do espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] do presente, por meio do posicionamento prático diante de suas alternativas concretas e de suas experiências, o passado com o futuro e com as tarefas ainda desconhecidas propostas por ela no passado, a consciência precisa ter uma intenção espontânea direcionada para a melhor reprodução possível daquela vida individual a que pertence, cuja promoção constitui a tarefa imediata de sua vida. (LUKÁCS, 2013, p. 209).

Podemos afirmar essa mesma determinação de modo inverso: a consciência, ao buscar o melhor para a reprodução da vida individual à qual pertence, deve, necessariamente, coligar passado, presente e futuro. É esse momento da reprodução de cada vida individual que determina os aspectos de interesse na realidade e quais elementos se quer fixar através do *médium* da consciência, pois “a continuidade imediata das condições de reprodução da respectiva vida individual converte-se no momento decisivo do interesse pela realidade, da seleção do que nela deve ser preservado etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 210).

Relembremos o que afirma Marx: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1996, p. 52.). A determinação que o indivíduo exerce sobre a sua consciência não é absoluta. Essa consciência inevitavelmente individual é determinada em última instância pelo ser social, pela totalidade social na qual o indivíduo existe e se reproduz. A reprodução do indivíduo à qual ela serve é um dos polos da reprodução social, sendo o outro polo, o da totalidade, aquele que exerce a prioridade ontológica.

O fato de que o campo de ação da consciência esteja delimitado pela reprodução da totalidade social não elimina a prioridade do indivíduo sobre ela. Ao contrário, no mesmo processo em que serve da melhor maneira possível às necessidades reprodutivas do indivíduo, a consciência, como um elemento ativo das posições teleológicas que o sujeito realiza na efetividade, expressa as determinabilidades colocadas pela reprodução social, atuando como uma mediação para tal reprodução. Assim, embora a reprodução de cada indivíduo particular esteja em primeiro plano no reflexo do presente realizado pela consciência, os atos singulares e práticos dos homens reentram na esfera da genericidade. A consciência, embora sendo consciência individual, dá início a um movimento prático dos indivíduos que compõem a esfera da genericidade.

Anota Lukács:

Nesse tocante, não se pode esquecer, porém, que, em conformidade com o plano subjetivo da consciência, a reprodução do homem singular particular possui a supremacia, mas que os atos práticos do homem – independentemente do fato de que essa conexão seja elevada à consciência dos indivíduos – em sua esmagadora maioria pertencem objetivamente à esfera da genericidade. (LUKÁCS, 2013, p. 209-210).

Em um polo existe a esfera da vida cotidiana, na qual se processa a reprodução da vida particular do homem singular, que é o fundamento do processo total objetivo; em outro polo, existe o processo social total objetivo, que se constitui numa síntese dos atos singulares realizados na vida cotidiana. A totalidade é o momento predominante dessa relação entre reprodução da vida singular e reprodução da sociedade, uma vez que ela põe os limites de “ação” dos atos individuais; entretanto, as posições singulares

da esfera do cotidiano reentram na esfera da generalidade, recompondo a totalidade em permanente transformação. Por isso,

Na sumarização, na sintetização de tais atos individuais em orientações, tendências, correntes etc. sociais, os momentos sociais necessariamente alcançam uma supremacia, empurrando para o segundo plano e muitas vezes até fazendo desaparecer as meras particularidades. Isso se dá de tal modo que, quando o indivíduo se depara com tais tendências na vida cotidiana, o que naturalmente acontece de modo ininterrupto, estas já atuam sobre ele como forças sociais, reforçando nele o momento genérico-social – não importando se sua reação a elas é de anuência ou de negação. (LUKÁCS, 2013, p. 210).

As tendências sociais, originadas como síntese dos atos singulares dos indivíduos, constituem a síntese das realizações já realizadas pelos homens no passado e no presente, servindo de base ao desenvolvimento ulterior:

Essas sumarizações e sínteses passam a ser o lugar em que a continuidade do social ganha expressão de modo marcante e eficaz. Elas corporificam um tipo de memória da sociedade, que preserva as conquistas do passado e do presente, fazendo delas veículos, pressupostos, pontos de apoio do desenvolvimento para um patamar superior no futuro. (LUKÁCS, 2013, p. 210).

A conservação enquanto memória social das aquisições do presente e do passado tem interferência decisiva na forma e no conteúdo das futuras posições teleológicas. No entanto, se o processo significasse a continuidade retilínea daquilo que se conserva, não haveria mudanças e transformações na processualidade social. Na verdade, a continuidade implica sempre um movimento de constante superação, no qual elementos de descontinuidade são constantemente realizados sobre elementos que mantêm sua continuidade na ininterrupta mudança. O movimento da conservação não se dirige nunca à reposição dos mesmos elementos, nunca é uma processualidade mecânica. Desse modo, na medida em que funciona como *medium* da continuidade, a consciência também retroage sobre ela.

Pelo fato de figurar como *medium* mediador (sic!) da continuidade, a consciência age sobre estas retroações qualitativamente

modificadoras. A conservação de fatos passados na memória social influencia ininterruptamente todo acontecimento posterior. Isso de modo algum abole a legalidade objetiva do processo, mas certamente a modifica, às vezes até decisivamente. [...] Da conservação do passado, em termos de consciência, de modo algum decorre de forma mecanicamente direta a sua aplicação, mesmo que se trate de uma condição favorável a isso; a aplicação é sempre mais que um simples sim ou não a uma alternativa social, tendo também o como, o quanto etc. da aplicação sempre um caráter alternativo. (LUKÁCS, 2013, p. 211).

Lukács sugere que, para se realizar como um fator histórico, a consciência deve refletir corretamente aqueles dados reais de determinados períodos e traduzi-los. Todavia, esses conteúdos da consciência não podem livrar-se dos erros, limites etc. Isto porque os conteúdos da consciência, inclusive os seus reflexos incorretos, têm origem histórico-social e porque também eles devem se tornar objetos de decisões alternativas em uma situação histórico-social concreta.

Por um lado, a consciência socialmente operativa precisa espelhar certos momentos reais, importantes no momento temporal dado, e transpô-los para a práxis humana, para que possa se afirmar como fator histórico. Por outro lado, é impossível que esses conteúdos da consciência possam ou devam estar livres dos erros, das limitações etc. de sua gênese, de sua conservação pela memória da sociedade, de suas possibilidades de aplicação, já por terem uma origem concretamente histórico-social e tornarem-se objetos de decisões alternativas numa situação histórico-social concreta. Nesse sentido, imagens inteira ou parcialmente incorretas da realidade podem converter-se em fatores altamente significativos dos desenvolvimentos históricos. (LUKÁCS, 2013, p. 211).

Por isso, mesmo reflexos incorretos de conteúdos da realidade podem ser fatores de desenvolvimento. Para o desempenho da função social que a consciência exerce na continuidade do processo social não importa o critério gnosiológico de exatidão, isto é, se ela é verdadeira ou falsa. A objetividade da consciência independe das interpretações que dela fazemos.

Trabalho e reflexo

A reprodução ideal da realidade, mediante o reflexo do real na consciência, distingue-se da realidade concretamente existente em si. O reflexo é um processo cujo resultado é a representação da realidade na consciência, é a reprodução ideal do real. Essa operação produz, portanto, uma nova objetividade diferente do real tal qual ele existe em si. Como afirma Lukács, “no espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] da realidade, a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa ‘realidade’ própria na consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 66). Desse modo, temos a realidade precisamente-assim-existente e uma outra “realidade”, o seu reflexo na consciência; contudo, essa “realidade” própria da consciência, ressalta Lukács, é apenas representação, “uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade” (LUKÁCS, 2013, p. 66). Nasce uma nova forma de objetividade porque a representação, o reflexo, é real e opera na realidade como elemento do trabalho, por isso é objetivo, ou seja, não se trata de uma subjetividade abstrata, sem peso na realidade. Todavia, não é uma nova realidade, porque a realidade material só pode existir no mundo concreto, isto é, fora da consciência, ainda que a consciência concorra positivamente para a existência desse mundo concreto.

A reprodução na consciência por meio do reflexo da realidade tem objetividade, é real e operativa, mas não é material; ao contrário, ela é ideal, só existe na consciência (o que, evidentemente, não quer dizer que não tenha força material). Já a realidade precisamente-assim-existente existe fora da consciência. Nesse sentido, a reprodução da realidade e a realidade são duas formas de existência, ambas reais e objetivas, porém se distinguem ontologicamente, uma vez que possuem essência e natureza ontológicas distintas. O ser social é ao mesmo tempo o que ele é e o reflexo que se tem dele na consciência. Lukács assevera que, “no plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] na consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 66).

O reflexo reporta-se sempre ao ser-precisamente-assim. De modo ininterrupto, a representação da realidade na consciência é

sempre o reflexo do real em aproximação contínua. Entretanto, o reflexo tem papel ativo sobre o ser, o que é visível no trabalho, pois, como já demonstramos, ele é fundamental para a busca dos meios e para a posição do fim. Esse papel ativo do reflexo é evidenciado ainda mais claramente em outros complexos sociais cuja posição do fim não se dirige diretamente à transformação da natureza. O fato de que o reflexo influa decisivamente sobre a realidade não pode obnubilar a prioridade ontológica do ser-precisamente-assim existente em relação a ele. O seu caráter aproximativo, o seu papel ativo e sua dependência ontológica em relação ao real não eliminam a heterogeneidade entre ele e o ser-precisamente-assim existente; ao contrário, só abstraindo o ser-precisamente-assim existente como algo distinto da sua representação na consciência é que pode o homem transformá-lo de forma orientada, mediante a realização do trabalho.

Conforme aponta o filósofo húngaro:

Essa dualidade é um fato fundamental no ser social. Em comparação, os graus de ser precedentes são rigidamente unitários. A remissão ininterrupta e inevitável do espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] do ser, a sua influência sobre ele já no trabalho, e ainda mais marcantemente em mediações mais amplas, a determinação que o objeto exerce sobre seu espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] etc., tudo isso não elimina aquela dualidade de fundo. É por meio dessa dualidade que o homem sai do mundo animal. (LUKÁCS, 2013, p. 66).

Os reflexos da consciência humana são mais gerais, abstratos e podem distanciar-se da realidade refletida, além de operarem uma distinção entre a realidade refletida e o ser-precisamente-assim existente, a tal ponto que a possibilidade de não correção do reflexo é infinitamente maior no ser social do que entre os animais. Isso ocorre “porque o espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo] se dirige ao objeto inteiro independente da consciência, objeto que é sempre intensivamente infinito, procurando apreendê-lo no seu ser-em-si e, exatamente por causa da distância necessária imposta pelo espelhamento [*Widerspiegelung* – reflexo], pode errar” (LUKÁCS, 2013, p. 67).

O objeto inteiro possui conexões e relações infinitas: nesse sentido, ele é infinito, e, portanto, impossível de ser apanhado numa integralidade absoluta. A apreensão do objeto será continuamente aproximativa e nela estará sempre presente a

possibilidade do erro. Mesmo que o reflexo se refira a uma particularidade mínima, ela, ainda assim, constitui um processo, e, desse modo, está vinculada à totalidade e a uma espiral de complexos, de tal modo que o reflexo não consegue prever todas as consequências que envolvem essa realidade refletida.

Isso obviamente é válido não apenas para os estágios iniciais do espelhamento [Widerspiegelung – reflexo]. Mesmo quando já surgiram construções auxiliares, em si homogêneas e acabadas, para auxiliar a apreender a realidade através do espelhamento [Widerspiegelung – reflexo], como a matemática, a geometria, a lógica etc., permanece intacta a possibilidade de errar por causa do distanciamento; é certo que algumas possibilidades primitivas de erro estão – relativamente – excluídas, no entanto aparecem outras mais complexas, provocadas exatamente pela distância maior criada pelos sistemas de mediação. (LUKÁCS, 2013, p. 67).

Para Lukács, o reflexo possui uma natureza contraditória, uma vez que ele é real, existente e tem força material; porém não é ser, não é algo que tenha existência no plano da materialidade, embora exista na consciência. O reflexo “em si não é ser, mas também não é uma ‘existência espectral’, simplesmente porque não é ser” (LUKÁCS, 2013, p. 69). Ao contrário, o reflexo é um *medium*, um veículo para a realização das objetivações no ser social.

Afirma o filósofo húngaro:

O espelhamento [Widerspiegelung – reflexo] tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento [Widerspiegelung – reflexo], não é ser [*kein Sein*]; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. (LUKÁCS, 2013, p. 67).

É necessário argumentar, como aponta Lessa (2012, p. 102-103), que o **não é ser** a que se refere Lukács não significa não existência. O preciso sentido que o filósofo húngaro quer expressar é que o reflexo é a negação do ser, algo que não é ser, pois é potência. E como potência, é existente. Lukács busca diferenciar duas formas de existência, o ser da realidade, materialmente existente, e a forma particular de ser, que é o reflexo.

Por isso Lukács afirma que “a consciência que espelha [*widerspiegelnde* – reflete] a realidade adquire certo caráter de possibilidade” (LUKÁCS, 2013, p. 67). Nosso autor usa aqui a categoria da possibilidade no sentido aristotélico do termo, de *dýnamis*. O fato de que algo não seja *ser* não significa que nele não haja as propriedades que podem fazer desse mesmo algo um *ser*. Lukács cita o exemplo do trabalhador desempregado, que por estar desempregado não é, do ponto de vista do ser, estritamente um trabalhador. Todavia, as propriedades, adormecidas pelas circunstâncias do desemprego, nele contidas, portam a possibilidade de o trabalhador desempregado voltar a *ser*, estritamente, trabalhador.

Ou seja, existem determinadas propriedades objetivas presentes no trabalhador desempregado. Permanecem nele certas habilidades, destrezas adquiridas, competências, perícias técnicas, força de trabalho adormecida etc. que, embora não sejam objetivadas (dado que ele não as põe em prática em razão do desemprego a que está submetido), existem. Evidentemente essas aquisições não são ser, porquanto têm existência apenas no plano das ideias, porém elas existem enquanto potências. Do mesmo modo, a possibilidade é também potência de não ser, isto é, o trabalhador desempregado, para continuarmos no mesmo exemplo, pode não voltar a *ser* trabalhador.

O que importa extrair do exemplo lukacsiano é que a potência existe independentemente de o trabalhador desempregado voltar a *ser* trabalhador. Em outras palavras, a potência existe, contudo não é ser, mas potência de ser ou não-ser. Conforme explica Aristóteles,

Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, uma vez que, se de um lado aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de coisa alguma, de outro lado tudo aquilo que tem a potência de existir também pode não se transformar em ato. Consequentemente, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser; daí que seja a mesma coisa a potência de ser e de não ser. (Aristóteles *apud* LUKÁCS, 2013, p. 69).

Por isso, todo ato singular de trabalho, cada posição teleológica que leva a seu produto, é resultado de uma escolha de alternativa que se origina no reflexo do ser-precisamente-assim existente. A possibilidade que se atualiza no ato de trabalho é resultado de uma

potência de ser que se atualizou, mas que também continha, no mesmo reflexo da realidade, a potência de não-ser, daí a existência na posição teleológica de um claro caráter alternativo. Por mais primitivo que seja o ato de trabalho, há, aqui, em atuação, uma série de complexos que não guardam analogias com o ser orgânico. Entre estes, salta aos olhos o caráter de alternativa que tem o ato de trabalho. Questões – como: o que se deseja? O que serve para alcançar esse fim? – que só podem ser geradas a partir do reflexo da realidade são levantadas, e seus resultados são idealmente antecipados. Nisso, mais uma vez, reafirma-se a correção de Lukács quando caracteriza o reflexo como um não-ser.

As alternativas refletidas a partir da realidade, as respostas às questões que se colocam em cada ato de trabalho, as suas antecipações ideais, tudo isso só pode configurar uma realidade particular, realmente existente, mas como um não-ser. Não é possível um ser de atos que não existam materialmente; nesse sentido, as alternativas meramente refletidas não são ser, pois “um projeto que seja rejeitado, mesmo que complexo e delineado com base em espelhamentos [*widerspiegelungen* – reflexos] corretos, permanece um não existente, ainda que esconda em si a possibilidade de tornar-se um existente” (LUKÁCS, 2013, p. 75).

A ação da consciência de buscar os meios e de pôr o fim (aqui ainda no plano da consciência, ação essa necessária para atualizar uma possibilidade) se fixa em uma forma específica com o desenvolvimento do trabalho a ponto de parecer ser socialmente existente. Diz Lukács: “o pôr fundamental tanto do fim quanto dos meios para torná-la (a possibilidade) realidade fixa-se, no curso do desenvolvimento, de modo cada vez mais acentuado, numa figura específica, e esta poderia fazer surgir a ilusão de que já seria em si algo socialmente existente” (LUKÁCS, 2013, p. 74).

Com o desenvolvimento do trabalho, a importância e a complexificação que a posição do fim e a respectiva posição ideal de seus meios vão adquirindo para a efetivação da possibilidade fazem com que essa operação da consciência se fixe e se transforme numa forma específica. O fato de que essa figura fixada tenha importância e operatividade no tornar efetiva uma possibilidade não implica que essa forma fixada do agir da consciência tenha deixado de constituir um não-ser para tornar-se um ser, ou seja, tenha se tornado um ente existente materialmente

na efetividade. Essa figura fixada é existente, todavia apenas no plano da consciência.

Somente a efetiva transformação no plano da materialidade pode tornar realmente existente uma posição de fim e de meios que fundamenta uma possibilidade; esta “só pode se tornar realidade através da decisão, fundada em alternativas, de executá-lo, somente através da própria execução, tal como na decisão do homem primitivo de escolher esta ou aquela pedra para usá-la como cunha ou machado” (LUKÁCS, 2013, p. 74).

Lukács anota que Marx não reconhece para o real qualquer importância das transformações da realidade operadas no plano da consciência. Para o ser precisamente assim existente, o que dele pensamos não tem de fato relevância alguma. Mesmo para aquela parcela do real que se origina de atos teleológicos (embora seus desdobramentos constituam relações absolutamente causais), qualquer operação subjetiva que exerçamos sobre ela não provoca alteração alguma em seu curso. Isto não quer dizer que o pensamento não possua uma conexão ontológica com a realidade.

Diz Lukács a respeito desse pressuposto marxiano:

Ao enfatizar [Marx] desse modo a realidade, ao rejeitar a relevância para a realidade de sua transformação meramente ideal, de modo algum sustenta uma irrelevância do ideal em termos gerais. Ele apenas rejeita, também nesse ponto, como igualmente errôneas para o ser social as alternativas abstratamente falsas do materialismo mecanicista (a realidade cumpre o seu trajeto prescrito por lei, de modo totalmente independente daquilo que se dá na consciência dos homens) e do idealismo filosófico (é o pensamento humano que determina, modifica etc. o ser) e investiga, sempre de modo concreto, a posição ontológica do pensamento nas conexões do ser, das relações do ser, das mutações do ser etc. que ocorrem no âmbito do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 180).

Dessa forma, por mais que a posição do fim e dos meios que funda uma possibilidade se fixe, mesmo com o aparecimento de um conjunto de especialistas e complexos encarregados de elaborar posições de fins e meios idealmente traçadas, a possibilidade assim desenvolvida continua a ser uma operação presente apenas na consciência que a elabora, somente resultando em ente efetivo quando transformada em decisão alternativa e posta na prática. Mesmo que se trate de um projeto com alto nível

de elaboração, torná-lo efetivo, isto é, não mais projeto, exige uma decisão alternativa que se ponha em prática.

Trabalho, consciência e decisão alternativa

O trabalho não é resultado de um único ato teleológico, mas de uma cadeia de posições teleológicas que são postas continuamente. O produto do trabalho não é a resultante final de uma posição colocada no início do processo e que por si só e inexoravelmente levará ao fim desejado. Ao contrário, até chegar ao produto do trabalho existe um desenrolar de inúmeras decisões alternativas que buscam pôr finalidades que não necessariamente podem resultar no fim último desejado. O produto do trabalho não resulta de um único ato teleológico, embora cada ato isolado do processo que resultou nele seja uma posição teleológica individual. Não é possível a partir de um só ato teleológico esperar que o produto resulte no fim desejado, pois o processo de trabalho não é subjetivo, nem mecânico, senão a síntese de inúmeras posições teleológicas que são objetivadas na efetividade.

No processo de trabalho há um contínuo pôr de cadeias causais para a consecução do fim. Embora todos os atos teleológicos postos no processo de trabalho tendam a convergir, em última instância, na realização de um mesmo fim (o produto do trabalho), cada posição teleológica individual é um ato singular que envolve posições de causalidades que se somam em um complexo de posições. Por isso a alternativa é repetida em cada detalhe do processo, uma vez que as cadeias causais postas em movimento para a posição do fim estão sempre sujeitas às suas determinações e legalidades naturais e só adquirem uma direção socialmente determinada tão somente e apenas quando o trabalho é realizado, daí por que precisam elas ser constantemente atualizadas. “Se isso não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a qualquer momento e a pedra voltará à sua condição de simples ente natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 72).

O ente posto, embora sendo algo que só pôde vir a ser pela posição teleológica realizada no trabalho, uma vez posto continua submetido às causalidades naturais. Isso porque o ente colocado no mundo pelo homem é na sua constituição material ainda natural, mesmo não sendo algo que a natureza haja criado. Como o

ente socialmente posto, produto do trabalho humano, é materialmente natureza socialmente transformada, todavia natureza, ele está, por isso mesmo, sujeito à legalidade do mundo natural. Como diz Lukács: “Por mais relevantes que sejam os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural só pode retroceder, jamais desaparecer inteiramente; e isso é válido tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico” (LUKÁCS, 2013, p. 73).

Como socialmente posto, mas materialmente, em última instância, natural, o ente continua regido na sua essência por causalidades naturais, e por mais que o reflexo da realidade e a posição de causalidades busquem dar-lhe uma “forma” social, não conseguem abarcar por completo todas as propriedades que o determinam. Com efeito, também não é possível imprimir ao ente o princípio da teleologia, pois essa, como já explicado, só é possível no trabalho. Portanto, para que o ente socialmente colocado no mundo realize um percurso desejado, após ser colocado em existência concreta por uma posição teleológica, é necessário imprimir sobre ele outras posições teleológicas.

A consequência disso é que a alternativa continua a funcionar como supervisão, controle, reparo etc., mesmo depois que terminou o processo de trabalho em questão e tais pores preventivos multiplicam ininterruptamente as alternativas no pôr do fim e na sua realização. (LUKÁCS, 2013, p. 73)

Com a posição de alternativas no processo de trabalho, abre-se um período de consequências em que novas alternativas corretivas são postas, e a partir destas, novas posições e alternativas de fim aparecem. O processo de trabalho nunca é a posição de uma única alternativa, mas sim de uma cadeia que busca corrigir, adequar e realizar a finalidade última do processo. Com efeito, quanto mais desenvolvido é o trabalho, vale dizer, a relação sociedade/natureza, mais amplas, numerosas, diversas e ricas são as alternativas postas à práxis humana, uma vez que é propriedade ontológica da práxis humana o caráter de alternativa.

Lukács destaca a complexificação que adquire o caráter de alternativa de realizar a posição teleológica, já que o desenvolvimento do trabalho implica o aparecimento de complexos e atividades encarregadas da elaboração da posição do fim e dos meios a nível ideal. Essa riqueza e diversificação que

adquire o caráter de alternativa da posição teleológica não altera o fato ontológico fundamental de que, enquanto atividade da consciência, a posição do fim e dos meios presente na possibilidade continua a ser algo que só pode existir sociomaterialmente pela passagem da possibilidade em ato.

Nesse quadrante, o reflexo tem papel fundamental, pois é ele quem aponta quando e em que medida uma possibilidade pode se converter em ato. Todavia, a transformação de uma alternativa em ato apenas pode se realizar por meio do ato em si, por meio de sua atualização efetiva. Isso caracteriza duas importantes determinações da possibilidade: de um lado, ela só pode se tornar ato se o seu reflexo do mundo natural for correto; de outro lado, esse reflexo correto só contribuirá para a atualização dessa possibilidade real se, na efetividade, ela se tornar um ser, um ente efetivamente existente. Desse modo, o ser-precisamente-assim existente possui prioridade ontológica tanto sobre o reflexo da realidade, que o deve refletir o mais aproximativamente possível, quanto sobre o tornar-se **ser** de uma possibilidade.

Percebemos então que as alternativas não são construídas a partir de uma liberdade abstrata. Alternativas não fundadas em possibilidades que se baseiam em um reflexo correto da realidade não passam de “um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois” (LUKÁCS, 2013, p. 57). Por outro lado, as alternativas do processo de trabalho nunca se constituiriam, caso fosse necessário para a sua entificação, em causalidade posta, o reflexo mais correto possível de todos os elos e conexões que perpassam o meio e o objeto de trabalho que constituem os elementos de um dado processo de trabalho. Isso é uma impossibilidade ontológica, uma vez que tudo o que existe, existe como elemento de uma totalidade, mantendo, desse modo, infinitas relações. Lukács afirma: “as alternativas orientadas para o trabalho sempre se pautam pela decisão em circunstâncias concretas, quer se trate do problema de fazer um machado de pedra ou do modelo de um automóvel para ser produzido em centenas de exemplares” (LUKÁCS, 2013, p. 75). Isto significa que a necessidade imediata que fundamenta cada trabalho singular direciona o reflexo a buscar na realidade efetiva aquelas possibilidades reais mais intimamente vinculadas à necessidade que se pretende satisfazer.

Lukács vai mais adiante e afirma:

Em primeiro lugar, a racionalidade depende da necessidade concreta que aquele produto singular deve satisfazer. Essa satisfação da necessidade e também as representações acerca dela são, desse modo, componentes que determinam a estrutura do projeto, a seleção e o agrupamento dos pontos de vista, tanto quanto a tentativa de espelhar [*widerzuspiegeln* – refletir] corretamente as relações causais da realização. (LUKÁCS, 2013, p. 75-76).

A racionalidade que busca realizar um produto de trabalho baseia-se numa necessidade que busca na concretude possibilidades para a sua satisfação. Por essa razão, a busca dos meios, a apreensão dos nexos causais que precisam ser postos em movimento e o reflexo do real são realizados tendo em vista o atendimento dessa necessidade concreta. A necessidade assim surgida não é passível de satisfação se não estiver fundada em condições reais de possibilidades de realização históricas. Uma necessidade que não se encontre inscrita nas condições do reflexo sobre o ser-precisamente-assim existente é mera utopia. Por isso não é a racionalidade livre e absoluta que orienta uma prévia-ideação ou um projeto de trabalho, mas a determinação da singularidade de cada caso.

Para Lukács, as alternativas só podem existir como resultantes de uma escolha real e efetivamente possível nas circunstâncias concretas, sendo sempre decisões singulares que se somam a outras simultâneas e contínuas, sobretudo nos projetos de trabalho mais complexos.

Nas palavras do nosso filósofo:

Não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de um homem concreto (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores condições de realização concretas de um pôr concreto do fim. Isso quer dizer que nenhuma alternativa (e nenhuma cadeia de alternativas) no trabalho pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independentemente dele. (LUKÁCS, 2013, p. 76).

Portanto, as decisões alternativas que aparecem inscritas nas possibilidades, assim como as necessidades que orientam o reflexo particularizado do real, são atos de liberdade do indivíduo singular, pois é ele quem atualiza a alternativa singular que porá em prática; contudo, a determinação em última instância é do ser social. Isto porque as necessidades, as possibilidades e as alternativas decorrem do grau de desenvolvimento do ser social e do nível de relação que este estabelece com os graus de ser inferiores. A necessidade, assim como a posição do fim e a busca dos meios, é um produto do ser social, ainda que a decisão alternativa seja sempre singular. A necessidade é socialmente construída, embora a sua satisfação se dê pelo sujeito singular.

Por ser produto do desenvolvimento do ser social, as necessidades sociais crescem na mesma proporção em que o ser social vai-se explicitando. As necessidades crescem tanto quanto o ser social se desenvolve. Marx frisa essa determinação ao dizer que “precisamente *porque* a produção total sobe e, na mesma medida em que isso acontece, aumentam também as necessidades, apetites e exigências; a pobreza *relativa* pode, portanto, aumentar enquanto a *absoluta* diminui” (MARX, 2015, p. 255, grifos do autor).

A decisão alternativa é manifestamente um ato da consciência humana singular. É o indivíduo singular que escolhe e põe em ativação a alternativa. Em decorrência disso, a liberdade como fato real aparece pela primeira vez no processo de trabalho; ela tem sua gênese ontológica na decisão alternativa do sujeito singular. Porém, essa escolha não é abstrata ou se processa na mais absoluta liberdade. Há um campo de possibilidades e de alternativas que é dado pelo ser social, e que resulta das decisões singulares tomadas anteriormente pelos homens, que se sintetizam em tendências na totalidade social. Esse campo põe sempre o limite das decisões alternativas que podem, no âmbito de cada decisão alternativa humana (sempre singular), estar em consonância ou em divergência com as tendências em curso na totalidade social. Desse modo, o indivíduo singular tem a liberdade da decisão alternativa, mas é a totalidade social que lhe coloca o campo concreto no qual surgem as necessidades e as alternativas para a sua satisfação.

Lukács salienta que a vontade de satisfazer uma necessidade é comum ao homem e aos animais. Todavia, o modo social de atender a essa necessidade, pela mediação do trabalho, é, desde o

primeiro momento, uma vitória da consciência sobre os instintos animais presentes nos humanos. No ser social, mesmo em estágios muito iniciais, “aquilo que pode ser colhido imediatamente, por instinto, é sempre substituído ou pelo menos dominado por atos de consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 81). Assim, o impulso para responder à necessidade de modo humano é marcadamente cognitivo, embora a satisfação da necessidade, a transformação da possibilidade em realidade mediante a decisão alternativa, só possa ocorrer através da efetiva objetivação.

Esse papel objetivo da consciência se revela já no momento do reflexo, naquela necessidade ontológica do trabalho de apreender o ser-precisamente-assim existente. Para que o reflexo capture de modo correto o real é necessário “eliminar tudo o que seja meramente instintivo, emocional etc. e que poderia atrapalhar a compreensão objetiva. Essa é a forma pela qual a consciência torna-se dominante sobre o instinto, o conhecimento sobre o meramente emocional” (LUKÁCS, 2013, p. 79). Só uma consciência ativa e não epifenomênica pode desempenhar essa função social, e só no trabalho essa consciência é erigida a tal condição.

Desse modo, necessariamente, o ato de trabalho exige uma ação ativa da consciência tanto no reflexo quanto na transformação da possibilidade em realidade, mediante a decisão alternativa. Isso marca o caráter cognitivo que possuem as alternativas.

O trabalho provoca necessariamente uma ação de retorno sobre o homem que trabalha. Isso é claro no controle da subjetividade que é exigido no reflexo da realidade, no momento do trabalho, que deve ser o mais objetivo possível, e também no autocontrole sobre os instintos que a forma humana de satisfazer as necessidades (trabalho) exige.

Ao domínio inicial da consciência sobre os instintos segue-se uma linha de continuidade onde novos problemas são colocados ao homem; como consequência, novas alternativas são tomadas, afastando-o ainda mais das determinações naturais. As respostas tendem a ser marcadamente mais humanas e menos instintivas e animalescas.

Como esclarece Marx:

A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. A produção não produz, pois,

unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. (MARX, 1996, p. 32).

Do mesmo modo que o trabalho para a sua efetiva realização exige a correta compreensão e a colocação das cadeias causais, o controle preciso sobre aquela parcela da natureza externa que entrará no processo de trabalho também exige o controle sobre os instintos humanos. No trabalho, a posição das ações humanas deve seguir sua correção sobre os elementos instintivos indesejáveis ao sucesso da posição. Por isso, assevera Lukács: “O homem deve pensar seus movimentos expressamente para aquele determinado trabalho e executá-los em contínua luta contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo” (LUKÁCS, 2013, p. 80). Esse controle sobre os instintos que marcam uma transição para atitudes humanas é também uma decisão alternativa, assim como aquelas decisões alternativas que se referem à transformação da natureza.

No homem, o controle sobre os instintos é decorrente de um autodesenvolvimento impulsionado pelo trabalho. A “adaptação” às circunstâncias é mediada pela consciência e representa uma decisão alternativa. Além disso, as circunstâncias sobre as quais os instintos devem ser controlados no processo de trabalho são criadas pelos homens e não são, desse modo, circunstâncias dadas de uma vez por todas.

Esse domínio se consubstancia num autodomínio. O trabalho impõe como condição necessária para a sua correta realização esse domínio que, por sua vez, só pode se processar por ato consciente, por uma decisão alternativa do sujeito singular que trabalha. Nesse sentido, é o trabalho o fundante da autocriação do homem enquanto homem. É nessa necessidade imperiosa do trabalho, de controle e correção do processo interno e externo do trabalho, que ontologicamente o homem enquanto ser não mais meramente biológico se faz surgir.

As transformações a que os homens são submetidos e os instintos que eles devem controlar seguem uma linha de continuidade, isto porque são eles próprios que constroem e mudam as circunstâncias dessa adaptação. Nesse caso, as circunstâncias não são alheias aos homens.

O sujeito singular

É o iniciador do pôr do fim, da transformação das cadeias causais espelhadas [*widerspiegelter* – refletidas] em cadeias causais postas e da realização de todos esses pores no processo de trabalho. Trata-se, pois, de toda uma série de pores diversos, teórica e prática, estabelecida pelo sujeito. (LUKÁCS, 2013, p. 81).

Em todos esses momentos acha-se implicado um ato de consciência, uma decisão alternativa que retorna sobre o sujeito. O desencadeamento dessas posições teleológicas só ocorre no ser social e no ato de trabalho, e como tal configura uma resposta sempre consciente e não instintiva de satisfazer necessidades.

O fato de que atos rotineiros de trabalho sejam executados de modo automático, e que o caráter diretamente consciente desse ato singular parece ter desaparecido, indica tão somente que esses atos que ganharam destreza e automatismo decorrem de movimentos conscientes que foram tornados reflexos condicionados. Por mais que o reflexo condicionado no trabalho pareça inconsciente, a sua origem é sempre um ato consciente, uma decisão alternativa, um ato impossível sem a consciência. Isso por si só já diferencia o reflexo existente no ser social daqueles do ser orgânico; mas o que precisamente os diferencia é o seu caráter de revogabilidade. Esses reflexos “foram fixados por experiências acumuladas no trabalho, mas outras experiências podem, a cada momento, substituí-los por outros movimentos também fixos e revogáveis” (LUKÁCS, 2013, p. 81).

O reflexo condicionado no ser social é, na sua origem, fruto de uma decisão alternativa. A esse respeito, Lukács (2013) esclarece que determinadas alternativas singulares do processo de trabalho tornam-se reflexos condicionados, devido ao fato de serem habituais e repetitivas, o que as faz assegurar certa correção e certeza. Portanto, mesmo uma ação como um reflexo condicionado, é, na esfera do ser social e em sua origem, uma práxis social, uma ação que se origina de decisões alternativas. Todavia, acrescenta nosso filósofo, “isso é válido tanto para o desenvolvimento da humanidade como para o de cada indivíduo, que só pode formar esses reflexos condicionados aprendendo, exercitando etc. No início de tal processo, estão precisamente as cadeias de alternativas” (LUKÁCS, 2013, p. 73).

O processo que torna as decisões alternativas um reflexo condicionado é fixado no desenvolvimento social, mas é reproduzido no indivíduo singular, de modo que cada um deve

realizar o exercício, a repetição e o hábito que fazem das decisões alternativas um reflexo condicionado. Portanto, no que se refere ao reflexo condicionado, cada singularidade deve reproduzir em si a experiência do gênero. No indivíduo, “reproduz-se” o processo de decisão alternativa que já foi fixado como reflexo condicionado na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

LESSA, Sérgio. *O mundo dos Homens*. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

LUKÁCS, Georg. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt, Luchterhand, 1986.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo, Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Georg. *Conversando com Lukács: entrevistas à Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz*. São Paulo, Instituto Lukács, 2014.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

GYÖRGY LUKÁCS E O DESPRENDIMENTO DA RELIGIÃO EM FACE DA MAGIA

Ranieri Carli¹

A intenção deste artigo é estudar a peculiaridade do comportamento religioso, desenvolvida a partir de seu desprendimento face ao comportamento mágico, típico das comunidades primitivas, da maneira como indicam as teses de Lukács presentes na *Estética* e na *Ontologia do ser social*.

Com a decadência das sociedades tribais e o advento das sociedades cindidas em classes antagônicas, a religião nasce marcadamente em um movimento de afirmação e negação em relação à magia. Por certo, no comportamento religioso persistirá resquícios mágicos, embora haverá religiões que buscarão se opor resolutamente ao “encantamento do mundo” característico dos magos. Porém, ainda assim, a religião nascente delimita-se criticando a magia primitiva, livrando-se do passado das comunidades primitivas para afirmar o presente das sociedades de classe, com suas formas particulares de consciência.

As ideias de Lukács servirão como norte deste texto, indicando o caminho a ser adotado no tratamento teórico dado a tais questões.

1. A GÊNESE DA RELIGIÃO

¹ Doutor em serviço social. Professor do curso de serviço social da Universidade Federal Fluminense, campus de Rio das Ostras. E-mail: raniericarli@gmail.com

Antes de tudo, cabe iniciar com uma rápida referência à magia para avançarmos rumo à religião, abordando assuntos que já foram nosso tema em outro lugar, conforme Carli (2015).

Para Lukács, enquanto concepção de mundo, a magia responde às circunstâncias postas pelo ser social das comunidades primitivas. Aqui, o avanço da sociabilidade era reduzido, insuficiente para que fosse discernível a legalidade do ser social diante da dialética da natureza. O homem primitivo, em geral, sentia-se como partícipe da natureza; as forças humanas e as forças da natureza apareciam à consciência tribal como algo uno e coeso.

A etnografia está repleta de exemplos quanto a esta situação concreta: o baixo recuo das barreiras naturais implica que o homem primitivo sequer se compreenda como ser distinto da natureza². Nas comunidades indígenas Aimará dos Andes bolivianos, há a seguinte percepção da unidade entre humanos e natureza: “para os indígenas andinos, a natureza é animada, e forma com as pessoas uma unidade organizada de forma complexa. Natureza e seres humanos estão unidos em decorrência de suas origens comuns e em reciprocidade mútua” (TAUSSIG, 2010, p. 219). Os rituais com oferendas para a natureza nada mais é do que uma troca: a natureza confere aos homens os meios de subsistência humana, ao passo que os homens retribuem com as ofertas. É uma contrapartida justa para os índios Aimará: “as pessoas alimentam o corpo da montanha com dádivas e sacrifícios, e a montanha retribui com comida para todos” (TAUSSIG, 2010, p. 222). Os mitos de origem dos indígenas andinos explicam que os primeiros povos criados foram convertidos em natureza; os seus sucessores, isto é, os indígenas eles mesmos, permaneceram

² Os pigmeus Mbuti acendem uma fogueira ao pé de uma árvore em honra à floresta ao saírem para a caça e entoam cânticos para que a floresta lhes mande caça em quantidade abundante; ao retornarem, repartem a caça ao pé da mesma árvore e entoam novos cânticos em agradecimento pelos animais caçados. Em sua relação com a floresta, os Mbuti se dirigem a ela com nomes de parentescos que, em sua língua, são reservados ao pai, à mãe, ao amigo e até à amante. Daí, “seria errado pensar que os Mbuti concebem a floresta como uma realidade inteiramente distinta deles próprios” (GODELIER, 1973, p. 323). A floresta é o todo existente, incluso o gênero humano. Quando há a morte de um indivíduo, acredita-se entre os Mbuti que o seu espírito voe e se una aos espíritos que povoam a floresta, tornando-se uma coisa única e indissociável.

com a forma humana. Deriva daí que, miticamente, as primeiras gerações da comunidade são as forças da natureza. Taussig (2010, p. 235) abrevia tais ideias:

Assim sendo, o encantamento da natureza e a aliança entre seus espíritos e a humanidade criam uma ressonância orgânica de orquestradas representações sociais. A organização de amigos e parentes, a organização política, o uso da ecoesfera, a cura, o ritmo produtivo e reprodutivo – tudo ecoa dentro de uma estrutura viva representada pela linguagem da paisagem mágica. Formas orgânicas inscritas na paisagem – como o corpo humano e o puma – guiam e energizam essa configuração de troca mental, que é a cumplicidade da natureza com os seres humanos. Através de seu sistema de magia simpática, a magia do ritual ilumina esse padrão de troca a oferece-lhe sua aura e autoridade. Dessa forma, para os camponeses detentores de seu trabalho e de sua vida, em uma espécie de harmonia com a iconografia da natureza, possuir a montanha é ser possuído por ela.

Entre os andinos Aymará, a cumplicidade entre homens e terra determina que “possuir a montanha é ser possuído por ela”. É uma situação que brota da forma de organização do trabalho comunitário, em que o homem se identifica com o produto de sua atividade. Mesmo que o trabalho seja realizado com o auxílio das formas mágicas que governam a natureza, esse auxílio ele mesmo é uma obra humana, porque é obtido graças à eficiência dos rituais produzidos. É o homem, com seus rituais, quem coloca a natureza a seu favor. No que concerne às comunidades andinas, esses elementos ganham aspectos mais dramáticos quando se verifica que, com a proletarianização dos indígenas, a coisa muda de figura; ao contrário do que ocorre com a montanha, com a qual os homens estão em perfeita e harmônica simbiose, as minas de estanho são governadas pelo diabo. Segundo a representação dos indígenas, as minas da cidade boliviana de Oruro estão sob a guarda do “Tio”, uma representação popular para o diabo do cristianismo (TAUSSIG, 2010, p. 203). Antes de entrar nas minas, os indígenas proletarianizados devem entoar preces e fazer ritos para que o Tio não permita que morram durante o processo de trabalho. A harmonia romântica e idílica do trabalho camponês é perdida com o trabalho proletário, alienado, estranhado, cujo domínio não está nas mãos dos homens. Desse modo, os andinos representam as suas relações de acordo com os pares simbólicos de deus e o diabo respectivamente para o campo tradicional e a cidade burguesa, a unidade com a natureza (a montanha) e o confronto antagônico

com a natureza alienada (o estanho), o trabalho comunitário e o trabalho assalariado, a organização tribal e a proletarização submetida ao desenvolvimento do capital³.

De uma forma geral, sob o ponto de vista histórico, a ruína da concepção mágica de mundo se dá no instante em que o desenvolvimento das forças produtivas alcança uma determinada magnitude. Precisamente neste ponto, o ser social se diferencia em certo grau do ser da natureza, as categorias sociais começam paulatinamente a se sobressair, a se desprender. Trata-se do momento de decadência das comunidades primitivas e da passagem para sociedades de classe, possibilitada pelo desenvolvimento do trabalho, com a produção exponencial do excedente econômico e com o nascimento das condições materiais que suportam a escravidão.

As sociedades de classe criam as circunstâncias para a gênese da religião. Aquilo que Lukács chama de necessidade religiosa diz respeito aos antagonismos brotados com a cisão entre classes sociais que tem lugar no escravismo em primeiro lugar. Leiamos de Lukács (2013, p. 677, 678):

Visto que [em sociedades de classe] o essencial não é concretizado espontaneamente a partir do ser social, ele necessariamente adquire um caráter abstrato [...] O homem singular pôde (e pode) se tornar genérico, na medida em que ele aceita e procura realizar, no seu respectivo ser social, as determinações como a sua própria existência e essência que remete para além da particularidade [...] A essência do homem se torna transcendente para ele próprio, ou seja, uma proclamação oriunda do além da vida humana (social); pois ele procura justamente no além a realização plena, a elevação acima da sua própria particularidade, que no seu próprio ser social, em consequência da reificação, não tem como lhe mostrar nem mesmo como possibilidade.

³ Algo similar acontece com os camponeses na área rural do Vale de Cauca na Colômbia. Com a proletarização dos trabalhadores nos empreendimentos capitalistas do cultivo de cana na região, os camponeses representam o enriquecimento pelo trabalho proletário como fruto de um pacto com o diabo. Caso o camponês se submeta às condições do assalariamento, a cultura local associa com a venda da alma ao diabo o dinheiro adquirido de modo estranho às formas tradicionais da cultura campesina. A representação simbólica do diabo serve como mediação na passagem de economias fundadas no valor de uso para economias fundadas no valor de troca (TAUSSIG, 2010).

Em sociedades de classe (como a escravista), diferente de sociedades tribais, a universalidade não é experimentada imediatamente pelos homens singulares em seu cotidiano. A religião supre esta carência de universalidade; como Lukács disse acima, o homem singular pode se tornar genérico remetendo-se para além da particularidade de um cotidiano pleno de contradições. A universalidade é vivenciada sob a forma de uma irmandade emanada de um demiurgo transcendental. O ser social de uma sociedade cindida em classes não mostra a este homem singular a generalidade a que ele pertence “nem mesmo como possibilidade”, afirmou Lukács (2013, p. 667). Daí, “a essência do homem se torna transcendente para ele próprio”, novamente afirmou o pensador húngaro. O homem singular busca num demiurgo o sentido essencial de sua existência particular. Em poucas palavras, a necessidade religiosa é uma carência de universalidade na cotidianidade que respeita às sociedades classistas.

Historicamente, a consolidação da carência religiosa como fenômeno ao qual o homem deve responder dá passos largos “com a dissolução da pólis e da sua ética, em termos positivos com o despontar do cristianismo” (LUKÁCS, 2013, p. 735). A nosso ver, Lukács interpreta o cristianismo como a resposta típica do homem ao carecimento religioso. A *tipicidade* aqui deve ser compreendida sob o modelo de uma categoria histórica, à maneira de Marx ao estudar o desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra como o modelo clássico da acumulação primitiva do capital. O típico, nesse caso, representa o desenvolvimento histórico através do qual as relações sociais percorreram um movimento mais nítido e menos obscurecido por “influências perturbadoras”, diria Marx (2013, p. 78). O que não significa que o capitalismo francês seja menos capitalismo que o inglês ou que a religião islâmica seja menos religião que a cristã; quer dizer apenas que o desenvolvimento clássico se dá em determinados contextos históricos, com determinadas correlações de forças entre as classes em luta, cujo caráter típico é discernível a posteriori, uma vez constatada a sua representatividade historicamente modelar para o fenômeno em foco.

Kautsky (2010, p. 102, 103) argumenta que as contradições colocadas pela Antiguidade tardia fecundaram o terreno do qual brotou o cristianismo:

Nos quatro séculos que transcorreram desde o estabelecimento da autoridade imperial por Augusto até a migração dos povos, o cristianismo tomou forma: nesse período, que começa com o nível mais alto alcançado pelo mundo antigo; com a mais colossal e embriagante acumulação de riquezas e poder em poucas mãos; com a miséria mais terrível atingindo escravos, camponeses arruinados; artesãos e as camadas proletárias mais baixas; com as mais violentas oposições e os mais terríveis ódios de classe; e que termina com o aniquilamento completo de toda a sociedade.

Em meio aos conflitos da Antiguidade tardia, o cristianismo primitivo funda-se inicialmente no seio das classes populares: “no Império Romano [...], no século III, os cristãos não só formavam uma pequena minoria como esta minoria, pelo menos até princípios do século, estava formada quase exclusivamente pelas classes mais baixas da sociedade” (KAUTSKY, 2010, p. 364). Ao lado de Kautsky, Donini (1965, p. 225) afirma que o cristianismo primitivo era a tradução “em termos de fé e esperança religiosa” da insatisfação das classes populares diante das circunstâncias experimentadas na época antiga, com o “domínio da sociedade escravista e das várias hierarquias através das quais Roma exercia o seu poder, sem possibilitar qualquer via de escape na Terra às camadas subalternas”⁴.

⁴ A decadência do comunismo primitivo e a irrupção das sociedades com antagonismo classista promoveram um fenômeno típico das épocas de crise: as oposições entre as camadas sociais que pretendem a restauração do passado e as defensoras do presente, apesar da crise. Assim como na filosofia se deu um duelo entre os platônicos e os aristotélicos acerca dos caminhos que a história antiga deveria traçar, com os primeiros desejosos do retorno às comunidades gentílicas, ao passo que os segundos ratificavam a pertinência da sociedade dos proprietários de escravos, na religião também se configuraram embates semelhantes à época. Houve o caso representativo da comunidade religiosa dos essênios, que lutaram pela restauração do passado comunitário, contra as religiões que legitimavam a ordem escravista na Palestina antiga. Nas proximidades do Mar Morto, foi fundada a cidade de Qumran, que perdurou por dois séculos, tendo sobrevivido até o ano de 68 d.C. Os essênios de Qumran procuravam manter-se organizados em uma espécie de comunidade “de vida, do trabalho e da propriedade”. Um amplo estudo da comunidade dos essênios está em Tyloch (1990).

De qualquer forma, o recuo da concepção mágica de mundo se dá com a decadência das comunidades tribais, com as sociedades escravistas ganhando terreno, cujas contradições inauguram a carência a que a religiosidade viria a dar resposta, em especial a religião cristã.

2. MAGIA, RELIGIÃO E ARTE NA ANTIGUIDADE

Tudo isso não implica que a magia estivesse absolutamente à margem das religiões antigas. O desprendimento da religião foi um processo paulatino e não um raio caído do céu azul. Efetivamente, a magia marcava com visível força a religiosidade dos antigos. A Antiguidade não é o Renascimento e ainda estamos longe do processo de secularização intensa que se vê no protestantismo ascético, por exemplo. A magia persiste na Antiguidade escravista não somente porque as suas cerimônias não deixaram de ser realizadas pelas camadas populares; senão, no mesmo sentido, porque as religiões oficiais retinham traços ainda não superados da concepção mágica de mundo; ainda que de forma subalterna, a magia persiste na Antiguidade. A história da consolidação da religiosidade entre os antigos será a história de afirmação e negação das práticas mágicas.

Os exemplos são os mais variados.

No Egito antigo, a prática da medicina esteve associada durante um tempo aos magos, particularmente no que diz respeito à medicina, nos contornos explicados por Pinch (1994, p. 54, 55):

Grupo pertencente aos templos pessoalmente associado à magia eram os sacerdotes da deusa Sekhmet. Comumente, estes sacerdotes parecem ter se especializado em medicina. Sekhmet ela mesma era a portadora de pragas e doenças e tinha que ser pacificada por seu séquito. Isso poderia envolver rituais mágicos em larga escala. As numerosas estátuas de Sekhmet que datam do reino de Amenhotep III (1390-1352 a. C.) parecem ser relíquias de tais rituais. Textos mágico-medicinais muitas vezes afirmam que são de uso de “qualquer doutor ou qualquer sacerdote de Sekhmet” [...] A palavra egípcia *smnu*, a qual geralmente é traduzida como doutor ou físico, refere-se a pessoas que manipulavam ao mesmo tempo remédios medicinais e mágicos. Os egípcios não veem estas duas categorias como opostas. O método de tratamento escolhido depende largamente do diagnóstico da causa vital do problema do paciente.

Vejam na Grécia. Aqui, há o farto registro de visionários, encantadores, purificadores, adivinhos, sacerdotes itinerantes que iam de casa em casa vendendo suas magias. Platão (2006, p. 55, 56) nos fala justamente de casos como estes em sua *República*:

Vagabundos e adivinhos vão até as portas dos ricos e os persuadem de que eles têm dentro de si, dada pelos deuses à custa de sacrifícios e encantamentos, uma tal força que, se houve uma injustiça cometida por alguém ou por um ancestral deles, são capazes de saná-la com prazeres e festas e, se alguém quiser fazer mal a um inimigo, a troco de pequeno pagamento são capazes de prejudicar tanto o justo quanto o injusto com fórmulas mágicas e sortilégios, persuadindo os deuses, segundo dizem, a ajudá-los.

É manifesto o tom depreciativo com o qual Platão trata os “vagabundos e adivinhos”. Em momento algum o filósofo grego dá crédito à obra de tais magos; ao que parece, usa a “persuasão” perpetrada pelos “vagabundos e adivinhos” como sinônimo de dissimulação, farsa e manipulação; a ajuda vinda dos deuses é algo que eles dizem conseguir, mas que não se comprova na prática, segundo Platão. A adivinhação não é censurada por Platão senão se for usada para fins privados, contrários às necessidades do Estado; nesse caso, os adivinhos recebem da pena do filósofo a alcunha aviltante de “magos” ou “feiticeiros”; isto é, a magia é o uso de práticas que, em si, não são passíveis de censura, mas que, nas mãos dos farsantes, servem para desagregação da *pólis*. Será uma constante na cultura grega a noção de que os magos e feiticeiros se beneficiam de seu contato com as divindades para ganho pessoal, para enriquecimento privado; assim sendo, merecem a mais resoluta reprovação por parte de Platão e outros.

Há uma discussão em torno da epilepsia que caracteriza bem as práticas mágicas em batalha com as práticas de estrito caráter religioso na Grécia. Trata-se por certo de um debate historicamente revelador. Segundo Collins (2008, p. 34), data da época de Hipócrates a publicação de um tratado de autor anônimo chamado *A propósito da doença sagrada*. Nesse tratado, o autor contesta a pertinência de se qualificar como sagrada a epilepsia. No texto, são acusados os “magos”, “purificadores”, “pretensos sacerdotes” e “charlatões” que se escondem por trás das “divindades” que, segundo eles, causariam a doença; assim, para o autor anônimo, esses “magos” estariam abonados caso os tratamentos prescritos não tenham sucesso, pois imputariam a sua

falência à ação dos espíritos da natureza; os magos não ficam “expostos”, de acordo com as palavras do tratado. Todavia, a crítica que o autor de *A propósito da doença sagrada* endereça aos magos não exclui a influência das divindades na causalidade da epilepsia. Para ele, absolutamente todas as doenças possuem parte de sua origem na ação das divindades, tendo em vista que as causas podem ser as ações do ambiente, as variações de temperatura, “do frio para o calor”, etc.; como as mudanças de tempo são obra das divindades, encontram-se aí as causas divinas para as doenças. Associa-se às causas divinas a própria ação humana que, em contrapartida, é igualmente responsável por provocar circunstâncias que expõem o homem à doença. Deste modo, como o tratado diz na citação de Collins (2008, p. 34), “todas as doenças são igualmente divinas e humanas”. O texto não exclui nem mesmo a possibilidade da “possessão” estar entre as causas para a epilepsia (COLLINS, 2008, p. 37), muito embora argumente que a possessão não provenha da ação dos espíritos disformes da magia, senão dos deuses antropomórficos da religião.

O que nos revela a discussão levada a cabo pelo tratado *A propósito da doença sagrada* é, de um lado, a persistência histórica das práticas mágicas entre os gregos antigos e, de outro, a luta travada pela religiosidade por sua afirmação em face destes elementos mágicos que permaneciam vivos na cultura grega, desqualificando-os como obra de “charlatães”.

Na tragédia grega, verifica-se a acusação a alguns indivíduos de se valerem de suas relações privilegiadas com as divindades para ganho pessoal. A bem dizer, como vimos com Platão, o problema não está em ser vidente, senão em fazer uso dos poderes visionários para acúmulo de riquezas. Assim, ser feiticeiro é sinônimo de ser charlatão. É o que se vê no *Édipo Rei*, de Sófocles. O vidente Tirésias é acusado pelo rei Édipo de ser “feiticeiro” ao usar sua capacidade de comunicar-se com os deuses em benefício próprio. Nas palavras de Édipo, Tirésias agia articulado com Creonte para destituí-lo do trono da cidade de Tebas:

Por causa do poder que Tebas me outorgou
Como um presente, sem um gesto meu de
empenho,
Creonte, em tempos idos amigo fiel,
Agora se insinua insidiosamente
Por trás de mim e anseia por aniquilar-me,

Levado por um feiticeiro, charlatão,
Conspirador que só tem olhos para o ouro
E é cego em sua própria arte e em tudo mais!
(SÓFOCLES, 2001, p. 37).

Não é por outra razão que, em certo momento do diálogo, Édipo acusa Tirésias de “insultar assim nossa cidade” (SÓFOCLES, 2001, p. 33). Ao se valer dos poderes visionários em proveito próprio, Tirésias estaria agindo contra a pólis, contra a generalidade concreta a que pertencia.

Em *Antígona*, outra tragédia de Sófocles, novamente Tirésias é acusado de uso da feitiçaria em benefício próprio. Dessa vez, a acusação parte de Creonte, que ascendeu ao reinado de Tebas após a decadência de Édipo; o vidente Tirésias havia profetizado que a recusa de Creonte em enterrar o cadáver de Polinices receberia a punição dos deuses; e eis que Tirésias recebe a seguinte censura do então rei tebano:

Há muito tempo a tua confraria explora-me
E faz de mim o seu negócio; prossegui,
Lucrai; negociai, se for vossa vontade,
O electro lá de Sardes ou da Índia o ouro,
Mas aquele cadáver não enterreis;
[...]
Mostram sua vileza os homens mais astutos,
Velho Tirésias, ao tentar dissimular
Pensamentos indignos com belas palavras,
Preocupados tão-somente com mais lucros
(SÓFOCLES, 2001, p. 245).

Em Roma, a crise torna-se mais aguda. Isto é, a culminância da batalha inicial entre a magia e a religiosidade em seu processo de afirmação encontra-se precisamente em Roma. Não é casual: neste tempo e lugar, a sociedade cindida em classes está consolidada e a religião é um fato consumado. O processo de afirmação da religiosidade dos novos tempos contra as práticas mágicas do passado recebe uma *conotação jurídica* entre os romanos. É verdade que em algumas cidades-estados gregas já havia legislação que cuidasse das penalidades sobre a magia; porém, nenhuma deles obteve a extensão e o rigor vistos na *Lex Cornelia*, do ano de 81 a. C., uma iniciativa do senador romano Lúcio Cornelius Sulla. Segundo Collins (2008, p. 146), “a importância desta lei para o

futuro da jurisprudência de Roma sobre a magia não pode ser subestimada, uma vez que, de um modo ou de outro, esta lei será mencionada por todas as legislações subsequentes contra a magia”. A lei versa sobre as punições a “assassinos” e “envenenadores”. Quanto a assassinos, a lei discorre fundamentalmente sobre aqueles que premeditam os seus crimes; acerca dos envenenadores, o objeto de discussão legal são os homens que manipulam as drogas para cometer os delitos, em especial o assassinato. Nesta última categoria, encontramos os magos, os feiticeiros e demais. Eram condenados à morte os que manuseiam venenos com fins de prejudicar o outro.

No século III d. C., a *Lex Cornelia* irá influenciar profundamente o tratado de direito intitulado *Sentenças*, do renomado jurista Julius Paulus. Nesse tratado, Paulus é bastante claro ao preconizar que aqueles que praticam “ritos noturnos e ímpios” para “encantar” alguém, “enlaçá-lo com magias”, deverão ser “crucificados ou jogados às bestas”; aqueles que “sacrificam um homem ou obtêm presságios de seu sangue, ou poluem um santuário ou um templo, devem ser jogados às bestas, ou se forem *honestiores*, devem ser satisfatoriamente punidos”; aqueles que são culpados de praticar a “arte mágica” devem ser submetidos à “suprema punição”, isto é, “devem ser jogados às bestas ou crucificados”, embora “mágicos autênticos devam ser queimados vivos”; na mesma medida, “não é permitida a posse de livros mágicos; caso se encontre alguém com tal posse, os livros devem ser queimados em público e os bens de seus donos, confiscados; *honestiores* devem ser banidos para uma ilha e *humiliores* devem ser satisfatoriamente punidos”; tudo porque “não apenas a profissão desta arte é proibida, mas também o seu conhecimento”; além do que, se um homem tem a sua morte causada por ingestão de um medicamento, ainda que tenha sido dado para sua saúde ou como um remédio, “aquele que lhe deu, sendo *honestior*, deve ser banido para uma ilha; sendo um *humilior*, contudo, deve ser satisfatoriamente punido” (COLLINS, 2008, p. 160).

A severidade das *Sentenças* do jurista romano é significativa e os trechos delineados acima não permitem dúvidas quanto a isso. As sociedades classistas tentam coibir com a violência do Estado as práticas mágicas que maculariam a religiosidade oficial, que vem consagrar a ordem. Observem que o texto do jurista romano deixa claro que os *honestiores*, membros das classes proprietárias, merecem uma legislação mais branda comparando-a com a dos

humiliores, membros das classes populares de Roma. O caráter classista se estampa sem meias palavras nas sentenças de Paulus. Por estas e outras, a legislação romana contra a magia marca um momento ímpar na história das ideias religiosas, do processo de consolidação da religiosidade.

No que concerne à *arte*, a situação difere substancialmente daquela experimentada pela religião na Antiguidade clássica. A arte está em condições muito mais propícias para se desvencilhar do revestimento mágico do que a religião. Isso se dá uma vez que o objeto de reflexão estética é o homem concreto, membro de uma particularidade historicamente determinada; são as tendências essenciais que movem o ser social de um tempo e um lugar em específico. Assim, a arte detém uma natureza terrena, secular que claramente a religião jamais poderia portar.

No instante em que estão pressupostas as condições para a aquisição de seu mundo próprio, a arte descarta o revestimento mágico que até então lhe cobria (ver LUKÁCS, 1982). A partir deste momento, por vezes, a arte adquire o revestimento religioso e, em outras, realiza a peculiaridade de sua dialética interna autonomamente. Durante a Antiguidade clássica, as obras de criação estética caminharão entre o serviço prestado à religião e a autonomia de seu mundo próprio.

A passagem do paleolítico ao neolítico comporta algumas indicações a esse respeito. É justamente essa transição que é chancelada pela descoberta da agricultura e da domesticação dos animais, dando início ao processo de gradual dissolução do comunismo primitivo e da concepção mágica de mundo. Pouco a pouco, a arte deixa de configurar-se de acordo com os princípios realistas exigidos pela cerimônia mágica; a arte neolítica, então, tende a ser mais alegórica que realista, próxima daquilo que hoje poderíamos chamar de *arte sacra*. Efetivamente, com a transição para a era neolítica, “estabelece-se agora a distinção entre arte sacra e profana” (HAUSER, 2000, p. 12). A precisão mimética do cerimonial mágico é parcialmente substituída pela alegoria religiosa, o que significa que a arte não pretende reproduzir tipicamente o objeto dado, senão apenas compor uma referência abstrata a ele: assiste-se à “substituição das representações e formas concretas [da arte de revestimento mágico] por sinais e símbolos, abstrações e abreviações, tipos gerais e signos convencionais [da arte de revestimento religioso]” (HAUSER,

2000, p. 13). Por exemplo, os homens são representados esteticamente com traços que lembram a sua silhueta, sem que os artistas tenham a pretensão de ir para além disso.

Em geral, durante a Antiguidade, presencia-se a continuação desse processo que tomou lugar no período neolítico. No Egito antigo, segundo Hauser (2000, p. 29), “é sumamente provável que os sacerdotes tenham sido os primeiros empregadores regulares de artistas, os primeiros a dar-lhes encomendas”.

Em seguida, o sociólogo da arte relata (2000, p. 29) que, ainda à época do Egito antigo,

as criações consistiam, na maior parte, em oferendas votivas aos deuses e em monumentos comemorativos de façanhas régias, nos requisitos ou do culto dos deuses ou do soberano, em instrumentos de propaganda destinados a servir à fama dos imortais ou à fama póstuma de seus representantes na terra.

As esculturas da arte egípcia, a serviço da religião, tinham um local destinado na geografia dos templos e espaços sagrados: “as esculturas não eram encomendadas para ser colocadas na fachada dos templos ou nas praças públicas (como ocorreria na Antiguidade clássica ou na Renascença); a maioria delas ficava no interior escuro do santuário e nas profundezas do sepulcro” (HAUSER, 2000, p. 30).

Ainda há o que se falar sobre o revestimento religioso dado à arte entre os egípcios. É conhecido que a arte egípcia baseava-se no *princípio da frontalidade*: as obras eram produzidas de modo que as figuras humanas estivessem sempre com o tórax de frente para o sujeito receptor. Hauser nos explica que o princípio é uma técnica com conotações religiosas e aristocráticas: como eram obras para a graça dos sacerdotes e dos senhores, as figuras representadas estavam sempre a “olhar de frente o observador, a pessoa que encomendou a obra, o senhor a quem servir” (HAUSER, 2000, p. 39). Olhar de frente implica respeito cortês ao sujeito receptor; implica submissão cordial a um membro de uma casta de status superior. O princípio da frontalidade compreende-se dado o respeito sacrossanto exigido pelo público a que se destina a obra de criação estética no Egito.

O princípio da frontalidade hibernaria durante um longo tempo na Antiguidade, até retornar com as artes plásticas ao fim do

Império Romano, no século I da nossa era. Não é sem razão: *a arte produzida nesse tempo já detém um resoluto caráter religioso*, cristão, e a frontalidade das figuras impõe-se face ao respeito exigido pela autoridade espiritual. Como diz Hauser (2000, p. 113), “a arte de representação da figura humana no mundo antigo começa e termina com a ‘frontalidade’”.

Em meio a tudo isso, na Grécia, as condições para a superação religiosa da magia estavam relativamente dadas, ainda que, como vimos, as práticas mágicas permanecessem por lá. No que tange à arte, houve o desprendimento da legalidade estética face à magia exatamente na Grécia. Se a religião grega não superou de forma resolvida as influências vindas da magia, pode-se dizer que a arte operou essa superação, especialmente a literatura. Existe em Homero a legalidade estética consolidada de tal maneira que causava a rejeição de filósofos como Heráclito, por exemplo, para quem Homero se enganava com relação às coisas visíveis, justamente por não observar nelas um princípio mágico imanente. As epopeias homéricas refletem o período histórico em que o recuo das barreiras naturais se faz sentir de tal maneira que a arte perde o seu antigo revestimento mágico. Desse modo, Lukács observa que “entre outras coisas mas não em último lugar, o inimitável de Homero é que o retrocesso das barreiras naturais já se iniciou, porém, ao mesmo tempo, a crescente vida social humana se revela já como uma nova ‘natureza’ criada pelo homem e para o homem” (LUKÁCS, 1982, v. 2, p. 134, 135).

A arte poética constitui seu mundo próprio à altura de Homero, com o seu desprendimento face à magia. Com Homero, concretiza-se a transição descrita por Hauser (2000, p. 59) no espírito da letra de Lukács: “com o desaparecimento da função ritual, a poesia perde o caráter lírico e torna-se épica; é nesse estado de espírito que ela dá origem à mais antiga poesia europeia conhecida, a qual é secular e independente da religião”. As epopeias homéricas fazem desaparecer a “função ritual” da poesia, exigindo de seu receptor um comportamento “secular e independente da religião”.

Além da epopeia homérica, é preciso atentar para o que ocorre no âmbito da tragédia. Nela, podemos observar com exata clareza a maneira pela qual, na história grega, “a literatura e a arte podem desenvolver-se de um modo relativamente autônomo (em comparação com o Oriente), livres de preceitos teocráticos”

(LUKÁCS, 1982, v. 1, p. 224). Quando fala em relativa liberdade face aos preceitos teocráticos, Lukács refere-se especificamente à obra de Eurípedes, em cuja *Hécuba* está exposta a dúvida com relação à existência dos deuses: “Ah! Zeus! Que poderei dizer? Abre teus olhos para ver os pobres mortais e cuidar deles? Ou te dão um nome fictício e é o acaso o condutor da raça humana nessa vida?” (EURÍPEDES, 1998, p. 177). Vê-se a alternativa posta na peça trágica de Eurípedes: o governo da vida humana está sob as ordens dos deuses ou do acaso; ainda que inexista uma resposta à questão na tragédia, a pergunta já se configura por si só em um avanço de grandes proporções. É um instante crucial para a realização autônoma da legalidade interna à arte, desprendendo-se de seu revestimento religioso. Instantes como este iriam se repetir apenas no Renascimento enquanto tendência dominante.

A escultura grega descreveu um trajeto diverso no processo de constituição de seu mundo próprio, se for comparado com o da literatura. Isso se deu provavelmente graças a seu caráter ornamental e, portanto, a seu uso sob a forma de adornos em templos e espaços sagrados. No século VI a. C., na época dos Tiranos, a escultura grega impressiona pela “superficialidade do motivo religioso” (HAUSER, 2000, p. 75). Se compararmos com a escultura do Egito antigo, verificaremos que, entre os egípcios, “uma obra de arte, seja ela na forma de deus ou de homem, é um requisito do ritual religioso” (HAUSER, 2000, p. 76). Em seu turno, na Grécia na época dos Tiranos, a situação difere-se profundamente:

Os templos começam agora a povoar-se de esculturas, mas o artista deixa de estar na dependência dos sacerdotes, não se encontra sob sua tutela e não é deles que recebe as encomendas; seus mecenas são as cidades, os tiranos e, para obras menos dispendiosas, também particulares ricos. Não se espera que as obras que executa tenham poderes mágicos ou salvadores, e, mesmo quando sirvam a um propósito sagrado, não se pretende que sejam elas próprias sagradas (HAUSER, 2000, p. 76).

Os escultores egípcios serviam aos sacerdotes e povoavam os templos com suas obras; os escultores gregos na época dos Tiranos também povoam os templos com suas obras, mas não as vendem exatamente aos sacerdotes, mas ao Estado secular.

Daí a observação conclusiva de Hauser (2000, p. 77), em consonância com as principais teses da estética de Lukács: “os gregos foram o primeiro povo a completar essa transição da forma instrumental de atividade para a forma de atividade ‘autônoma’, seja na ciência, na arte ou na moral”. Ao contrário do que ocorreu no Egito, a arte grega perdeu o seu revestimento mágico e nem sempre adquiriu necessariamente o revestimento religioso.

3. MITOS E MONOGAMIA

Com a decadência das comunidades primitivas, a *monogamia* consolida-se como o arranjo familiar mais apropriado aos novos conteúdos da sociedade escravista (ENGELS, 2000). Isso não quer dizer que não tenha havido em sociedades tribais o registro esporádico de famílias monogâmicas⁵; quer dizer tão somente que não é outra senão a monogamia a estrutura familiar típica das sociedades cindidas em classes, por se organizar em torno do homem proprietário, cujos bens serão mantidos no seio de sua classe como herança de sua prole; se, em sociedades tribais, a monogamia é apenas uma forma de família entre outras, em sociedades de classe, ela é a forma clássica. São instituições que nascem num mesmo movimento: *família monogâmica* de caráter classista e a *herança* que evita a socialização dos bens acumulados pelas classes dominantes. Como se sabe, no bojo desse processo, verifica-se o rebaixamento do status da mulher: em sociedades de classes, a mulher termina por gravitar na órbita do homem proprietário, a quem cabe a função de núcleo no interior da família monogâmica. Engels (2000, p. 61) relata que, diante das novas circunstâncias históricas, “o homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de reprodução”.

Para Engels (2000, p. 61), “a família romana é o tipo perfeito dessa forma de família”. Eis que, assim como vimos com a legislação proibitiva à magia, Roma aparece novamente como o instante histórico culminante do processo aqui contemplado. Etimologicamente, a palavra *família* não quer dizer para os

⁵ Sobre a diversidade dos modos de família em comunidades distintas, incluída a monogamia, ver Mead (2000).

romanos a reunião natural de filhos sob os auspícios de um casal de pais. Ao contrário, explica Engels (2000, p. 61; grifos originais), “*famulus* quer dizer escravo doméstico e *família* é o conjunto dos escravos pertencentes a um mesmo homem”. Portanto, a relação da instituição familiar com a escravidão sob as ordens do homem proprietário é manifesta; tanto a economia escravista quanto a família centram-se no homem senhor de escravos. Daí, em Roma, consolida-se este “novo organismo social, cujo chefe matinha sob seu poder a mulher, os filhos e certo número de escravos, com o pátrio poder romano e o direito de vida e morte sobre todos eles” (ENGELS, 2000, p. 61).

Essa situação reflete-se mediatamente na religião, na transição da concepção mágica de mundo para a religiosa. Em um movimento repleto de particularidades, é algo que fala bastante sobre a peculiaridade da religião. O rebaixamento do status da mulher, experimentado no interior da família monogâmica a partir das sociedades escravistas, produz mudanças gradativas nas *mitologias* das mais diversas.

Anotemos com atenção.

Ainda que na forma de alegorias, os mitos mágicos tendem a refletir a natureza matrilinear de determinadas comunidades primitivas⁶. Os melanésios investigados por Malinowski (1984, p. 118) são um manancial de mitos que refletem a seguinte situação: “a irrelevância sociológica do pai, a ausência de quaisquer ideias sobre procriação fisiológica e o estranho e complicado sistema de casamento, simultaneamente matrilinear e patrilocal”. A descendência da linha feminina condiciona as relações de poder no interior da comunidade; embora deva se mudar para a aldeia habitada pelo homem no instante do casamento, “[a mulher] suplanta-o em hierarquia e muitas vezes em influência” (MALINOWSKI, 1984, p. 123). Isso dá cores especiais aos mitos que povoam a consciência social daquelas tribos. Com todas as

⁶ Godelier (1973, p. 356) afirma que a natureza patrilinear ou matrilinear das sociedades implica em modificações substanciais em um mito: “a própria forma dos mitos varia com a natureza destas relações de parentesco [primitivo] e verifica-se, em numerosos casos, que todos os signos de um mesmo mito de certo modo se invertem quando se passe de uma versão deste mito recolhida no interior de uma sociedade patrilinear a uma outra recolhida no interior de uma sociedade matrilinear”.

mediações possíveis, graças ao estatuto destinado à mulher no seio das relações tribais, os mitos apresentam sempre os personagens femininos no *papel ativo*, criador, que instaura tradições merecedoras de respeito por parte dos demais. Malinowski conta que a principal divisão entre subclãs dentro do clã Malasi se respalda na lenda de duas irmãs que saíram da terra e encontraram uma mulher que monopolizava os saberes mágicos; a mais velha das irmãs aceitou reconhecer os tabus impostos pela sacerdotal, enquanto que a mais nova se rebelou diante das imposições, migrando para outro local da ilha Trobriand. Ambas instauraram miticamente a tradição da linhagem de poder relativa a seus respectivos subclãs no interior do clã Malasi, de posição mais elevada na política tribal, cujo animal totêmico é o porco.

Não é preciso lembrar que tudo isso vale fundamentalmente para sociedades matrilineares; em tese, não diz respeito a formações societárias que organizam a sua linhagem de poder pela ascendência masculina, como os Azande e os Arapesh (com a advertência que os primeiros possuem uma aristocracia fortemente consolidada, a dinastia Avongara, enquanto os segundos são uma típica comunidade primitiva, cujo poder patriarcal não fundou uma casta de governantes). Na investigação das mitologias e das relações primitivas, a complexidade é um fato e deve ser respeitada⁷, como a situação dos Tchambuli, que são patrilineares, porém “são as mulheres [...] que detêm a verdadeira posição de poder na sociedade” (MEAD, 2000, p. 246). Todo cuidado é pouco ao se observar o complexo de cada circunstância em concreto e já tivemos a oportunidade de descartar qualquer tentativa de romantizar a realidade primitiva. Na mesma medida, nunca é demais ressaltar que existem múltiplas mediações entre a sociabilidade primitiva e as alegorias míticas que traduzem essas relações, ainda que as mediações existentes não encubram a conexão dos mitos com o período estudado. A preocupação de Malinowski restringe-se em designar as funções delegadas aos mitos, e, assim, não desvenda as relações mútuas que as figuras mitológicas estabelecem com seu tempo particular. A ilustração

⁷ “As comunidades primitivas não são todas talhadas segundo o mesmo padrão. Seu conjunto forma, pelo contrário, uma série de agrupamentos sociais que diferem quanto ao tipo e à idade e que marcam as sucessivas fases de evolução” (MARX, 2013a, p. 108).

dada pelos mitos melanésios deve ser situada historicamente: *um produto peculiar da consciência primitiva, que nos serve de modelo da função ativa atribuída à mulher, como instauradora de tradições e de linhagens de poder.*

Entre os Tchambuli, a posição elevada da mulher é representada miticamente com a escultura de madeira de uma mulher “com uma vulva enormemente exagerada, pintada de escarlate” (MEAD, 2000, p. 260), posta em cima de todas as casas e protegida com cortinas dos olhos alheios. É muito provável que essa representação mítica aluda à função da mulher que dá luz à vida, seu papel na origem das coisas, das tradições tribais, sendo as cortinas uma espécie de anteparo contra os espíritos evocados pela feitiçaria, o que significa ao mesmo tempo uma defesa da própria vida comunitária, da fonte de toda a existência.

Os indígenas Aimará, da Bolívia, herdeiros das antigas comunidades incas, organizados conforme o que Taussig nomeia de modo de produção camponês, reconstroem a gênese de sua história com alegorias míticas que estão balizadas na oposição entre o homem e a mulher, sendo que esta última adquire uma conotação criadora: a Virgem ou a Mãe Terra são as divindades que atuam a favor dos indígenas, ao passo que o “Tio”, isto é, o próprio diabo, representa a destruição das relações comunitárias. No duelo entre divindades, o poder feminino simboliza a permanência romântica das relações comunitárias e, em seu turno, o poder masculino representa a sua dissolução, a partir da proletarianização dos camponeses nas minas de estanho: lembrem-se de que o “Tio” é o dono espiritual das minas, segundo a ótica dos indígenas.

A conclusão de Taussig (2010, p. 288) vem ao encontro das hipóteses que ora elaboramos:

Enquanto a divindade feminina – a Virgem ou a Mãe Terra – pode ser vista como a incorporação dos interesses indígenas e da consciência dos oprimidos, o deus masculino é em geral visto como representante das forças externas determinadas à destruição das pessoas que a deusa alimenta e protege.

O deus masculino está associado à destruição dos seres humanos a quem a deusa maior protege. É possível argumentar que, atualmente, a idolatria dos indígenas bolivianos esteja mais próxima de uma religião do que a dos melanésios das ilhas

Trobriand e dos Tchambuli da Nova Guiné. No entanto, as crenças dos herdeiros dos incas nem de longe podem ser consideradas uma religião clássica, estrito senso; ao contrário, às formas da idolatria original dos camponeses latino-americanos foram incorporados certos elementos do cristianismo colonizador, o que produz uma miscelânea peculiar de imagens e símbolos, que poderíamos caracterizar como uma consciência mágica do mundo com fortes tendências religiosas⁸. Um dos fatos que nos explicam que, efetivamente, a magia está no centro organizador da concepção de mundo dos indígenas Aimará é a presença mítica da mulher como força criadora, como ocorre em várias áreas da América Latina (México, Guatemala, Peru etc.), segundo Taussig (2010, p. 290):

Portanto, o confronto entre a Mãe Terra (Virgem) e a figura do diabo nas minas bolivianas é basicamente similar ao drama da ameaçadora destruição e salvação representado em diversas – se não todas – regiões das Terras Altas indígenas da América Latina. Um poder masculino, incorporado em um símbolo externo retirado da cultura da conquista é representado como possuindo uma inclinação à destruição da comunidade indígena; enquanto um poder feminino, que incorpora os interesses indígenas, é visto como aquele que mantém à margem aquele outro poder.

Nas ilustrações acima, a posição elevada da mulher tribal é expressa nos mitos que contam a gênese da humanidade. São exemplos que não devem transcender as formações societárias analisadas sob a pena de cometer generalizações desmedidas e impróprias; o fenômeno que observamos deve ser retido apenas como *tendência* e nada mais, mesmo que seja uma tendência que se realize com força e amplitude. É possível encontrar mitos da magia primitiva que alocam o homem no papel ativo e criador. Não se

⁸ “Duas generalizações são obrigatórias em qualquer discussão sobre a religião escrava dos negros na América Latina. Primeiro, os brancos tinham receio dos poderes sobrenaturais dos dominados e vice-versa. Segundo, a religião era inseparável da magia, e ambas permeavam o cotidiano – agricultura, mineração, economia, cura, questões matrimoniais e relações sociais em geral [...] As tradições mágicas europeias mesclaram-se às dos desprezados africanos e indígenas em uma simbiose, em uma transformação e adaptação de formas desconhecidas para cada um dos grupos” (TAUSSIG, 2010, p. 73).

encontram, porém, mitos religiosos que aloquem mulheres na função criadora. O homem está tendencialmente no papel criador quando o assunto é religião; quando é magia, nem sempre. Essa diferença expressa em suas respectivas mitologias não é gratuita; ao contrário, consiste em um saliente símbolo dos tempos – tempos de sociedades cindidas em classes antagônicas, de domínio da concepção religiosa do mundo, de família monogâmica, centrada na figura paterna, na figura de um homem proprietário e responsável por legar às gerações vindouras a herança dos bens que permanecerão no seio da classe a que pertence.

Não é casual, portanto, toda a discussão em torno da presença na tradição cristã da deusa Asherá, a deusa da fertilidade para os hebreus, que, na Antiguidade judaica, era cultuada como a consorte de Jeová, a designação hebraica para o deus cristão. A religião politeísta dos hebreus põe Jeová em um panteão de deuses e, a seu lado, adorava aquela que possivelmente era a sua esposa, Asherá. Ao longo da história, todavia, com a consolidação da sociedade escravista e da centralização da família monogâmica em torno do homem proprietário, o politeísmo da Antiguidade israelita cedeu lugar ao monoteísmo cristão, fazendo com que Jeová se apropriasse das funções antes delegadas à Asherá (CORDEIRO, 2007). Repete-se: não é nada fortuito que assim tenha se passado; não poderia se dar o percurso contrário, isto é, Asherá manter-se como a deusa central do monoteísmo cristão, apropriando-se das funções de Jeová, enquanto este último desapareceria gradualmente dos cultos. Em verdade, o que parece ser uma discussão lateral, restrita aos corredores labirínticos do Vaticano, ganha em relevância caso seja compreendida como símbolo de uma transição histórica; a expressão cunhada por Roesse (2010), isto é, o “silenciamento das deusas” na tradição cristã é uma imagem característica da consolidação da família monogâmica centrada no homem das classes exploradoras; com efeito, sucedeu com Asherá o trajeto que Roesse (2010) descreve como sendo a decadência desde o alto da condição de deusa cultuada, para o lugar secundário de esposa de deus, até ser anulada⁹.

⁹ O artigo de Roesse (2010) é rico em detalhes acerca de outras deusas igualmente silenciadas na tradição cristã.

Conclusão

A grande tentativa de desprendimento da religião face à magia é historicamente tardia. Para Lukács, apenas com o protestantismo calvinista tem-se de forma resoluta uma forte tentativa de anulação das influências mágicas na religiosidade: “até o calvinismo não se produziu o intento sério de liquidar radicalmente os restos da magia” (LUKÁCS, 1982, v. 1, p. 226). Falando com Weber, podemos afirmar que a ascese protestante significa uma tentativa de ruptura com a explicação mágica do mundo, ao adotar a conduta intramundana da disciplina para o trabalho como critério para a salvação. Aqui, os resquícios da magia se dissolvem gradativamente. A moral do protestantismo exige o que Weber (1979, p. 353) chama de “asceticismo ao mesmo tempo íntimo e voltado para o mundo”, que implica no “processo característico da ‘secularização’”, ou seja, na perda de força das transcendências mágicas no que respeita à ação humana; associa a conduta ascética ao exercício disciplinado da profissão. Com tais valores, a moral protestante consegue se aproximar com maior vigor de um desprendimento cabal da magia do que qualquer outra confissão. O duelo entre a afirmação da religiosidade e a negação da magia assume um caráter bastante acentuado com o advento do capitalismo renascentista e a ascese protestante.

Há duas afirmações em *O capital* que servem para a compreensão histórica da ascese protestante. Em uma delas, Marx deixa claro que o protestantismo inglês foi um impulso dos mais importantes para a consolidação das engrenagens da sociedade burguesa, especialmente no que se refere à renúncia aos prazeres associada à disciplina profissional. Isso é particularmente evidente na anulação dos feriados do calendário: “o protestantismo, já em sua transformação de quase todos os feriados tradicionais em dias de trabalho, desempenha um papel importante na gênese do capital” (MARX, 2013, p. 348). Um fato que poderia soar como menor como o fim dos feriados é, na verdade, uma grande ilustração da natureza intramundana dos valores do protestantismo.

Em outra afirmação, mais conhecida, Marx delinea novamente a relação entre o protestantismo e a dinâmica do capital, sendo que, na mesma medida, expõe os pressupostos históricos para que se dê o fim da concepção religiosa do mundo:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [*sachlich*], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc.[...] O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento (MARX, 2013, p. 153, 154).

O protestantismo é uma das formas de religiosidade que correspondem com maior afinco à sociabilidade dos produtores de mercadorias, à sociabilidade do capital. Temos aqui um bloco histórico formado pelas relações materiais da vida burguesa com as ideologias religiosas que nascem sob seu solo.

Ao mesmo tempo, Marx acrescenta que apenas em condições materiais em que a vida cotidiana do homem se apresenta como relações genéricas dos homens entre si e deles com a natureza é que teremos a possibilidade concreta de superar a necessidade suprida pela religião. Isto é, quando a universalidade do gênero se configurará como um dado posto para o homem cotidiano, em uma sociedade em que se realiza a emancipação humana, quando o homem singular compreenderá suas forças pessoais como forças genéricas, o que permitirá a esse homem abrir mão da religião para conferir esta universalidade à sua vida rotineira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARLI, Ranieri. György Lukács e a crítica à necessidade social da religião. *Revista Crítica Marxista*, nº 41. São Paulo: Editora da UNESP, 2015, p. 89-103.

COLLINS, Derek. *Magic in the ancient Greek world*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

CORDEIRO, Ana Luísa Alves. Asherah: a deusa proibida. *Revista Aulas*, Campinas, Unicamp, 2007, abril-julho, nº 04, p. 01-22.

DONINI, Ambrogio. *Breve história das religiões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, do Estado e da propriedade privada*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

EURÍPEDES. *Hécuba*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FRAZER, James Georg. *La rama dorada: magia y religión*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1988.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GODELIER, Maurice. *Horizontes da antropologia*. Lisboa: Edições

70, 1973.

KAUTSKY, Karl. *A origem do cristianismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LUKÁCS, György. *Estética I: la peculiaridad de lo estético*. México, DF: Grijalbo, 1982. 4 v.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 1.

_____. Primeiro ao quarto esboços e carta a Vera Ivanovna Zaslitch. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013a, p. 80-115.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1994.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROESE, Anete. O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã: uma hermenêutica feminista. *Aletria: revista de estudos literários*, Belo Horizonte, UFMG, 2010, set-dez, nº 03, v. 20, p. 177-191.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

TAUSSIG, Michael T. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

TYLOCH, W. J. *O socialismo religioso dos essênios*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 347-370.

DERROTA DO REFORMISMO E ABANDONO DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA¹⁰

Maria Cristina Soares Paniago¹¹

Introdução

Pretendemos neste texto retomar alguns fundamentos da discussão acerca da divisão entre salários e lucros, e a possibilidade de melhoramento progressivo da condição de vida da classe trabalhadora no interior da ordem do capital.

Este pressuposto orientou de modo predominante a luta da classe trabalhadora no cenário mundial desde o final do século XIX e adquiriu força política adicional, a partir da segunda metade do século XX, ao supostamente comprovar a viabilidade desta estratégia com os ganhos materiais e direitos sociais obtidos pela classe trabalhadora no período do *Welfare State*. Ainda que não extensível de imediato a todos os trabalhadores, creditava-se ao tempo a possibilidade de sua universalização no longo prazo.

A visada democratização da riqueza social no capitalismo se completaria com a ação política direta sobre o Estado, uma vez

¹⁰ Artigo originalmente publicado na Revista Novos Rumos, Instituto Astrojildo Pereira, número 51, volume 2, no segundo semestre de 2014, p. 86-98, ISSN 0102-5864 9 (ainda, em 2017, sem versão impressa, por motivos alheios à vontade dos editores). A republicação visa ampliar a divulgação do artigo e facilitar o acesso a uma versão impressa.

¹¹ Professora doutora da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

que o poder político adquirido interviria decisivamente na partilha entre salários e lucros a favor da classe trabalhadora, favorecendo o crescente retorno dos benefícios da riqueza social aos verdadeiros produtores. O Estado passava a constituir a mediação fundamental na negociação entre capital e trabalho, administrando democraticamente a realização dos objetivos expansionistas e acumulativos do capital. E na medida em que o crescimento fosse facilitado pelo Estado intervencionista, retirando o capitalismo da crise no pós-guerra, acreditava-se que todos ganhariam.

Neste período de euforia social-democrata nos países avançados e da transformação deste modelo reformista, defensor do melhoramento democrático do capitalismo até ao socialismo como projeto vitorioso a ser realizado pelos demais países, percebe-se um grave afastamento da crítica teórica da natureza do desenvolvimento do capitalismo e de seu modo de funcionamento imanente. Perde-se a capacidade de se compreender que a força material inexorável da forma-capital foi se impondo, no decorrer dos séculos, sobre os interesses vitais da classe trabalhadora, tanto na produção como na distribuição da riqueza.

Do mesmo modo, não foi menos importante o movimento no sentido de se ignorar, ou mesmo negar, as contribuições da Crítica à Economia Política formulada por Marx e a inextricável relação entre a produção material da existência social e a forma política de se assegurar o funcionamento do todo – o Estado capitalista.

Na linha mais clássica do reformismo bernsteiniano, a ação política ganha independência e se descompromete com a crítica à exploração do trabalho – fundamento da acumulação capitalista –, que por fim autoriza. A ação política é que assegura o sucesso da luta da classe trabalhadora, uma vez que se pode constituir uma ordem socialista, por dentro do capitalismo, obtendo-se avanços graduais e priorizando o Estado como o campo decisivo de ação. A finalidade da emancipação econômica da classe trabalhadora, posta em segundo plano, resta subordinada à necessidade de se promover o “crescimento da ‘democracia na política’” e à “emergência do ‘progresso social *geral*’”¹², o que, para Mészáros

¹² Acrescenta Mészáros (2004, p. 385) que é uma “ficção absoluta postular o crescimento da riqueza social adequadamente distribuída e o progresso social, visto que, na realidade, até as sociedades capitalistas mais ricas caracterizam-se pela desigualdade estrutural – não acidental e marginal (...)”. “Uma desigualdade

(2004, p. 379), significa também que não há mais lugar para “o antagonismo social”.

Bernstein chega ao ponto de defender uma “tributação progressiva” gerida pelo “Estado capitalista” como meio de se acabar, no longo prazo, com a riqueza de apenas alguns. Desaparece na análise reformista uma “análise teórica séria dos fatores objetivos envolvidos – isto é, da natureza intrínseca do capital e de sua necessária dominação estrutural sobre o trabalho, regulada no plano sociopolítico pelo Estado Capitalista”. A partir daí, substitui “a crítica da exploração capitalista (...) pelo louvor do promissor ‘movimento da renda na sociedade moderna’”. Como se fosse possível distribuir a renda de forma equitativa entre capital e trabalho, administrando-se politicamente a base econômica da exploração de classe que, no entanto, se mantém desigualmente inalterável (MÉSZÁROS, 2004, p. 379/384-385).

Ainda que se possa constatar que certos setores da classe trabalhadora, apenas em alguns países, puderam, segundo Mézáros, se beneficiar no passado do

crescimento da riqueza (... mantido pela existência de margens para a expansão lucrativa do capital), a mesma linha de raciocínio seria um absurdo óbvio se aplicada ao mundo como um todo, em que os privilégios dos poucos que detêm o domínio imperialista ou neocolonialista são obtidos à custa da esmagadora maioria. (2004, p. 386).

Muitos elementos poderiam ser adicionados na caracterização deste rebaixamento teórico operado pelo reformismo, expresso no abandono da crítica ao sistema do capital realizada por Marx e na ilusão democrática que colocou o Estado burguês como o lócus preferencial para as disputas de classe. Ao mesmo tempo, deixavam intactas as bases materiais da exploração do trabalho e da acumulação privada da riqueza social, porquanto se supunha que o crescimento da riqueza dentro da ordem capitalista poderia favorecer a classe trabalhadora e, no limite, levar à sua emancipação sem o recurso da revolução.

incorrigível que emana, não da perversidade ou da insensatez de indivíduos não esclarecidos (...), mas das determinações mais íntimas do capital, que precisa subordinar tudo ao imperativo de sua expansão histórica”.

Esta trajetória e os pressupostos do reformismo originário não estão distantes no tempo. Até hoje é enorme sua influência no movimento internacional dos trabalhadores. E se reconstitui maior ainda hoje, como estratégia de resistência, após a vaga neoliberal ter retirado os benefícios e direitos sociais reconhecidos pelo Estado, enquanto predominou a convivência democrática entre as classes sob o *Welfare State*. Da mesma forma vê-se, no movimento dos trabalhadores e nos pensamentos que orientam sua ação política, um descolamento entre as determinações materiais do sistema e a vontade política de se recuperar os direitos perdidos através da ação política preferencial no interior do Estado capitalista. Nem mesmo se reconhece o impacto que a nova situação de crise estrutural por que passa o capitalismo de nossos dias provoca nas lutas a serem travadas pela classe trabalhadora, esgotando a possibilidade de algum êxito das lutas defensivas (voltadas apenas contra os efeitos) alcançado no passado (MÉSZÁROS, 2002)¹³.

Promovem um divórcio entre os fundamentos contidos na Crítica da Economia Política, conforme formulação de Marx, e as possibilidades da luta de resistência dos trabalhadores contra a ofensiva neoliberal. Repetem-se velhos *slogans* e definem-se objetivos irrealizáveis, reproduzindo-se ilusões reformistas vãs a

¹³ A ofensiva neoliberal do capital e a retirada das concessões feitas aos trabalhadores no passado, o desemprego, a flexibilização da legislação trabalhista e a precarização da força de trabalho, “esses desenvolvimentos, segundo Mézáros, que afetam de forma tão profunda o movimento trabalhista e demonstram o fracasso histórico da esquerda tradicional, foram corolários necessários da grande redução da margem de manobra do sistema do capital ao entrar na crise estrutural dos anos 70. As formas organizacionais e suas estratégias correspondentes para obter *ganhos defensivos* para o trabalho foram estritamente temporárias e a longo prazo se tornaram totalmente inviáveis. Jamais houve a oportunidade de instituir o socialismo por meio de reformas graduais dentro da estrutura do modo estabelecido de reprodução sociometabólica. O que criou a ilusão de se estar movendo naquela direção foi precisamente a viabilidade – e, por algumas décadas também a praticabilidade – de ganhos defensivos, tornados possíveis pela fase, relativamente pouco problemática, de expansão global do capital. Entretanto, sob os efeitos da crise estrutural, até mesmo os elementos parcialmente favoráveis da equação histórica entre capital e trabalho têm de ser derrubados em favor do capital.” (MÉSZÁROS, 2002, p. 325).

respeito das disputas, e dos ganhos, entre o trabalho e o capital. Ganham certa influência, desse modo, afirmações falaciosas tais como: o crescimento da riqueza favorece a emancipação do trabalho, a distribuição mais justa de riqueza diminui a exploração, os direitos universais garantem maior igualdade e participação na riqueza e podem contrariar a lei geral da acumulação capitalista, o Estado pode controlar a lógica do capital a favor do trabalho, etc.

Muito mais que identificar o efeito teórico-ideológico desorientador da luta de classes operado por tais ideias reformistas no decorrer dos últimos dois séculos, temos por interesse recolocar no debate algumas determinações da ordem do capital, já explicitadas por Marx há mais de 150 anos, irrefutáveis se consideramos a realidade histórica do capitalismo.

Dirigimo-nos àquelas forças sociais que, a despeito de não abraçarem todos os fundamentos teórico-políticos da social-democracia, ainda assim embarcam na corrente que supõe possível o avanço da classe trabalhadora para o socialismo através da mediação do Estado e da imposição de restrições democráticas ao imperativo acumulativo do capital. Mesmo diante da grave crise estrutural que conforma o capitalismo contemporâneo, inviabilizando objetivamente a reposição das bases da produtividade alcançada nos anos dourados do capitalismo, muitos ainda insistem na ideia do necessário retorno a um neokeynesianismo¹⁴ movido por uma estratégia neodesenvolvimentista¹⁵, pois o crescimento econômico resultante

¹⁴ Não há nada de essencialmente novo que autorize o termo neokeynesianismo. “Neoliberalismo não nasceu de um repolho, senão do fracasso daqueles remédios keynesianos. Do mesmo modo que o chamado keynesianismo se apresenta na atualidade como uma alternativa ao fracasso do neoliberalismo.” Keynesianismo e neoliberalismo “se engendram mutuamente como expressão da dinâmica do ciclo econômico e de suas crises” (RIEZNIK, 2012, p. 106).

¹⁵ Na tentativa de encobrir o fracasso do neoliberalismo no Brasil, e de alterar suas estratégias sem tal reconhecimento, correntes de amplo espectro (de direita à “esquerda” governista, e aí se encontram, apesar dos disfarces retóricos) pensam em novas formas de intervenção na crise do capital. O que estas correntes têm de comum é a intenção indisfarçável de utilizar de forma “diversa” (do neoliberalismo?) os recursos do Estado e a liberdade de mercado, em nova sintonia, para defender os interesses do capital social total, ainda que enxerguem o “como” fazer de diferentes maneiras. (Ver, a respeito da crítica ao novo desenvolvimentismo, a Revista Serviço Social e Sociedade, nº 112, 2012).

teria um caráter benéfico também para os trabalhadores. Recolocase, assim, na ordem do dia, a possibilidade de se operar um melhoramento sustentável e emancipatório na vida do trabalhador nos marcos da ordem do capital.

Os “equivocos” da Crítica da Economia Política

Cabe assinalar que o abandono da Crítica da Economia Política por forças políticas representativas dos trabalhadores vem acompanhado paradoxalmente de sua defesa retórica, do reconhecimento da esfera da produção material como solo fundamental de toda luta de classes, até mesmo da prioridade ontológica do trabalho na formação social. Contudo, no momento em que se fazem as análises teóricas e se definem as mediações táticas, a supremacia da ação na esfera da política é que orienta a escolha dos campos e dos instrumentos da luta de classes, e, portanto, que conformam seus objetivos.

Sob este ponto de vista, lutar por direitos universais e aumentos reais de salários poderia se transformar cumulativamente em derrota do capital, pois provocaria seu enfraquecimento ao dele se retirar maiores ganhos para o trabalho. E mais, o sucesso desta estratégia implicaria uma reprovação de algumas leis fundamentais do capitalismo apontadas como equivocos de Marx, que assinalavam, segundo esta visão, haver uma tendência inexorável à pauperização absoluta da classe trabalhadora e à satisfação das necessidades dos trabalhadores, atendendo-se apenas aos critérios mínimos fisiológicos necessários à sua reprodução biológica e à reposição contínua da “raça de trabalhadores”.

Para validar a plataforma reformista procurou-se apoio no pensamento de Marx, ignorando a evolução de sua teoria dos salários e dos demais elementos que constituem a formulação da lei geral da acumulação capitalista no conjunto de sua obra de maturidade. A influência inicial de Ricardo sobre a concepção do valor (e do preço) da força de trabalho levou Marx e Engels, segundo Mandel, “a formular a sua primeira teoria errônea dos salários, que concluiu, como a teoria Ricardo-Malthus, com a tendência dos salários de cair para o mínimo vital fisiológico e aí se manter”.

Em 1844, sob a influência ricardiana, Marx afirma que “quanto mais o operário produz, tanto menos consome; ele supõe, pois

uma absoluta baixa dos salários” (1980, p. 145). Ideias também desenvolvidas na *Miséria da Filosofia*, no *Trabalho Assalariado e Capital* e no *Manifesto Comunista*, nos quais, de acordo com Mandel, “Marx e Engels permanecem ligados à ideia de que a tendência geral dos salários, no regime capitalista, é a de baixar no sentido absoluto do termo, e de cair para o mínimo fisiológico de subsistência” (MANDEL, 1980, p. 147). Mas dez anos depois, nos *Grundrisse* de 1857-58, seguido do *Salário, Preço e Lucro*, e finalmente em *O Capital*, “Marx já tem, então, uma visão mais dialética, mais completa e mais amadurecida do problema dos salários” (MANDEL, 1980, p. 148)¹⁶.

Marx, nestas obras de maturidade, acrescenta que em momentos de “boa conjuntura”, os operários podem “participar da civilização” (...) elevando as suas necessidades como ‘consumidores de seus próprios produtos’ (bens de consumo)”. No *Grundrisse*, “ele indica que o capital tem a tendência de impelir o operário a substituir as suas ‘necessidades naturais’ (fisiológicas) por necessidades ‘historicamente criadas’”. Somente em 1865, “Marx exporá, de maneira completa, a sua teoria dos salários: ‘O valor da força de trabalho é formado de dois elementos, do qual um é puramente físico e o outro histórico e social’” (MANDEL, 1980, p. 148-150).

Há, por um lado, uma ideia de um limite mínimo do salário até onde o capital pode pressionar os salários, mas não de uma tendência inexorável a esse mínimo, e, por outro lado, há um outro movimento de aumento do salário que só vai encontrar seu limite máximo no *quantum* de lucro que mantenha o capital interessado em continuar a contratar o trabalho. O alcance entre o mínimo e o máximo de salário vai depender, de acordo com Marx, “das forças respectivas dos combatentes’, isto é, das vicissitudes da luta de classe” (MANDEL, 1980, p. 151).

Ainda assim, não se trata de uma situação exclusivamente política, pois essa luta se confronta com leis objetivas que

¹⁶ Netto (2013, p. 14, nota 13) comenta ainda “que, tanto na *Miséria da filosofia* quanto no *Manifesto do partido comunista*, Marx prognostica que o desenvolvimento do capitalismo implica pauperização absoluta da massa proletária. N’*O capital* ele distingue nitidamente os mecanismos de pauperização absoluta e relativa”.

constituem o capitalismo¹⁷ e definem até onde é possível obter vantagens para as forças em disputa. Desse modo, de acordo com Rosdolsky,

Seria simplório imaginar que a classe trabalhadora e o capital constituem dois poderes autônomos, cujas respectivas “participações” no produto nacional dependem apenas de sua força relativa. No capitalismo, a classe trabalhadora está submetida de antemão ao poder econômico do capital, e sua “parte” é definida conforme a “parte” do capital. Por isso, o limite máximo do salário é dado pelo montante dos lucros e, mais exatamente, pelos movimentos da taxa de lucro. (2001, p. 239).

Todas essas determinações não invalidam outra afirmação de Marx, de que a “tendência geral da produção capitalista não é elevar o salário, mas baixar” (MANDEL, 1980, p. 151). À medida que há uma compulsão do capital à acumulação crescente do lucro, mesmo que haja uma força em sentido contrário defendendo o aumento do salário, no longo prazo, sua ação defensiva não é suficiente para compensar o efetivo aumento da extração e apropriação da mais-valia, o qual, por fim, eleva a “parte” do lucro em relação à “parte” do salário.

Este processo é mais bem compreendido, alerta Mandel, se considerado o conjunto da sociedade capitalista, em escala mundial, pois “pode haver um aumento dos salários médios nos países industrializados, enquanto o contrário acontece nos países do terceiro mundo”. Como também, pode haver algum aumento de salários sob a influência favorável da lei da oferta e da procura, com a redução do desemprego e o surgimento do setor de serviços, evitando assim, em dadas circunstâncias, “um crescimento contínuo do exército de reserva industrial...” e a pressão que exerce sobre a redução dos salários dos trabalhadores em geral (MANDEL, 1980, p. 153).

¹⁷ Do mesmo modo, a respeito do que argumenta Marx em *Salário, Preço e Lucro*, Vigodskij destaca que: “Toda a apresentação de Marx no Conselho Geral esteve centrada no interesse de fundamentar o caráter objetivo de cada lei econômica ‘que é independente tanto da vontade do capitalista como da vontade do operário’, e, ao mesmo tempo, de exercer uma crítica a todas as manifestações do voluntarismo”. E mais: para Marx, “a tarefa consiste, melhor dizendo, em ‘investigar o que pode, os limites desse poder e o caráter desses limites’” (2001, p. 203).

Independentemente da possibilidade de haver aumento de salários, e, como vimos, de isto estar previsto na teoria dos salários de Marx, o que de fato importa para a análise da possibilidade de se estender a participação crescente do trabalho na partilha da riqueza social no capitalismo, como postulava a social-democracia durante o *Welfare State*, é saber se, de fato, encontra-se superada a teoria da pauperização absoluta atribuída a Marx, o que, por consequência, daria veracidade à afirmação de que suas teses não se aplicariam ao capitalismo contemporâneo.

Salário Relativo e a atualidade da Crítica da Economia Política

Não é o que afirmam Mandel e Rosdolsky. Vejamos o que diz Mandel (1980, p. 154), retomando inicialmente uma afirmação de Marx, em *O Capital*:

A situação do operário deve agravar-se, qualquer que seja o seu salário, seja ele baixo ou elevado.” Uma mesma condenação da pauperização relativa liga essas duas expressões. Tudo o que precede indica, claramente, que Marx jamais expôs, nas suas obras de maturidade, qualquer “lei” da pauperização absoluta dos trabalhadores, ainda que ele considerasse sua pauperização relativa como inevitável.

Não há em Marx a defesa de uma tendência linear de queda absoluta dos salários, a despeito de constatar que há uma compulsão do capital a acumular continuamente, fazendo crescer o *quantum* de riqueza, de mais-valia, que obtém no fim de um processo de produção de mercadorias. Como veremos, outros fatores atuam sobre a produção de mais-valia, produzindo efeitos diversos sobre os salários.

O que se pode constatar é que, ganhando muito ou pouco, o proletariado não altera sua posição relativa em relação ao capital, uma vez que este último deve alcançar uma acumulação proporcionalmente sempre superior, que compense a compra da força de trabalho, não coloque em risco a produção da mais-valia e garanta a autovalorização contínua do capital (ROSDOLSKY, 2001, p. 552, nota 9).

Rosdolsky (2001, p. 243) recupera o debate de Marx, em 1835, quando ele rebate a teoria de Carey que afirma que,

“em geral, o salário aumenta e diminui com a produtividade do trabalho”. Marx, ao contrário, afirma: “Nossa análise sobre como se produz a mais-valia demonstra o absurdo dessa conclusão”. “Como vimos, a produtividade crescente do trabalho caminha em paralelo com o barateamento do trabalhador, e, portanto, com uma taxa crescente de mais-valia, mesmo quando o salário aumenta.” O aumento deste “nunca é proporcional ao da produtividade do trabalho”. (Se a regra não fosse esta, a taxa de mais-valia não poderia crescer, “tornando-se impossível a produção de mais-valia relativa e, portanto, o próprio capitalismo”).

Há momentos favoráveis no capitalismo, em que se verifica um aumento da demanda de força de trabalho junto à acumulação de capital (mantendo-se a mesma composição orgânica do capital), e, portanto, como indica Rosdolsky (2001, p. 244), citando Marx (*O Capital*, Tomo 1, capítulo XXIII), os trabalhadores podem auferir

“uma maior parte do mais-produto crescente, produzido por eles mesmos e crescentemente transformado em capital adicional, de modo que podem ampliar o espaço de seus desfrutes, aumentar seu fundo de consumo de vestimentas, mobiliário, etc., e formar um fundo de reserva de dinheiro. Mas, assim como a melhora na vestimenta, na alimentação e no trato, ou um pecúlio maior, não aboliam as relações de dependência e a exploração do escravo, tampouco as suprimem no caso do assalariado. O aumento do preço do trabalho, decorrente da acumulação do capital, mostra apenas que o tamanho e o peso das cadeias de ouro que o trabalhador forjou para si permitem que elas sejam menos apertadas.” Só significa, “no melhor dos casos, uma diminuição relativa do trabalho não pago que o trabalhador deve realizar. Essa diminuição nunca pode alcançar o ponto em que ameaçaria o sistema”.

Marx, em *O Capital*¹⁸, examina variados movimentos do salário, que podem implicar aumento ou queda do valor da força de trabalho, ou uma maior ou menor capacidade de consumo, uma vez que interfere na relação entre salários e mais-valia uma combinação entre o grau de intensidade do trabalho, do tempo da

¹⁸ Ver sobre esta discussão *O Capital*, capítulo XV, Livro I, Tomo 2 (MARX, 1984).

jornada de trabalho e do desenvolvimento das forças produtivas. Não se trata apenas de uma relação linear e estacionária entre salário e mais-valia (ou lucro), ou de um movimento inversamente proporcional, em que um cresce e o outro diminui. Com efeito, a ação da produtividade crescente do trabalho, por uma variedade de razões, pode até mesmo aumentar o valor da força de trabalho, que produzindo mais garante, ao mesmo tempo, o aumento ainda maior da mais-valia; ou ainda, pode diminuir o valor da força de trabalho, mantendo a capacidade de compra do trabalhador, uma vez que este pode comprar com um salário menor a mesma quantidade de bens que comprava antes. Ambas as situações não implicam, no entanto, que haja um aumento da participação dos trabalhadores na riqueza social.

É o salário relativo que atesta a condição de vida do operário em relação ao capital. O nível de vida do trabalhador pode permanecer o mesmo ou melhorar com os ganhos que possa obter, auxiliados por uma situação favorável da acumulação, em razão do aumento da produtividade. Mas, de acordo com Marx, “seu salário relativo, sua situação social relativa, teria diminuído em comparação com o lucro do capitalista” (*apud* ROSDOLSKY, 2001, p. 243). Ainda que parte da produtividade possa ser apropriada pelos trabalhadores, isso não altera sua posição relativa diante da força econômica crescentemente adquirida pelo capital.

Rosdolsky cita uma passagem de 1849, do *Trabalho assalariado e capital*, em que Marx escreveu:

“nem o salário nominal, ou seja, a soma de dinheiro em troca da qual o trabalhador se vende ao capitalista, nem o salário real, ou seja, a soma de mercadorias que ele pode comprar em troca desse dinheiro, esgotam as relações contidas no salário. O salário é determinado, antes de tudo, por sua relação com o lucro do capitalista; é um salário relativo. O salário real expressa o preço do trabalho em relação ao preço das demais mercadorias, enquanto o salário relativo expressa a participação do trabalho no novo valor criado por ele, em relação à participação que, nesse novo valor, cabe ao trabalho acumulado, ao capital”. (*apud* ROSDOLSKY, 2001, p. 245-246).

Mais adiante, Marx complementa:

“O salário real poderá seguir sendo o mesmo, poderá aumentar e, mesmo assim, o salário relativo poderá cair. Suponhamos, por exemplo, que os preços de todos os meios de subsistência tenham diminuído $\frac{2}{3}$, enquanto o salário por jornada diminuiu apenas $\frac{1}{3}$, por exemplo, de 3 para 2 marcos. Apesar de, com esses 2, o trabalhador dispor de uma soma maior de mercadorias do que antes, quando ganhava 3, o salário diminuiu em relação ao lucro do capitalista. O lucro [...] aumentou 1 marco. Ou seja, por uma soma menor de valores de troca pagos ao trabalhador, este deve produzir maior soma de valores de troca que antes. A parte do capital aumentou em relação à parte do trabalho. A distribuição da riqueza social entre capital e trabalho tornou-se desigual. *Com o mesmo capital o capitalista controla uma quantidade maior de trabalho. O poder da classe capitalista sobre a classe trabalhadora aumentou, a posição social do trabalhador piorou, ele desceu mais um degrau em relação ao capitalista?*. (apud ROSDOLSKY, 2001, p. 246 [grifos nossos]).

Todas essas referências colocam no devido lugar a avaliação real de quanto uma situação histórica pode ou não favorecer a classe trabalhadora na luta por sua emancipação. Torna-se profundamente grave a desconsideração destas leis que expressam objetivamente a lógica do capital e o lugar reservado ao proletariado no capitalismo. É ainda mais grave, quando se alimenta a ilusão de que por mediações políticas e através da ocupação de postos de comando no Estado, bem como mediante a posse de seus instrumentos jurídico-legais (o direito e as políticas sociais), é possível alterar o funcionamento imanente ao sistema, favorecendo a “emancipação econômica do trabalho”.

O Reformismo e a supremacia da política

Por mais de três décadas, durante o *Welfare State*, defendeu-se a possibilidade de uma socialização progressiva da distribuição da riqueza. Por mais de três décadas, a luta de classes se orientou pela hegemonia da negociação e da conciliação de classe. Por mais de três décadas, ocultou-se o que a Crítica da Economia Política indicava como inexorável na relação entre salários e lucros, quando afirmava o predomínio estrutural, em relação ao sistema como um todo, dos segundos sobre os primeiros.

Rosdolsky é contundente quando, à luz da análise da teoria dos salários de Marx, expõe o que resultou depois de três décadas de

euforia social-democrata, das lutas parciais e imediatistas e da influência exercida sobre o marxismo contemporâneo:

Para a teoria econômica (e política) do marxismo não é decisivo, de forma alguma, que os salários aumentem ou diminuam, por mais importante que esse problema possa ser no dia-a-dia; ao concentrar seus ataques nesse ponto, os críticos de Marx demonstram quão pouco penetraram no verdadeiro espírito da teoria marxiana do salário. (2001, p. 248).

A enorme adesão verificada, no interior do marxismo, à condenação de uma pretensa lei de pauperização absoluta formulada por Marx¹⁹, pois teria sido empiricamente refutada pelos êxitos do *Welfare State*, serviu apenas ao encobrimento das impossibilidades ontológicas da progressão infundável dos ganhos dos trabalhadores até ao socialismo. Criou-se, assim, na classe trabalhadora o torpor político necessário à revitalização do capitalismo, que saía de uma conflagração mundial e se recuperava da crise de 1929-33, tendo contado ainda, para isso, com a colaboração das entidades representativas da classe trabalhadora, daquelas que aderiram à política de coexistência pacífica com o capital.

¹⁹ Mészáros, na mesma linha de análise de Rosdolsky, expõe a desorientação teórica que tal postura política levou ao imputar ao pensamento de Marx equívocos e contradições próprios de uma aquisição parcial e casuística de sua obra de maturidade. Vejamos: “Em qualquer apropriação criativa da concepção original de Marx, várias considerações importantes não podem ser esquecidas. A *primeira* diz respeito à exigência de nos orientarmos pelo *espírito* de sua obra. Pois, após um longo período de reverência estática, agora se tornou moda ser ‘crítico’ para com Marx, sem propriamente entender ou mesmo sem desejar entender o contexto e as limitações dialéticas vitais de suas afirmações. Se, por exemplo, no passado, sua alegada tese sobre a ‘pauperização do proletariado’ tinha de ser defendida a todo custo, hoje ela é citada *ad nauseam* como uma refutação autoevidente de todo o sistema de Marx, apesar do fato de que ele estava claramente divisando a possibilidade da ‘fatura’ dos trabalhadores (‘seja seu pagamento alto ou baixo’, como ele coloca em *O capital* e na *Crítica ao Programa de Gotha*) que seus críticos pouco criativos de hoje convenientemente ignoram, tal como o fizeram seus simplórios ‘defensores’ do passado, que confundiam desejo e realidade”. (MÉSZÁROS, 2002, p. 520).

Ainda hoje, é enorme a influência destas ilusões reformistas quanto à possibilidade de melhoramento cumulativo do trabalho sob a lógica da acumulação e expansão do capital. Mais uma vez enfrentamos um rebaixamento teórico e o despreparo político das forças do trabalho diante dos imperativos do sistema produtivo e reprodutivo do capital²⁰, que não pode abrir mão da dominação, hoje ainda mais autoritária e implacável, sobre a esfera da produção e a distribuição material da riqueza.

Rosdolsky chama atenção aos limites do alcance da “luta incessante entre o capital e o trabalho” na disputa entre lucro máximo e mínimo do salário, entre os interesses de classes em luta, uma vez que, retornando a Marx, “não se deve deixar de considerar que há um ‘limite máximo econômico para o valor da força de trabalho e o aumento dos salários’”. Continua Rosdolsky: “Tal limite existe, estreitamente traçado. Mas não se pode deduzi-lo nem do tipo ou da quantidade das pretensões dos trabalhadores, socialmente dadas, nem da magnitude, abstratamente compreendida, do produto nacional disponível para distribuir, nem somente da natureza do próprio capital”. É dado pelo montante de lucros e a correspondente taxa de lucros que sustenta a acumulação e a expansão do sistema como um todo (ROSDÓLSKY, 2001, p. 239).

²⁰ Em nosso estudo sobre Mészáros, destaca-se sobre esta ideia o que o autor insiste em retomar como fundamental na crítica ao *Welfare State*: “São os imperativos do próprio sistema que determinam ‘a margem de ação transformadora’, deixando a aqueles que evitam seu enfrentamento um campo de realização de objetivos emancipatórios limitados a uma ‘linha de menor resistência’ que, porém, possibilita a contínua reprodução das relações antagônicas do capital. ‘A acomodação dos representantes do trabalho à *linha de menor resistência*, que historicamente experimentamos, (...) é inseparável dessa perversa determinação *sistêmica* e da margem de ação transformadora” (771/896).

“Tendo em vista tal determinação sistêmica, podemos compreender como o confronto entre capital e trabalho, no período em que predominou a tendência expansionista do capital, ‘pode ser – mistificadamente – confinado à barganha sobre a distribuição das fatias disponíveis de um ‘bolo cada vez maior’, sem que isso afete a viabilidade do capital como a *força de controle* global da sociedade” (nota 10/nota 72 – p. 585/681) (PANIAGO, 2012, p. 104).

É vital para a luta da classe trabalhadora a capacidade de se compreender o funcionamento do próprio sistema, pois ele só se consolidou na história após conseguir colocar em operação suas leis fundamentais, que constituíram sua forma de ser e articularam e reproduziram os elos de continuidade que marcam incontestavelmente esta era histórica sob o domínio do capital.

Sem essa capacidade, formulações manifestas e de larga vigência histórica na Crítica da Economia Política (Marx) aparecem como novidades reveladoras, ou desorientadoras de velhas práticas políticas. A despeito de todas as conjunturas e situações políticas específicas, não se deve ignorar como lei geral já estudada por Marx, em *O Capital*, que “todos os métodos para produzir mais-valia são ao mesmo tempo métodos de acumulação, e toda expansão desta converte-se, por sua vez, em meio para desenvolver esses métodos. Logo, na medida em que o capital se acumula, a situação do trabalhador piora, seja qual for sua remuneração” (*apud* ROSDOLSKY, 2001, p. 252).

Sabemos, todavia, que a tomada de consciência dos obstáculos imanentes à superação da ordem do capital, a reapropriação teórica dos fundamentos materiais da exploração do trabalho como expostos por Marx em sua Crítica à Economia Política e a imposição da escolha dos meios mais adequados a tal tarefa não garantem a reversão da desorientação teórica provocada pelo reformismo social-democrata e por todas as suas variedades atuais, nem mesmo o êxito nas confrontações necessárias.

O peso das condições histórico-objetivas não pode ser desconsiderado, pois é sobre este solo real que a teleologia do sujeito coletivo vai operar, visando superar a ordem dominante no sentido da emancipação de toda sorte de exploração. Para isso, as forças do trabalho devem adquirir a capacidade de utilizar a teoria no sentido ontológico ressaltado por Coutinho (1972:214), quando afirma que a teoria “tem sua fonte genético-ontológica precisamente nessa característica do trabalho: a realização do projeto teleológico implica o conhecimento dos nexos causais que ele vai colocar em operação”.

Uma intervenção política de classe para ter êxito deve mostrar-se capaz de identificar as determinações essenciais dos processos sociais que pretende alterar. É uma exigência metodológica tanto para o capital como para o trabalho. No entanto, temos sido historicamente desarmados pelo capital, pois este tem

demonstrado melhor capacidade imaginativa ao lograr absorver, e neutralizar, toda estratégia de confronto promovida pelos representantes do trabalho, deixando-os na posição de reféns dos ganhos materiais parciais que a racionalidade do capital social total permite e pode absorver.

Sabemos que apenas recuperar a necessária capacidade da crítica teórica não é suficiente para dotarmos a luta de classes de um caráter revolucionário; todavia, sem ela, estaremos vulneráveis a toda sorte de oportunismos²¹ e politicismos, confinados ao Estado e à política burgueses. É enorme o risco de nos envolvermos em falsas mediações.

A luta pela emancipação política centrada na conquista progressiva de direitos para os trabalhadores, supondo que assim se chegará à verdadeira emancipação humana²², deve ser agora examinada.

²¹ Em outro momento, Rosa de Luxemburgo, motivada por desvios oportunistas de caráter semelhante que se manifestavam na hipervalorização do parlamentarismo, dizia: “Este parlamentarismo é o viveiro de todas as tendências oportunistas atualmente existentes na socialdemocracia ocidental. O tipo de parlamentarismo que agora temos na França, na Itália e na Alemanha abre espaço para as ilusões do oportunismo corrente, tais como a supervalorização das reformas sociais, a colaboração de classe e do partido, a esperança de desenvolvimento pacífico em direção ao socialismo, etc.” (*apud* MÉSZÁROS, 2004, p. 415).

²² Parece-nos oportuno resgatar na discussão sobre a relação entre emancipação política e emancipação humana o debate travado por Marx com Ruge em *Glosas Críticas* (Marx, 2010), quando contrapõe à ideia de revolução social com alma política (Ruge) a defesa da revolução política com alma social (Marx). Para Marx, limitar a revolução a seu aspecto político (“alma política”) nada mais é que aceitar a “tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do Poder” (2010, p. 76). Noutras palavras, realizar a “inclusão” (antinomia de “exclusão”) dos cidadãos e de seus direitos sociais na democracia burguesa. Marx, ao contrário, coloca em questão este conceito de revolução por manter-se de acordo com a ordem vigente, uma vez que apenas “organiza (...) um círculo dirigente na sociedade à custa da sociedade”. Para Marx, não se trata de uma evolução assegurada de um estágio a outro; argumenta que “toda revolução dissolve a velha sociedade, e nesse sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; e neste sentido é política”. O sentido dado é de ruptura e de superação da velha ordem e do velho

A luta por direitos universais e a distribuição “justa” dos frutos do crescimento econômico

O sistema do capital e sua ofensiva neoliberal têm promovido mudanças substantivas na relação com o trabalho, desde o último terço do século XX, no intuito de recuperar a necessária vitalidade da acumulação e da expansão. Diversas alterações nas estratégias de gestão da força de trabalho, de reestruturação das cadeias produtivas, de relação com as organizações sindicais, de absorção ou repulsão da força de trabalho, de desvalorização dos salários, foram feitas visando à recuperação da taxa de lucro em queda tendencial, sinal inexorável da crise estrutural do sistema.

A aparência dessas medidas como mero objeto de gestão política, tanto na esfera da produção como na esfera da distribuição da riqueza, não deve ocultar o eixo condutor real que as unifica, qual seja: obter-se uma crescente extração da mais-valia, fonte de todo valor, como “solução” para a queda da taxa de lucro e dos baixos índices de crescimento do sistema global.

Neste sentido, o crescimento econômico da riqueza que se visa recuperar não tem uma origem imaculada, natural, nem pode verter seu fluxo de forma equitativa para a sociedade como um todo, atendendo igualmente aos interesses da classe que produz a riqueza e daquela que não produz e se apropria privadamente da riqueza socialmente produzida. A noção de um crescimento com justiça social só é aceita se se ignora a posição de classe em que se encontram distribuídos os “cidadãos” na sociedade capitalista.

É inevitável que a defesa da ideia de crescimento como sendo sempre benéfica para os trabalhadores reproduza, ainda que alguns não o admitam, o princípio liberal de que todos acabam ganhando com o aumento do emprego e do consumo. Por um lado, o crescimento no capitalismo em crise tem apostado no aumento da produtividade e em seu inevitável efeito poupador de força de trabalho. Por outro, o crescimento da riqueza social não significa aumento de salários, ainda que se verifique aumento do consumo, muitas vezes artificialmente estimulado por políticas do Estado,

poder, e não seu alargamento, até se alcançar a cidadania plena, para depois se avançar ao socialismo. (MARX, 2010, p. 76-77).

seja através de políticas sociais compensatórias, seja por meio do barateamento e da maior oferta do crédito pessoal.

Como vimos com Marx, ainda que haja um crescimento dos salários globais, algo mais incomum em nossos dias, não significa que a posição da classe trabalhadora se fortaleça em relação ao capital acumulado, uma vez que este, para expandir e acumular, tem de reproduzir-se em grau exponencialmente superior ao custo da força de trabalho. A condição para a realização da expansão e da acumulação do capital é a maior extração de mais-valia e, portanto, a acentuação da taxa de exploração dos trabalhadores. O crescimento no capitalismo é inseparável de aumento da exploração do trabalho, ainda que não seja percebido pelo trabalhador, uma vez que está iludido pelo efeito anestésico da sua inserção no mercado de consumo de massa.

No passado, na fase de ascendência do capitalismo que caracterizou o *Welfare State*²³, parte da produtividade crescente pôde ser distribuída à classe trabalhadora, ainda que em alguns poucos países avançados, para parcelas restritas de sua força de trabalho, e sob o preço da rendição da classe trabalhadora, negociada pela maioria de seus representantes políticos com o fim de assegurar uma “pacificação” temporária dos confrontos de classe. A excepcionalidade histórica deste período, que forneceu a base material para o crescimento das ilusões social-democratas de se estar promovendo o avanço gradual até ao socialismo,

²³Segundo a análise de Mészáros, “foi possível ao movimento operário, em condições favoráveis, obter algumas vantagens para certos setores do movimento. Isto se tornava possível desde que os elementos correspondentes do capital pudessem se ajustar, em escala nacional – de acordo com a dinâmica do potencial de expansão e acumulação do capital –, às demandas propostas pelo movimento operário defensivamente articulado. Um movimento que operava no âmbito das premissas estruturais do sistema do capital, como um interlocutor legalmente constituído e regulado pelo Estado. O desenvolvimento do ‘Estado de Bem-Estar’ foi a manifestação mais recente desta lógica, possível apenas num número muito reduzido de países. Foi limitado, tanto no que se refere às condições favoráveis de expansão tranquila do capital nos países onde tal ocorreu como precondição para o surgimento do Estado de bem-estar, quanto no que se refere à escala de tempo, marcada no final pela pressão da direita radical, ao longo das três últimas décadas, pela liquidação completa do Estado de bem-estar, em virtude da crise estrutural do sistema do capital”. (MÉSZÁROS, 2002, p. 23).

sustentava-se na superexploração da força de trabalho e na fragmentação da classe ao restringir, nestes países, o acesso aos benefícios do *Welfare State* a alguns segmentos internos, mediante o sacrifício dos segmentos da classe trabalhadora do resto do mundo²⁴.

A força material do capital adquirida neste período não poderia operar tal estratégia sem a ativa ajuda do Estado capitalista. A adoção do conjunto de medidas keynesianas requeria o uso do fundo público para a revitalização do capitalismo no pós-guerra, sendo atribuído ao Estado o papel de investidor e eficaz consumidor das mercadorias superproduzidas, garantindo a realização da mais-valia; e de executor das políticas universais de direitos sociais, assumindo de forma indireta parte do custo da reprodução da força de trabalho. O Estado, assim, garantia ao capital uma repartição mais favorável entre salários e lucros, mediante uma maior acumulação de mais-valia, contribuindo de forma decisiva na defesa dos interesses do capital, tanto na esfera da produção (redução do custo direto da força de trabalho), como na distribuição (intensificação da circulação de mercadorias).

Tudo isso contou com a cumplicidade da social-democracia, tanto na gestão administrativa deste processo no interior do Estado, como na influência ideológica que exerceu sobre a consciência dos trabalhadores do mundo. Os objetivos da luta de classes miram o curto prazo; desaparece o antagonismo entre os interesses de classes em favor da política de conciliação e negociação; as leis imanentes ao sistema, tal como a tendência à concentração e centralização do capital, perdem toda validade. Prevalece a crença na efetiva distribuição progressiva de riqueza, na democratização política como meio de controle sobre a

²⁴ Tal mecanismo de transferências desiguais de mais-valia entre os países e suas classes trabalhadoras é mencionado por Rosdolsky – não há uma troca de equivalentes de valores equilibrada (tempo de trabalho socialmente necessário). Diz ele: “os ganhos obtidos pelas nações altamente capitalistas em seu comércio com os países atrasados também podem ser empregados, em parte, para fazer concessões salariais aos trabalhadores das nações desenvolvidas, (...) sem levar em conta os baixos preços das mercadorias importadas dos países atrasados, o que também pode beneficiar os trabalhadores do país receptor”. (ROSDOLSKY, 2001, p. 259).

autovalorização do capital, na positividade pacificadora da redução da combatividade da classe trabalhadora, complementada pela supremacia do nacionalismo e da fragmentação da classe, colocando trabalhador contra trabalhador na disputa pelos ganhos materiais.

Junte-se a isso a concepção da social-democracia que tende a negar o caráter totalitário do capital, e o mercado mundial como seu corolário, que, por conveniência política, estimula os particularismos locais e nacionais, contrariando a essência universal do sistema, que pressupõe a integração global, todavia desigual, dos quatro cantos do planeta, subordinando-os à acumulação e à expansão do capital social total.

É dessa forma que, junto à mistificação da alcançável democratização da economia por meio da posse do Estado, a social-democracia fez com que parecesse a todos ser possível um dia se alcançar o nível do bem-estar conferido aos países avançados. Desse modo, gerou a expectativa de que bastava seguir o receituário social-democrata da relação negociada com o capital para que a classe trabalhadora pudesse avançar no caminho da libertação da exploração. Uma contradição em termos, uma vez que o *Welfare State* só foi possível com o aprofundamento da desigualdade interclasse e intraclasse, e entre os países avançados e a periferia do mundo, acentuando a exploração do trabalho, e não o contrário.

Sem dúvida, diversos outros elementos concorreram para que na fase de ascendência do capitalismo o *Welfare State*, na segunda metade do século XX, se tornasse a alternativa mais adequada à reprodução do capital, inclusive por atender à necessidade de se apaziguar a rebeldia do trabalho e de esvaecer os embates que ele travava contra a ordem do capital no seguimento das lutas contra o nazismo e a ocupação da Europa.

A universalização das políticas sociais e a extensão dos direitos com o atendimento das necessidades sociais básicas dos trabalhadores foram constituídas sobre os ombros da própria classe, de sua exploração, sem a coibição da crescente acumulação do capital. Ao contrário, as vantagens obtidas pelos trabalhadores acabaram por se transformar em vantagens para a própria acumulação ampliada do capital. Fato ignorado pelos defensores das reformas políticas e da democratização econômica do

capitalismo²⁵, no mais antigo estilo do reformismo combatido por Marx, e teoricamente desmascarado por ele em sua Crítica à Economia Política.

Até hoje a luta por direitos sociais encontra-se prisioneira da ilusão de que com mais democracia se pode deter o capital e as desumanidades e desigualdades que ele produz. Para isso teve-se de abandonar a crítica da base material da reprodução da riqueza e o reconhecimento da relação antagonica de classe entre o capital e o trabalho, como condição para se participar na esfera da política burguesa enquanto cidadãos tributários das benesses da democracia, julgando-se que assim se poderiam ocupar espaços que levassem os trabalhadores à emancipação.

Ainda hoje se espera realizar o *Welfare State* onde ele não havia ainda se consolidado, e recuperá-lo nos países em que deixou de existir como antes. Este tem sido o objetivo estratégico das forças democráticas (de esquerda) do trabalho em plena crise estrutural do capital: insistem em apoiar as mediações políticas que operam as leis do capitalismo, e de seu Estado, tentando voltá-las a favor da classe trabalhadora. No limite, compartilham da ilusão de que é possível fazer o capital deixar de agir como modo dominante da produção e reprodução social, concedendo espaço para seu antagonista de classe na luta pela riqueza social e pelos meios de produzi-la, subordinando-o ao controle social dos trabalhadores.

A crise estrutural revelou a ingenuidade, se não a tragédia, destas estratégias de luta da classe trabalhadora sob a influência reformista. A busca pela recuperação da taxa de lucro e a ofensiva neoliberal do capital exigiram a retirada dos direitos, dos ganhos materiais daqueles que puderam usufruir dele, o aumento da repressão sobre uma classe trabalhadora despreparada para o combate de classe, e o esvaziamento dos espaços democráticos para dar lugar ao autoritarismo necessário ao ordenamento das disputas em momentos de crise e alteração dos pactos anteriores.

Diante de tudo isso, temos de concordar com Mészáros (2002): não há uma dicotomia entre reivindicações parciais e objetivos estratégicos na luta pela emancipação do trabalho. Da mesma

²⁵ Há uma farta literatura desde os anos 50 que alertava as forças do trabalho sobre as mistificações e manipulações de dados que asseguravam um sucesso duvidoso do *Welfare State*. Um vasto levantamento desta documentação é analisado em Lessa (2013).

forma, esse autor demonstra ser uma verdade histórica que são os objetivos estratégicos da emancipação econômica do trabalho que, por fim, devem orientar as lutas políticas parciais²⁶. Lutar por aumento de salários, direitos sociais e democracia pode muito bem, se voltados a si mesmos, levar à derrota da classe trabalhadora em sua luta contra a exploração e a subordinação ao capital. A luta pela emancipação política, e suas possíveis conquistas, não leva gradualmente à emancipação humana²⁷. Se soubermos tirar proveito das lições históricas do fracasso da experiência social-democrata vivida pelo movimento internacional dos trabalhadores, teremos maiores chances de impulsionar uma recuperação da teoria revolucionária e de reorientar as escolhas táticas atuais, tão difíceis num contexto de crise e de ofensiva do capital.

Uma questão inescapável é reconhecer o mundo real sob o qual se dão as confrontações vitais entre capital e trabalho. Para isso, as forças do trabalho devem prover-se do necessário conteúdo da Crítica da Economia Política como o requisito indispensável a toda intervenção política qualificada e transformadora. Não se trata de investir na realização progressiva de um “menos” para um “mais” alguma coisa (“mais” emancipação política), mas de lutar pela

²⁶ Mészáros, em sua crítica ao reformismo, retoma uma passagem de Marx: “a emancipação econômica das classes trabalhadoras é o grande objetivo a que todo movimento político deve, como um meio, estar subordinado”. Faz uma crítica direta a Bernstein, uma vez que este “afirmara que o marxismo defendia a ‘ação política como o dever mais importante do movimento’, em contradição direta com a insistência de Marx em que todo movimento político devia ser estritamente subordinado à emancipação econômica do proletariado”. (MÉSZÁROS, 2004, p. 373/375).

²⁷ Não basta a revolução política, como vimos na nota 12. Para Marx (2010), a emancipação humana exige uma revolução política com alma social, que supere a raiz da desigualdade e da oposição entre os homens, a propriedade privada, a venda da força de trabalho, a divisão do trabalho, enfim, o que torna possível a existência da ordem capitalista. Tonet (2010, p. 27), em Prefácio no texto de Marx (2010), alerta para o fato de que “a emancipação política, expressa pela cidadania e pela democracia, é, sem dúvida, uma forma superior à liberdade existente na sociedade feudal, mas, na medida em que deixa intactas as raízes da desigualdade social, não deixa de ser uma liberdade essencialmente limitada, uma forma de escravidão”.

realização da emancipação plena de toda exploração do homem pelo homem, nos termos colocados por Marx.

Não há como se alterar as determinações imanentes ao sistema do capital, diante da constatação irrevogável, retomando a afirmação de Marx já mencionada, de que “‘todos os métodos para produzir mais-valia são ao mesmo tempo métodos de acumulação, e toda expansão desta converte-se, por sua vez, em meio para desenvolver esses métodos. Logo, na medida em que o capital se acumula, a situação do trabalhador piora, seja qual for sua remuneração” (*apud* ROSDOLSKY, 2001, p. 252).

O capital em crise estrutural, e seu caráter destrutivo, é que nos coloca numa situação histórica submetida à urgência do tempo. O grau de consciência que tenhamos ou não dela em nada altera a natureza da coisa. Já que o capital tem se mostrado incapaz de resolver suas contradições estruturais, as quais vêm ameaçando crescentemente a existência da própria humanidade, é imperativo que seu antagonista de classe encontre respostas e constitua uma alternativa positiva à ordem vigente. Cabe à classe trabalhadora dar conta da tarefa de superar o capital, pois seu sistema provou historicamente ser irreformável e incontrollável (MÉSZÁROS, 2002). Uma alternativa social total à ordem do capital mostra-se objetivamente mais viável hoje do que durante a vigência do *Welfare State* e da fantasia social-democrata, que fez muitos crerem numa possível evolução pacífica do capitalismo ao socialismo.

Enfim, o enorme crescimento da força produtiva do trabalho, promovido pelo capitalismo nos últimos cinco séculos, pode nos levar à destruição, se mantido “seu sistema anárquico da concorrência [que] produz o mais desmesurado desperdício dos meios de produção sociais e das forças de trabalho, ao lado de inúmeras funções agora indispensáveis, mas em si e para si supérfluas” (MARX, 1984, p. 156). Por outro lado, pode proporcionar a reorientação desta capacidade produtiva para o benefício de todos os homens. Em uma sociedade sem capital, sem Estado e sem trabalho abstrato.

Parece-nos oportuno concluir com uma citação de Marx (1984, p. 157), na qual indica os resultados positivos, frutos dessa inversão, e o que se evitaria ao se eleger como a prioridade da vida social o desenvolvimento humano-genérico:

Dadas a intensidade e a força produtiva do trabalho, a parte da jornada social de trabalho necessária para a produção material será tanto mais curta e, portanto, tanto mais longa a parte do tempo conquistado para a livre atividade espiritual e social dos indivíduos, quanto mais equitativamente for distribuído o trabalho entre todos os membros capacitados da sociedade, e quanto menos uma camada social puder eximir-se da necessidade natural do trabalho, lançando-a sobre outra camada. O limite absoluto para a redução da jornada de trabalho é, por esse lado, a generalização do trabalho. Na sociedade capitalista, tempo livre é produzido para uma classe mediante a transformação de todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho.

O reino da liberdade – “a livre atividade espiritual e social dos indivíduos” – não se conquista com o melhoramento do capitalismo, com a democratização da política ou com a expansão dos direitos (direito a um salário justo e a uma distribuição equitativa)²⁸, mantidos o lucro e o capital com o pleno controle sobre a formação social que estabelece o modo como os homens dão conta de suas vidas. Hoje, mais do que nunca, premidos pela crise estrutural, não temos como escapar do enfrentamento ao capital no solo material que alimenta sua dominação – a exploração do trabalho.

O desafio atual é eleger quais as mediações necessárias para se colocar em pauta a construção de uma radical alternativa a ele: uma sociedade emancipada de qualquer exploração.

²⁸ A rica, e contraditória, experiência venezuelana fez com que Guerrero (2010) formulasse de outra maneira a mesma preocupação, expondo um dos enormes dilemas do Socialismo Bolivariano: “não se deve limitar à extensão de sua obra de infraestrutura, nem sequer às maravilhas alcançadas na saúde e na educação. O que diferenciará e fará superior o atual regime será modificar qualitativamente as placas tectônicas sobre as quais se assenta o domínio do capital e seu estabelecimento capitalista”. Insiste, em outra passagem, que “ou se avança ao socialismo o mais rápido que se possa, para consolidar o pouco que se conquistou, ou o capitalismo mundial fagocitará as conquistas irremediavelmente” (GUERRERO, 2010, p. 154). O analista argentino expressa de forma contundente os desafios presentes da luta contra o capital e pelo socialismo, e não a defesa de se colocar o capital sob o controle do trabalho (do Estado?!), se acaso fosse possível.

BIBLIOGRAFIA

COUTINHO, C.N. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1972.

GUERRERO, M.E. *12 Dilemas da Revolución Bolivariana*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y Larana, 2010.

LESSA, S. *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

MANDEL, E. *A formação do Pensamento Econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

MARX, K. *Glosas Crítica Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *O Capital*, Livro I, Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *O Capital*, Livro I, Tomo II. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MÉSZÁROS, I. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

NETTO, J.P. “Uma Face Contemporânea da Barbárie.” Texto apresentado no III Encontro Internacional “Civilização ou Barbárie”, realizado em Serpa, Portugal, de 30 de outubro a 1º de novembro de 2010. Acesso em 2 de junho de 2013. Disponível em

<http://pcb.org.br/portal/docs/umafacecontemporaneadabarbarie.pdf>.

PANIAGO, M.C.S. *Mészáros e a Incontrolabilidade do Capital*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

REVISTA SERVIÇO SOCIAL E SOCIEDADE, nº 112 Número especial: (Neo)desenvolvimentismo & Política Social. São Paulo: Cortez Editora, 2012.

RIEZNIK, P.H. “Sobre la Crisis Mundial, Marx, Keynes: algunos comentarios pertinentes.” In: *Revista de Políticas Públicas*. Número especial. Estado, Desenvolvimento e Crise do Capital. São Luís: Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas – Universidade Federal do Maranhão, Outubro de 2012.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

TONET, I. Prefácio. In: *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VIGODSKIJ, V. “El lugar del manuscrito ‘Salário, precio y ganância’ en el legado económico de Karl Marx”. In: *Marx Ahora*, nº 12. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2001.

MULHER E EMANCIPAÇÃO: UMA ABORDAGEM ONTOLÓGICO- MATERIALISTA

Edlene Pimentel¹
Gilmaisa Costa²

Introdução

A terminologia gênero, relacionada a uma tendência peculiar do feminismo, passa a ser usada desde a década de 1960 e se acentua a partir da década de 1970, quando então se define que falar de relações de gênero é falar das características e atribuições de cada sexo definidas culturalmente pela sociedade. Neste sentido, gênero seria uma construção social e histórica própria à questão da mulher. Esse conceito serviu para fazer a crítica à tradição intelectual considerada androcêntrica de que a posição da mulher na sociedade seria definida pela anatomia, visto que homens e mulheres seriam fisicamente distintos e isso definia sua posição na sociedade, bem como suas atribuições. Nessa perspectiva androcêntrica, diz a crítica, tradicionalmente a mulher foi considerada incapaz de realizar determinadas atividades ditas masculinas, devido à anatomia frágil, inclusive definindo suas funções e seus direitos políticos e sociais em posição inferior à do homem.

¹ Professora doutora da Faculdade de Serviço Social de Universidade Federal de Alagoas.

² Professora doutora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas.

A perspectiva de gênero serviu também para estabelecer as diferenças entre homens e mulheres e o direito à diferença, desmistificando o problema da desigualdade social entre os sexos, ou da condição de inferioridade feminina. No centro do debate está a luta contra a alienação no trabalho e na vida social, assim como a reivindicação do papel do trabalho criador para a mulher, tal como para o homem, no sentido de possibilitar a ambos encontrarem-se e se reconhecerem como seres humanos. Esse debate incorpora, inclusive, a defesa da cidadania, do direito de frequentar a escola, de possuir propriedades, de trabalhar sem autorização do marido ou pai; em outras palavras, compreende a luta por direitos femininos como espaço legítimo de posicionamento da mulher na vida social, entretanto não inclui a aproximação do tema às bases ontológicas da sociedade.

Defende que, historicamente, a estrutura familiar contribuiu para barrar uma maior participação da mulher na vida social porque a própria estrutura social necessitava das mulheres na esfera privada, cuidando dos filhos e da casa. Esta função reprodutiva definiu a posição social da mulher por longo tempo, sendo posta em xeque desde que o trabalho feminino se tornou necessário à produção, requerendo sua força de trabalho em outros campos de atuação, movimento este impulsionado pela luta das mulheres em diferentes campos sociais e políticos. Reconhece que, sob a pressão feminista, têm ocorrido mudanças significativas em questões como a participação efetiva da mulher na sociedade, mas ainda apresenta muita discriminação ligada ao gênero. Sem minimizar a importância de tal tendência, a perspectiva expressa neste artigo é pensar o gênero sob a perspectiva ontológico-materialista referida à humanidade como um todo, em cujo processo de desenvolvimento emerge a problemática da relação homem/mulher enquanto medida do grau de civilização do gênero humano. Ressalta-se o tema da igualdade substantiva para a superação de alienações presentes nessa relação.

Sociedade e gênero humano

O gênero é entendido em sentido ontológico, como conjunto de todos os indivíduos que formam um gênero constituído a partir do trabalho, enquanto categoria do ser social com a qual têm início a gênese e o processo de desenvolvimento humano-genérico.

Originalmente este gênero é ainda mudo porque não se encontra inteiramente explicitado em seu caráter social, exposto ainda à intensa influência da natureza. O trabalho impulsiona para a produção de coisas novas, e essa produção retroage sobre o gênero, desenvolvendo, nos indivíduos que o compõem, novas capacidades e novas habilidades. Assim, ocorre um processo de afastamento das barreiras naturais, conforme visto por Marx e por Lukács, no qual o caráter social predomina sobre o natural e constitui, em sua expansão, a humanidade, um gênero predominantemente social que, até hoje, não superou inteiramente o seu mutismo dadas as condições que limitam sua plena explicitação como humanidade emancipada.

O gênero humano se forma sob o peso integral da influência da totalidade das relações vigentes em grupos sociais, sejam tribos, pequenas comunidades, nações, sociedades onde os indivíduos vivem e agem, e no interior dos quais é produzida a consciência do próprio gênero. O desenvolvimento historicamente contraditório do gênero humano tende à superação de uma humanidade consciente apenas em-si, pois a consciência dessa humanidade se forma e se dissemina socialmente na subjetividade individual sempre como consciência de pertencer a um grupo específico, excluindo outros grupos, indivíduos ou nações; desse modo, é a consciência de uma generidade particular. A superação da mudez natural do gênero implica um longo processo em direção ao para-si, assim expresso por Lukács (1981, p. 183): “o verdadeiro ser-para-si do gênero humano, a superação total do seu mutismo, não é ainda uma realidade. Por outra parte, é igualmente certo que o simples ato do trabalho significa que o homem põe a si mesmo, se torna homem e que, portanto, se realizou o salto para além do gênero mudo da animalidade”. Se, por um lado, se trata de um processo objetivo, realizado mediante a evolução das forças produtivas, por outro lado, a superação do mutismo só pode acontecer se houver uma consciência no ser social do em-si que surge no processo de reprodução. Mas o ser para-si do gênero somente pode se explicitar inteiramente na história da humanidade de forma consciente.

A história mostra que a vida social tem início em pequenas comunidades primordiais em que o trabalho envolvia todos os membros, independentemente do sexo, e cada indivíduo exercia suas atividades de modo a não pôr em risco a sobrevivência do grupo, cuja reprodução dependia inteiramente da interação com a

natureza. Sua base tem caráter objetivo, sem traço algum de determinação moral que possa estabelecer as relações entre os indivíduos como boas ou más em relação às de hoje. A vida só seria possível em comunidade, já que o baixo desenvolvimento das forças produtivas impossibilitava a sobrevivência meramente individual, e isso permitiu, inclusive, o desenvolvimento da linguagem. As primeiras formas de sociedade não se diferenciavam muito dos bandos em que indivíduos viviam da caça e da coleta, sendo este tipo de intercâmbio orgânico com a natureza que fundava as relações então estabelecidas. Mais tarde, o conhecimento da natureza, possibilitando a produção de forma mais eficiente, vai permitir a evolução dos grupos humanos e o estabelecimento de relações sociais novas e menos dependentes do desenvolvimento biológico. Como afirma Lessa (2008, p. 5), “a humanidade está em marcha, mesmo que se trate, ainda, de seus primeiros passos”. Diferentes sociedades floresceram em vários continentes e se desenvolveram à medida que os homens produziam instrumentos de trabalho e se tornavam capazes de reconhecer os caracteres naturais que lhes permitiam viver e produzir alimentos.

As atividades desenvolvidas coletivamente, em cooperação, eram realizadas por ambos os sexos, conforme as possibilidades de cada um, cabendo aos mais fortes tarefas mais arriscadas. Nesse processo de longa data existe uma divisão do trabalho, segundo Lukács (1981, p. 138), “baseada originalmente nas diferenças biológicas entre as pessoas que formam o grupo humano”. Evidente que a divisão do trabalho entre homens e mulheres era influenciada pelos caracteres biológicos como idade, sexo e força física, ligados à reprodução natural no sentido de assegurar a continuidade do gênero, mas aí não operavam juízos de valor em termos de gradação hierárquica de poder. Ante a inexistência de classes sociais, (Leacock, 1981, p. 139) observa que a “relação direta entre produção e consumo era intimamente articulada com a dispersão da autoridade”, não havendo organismos regulamentadores para controlar essa relação.

Eram sociedades completamente distintas das que se conhecem hoje, porquanto o baixo desenvolvimento das forças produtivas não requiritava mecanismos institucionais ordenadores, uma vez que não havia tempo para vigiar a atividade do outro e elas eram reguladas pela autonomia efetiva dos indivíduos na execução de suas tarefas. Por isso a produção econômica prescindia de

organismos superestruturais, de tal modo que na visão de Lukács (1981, p. 129),

os problemas da cooperação e da convivência social dos homens são essencialmente ordenados segundo os costumes; enquanto os homens são capazes de regular por si mesmos seus carecimentos, espontâneos e facilmente identificáveis, sem necessidade de um aparelho particular (família, escravos domésticos, a jurisdição nas democracias diretas); [...].

A valorização dos indivíduos se encontrava na capacidade que tinham de contribuir para aumentar a alimentação e assegurar a preservação do grupo, intimamente relacionada ao conhecimento da natureza. Operavam aí as necessidades do grupo, e as necessidades de reprodução estabeleciam o valor dos indivíduos masculinos ou femininos. A fertilidade definia muito desse processo em relação à mulher, pelo fato de nesta residir a possibilidade da reprodução biológica da espécie, mas a atribuição de criar e cuidar dos filhos era responsabilidade de todo o grupo humano.

Assim, as formas de opressão do homem sobre a mulher atualmente conhecidas não existiam nessas sociedades, o que conduziu Leacock (1981), após longa pesquisa, a questionar os mitos da dominação masculina como falsos; é que pensadores, ao negligenciarem a particularidade histórica de determinadas sociedades e a raiz material da opressão, atribuem a esta dominação um caráter universal. Sua investigação antropológica leva à conclusão de que a dominação masculina se fez e se faz presente em sociedades particulares do mesmo modo que o matriarcado, mas está longe de ser natural ou comum ao conjunto das sociedades, podendo, portanto, ser superada.

A opressão da mulher surge decisivamente como expressão do seu lugar social em sociedades de classe. A Grécia antiga, cuja marca é o escravismo, conheceu formas diversas de alienação da mulher. O fato de somente os homens das classes dominantes terem o *status* de cidadãos plenos com participação nos institutos do poder é bem evidente dessa relação desigual entre os sexos. A instituição política formal ali existente compõe o conjunto dos fenômenos articulados às relações de dominação do homem pelo homem, às relações de classe originadas da base econômica que definia a posição dos indivíduos sociais segundo suas posses. Em

sociedades assim o intercâmbio orgânico com a natureza se realiza mediante a exploração do homem pelo homem. Nelas as contradições sociais já não podem ser reguladas apenas pelos costumes e tradições, requisitando instituições, complexos sociais com relativa autonomia. Daí (Lukács, 1981, p. 129) afirmar que:

Tão somente num grau superior de construção social, quando intervêm as diferenciações de classe e o antagonismo entre as classes, é que surge a necessidade de criar órgãos e instituições específicos, a fim de cumprir determinadas regulamentações do relacionamento econômico, social, etc., dos homens entre si.

Evidente que se vive hoje em sociedades muito diferentes tanto das sociedades primordiais quanto das antigas sociedades de classe. Inegavelmente com o capitalismo a humanidade atinge um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas, portanto, das capacidades humanas. Neste estágio de desenvolvimento genérico a individualidade também alcança um grau elevado de evolução em termos do recuo das barreiras naturais. Os indivíduos se tornam cada vez mais complexos com o impulso da divisão do trabalho e da complexidade de atividades a requererem uma síntese de suas capacidades singulares. Mas a relação entre o crescimento das forças produtivas e das personalidades igualmente se apresenta contraditória e desigual. Ou seja, “Hoje, o desenvolvimento das capacidades, (expresso no intenso desenvolvimento das forças produtivas) que vai se diferenciando cada vez mais nitidamente, aparece inclusive como um obstáculo para o devir da personalidade, como um veículo para a alienação da personalidade humana”(Lukács, 1978: 15). As alienações operantes na produção e na reprodução da vida social tendem a bloquear e reduzir a personalidade somente ao plano particular do em-si, cuja referência básica se encontra na aspiração ao ter, à garantia da reprodução material por excelência. Aspiração regida pelas determinações da reprodução social com base em relações de exploração do homem pelo homem³.

³A alienação (Entfremdung) também traduzida por estranhamento, aqui entendida no preciso sentido lukacsiano se refere aos bloqueios ao desenvolvimento da personalidade humana criados no processo de evolução da socialidade e da individuação que impedem o desenvolvimento das individualidades no mesmo nível do crescimento das forças produtivas. Dito

A dinâmica evolutiva, ainda que constituída por momentos de involuções e diferentes socialidades, criou mundialmente um gênero humano em-si, provocando inclusive mudanças nas funções sexuais estabelecidas criando relações sociais em novas bases, a propósito das quais diz Lukács (1981, p. 577):

Com ela mudam socialmente as funções na relação entre homem e mulher, as quais como momentos da divisão social do trabalho causam – independentemente das intenções e propósitos das pessoas – novas relações sociais de grande peso, mas sem por isto produzir obrigatoriamente, no imediato, mudanças profundas na relação humana entre homem e mulher, mesmo tendo sido criados continuamente novos campos de possibilidades para tais mudanças.

Sob o inteiro domínio do capital constituiu-se o operariado industrial como classe explorada mediante a extração da mais-valia, fonte básica de enriquecimento pessoal para uma parte da sociedade, compondo o sistema de acumulação do capital.

A trajetória feminina nesta sociedade particular adquire novos contornos, a depender da situação de classe da mulher, mas formas específicas de alienação são nela gestadas. A entrada em massa da mulher no mercado de trabalho significou o aumento da exploração de sua mão de obra, com parte das mulheres a engrossar as fileiras do operariado. Sob a aparente liberdade que a condição de operária lhes proporcionava, a opressão e a subordinação não foram eliminadas. Muitas vezes tiveram de

pelo próprio autor: “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” (1978:562). O processo constituído pela socialidade e pela individuação de maneira desigual e contraditória é permeado pela exploração do homem pelo homem e por intensos conflitos de natureza variada. A constituição de uma humanidade em sentido pleno é subsumida pelos aspectos particulares que definem o indivíduo apenas como membro de uma classe, nação, raça, sexo etc., bloqueando as possibilidades de sua elevação em sentido integral e omnilateral.

abandonar seus filhos à própria sorte e enfrentar uma dupla jornada de trabalho, com afazeres domésticos historicamente herdados. Sob essa condição, passaram a se organizar e lutar não somente por melhores condições de vida e de trabalho, bem como pela igualdade em relação aos homens, por direitos e pela emancipação feminina. Tanto que para Toledo (2005, p. 90), “se a opressão da mulher não surgiu com o capitalismo, mas nas sociedades escravistas, foi seu advento e, sobretudo, a Revolução Industrial que transformaram radicalmente as condições de vida de milhões de mulheres ao inseri-las no seio da classe trabalhadora”. Assim, foi o próprio sistema do capital que possibilitou a criação das condições objetivas para que a luta das mulheres por sua emancipação se tornasse uma meta a ser alcançada.

A presença das mulheres nas lutas sociais se efetiva desde momentos revolucionários dos séculos XVIII e XIX, que vão da revolução burguesa de 1789, perpassando as revoluções de 1848 na França, até a Comuna de Paris de 1871. Nesse processo, as mulheres criaram associações que tinham como objetivo a defesa dos seus direitos. Exemplar neste sentido foi a criação da Sociedade Republicana de Mulheres Revolucionárias – SMRR em 1793. Elas chegaram ao século XX dando continuidade à sua luta por direitos, pela igualdade e emancipação, ampliando cada vez mais a pauta das suas reivindicações.

Na atualidade, a luta das mulheres pela cidadania e emancipação econômica continua na ordem do dia em diferentes países: direito de votar e ser votada, direito a herança, direito a salário igual ao dos homens, direito a exercer cargos políticos, direito à saúde, à educação, à cultura, entre outros. Em termos mundiais, de acordo com as peculiaridades de cada país ou região, esses direitos foram legalmente se constituindo, mas são frequentemente desrespeitados em diferentes países e culturas. Observa-se que a incorporação dos direitos políticos foi importante conforme (Costa, 2001, p. 93) para “alavancar também a participação da mulher trabalhadora nas lutas sindicais de sua classe”. No entanto, sem minimizar a importância dessas lutas, as denominadas “conquistas” dos direitos adquiridos pelas mulheres ao longo dos séculos caracterizaram-se, tal como para os homens, em termos da emancipação política e nos limites estritos da ordem burguesa.

A existência real da cidadania supõe a mediação do Estado e a propriedade privada como base. A sociedade regida pelo capital é

uma totalidade na qual o indivíduo é reduzido à condição abstrata de cidadão, mediante a separação entre *citoyen* e *bourgeois*. Para Marx (1969, p. 23), "o limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, pois o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um homem livre". Não se pretende diminuir a relevância de todas essas lutas e aquisições históricas, pelo contrário, não se deve abrir mão de nenhuma delas. Mas superar a opressão feminina sob qualquer forma de alienação na relação homem/mulher constitui algo decisivo para o alcance de uma humanidade para-si. O que se busca é enfatizar que a luta pela emancipação feminina requer algo mais: a igualdade substantiva, já que sem ela não há como vislumbrar a emancipação humana.

Mulher, emancipação e igualdade substantiva

O avanço das relações entre os sexos é um elemento básico da civilização, representando o grau de afastamento das barreiras naturais. Quanto a isso, Mészáros, (2002, p. 268) recorre a Marx para afirmar que:

O relacionamento direto, natural e necessário de *pessoa a pessoa* é a relação do homem com a mulher. Portanto, desse relacionamento se pode avaliar o nível de desenvolvimento do homem. Nesse relacionamento também se revela a extensão em que a necessidade do homem se tornou uma necessidade *humana*; portanto, a *outra pessoa* tornou-se para ele uma necessidade – a extensão em que, em sua *existência individual*, ele é ao mesmo tempo um *ser social*.

As relações dos homens entre si, indissociáveis das relações entre os sexos, constituem medida do grau de civilização do desenvolvimento sociogenérico, mas os impulsos alienantes nessas relações compreendem uma diversidade de aspectos e de interações que se caracterizam como limites ao desenvolvimento de uma humanidade para-si. O caráter essencial da alienação se acha no desigual desenvolvimento entre forças produtivas e indivíduos humanos, em que estes últimos encontram limites para se expressar e se constituir como individualidades autênticas. Neste aspecto, a relação entre os sexos adquire um significado importante justamente porque, ao expressar o grau de civilização

atingido pela humanidade, retrata os próprios limites à generidade, quando tais relações são mediadas pela opressão de um ser humano sobre o outro, impedindo o desenvolvimento pleno de sua individualidade.

A exigência de emancipação feminina está intrinsecamente associada à emancipação dos seres humanos em geral do domínio do capital, pois este último é regido por uma hierarquia de subordinação e de dominação tanto de classe quanto de sexo. Mészáros (2002, p. 306) assevera que em “sua própria natureza o relacionamento entre capital e trabalho é a manifestação tangível da hierarquia estrutural insuperável e da desigualdade substantiva”. Até hoje todos os ganhos adquiridos no relacionamento interpessoal e sexual não ultrapassaram os limites da igualdade formal, pois o “microcosmo” do sistema do capital jamais poderá ser regido pelo princípio da igualdade real. Em outro momento, Mészáros (2002, p. 224) afirma:

a emancipação feminina comprova ser o ‘calcanhar de Aquiles’ do capital: ao demonstrar a total incompatibilidade de uma verdadeira igualdade com o sistema do capital nas situações históricas em que essa questão não desaparece, não pode ser reprimida com violência (ao contrário do que acontecia com a militância de classes no passado) nem esvaziada do seu conteúdo e ‘realizada’ na forma de critérios formais vazios.

Essas assertivas do autor emergem como algo a ser pensado em seu significado mais fundamental. Aparentemente o uso da violência contra a mulher nos moldes da militância de classe do passado seria incompatível com o sistema, portanto, seu “calcanhar de Aquiles”, porque a mulher representa um polo ineliminável no processo de reprodução do próprio capital. Entretanto isso não significa igualdade substantiva, pois as mulheres foram obrigadas a partilhar uma posição subordinada em todas as classes sociais, até mesmo porque elas não formam uma classe particular como a do trabalho, mas integram todas as classes. Sua condição subordinada tornou claro que o poder nas mãos das mulheres, em qualquer sentido, não podia ser concebido se a dominação e a hierarquia estrutural de classes continuassem como princípio organizador da ordem sociometabólica. Não há maneira de se realizar uma efetiva emancipação feminina se esta não for acompanhada pela modificação *substantiva* das relações de

desigualdade social estabelecidas. Segundo o mesmo autor (2002, p. 305), a igualdade substantiva é uma condição essencial para que a luta das mulheres caminhe na direção de “uma ordem social justificável sem a imposição dos ditames socioeconômicos da ordem sociometabólica” sobre ela.

No processo de luta pela emancipação das mulheres é visível a ausência da prática da igualdade substantiva. Como esclarece Mészáros (2002, p. 272), “a entrada em massa das mulheres na força de trabalho durante o século XX, em extensão tão significativa que hoje elas já chegam a constituir maioria nos países de capitalismo avançado, não resultou em sua emancipação”. Entretanto, a tendência preponderante consiste em impor salários mais baixos ao conjunto da força de trabalho constituída pelas mulheres. Encontra-se aí presente a extração do trabalho excedente assegurada na economia por uma divisão social do trabalho bem peculiar, bem como o correspondente modo de tomada de decisão política sob a ordem sociometabólica de reprodução do capital. Seria necessária a reestruturação radical de todo o quadro estrutural do sistema estabelecido no conjunto e nos detalhes como condição fundamental à expectativa de uma verdadeira igualdade.

Mas isso não ocorreu até hoje nem no sistema do capitalismo privado nem nas experiências pós-capitalistas. Como afirma Randall (1992, p. 37): “Na verdade nem as sociedades capitalistas que tão falsamente prometem igualdade nem as sociedades socialistas que prometeram igualdade, e até mais, adotaram a bandeira do feminismo”. A ascensão a cargos políticos por parte das mulheres não tem significado mudanças substanciais neste sentido, ainda que a questão da mulher se expresse diferentemente nesses dois modelos societários, regidos ambos pelo sistema do capital. O próprio sistema da divisão do trabalho contém os elementos valorativos de continuidade que asseguram a reprodução dos indivíduos e da sociedade. Nele se insere uma distribuição quantitativa e qualitativamente desigual de poder articulada aos mecanismos reprodutivos dos valores de dominação e subserviência necessários ao seu funcionamento.

Como se pode observar, há ausência da prática da igualdade substantiva porquanto, no processo de luta das mulheres, a sua inserção em massa na força de trabalho no século XX não resultou em sua emancipação, muito embora elas hoje constituam a maioria

nos países avançados. O que Mészáros (2002, p. 273) analisa na atualidade é que as conquistas obtidas no passado, “possibilitadas pela expansão dinâmica do capital no momento de sua ascensão histórica”, sofrem um retrocesso, precisamente quando o processo de acumulação encontra maiores dificuldade com a crise contemporânea. A igualdade das mulheres se expressa na sua entrada como membros iguais da força de trabalho consciente, ampliada em alguns lugares que lhe eram anteriormente interditos. Entretanto, elas não encontram espaço para questionar a divisão de trabalho vigente e o seu papel na estrutura familiar herdada, ou seja, o denominado “segundo turno” das mulheres.

Outra dimensão essencial do problema é a piora da posição das mulheres por causa das mudanças ocorridas na estrutura familiar, resultantes dos ditames do capital e intimamente associadas à ampliação do “círculo consumidor”. Os problemas e complicações daí decorrentes são colocados sob a responsabilidade das mulheres, tornando cada vez mais pesada a carga imposta pelo capital sobre elas para conseguir manter a família nuclear. Para Mészáros (2002, p. 302-3), o espectro da pobreza passa a rondar o universo feminino, piorando a cada dia, “em vez de ser aliviada, como pretenderia a retórica da ‘oportunidade igual para as mulheres’ e da ‘eliminação de qualquer discriminação de gênero’”. Portanto, a tendência é, no futuro previsível, o aumento dos níveis de pobreza das mulheres no mundo.

Se a liberação das mulheres tem como eixo central a questão da igualdade substantiva, essa grande causa histórica lutará por outra que jamais poderá se realizar no interior dos limites do sistema do capital. É por essa razão que, nas palavras de Mészáros (2002, p. 290), “os princípios fundamentais constitutivos e as relações efetivas de poder material desta última teriam de ser diretamente enfrentados para que a causa histórica da emancipação das mulheres pudesse chegar a ir além da frustrante mentira da ‘igualdade de oportunidades’, que não leva absolutamente a lugar nenhum”. Isso porque a relação entre capital e trabalho é, por sua própria natureza, (2002, p. 306), “a manifestação tangível da hierarquia estrutural insuperável e da desigualdade substantiva”. Portanto, o sistema do capital, por sua própria natureza e constituição, nada mais é do que a perpetuação da *injustiça fundamental*. Assim, um sistema de reprodução sociometabólico de natureza perversa, fundado na divisão hierárquica do trabalho, é

estruturalmente incapaz de conceder oportunidades iguais para as mulheres ou para os trabalhadores.

Enfim, a subalternidade sexual da mulher compõe o conjunto das relações de subjugação de humanos sobre outros humanos, constituindo um empecilho no processo de emancipação do gênero humano. Incorporada à vida social, integra solidamente o comportamento social e também afetivo do homem. Impressa no comportamento das mulheres, fincou raízes na psicologia feminina ao longo de milênios. Deste modo, para Lukács (1981, p. 592), a “luta pela libertação da mulher contra essa sua alienação, porém, no plano ontológico não é só dirigida contra os impulsos alienantes que derivam do homem, mas deve também apontar em direção à própria autolibertação interior”. A mulher não pode tornar-se livre das amarras sociais que asseguram ao homem o poder sobre ela se não promover também interiormente sua liberdade neste campo. Certamente a capacidade de gerir a própria vida de modo economicamente autônomo trouxe, dentro de certos limites, mudanças qualitativas nessas relações e na visão da sociedade sobre a mulher, e isso lhe valeu alguma dose de liberdade especialmente quanto ao casamento, à sua posição dentro dele e em relação às alternativas disponíveis para que a mulher pudesse viver sem depender do homem.

O movimento feminista moderno contém o germe do progresso nessa direção porque incide sobre a ideologia do ter, da posse do homem sobre o homem e da posse do homem sobre as coisas como fim último de sua vida – aí incluída a posse sobre o corpo e a vida da mulher. Mas a relevância da superação de alienações neste campo do desenvolvimento humano jamais deve obscurecer que se trata apenas de um momento “da libertação global real”. Este aspecto decisivo não pode ser esquecido sem comprometer todo um avanço em direção à generidade autenticamente humano-social. A luta pela libertação feminina apoiada somente na reação às alienações entre homens e mulheres corre o risco de representar a mera substituição de certa alienação por outra, correspondendo muitas vezes às formas com as quais os homens alienam a si mesmos alienando as mulheres. Ao que tudo indica, os movimentos de libertação da mulher ainda não alcançaram realmente um alto nível de enfrentamento das contradições no terreno da alienação entre os sexos. Neste particular, a análise crítica de Cecília Toledo (2005), a respeito das tendências do pensamento feminista contemporâneo, revela como

certas tendências têm permanecido no limite da emancipação política ou de aspectos particulares da liberdade sexual, mostrando o quanto ainda é preciso avançar.

REFERÊNCIAS

COSTA, Sílvio. A Comuna de Paris e as Mulheres Revolucionárias. *Revista Presença da Mulher*, nº 39, ano XIII. Julho/setembro de 2001. Disponível em:

http://www.ubmulheres.org.br/telas/revista/presen_39.asp. Acesso em junho de 2013.

LEACOCK, Eleanor B. *Myths of male dominance*. Chicago: Haymarket Books, 1981.

LESSA, Sérgio. *Abaixo o casamento monogâmico!* Texto não publicado, 2008.

LUKÁCS, György. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. Temas de Ciências Humanas* n. 4. Tr. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma, Riuniti, 1981.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Lambert, 1969.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Unicamp/Boitempo, 2002.

RANDALL, Margaret. *Gathering Rage: The failure of twentieth century revolution to develop a feminist agenda*. Nova York: Monthly Review Press, 1992.

TOLEDO, Cecília. *Mulheres: o gênero nos une a classe nos divide*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2005.

VIDA COTIDIANA, IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO EM LUKÁCS

Norma Alcântara¹

Esta reflexão busca trazer à tona a importância da cotidianidade como um campo por excelência de mediação que possibilita compreender cientificamente as interações entre o mundo econômico-social e a vida humana. Essa sua peculiaridade permite reunir um conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos homens particulares, os quais, por sua vez, criam as possibilidades da reprodução social.

Acertadamente, Lukács reconhece a impossibilidade ontológica de existência de qualquer sociedade sem que os homens particulares se reproduzam; do mesmo modo postula que a existência humana não pode prescindir de reproduzir-se simplesmente. É nesse campo, portanto, que se objetivam a ideologia e as formas de alienação humanas.

A vida cotidiana nada mais é do que essa

mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas de genericidade, precisamente porque nela, de forma ininterrupta, as constelações mais heterogêneas fazem com que os polos humanos das tendências próprias da realidade social – a particularidade e a genericidade – atuem em sua inter-relação imediatamente dinâmica (LUKÁCS, G. 1994, p. 12).

A carência de uma vasta literatura sobre a esfera da cotidianidade não significa que o conjunto de problemas daí

¹ Prof. Dra. da Universidade Federal de Alagoas – Pós graduação de Serviço Social.

derivados tenha importância secundária. Bem ao contrário, assume caráter decisivo quando se tenta compreender, no sentido marxiano da totalidade, a dinâmica do desenvolvimento social. Não se trata, contudo, de estabelecer uma ligação imediata do homem com os momentos de desenvolvimento da economia ou do ser e tornar-se social completamente desenvolvido, pois, segundo Lukács, isto pode apenas esclarecer conexões abstratas e, em sua abstração, estranhas à vida.

O decisivo estado de condicionamento em que se encontra a totalidade das expressões vitais, dos modos de vida etc., do homem não pode ser descrito de um modo realista com uma combinação imediata entre princípios causais puramente objetivos e o mundo dos seus efeitos concretos. (idem, p. 9).

Há, portanto, uma zona intermediária concreta portadora de um nexos real capaz de tornar compreensíveis cientificamente as relações que se estabelecem entre o mundo econômico-social e a vida humana. Este modo genético de considerar a vida cotidiana será abordado nesta reflexão, que contará com as formulações elaboradas por Lukács, consideradas – em termos contemporâneos – decisivas e atuais para a compreensão da teoria da vida cotidiana e dos complexos categoriais que dela se originam.

Fundamentos da vida cotidiana, Ideologia e Alienação

A vida cotidiana é a vida de todos os homens, uma esfera insuprimível na qual sociedades e indivíduos se reproduzem tendo como modelo as posições do trabalho. Compreendida em seus fundamentos, ela constitui o **hic et nunc** que sintetiza continuidade e ruptura, essência e fenômeno, numa situação concretamente determinada, que põe necessidades e possibilidades para os indivíduos e para a humanidade.

A adaptação dos homens às formas sociais que surgem com o desenvolvimento das forças produtivas realiza-se imediatamente em atos particulares de homens particulares, no interior de um processo social concreto, a fim de responder ativamente a determinadas necessidades. Não só os impulsos que provocam os atos particulares são originados pelo ser em-sí de cada conjunto econômico-social, mas também as decisões alternativas realizáveis

nos atos humanos são cada vez mais determinadas pelo em-si das socialidades. O ser de cada sociedade tem origem na totalidade dessas ações e reações.

Por conseguinte, já que os homens que trabalham, que consomem os produtos do trabalho, em uma palavra, a maioria dos homens que formam parte imediata da sociedade que assim funciona sobre a base econômica; por conseguinte, estes, na maioria dos seus modos particulares de reagir às pretensões da própria socialidade, reagem enquanto homens particulares de maneira particular (idem, p. 10).

Isso não implica que a generidade realizada na sociedade seja muda, tal como ocorre no âmbito ontológico da vida que se reproduz de um modo meramente biológico. Para Lukács, a história da sociedade mostra que este ir mais além da generidade muda objetiva-se nas formas ideológicas mais elevadas, como é o caso da ciência, da filosofia, da arte, da ética etc. Assim, os homens que formam parte de cada sociedade “criam produtos com a ajuda dos quais estão em condições de realizar sua generidade a um nível cada vez mais alto (cada vez menos imediatamente particular)” (idem, p. 10).

É preciso tornar claro, porém, que nada mais distante de Lukács do que afirmar a existência de uma relação imediata entre a base que atua objetivamente e seus máximos resultados. É exatamente a imediatez objetiva que surge do modo de reagir e de atuar dos homens particulares e dá lugar na vida cotidiana a uma zona de mediações apta a superar este aparente abismo do pensamento próprio de uma interpretação puramente gnosiológica, na qual as contradições aparentemente irreconciliáveis em que se apresentam as atividades humanas “são, em grande medida, consequências de um modo científico-filosófico da metodologia de uma posição gnosiológica, mais do que propriamente os modos de manifestar-se da própria realidade” (idem, p. 10-11).

Uma das determinações fundamentais da vida cotidiana, sua essência histórico-social, está em que ela possui uma universalidade extensiva caucionada pelos modos espontâneos e particulares de reagir por parte dos homens às tarefas da vida que a existência social lhes impõe, “sob pena de ruína”. Segundo Lukács, “a sociedade só pode ser compreendida em sua totalidade, em sua dinâmica evolutiva, quando se está em condições de entender a vida cotidiana em sua heterogeneidade universal” (idem, p. 11).

Essa a razão do seu caráter mediador entre a existência meramente biológica e as formas mais evoluídas do ser social.

Esta esfera da vida pode, portanto, iluminar a dinâmica interna do desenvolvimento da genericidade humana, porquanto “contribui para tornar compreensíveis aqueles processos heterogêneos que, na realidade social mesma, dão vida às realizações da genericidade” (idem, p. 12). Nisso consiste a importância de um estudo adequado da cotidianidade que permita capturar o significado de suas tendências heterogêneas baseadas na particularidade imediata, no dizer de Lukács, no teatro real de sua resolução.

Neste sentido, a vida cotidiana é portadora de uma extrema e paradoxal heterogeneidade: de um lado, sua base ontológica, constituída pela espontaneidade inerente à natureza particular das atividades humanas; de outro, tendo como pressuposto o desenvolvimento, faz-se cada vez mais presente uma tendência objetiva que opera “algo mais elevado do que se poderia deduzir desta pura imediatez” (idem, p. 13). Essa escala que se desdobra da particularidade imediata às posições mais gerais e elevadas define, segundo Lukács, a autêntica constituição ontológica da vida cotidiana e dos complexos sociais que dela surgem e a ela retornam, como é o caso da ideologia e da alienação, aspectos que nos interessam particularmente.

Se é verdade que a vida cotidiana não está descolada das determinações materiais, mas delas resulta de modo cada vez mais profundamente mediado, tanto nos aspectos particulares quanto no seu conjunto, não é menos verdadeiro que tais determinações “exercem os influxos em última análise decisivos sobre os homens, também na esfera ideológica”. Partindo desse argumento, o ser da vida cotidiana diz respeito ao lugar ontológico onde as categorias sociais adquirem formas e conteúdos específicos, não podendo ser desprezado quando se busca examinar um fenômeno ideológico na sua essência e atualidade. Há em Lukács uma ontologia da cotidianidade como aquele “medium social” onde operam as exteriorizações dos indivíduos singulares e todas as determinações da existência humana, espaço onde os homens mantêm relações entre si: no trabalho, na família, no lugar onde moram etc.

Para nosso autor,

Assim como a estrutura e o desenvolvimento econômicos de uma sociedade constituem a base objetiva dos fenômenos, também a

ontologia da vida cotidiana se constitui naquele medium omnilateral de imediaticidade que, para a maior parte dos homens, é a forma pela qual são postos em comunicação concreta com as tendências espirituais de seu tempo. (LUKÁCS, 1981, p. 617-18)².

Se, por um lado, não devemos nos descuidar desse campo de mediações que é a imediaticidade, por outro, não podemos tê-lo como o único dado social a ser considerado. Somente o nexo entre economia, ideologia e vida cotidiana “produz a totalidade social de um período, as suas proporções, a específica qualidade do espírito que predomina” (idem, p. 618).

Por outro lado, em sentido amplo, “a ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (idem, p. 446). Em seu sentido estrito, diz respeito a um complexo da sociabilidade cuja função social remete à luta de classes mais diretamente, portanto, a relações sociais de exploração e de dominação existentes desde o surgimento das classes sociais. Reside aqui um dos nexos entre vida cotidiana, ideologia e alienação, se considerarmos, em primeiro lugar, que toda ideologia nasce do cotidiano e remete ao cotidiano e, em segundo lugar, que toda alienação é portadora de um caráter ideológico. Seu enfrentamento, mesmo que apenas no plano teórico, requer “não só uma nova metodologia”, mas “uma teoria da sociedade”³. Está

² Optamos por utilizar a versão italiana de *Para uma Ontologia do Ser Social*.

³ Em **Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx** (1979, p. 113-14), Lukács aborda o “protesto de Marx contra a generalização do seu método histórico, no sentido de transformá-lo numa filosofia da história”; afirma que tal protesto “é ligado duplamente à sua crítica a Hegel dirigida, em primeiro lugar, contra o idealismo filosófico hegeliano e, em segundo lugar, contra uma das possíveis fundações lógicas da filosofia da história”. Em Marx, ao contrário do que ocorre com a dialética hegeliana, as categorias “não são jamais encarnações do espírito no caminho que leva da substância ao sujeito, mas simplesmente ‘formas de ser, determinações da existência’ que devem ser compreendidas ontologicamente, tal como são, no interior dos complexos onde existem e operam. O fato de que os processos de onde elas surgem estejam presentes ou tenham desaparecido, que possuam uma sua racionalidade sujeita a leis e, portanto, também uma sua lógica, é um importante meio metodológico para conhecê-las; mas não é, como Hegel, o fundamento real do seu ser. Quando se

posta aqui uma questão fundamental: “as alienações decisivas são estados reais de vida, resultados de reais processos socioeconômicos”; portanto, “a vitória autêntica sobre elas, a sua verdadeira superação, não pode ser simplesmente de caráter teórico”, porquanto deve ser “objeto de uma práxis social” (idem, p. 625).

Para Lukács,

Com esta finalização teórica da universalidade de tais conhecimentos mediante a sua tradução em uma práxis da humanidade, a alienação perde necessariamente o seu posto isolado no cosmo dos fenômenos sociais. Na simples teoria, por exemplo, a alienação do operário permanece – legitimamente – um fenômeno peculiar interno às inter-relações de sua exploração capitalista. Quando tal conhecimento se transforma em práxis social, a peculiaridade dessa alienação desaparece no ato prático comum-universal que leva ao ajuste de contas com a exploração (idem, p. 625).

Neste sentido, a práxis humano-social é o lugar ontológico onde os vínculos entre vida cotidiana, ideologia e alienação adquirem significado. O que pressupõe decisivamente que o ser social pode ser transformado somente por obra da práxis humana, postura contrária àquela dos hegelianos de esquerda cuja teorização, abstrata, acerca desse complexo de problemas considera que para superar uma alienação basta compreendê-la, desvendá-la, penetrar no seu interior. Essa supremacia teórica que acaba excluindo de forma aberta ou tácita a práxis dos homens permanece operante até hoje, ainda que sob formas distintas daquelas referidas por Lukács. Marx já postulava que não é possível extinguir a alienação material com uma ação puramente interior, espiritualista, subjetiva. A religião é exemplar nesse sentido.

Interessa-nos perceber como Lukács recupera esse fundamento material das alienações humanas posto por Marx e demonstrar que

deixa de lado essa fundamental crítica metodológica dirigida contra Hegel, quando se conserva de pé o edifício hegeliano radicado sobre a lógica, continua insuperado no interior do marxismo – a despeito de toda inversão da situação em sentido materialista – um motivo próprio do sistema hegeliano; e a historicidade ontológico-crítica do processo global se apresenta como filosofia logicista da história de cunho hegeliano”.

todo ato tendente à transformação movimenta-se sempre, não importa se acompanhado de uma consciência falsa ou verdadeira, no interior de uma contraditoriedade objetiva, e que o ato de pôr não é indiferente, do ponto de vista da consciência, em relação aos dados de fato. Em discordância com Hegel, para quem a teleologia adquire um caráter de universalidade, Marx, em *O Capital*, restringe o ato de pôr a práxis humana, aos atos dos indivíduos. Apropriando-se desse fundamento, Lukács demonstra que esse construto ideal que prefigura na consciência o objeto a ser transformado, a teleologia, tem importância decisiva por dirigir a ação do indivíduo seja no processo de objetivação do trabalho seja nos demais atos humanos. Aspecto que nos põe diante do fato de que não podemos ignorar o papel do sujeito na história, na reprodução das relações sociais, mesmo que tais relações sejam cada vez mais universalmente alienadas, como ocorre no capitalismo. Com isso não estamos postulando ser a história um processo teleológico, muito menos que ela seja reduzida aos atos humanos singulares, ainda que deles não possa prescindir.

Reificação: modo particular de alienação na sociabilidade capitalista

No capítulo sobre alienação (*Entäusserung*), Lukács evidencia o caráter particular das alienações na sociabilidade capitalista, cujo fundamento se encontra na forma espectral da mercadoria. Ao assumir a forma de mercadoria, o caráter enigmático do produto do trabalho se torna evidente, pois “A igualdade dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma de grandeza de valor dos produtos de trabalho”, da mesma forma que “as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 1988, p. 71).

Nisso consiste o mistério da forma mercadoria:

Ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (idem, p. 71).

Percebe-se nesse “quiproquó” uma inversão de tal ordem que a relação social entre os próprios homens, que deveria aparecer como uma relação social entre humanos, assume para eles “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (idem, p. 71). Isto só é possível porque os objetos de uso resultam de “trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros” (idem, p. 71); tornam-se mercadorias, processo mediado por uma relação de troca dos produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores, conforme argumenta Marx.

Assim, os produtos da mão humana aparecem dotados de vida própria, fetichizados:

Por isso, aos últimos [*os produtores*] aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (idem, p. 71, grifo nosso).

Quando se produz coisas úteis para serem trocadas, ocorre uma “cisão do produto de trabalho em coisa útil e coisa de valor”. Nesse movimento os trabalhos privados adquirem um duplo caráter social: de um lado, “têm de satisfazer determinada necessidade social” enquanto trabalhos úteis; de outro lado, “só satisfazem às múltiplas necessidades de seus próprios produtores na medida em que cada trabalho privado útil particular é permutável por toda outra espécie de trabalho privado, portanto lhe equivale” (idem, p. 72). Marx revela que igualar trabalhos que são em si totalmente diferentes só é possível abstraindo sua verdadeira desigualdade, reduzindo-os “ao caráter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho do homem, como trabalho humano abstrato” (idem, p. 72).

Marx assevera que na prática o que interessa aos que trocam produtos é saber quantos produtos alheios eles recebem pelo seu, no caso, quais são as proporções dessa troca de produtos: “[...] elas parecem provir da natureza dos produtos de trabalho de modo que, por exemplo, 1 tonelada de ferro e 2 onças de ouro têm o mesmo valor, como 1 libra de ouro e 1 libra de ferro têm, apesar de suas diferentes propriedades físicas e químicas, o mesmo peso” (idem, p. 72). Por esta razão o valor dos produtos de trabalho somente se efetiva como “grandezas de valor” que variam independentemente da vontade, da previsão e da ação dos que

trocam. Para estes, seu próprio movimento social possui “a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las” (idem, p. 72-73). A isso Marx chama de reificação, um modo de ser das alienações no capitalismo.

Tomando como base tais fundamentos, Lukács traz em sua *Ontologia do Ser Social*, especificamente no capítulo sobre alienação, algumas reflexões sobre esse fenômeno. A problemática da reificação no contexto da *Ontologia* situa-se nas formulações sobre os aspectos ideológicos da alienação próprias do capitalismo. Para ele, desvendar a essência dos processos reificatórios, perseguir suas determinações específicas nos conduz ao conhecimento adequado dos momentos ideológicos das alienações. O que põe em relevo a distinção entre as reificações por ele qualificadas como espontâneas, “inconscientes”, e as autênticas reificações – sobre as quais devemos nos ocupar nesta reflexão –, aquelas que conduzem às alienações.

Devemos perguntar em que consiste essencialmente essa distinção. Na verdade, quando determinadas coisas são usadas exclusivamente como veículos de funções bem precisas, diz Lukács, o seu funcionamento tende a apresentar-se em termos reificados. E isto é tão mais dissimulado quanto mais forem evoluídas as formas técnico-econômicas do trabalho em uma sociedade. A vida cotidiana é plena de situações que exigem respostas imediatas “por meio de reflexos condicionados” e, portanto, “espontaneamente reificados”. Assim, por exemplo, ao apertarmos um interruptor para acender ou apagar uma lâmpada, o fazemos automaticamente sem perceber que estamos dando início a ou impedindo um determinado processo elétrico. Isto acontece porque “o processo elétrico no quadro do ser cotidiano tornou-se uma coisa”. Este tipo de reação ao mundo externo “se refere obviamente também à natureza: na vida cotidiana é norma o rio ser reificado tanto quanto o barco que navega sobre ele” (LUKÁCS, 1981, p. 642).

Embora esses processos em sua essência nada tenham a ver diretamente com as autênticas reificações, Lukács faz aqui duas ressalvas: a primeira delas é que “os comportamentos sociais em si ‘inocentes’ do ponto de vista da alienação, quando penetram a fundo na vida cotidiana, reforçam a eficácia daqueles outros comportamentos que já operam nessa direção”; em segundo lugar, os indivíduos são tão mais facilmente envolvidos pelos impulsos às

alienações, ou seja, inclinam-se a elas com maior espontaneidade e escassa resistência “quanto mais as suas relações de vida são percebidas por eles em termos abstratos, reificados e não de modo espontaneamente processual” (idem, p. 643).

Assim, se por um lado, as reificações espontâneas não constituem em si mesmas bases decisivas para as alienações, por outro, não são “armas espirituais” contra elas, ainda que consideremos os novos conhecimentos acerca da natureza e da sociedade produzidos pelo processo civilizatório. O que acontece é tendencialmente o contrário:

De fato, quanto mais a vida cotidiana dos homens – para o momento no sentido em que a entendemos até agora – cria formas e situações de vida reificantes, com tão maior facilidade o homem cotidiano se adapta a elas entendendo-as, sem nenhuma resistência intelectual e moral, como “dados da natureza”, pelos quais em média – não sendo inelutáveis em linha de princípio – pode haver uma menor resistência às autênticas reificações alienantes (idem, p. 643).

O desenvolvimento das forças produtivas e o socializar-se da cotidianidade são aspectos que, segundo Lukács, tendem a reforçar a transformação da reação aos dados cotidianos em reflexos condicionados, conseqüentemente, em reificações. Em verdade, na vida cotidiana os homens acabam se habituando a determinadas “dependências reificadas, o que conduz – repitamos: em média, como possibilidade, não de maneira socialmente necessária – a uma adaptação geral também nas relações de dependências alienantes” (idem, p. 643). Para nosso autor, os reflexos condicionados influíam muito menos sobre o comportamento de um cocheiro dos tempos passados, por exemplo, do que sobre o comportamento de um motorista moderno. Tal exemplo apenas confirma a decisiva determinação que o desenvolvimento da técnica e da economia⁴ tem sobre o processo de reificação e

⁴ Segundo Marx (1988, vol. III, livro 2, p. 31), “só a produção capitalista de mercadorias é que se torna um modo de exploração que marca uma época, que, em seu desenvolvimento histórico mediante a organização do processo de trabalho e o gigantesco aperfeiçoamento da técnica, revoluciona toda a estrutura econômica da sociedade e supera de maneira incomparável todas as épocas anteriores”.

acentua, conseqüentemente, a contradição de fundo entre o desenvolvimento das forças produtivas e o crescimento pessoal dos indivíduos singulares no sentido do para-si do gênero humano.

Mas qual seria e em que se baseia a concepção lukacsiana sobre as reificações qualificadas como autênticas? A verdadeira reificação, aquela socialmente relevante, desenvolve-se a partir da forma de mercadoria enquanto uma “espectral objetividade” na qual os objetos e processos concretos, materialmente reais, da produção transformam-se de valores de uso em uma simples concreção de trabalho humano indistinto, isto é, de dispêndio de força humana de trabalho sem levar em conta a forma do seu dispêndio”.³

Não por acaso a análise dessa forma de reificação relaciona-se – em Lukács – diretamente com a análise marxiana do trabalho abstrato. A razão disso está em que, na execução prática do processo de trabalho enquanto tal, “não pode ter lugar nenhuma reificação em sentido próprio”, pois o êxito no resultado do trabalho exige, precisamente, que na prática o trabalhador trate “cada coisa como uma coisa e cada processo como um processo” (idem, p. 645). Somente desse modo o produto do trabalho realiza de maneira adequada a posição teleológica. Nestes termos, de fato, não cabe qualquer reificação. Por certo, há aqui um paralelo com a neutralidade do objetivado no trabalho para com as alienações: “o produto do trabalho é preponderantemente indiferente à alienação” na medida em que “no processo de trabalho de um altíssimo grau de alienação podem sobressair produtos de extrema utilidade social, o que coloca às claras precisamente tal neutralidade” (idem, p. 645).⁵

⁵ Para distinguir entre as reificações “inocentes”, aquelas provocadas por reflexos condicionados a que nos conduz a vida cotidiana, e as autênticas reificações, Lukács (643ss.) se inspira na investigação marxiana sobre a mercadoria, em um contexto em que Marx nos faz ver que “é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias”. Assim, “ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato”. Ora, ao se abstraírem os valores de uso das mercadorias, nada mais lhes resta além de uma “objetividade

Este caráter absoluto que encontramos nas funções do processo de trabalho, que corrigem e controlam a consciência, vale, porém, exclusivamente para aquelas objetivações que intencionam a posição teleológica do trabalho dado. Na objetivação assim conseguida o processo de fabricação desaparece, enquanto torna a fazer-se relevante no plano humano-social, como negatividade quando nela tenha havido uma decisão prática errada (idem, p. 645).

Na sequência da sua argumentação, Lukács toma uma passagem de *O Capital* – “Quando os meios de produção fazem valer no processo produtivo o seu caráter de produtos de trabalho passado, isto ocorre por meio dos seus defeitos. [...] Quando o produto é terminado, a mediação das suas qualidades de uso por obra do trabalho passado é extinta” – para nos advertir de que, “nessas atividades, é preciso sempre ter presente, com clareza, que a sua exatidão é imediata e exclusivamente prática, está referida a uma relação sempre concreta entre modos de operar determinados de processos e coisas concretas” (idem, p. 645-46). Uma vez finalizado um dado processo de trabalho, não faz diferença alguma se a consciência venha a exprimir-se, no produto de trabalho, de forma reificada ou não, pois “a ineliminável independência dos objetos e processos naturais dos seus reflexos na consciência torna ‘inocentes’ – obviamente nas condições ora fixadas – as reificações que aqui têm lugar, vale dizer, que estas não produzem obrigatoriamente alienações, nem mesmo facilitam o seu nascimento” (idem, p. 646).

Observamos na Ontologia o quanto isto é verdadeiro, tendo como referência “os fundamentos da linguagem [...] e uma parte dos reflexos condicionados”. Para Lukács, ambos “surgiram do processo de troca orgânica da sociedade com a natureza, sem conduzir, de per si, a alienações na práxis dos homens” (idem, p. 646). De modo muito diverso são as processualidades sociais puras, cujo fim primeiro é a ação sobre a consciência de outros homens, visando induzi-los a posições teleológicas desejadas. Estas

fantasmagórica” ou, conforme sublinhado por Lukács, “uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho, sem consideração pela forma como foi spendida”. (1988, p. 46-7).

operam de modo muito distinto do que acontece com os processos de trabalho.

Portanto, sobre a base da circulação das mercadorias enquanto “forma material-espiritual de reprodução da sociedade humana, dada a natureza dessa constelação que se verifica por espontânea necessidade social, se desenvolve a verdadeira reificação socialmente relevante” (idem, p. 644). Sua essência caracteriza-se pelo “mistério da forma de mercadoria” em que, conforme vimos acima, “os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] Não é nada mais que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, 1988, p. 71).

Nesse contexto, Marx recorda os traços da alienação religiosa ao afirmar que, ali, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (idem, p. 71). A semelhança com a alienação religiosa está em que nesta o mistério se faz presente tendo em vista que o sujeito humano atribui a poderes transcendentais a condução da sua vida e da sociedade. Esse momento importante da reificação se reproduz continuamente na economia, inclusive nas suas formas fenomênicas mais complexas e nas suas crises. Assim, “examinando o capital monetário Marx escreve a propósito do caráter social da riqueza: ‘Esta sua existência social manifesta-se como além, como coisa, fato, mercadoria, junto e exterior aos elementos efetivos da riqueza social’”.

Na análise das crises monetárias, novamente Marx dá ênfase à reificação, ao postular que a forma social da riqueza existe como uma *coisa* fora dela. No mesmo contexto, conforme nosso filósofo, ele teria também ressaltado o aspecto por excelência contraditório no qual “o progresso econômico objetivo, mesmo manifestando o absurdo ontológico de tais reificações, ao mesmo tempo as reproduz continuamente no mundo fenomênico como momentos insuprimíveis e ideologicamente dominantes” (idem, p. 662). Aspecto não exclusivo do capitalismo, pois os sistemas de produção anteriores “se fundam, segundo Marx, sobre o comércio de mercadorias e sobre a troca privada” (*apud* Lukács, p. 662).

Entretanto,

Somente no sistema capitalista isto se apresenta na forma mais clamorosa e grotesca de absurda contradição e contra-senso, 1) porque no sistema capitalista a produção para o valor de uso imediato, para o uso direto dos produtores é abolida de forma mais completa que nos outros sistemas, de modo que a produção existe somente como um processo social que se exprime na ligação da produção e da circulação; 2) porque, com o desenvolvimento do sistema de crédito, a produção capitalista tende continuamente a suprimir esta barreira metálica, ao mesmo tempo concreta e fantástica, da riqueza e do seu movimento, mas continuamente bate a cabeça contra ela (idem, p. 662).

Importa para nós observarmos que esse caráter misterioso da mercadoria posto em evidência por Lukács não se origina do produto do trabalho em si, mas da forma enigmática, fantasmagórica, com que aos homens ela é apresentada, dado o “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 1988, p. 71). O que acontece de fato é uma verdadeira inversão, possível apenas porque objetos de uso se tornam mercadorias, produtos de trabalhos privados atuantes “como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, entre os produtores”. Esta a razão pela qual “determinada relação social entre os próprios homens (...) assume para eles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (idem, p. 71), conforme assinalamos. Para Marx, aos produtores “aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre as coisas” (idem, p. 71).

Lukács assegura não estar em contradição com esse discurso de Marx quando separa as reificações “inocentes” daquelas autênticas e coloca a gênese das primeiras “em um período anterior à mercadoria e à sua circulação”, pois a concepção ontológico-marxiana do ser social em sua peculiaridade apresenta, conforme veremos adiante, dois pontos de partida genéticos: o trabalho e a mercadoria.

Podemos dizer então que o aspecto essencial das reificações socialmente relevantes, originadas a partir da circulação de mercadorias, está em que “agora o homem, ele próprio reifica a sua práxis” (Lukács, 1981, p. 648). Reificação que terá sua universalidade e estrutura qualitativa determinadas pela linha de

desenvolvimento e pela peculiaridade da economia: “de fato, as relações práticas dos homens se interpenetram entre si determinadas pelo modo no qual a circulação das mercadorias influencia o funcionamento desta interpenetração” (idem, p. 649). Tais reificações têm uma intrínseca ligação, no plano ideológico, com uma atitude acrítico-imediata em relação a elas, o que, segundo o nosso autor,

conduz, com certa inevitabilidade, à auto-reificação do homem e dos processos de sua vida, mediante a qual este tipo de reificação, em contraste com a forma ontológica geral – isto é, com aquela forma que na vida cotidiana se caracteriza por um tipo de reação espontânea, inconsciente, aos processos do mundo externo, inclusive aos processos naturais, mediante reflexos condicionados – adquire uma tendência interna a se converter diretamente em alienação (idem, p. 651).

Com efeito, quanto mais firmes são as raízes desta última tendência na vida econômico-social de uma sociedade, tanto mais difundido é também o estímulo das formas de reificação em si “inocentes” – do ponto de vista da alienação – para transformarem-se em veículos de alienação. Este fato corrobora a tese lukacsiana, segundo a qual

o desenvolvimento da sociedade, o seu perene tornar-se mais social, não aumenta absolutamente a consciência que os homens têm sobre a verdadeira natureza das reificações realizadas espontaneamente por eles. Encontramos, ao contrário, uma tendência sempre mais voltada a submeter-se acriticamente a estas formas de vida, a apropriar-se delas com intensidade sempre maior, de maneira mais determinante para a personalidade, como componentes insuprimíveis de toda vida humana (idem, p. 649).

Não se pode negar que a escravatura por si só já é uma alienação tanto para o escravo quanto para o seu proprietário, mas apenas quando o escravo se torna uma mercadoria em geral ela alcança a sua forma de ser objetiva que retroage sobre os homens com os máximos efeitos deformantes para a sua personalidade. A este “brutal cancelamento ‘natural’ da essência humana”, caracterizado pela exploração do homem pelo homem, se soma “o princípio reificante da conversão em mercadoria”. Para nosso autor, algo de análogo, mas não idêntico, observa-se no

feudalismo, quando da “passagem da renda do trabalho e dos produtos à renda em dinheiro” (idem, p. 649).

Este duplo movimento que, de um lado, extingue determinadas formas de autorreificação, precisamente aquelas que – dado o afastamento da barreira natural – não mais correspondem a um patamar de desenvolvimento humano e, de outro, substitui uma reificação mais primitiva por uma mais refinada, “provoca espontaneamente não só uma elevação da base econômica da vida para a maioria dos homens, mas, ao mesmo tempo, uma humanização e uma desumanização destas auto-reificações”. Exemplo disso é o aumento e diminuição da crueldade que, conforme Lukács, “nunca é dos animais, mas sempre humano-sociais” (idem, p. 649).

De fato, das relações de produção que vão necessariamente se revolucionando no plano econômico, surgem modos de comportamento sócio-pessoais, porém necessários, que lhes correspondem e que suscitam estes movimentos internamente duplos. Eles, em determinados casos, fazem desaparecer certas formas de reificação, enquanto já inconciliáveis com o desenvolvimento humano, mas ao mesmo tempo criam novas formas, mais evoluídas, mais sociais, que frequentemente possuem em si uma tendência ainda mais forte a novas reificações (idem, p. 649-50).

Na esfera da vida cotidiana são estas as reificações que medeiam a alienação; elas têm como traço específico o fato de que, mesmo tendo em si caráter ideológico, apresentam-se aos homens como modos de ser. Sua natureza ideológica, todavia, “as diferencia de algumas outras ideologias que em geral operam sobre os homens direta e explicitamente enquanto ideologias, enquanto meios espirituais para combater os seus conflitos sociais”⁶. A

⁶ Para Lukács, “enquanto um pensamento permanece simplesmente o produto ou a expressão ideal de um indivíduo, não importa o valor ou o desvalor que possa conter, não pode ser considerado uma ideologia. A fim de que isso ocorra, é necessária uma função social bem determinada”... (idem, p. 445). Nesse sentido, “a ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa. Deriva daqui a necessidade e a universalidade de alguns modos de ver para dominar os conflitos do ser social” (idem, p. 446). Somente quando funciona como instrumento de combate aos conflitos de classe,

diferença se faz porque as reificações socialmente relevantes funcionam como falsas consciências no preciso sentido lukacsiano. Elas são falsas não por serem ideologias, não por exercerem uma função determinada nos conflitos sociais de combater tais conflitos; a falsidade está em que o seu funcionamento se apresenta, aos homens da vida cotidiana, em termos reificados.

Processos de trabalho e reificação

Não há dúvidas de que o trabalho constitui para Marx e Lukács uma categoria fundante do ser social, gênese sobre a qual se ergue, com as devidas mediações, a estrutura das diferentes formas de sociabilidade e constituição dos indivíduos humanos enquanto tais.

Para Lukács,

Por um lado, é contínua e coerentemente reafirmado que o trabalho, tanto em termos histórico-genéticos quanto em relação à essência do ser, é o fundamento do tornar-se-homem e a força motriz decisiva, inevitável, da reprodução e do desenvolvimento do ser-homem. Por outro lado, no *Capital* Marx introduz o quadro geral histórico-teórico do ser e tornar-se da sociedade, não com a análise do trabalho, mas com aquela da estrutura da mercadoria, da relação de mercadoria (idem, p. 644).

Se a primeira afirmação é verdadeira, por que será que o ponto de partida de Marx na análise da sociedade burguesa não é o

independentemente de ser verdadeiro ou falso, um pensamento se constitui como ideologia. A afirmação segundo a qual “a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia” expressa muito bem o fato de que “nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria, etc. científica correta ou errônea são em si e por si ideologia: podem, somente, como vimos, vir a sê-lo”. Segundo nosso autor, “somente depois de terem se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, quaisquer que sejam estes, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, é que são ideologia” (idem, p. 448-49). No seu texto de mestrado **Trabalho e Serviço Social: debate sobre a concepção de serviço social como processo de trabalho com base na Ontologia de Georg Lukács**, UFPE: 1999, Gilmaisa Macedo da Costa faz um estudo cuidadoso da categoria da Ideologia em Lukács. Ver também Ester Vaisman, **O Problema da Ideologia na Ontologia de Georg Lukács**, Dissertação de Mestrado, UFPB, 1986.

trabalho, e sim a mercadoria? A resposta de Lukács a esta questão é bastante elucidativa: para ele, Marx reafirma o trabalho como categoria fundante do mundo dos homens quando, ao tratar “de uma fase posterior” do desenvolvimento da humanidade, diz que “a gênese verdadeira e própria do tornar-se-homem e do ser-homem, o trabalho (como atividade concreta que cria valores de uso), constitui um momento ininterruptamente atual, ainda que, continuamente superado, do complexo representado pela relação de mercadoria” (idem, p. 644-45)⁷.

Ora, se o trabalho concreto, produtor de valor de uso, constitui momento ineliminável do complexo representado pela mercadoria, o trabalho abstrato o pressupõe necessariamente, sendo que “a transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato e os destinos sociais desta forma objetivada de modo novo, do trabalho abstrato, constituem exatamente na sua dinâmica no interior do ser a essência da mercadoria” (idem, p. 645). Com isto, Lukács mostra que, no plano econômico, a circulação de mercadoria pressupõe o trabalho, mas que este

⁷ Remetendo a Aristóteles enquanto primeiro pesquisador que analisou a forma valor, Marx observa naquele grande pesquisador o reconhecimento do fracasso da sua análise, a saber, a falta do conceito de valor. Aristóteles não consegue decifrar qual a substância comum que a casa representa para a almofada na expressão de valor da almofada. Para ele, “tal coisa não pode ‘em verdade existir’”, pois “A casa representa, contraposta à almofada, algo igual, na medida em que represente o que é realmente igual em ambas, a almofada e a casa. E isso é – trabalho humano”. “Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, portanto, como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expansão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste ‘em verdade’ essa relação de igualdade”. (1988, p. 62).

último existiu muito antes da mercadoria, “mesmo um trabalho cujo desenvolvimento já conduza à divisão social do trabalho” (idem, p. 645).

Na medida em que o trabalho se realiza mediante a relação do homem com a natureza e a sua transformação em trabalho abstrato é um processo puramente social, ou seja, determinado exclusivamente pelas categorias do ser social, este último adquire uma essência que não se limita pura e simplesmente à transformação de uma objetividade natural em objetivação social, mas “determina o papel, a função etc. sociais das objetivações no complexo dinâmico dos processos socioeconômicos” (idem, p. 646). Também faz parte da essência desse processo o fato de que nele o homem comparece não apenas como sujeito (como na pura troca orgânica da sociedade com a natureza), mas “simultaneamente como sujeito e objeto das interações sociais que aqui se verificam” (idem, p. 646). Com isto inicia-se o afastamento da barreira natural e, em decorrência, o desenvolvimento do gênero humano, a socialização das relações sociais. Já é do nosso conhecimento que, não obstante o início imediato desses processos seja marcado por posições teleológicas de homens singulares, eles nada têm de teleológico, ao contrário, são sínteses sociais, resultados de processualidades causais.

Esta realidade objetiva não teleológica, o ambiente da práxis humana, é por esta razão, apenas social, e até a troca orgânica com a natureza, com a qual tem início a própria sociabilidade é, porém, em si socialmente mediada desde o princípio, mas essa mediação cresce ininterruptamente em termos seja quantitativos seja qualitativos conforme vai aumentando o próprio domínio sobre toda a vida humana, sobre os seus conteúdos e sobre suas formas (idem, p. 646-47).

Como os processos causais só se afirmam na sociedade suscitando decisões alternativas nos sujeitos da práxis, uma vez transformadas, tornadas sociais, tais posições retroagem sobre seus sujeitos de maneira diversa. Entretanto, “a forma primária e fundamental desse novo modo de ser do homem é representada pela sua atividade econômica” (idem, p. 647), razão pela qual não podemos esquecer que, do ponto de vista da constituição ontológica do ser social, “no trabalho considerado em si, desde seus inícios mais primordiais até as mais altas realizações, o

momento predominante é constituído pela troca orgânica da sociedade com a natureza”.

Por mais intensas que sejam as determinações sociais puras no organizar-se da divisão social do trabalho, jamais a relação homem-natureza desaparecerá, nem mesmo se atenuará. “Sob este aspecto não há qualquer diferença ontológica entre a afiação de uma pedra na pré-história e a fissão de um átomo nos nossos dias” (idem, p. 645). Em ambos os casos, a relação homem-natureza se faz presente, o que reforça aquela constatação marxiano-lukacsiana de que no trabalho enquanto tal, independentemente do *quantum* de conhecimento científico incorporado pela posição teleológica, não há lugar para nenhuma reificação.

Diversamente da forma primária fundamental, criadora de valores de uso, “a nova forma ‘espectral’ da objetividade do valor de troca cria aqui – em medida crescente com o desenvolvimento da economia – reificações sempre mais intensas, universais, que nas etapas mais evoluídas do capitalismo⁸ se transformam diretamente em alienações, em auto-alienações”. Eis por que seria uma ilusão

acreditar que o desenvolvimento tenha aqui a única função de destruir reificações na teoria e na prática. Os ilusionistas desse tipo, que ainda hoje são muitos, não percebem que, via de regra, tais desenvolvimentos, enquanto destroem velhas formas de reificação, criam novas, modernizadas, bem funcionais; antes acontece muito frequentemente observar que as reificações e as alienações que delas se desenvolvem são fruto de progressos econômico-sociais mais que de estados primitivos (idem, p. 670).

É da própria natureza do capitalismo fazer com que, para o trabalhador, a sua força de trabalho se transforme em mercadoria, em valor de troca, que no mercado ele é constringido a vender como qualquer outra mercadoria. A compra e venda do escravo como *instrumento vocal*, o crescente desumanizar-se da sua existência

⁸ José Paulo Netto oferece, em seu livro **Capitalismo e Reificação**, uma abordagem madura e bastante interessante acerca desse específico modo de ser da alienação que se manifesta sob formas muito mais evidentes e ideologicamente muito mais dominadoras no capitalismo tardio.

na Antiguidade, a autoalienação do proprietário de escravos ao tratar o homem como mero instrumento, são situações que caracterizam formas determinadas de alienação e que expressam a exploração do homem pelo homem. Mas, ao tempo que o capitalismo traz consigo um crescente progresso econômico-social, evidencia-se, com maior força, a transformação socialmente posta das reificações e alienações em autorreificações e autoalienações.

Para Lukács, “este reificar-se dos processos resulta da importância que o dinheiro assume na vida cotidiana (e não somente nela, mas até na práxis econômica geral, na teoria econômica de Marx)” (idem, p. 647).

Considerações Finais

No capítulo da alienação, Lukács sublinha duas distintas funções da ideologia que se manifestam na cotidianidade, pondo em evidência a íntima relação entre reificação, alienação, ideologia e falsa consciência. Sabemos que o caráter essencial de toda ideologia, além de tornar a práxis consciente e operativa, é exercer uma função nos conflitos humano-sociais, talvez por isso mesmo seja alvo de alienações.

Na vida cotidiana, devido à conexão imediata entre teoria e práxis, são possíveis dois diferentes tipos de função das ideologias: ou elas operam puramente como ideologias, um dever-ser⁹ que dá direção e

⁹ Lukács faz aqui uma dura crítica à separação metafísica (na vida cotidiana) entre dever-ser e ser, como o fazem Kant e seus discípulos, cuja posição absolutizante confere um “*status* de independência total” entre essas categorias. Ao analisar tal separação, Lukács faz duas reservas: a primeira delas diz respeito a que “nós temos de tratar com um desenvolvimento histórico-social e não com uma ‘estrutura’ supra-histórica da convivência humana”. A constatação de que não se devem perder de vista as determinações históricas mostra-se, por exemplo, no direito, que, “como forma manifesta da efetiva separação entre dever-ser e ser pela imediaticidade da vida cotidiana, é um produto relativamente tardio da divisão social do trabalho. Nos estágios primitivos, ao contrário, isto que ontologicamente corresponde ao dever-ser aparece como uma consequência direta do ser que vive na consciência dos homens daquele momento”. A esta separação entre dever-ser e ser no campo da ideologia, como “um efeito necessário da progressiva divisão social do trabalho, do afastar da barreira natural na vida da sociedade”, Lukács alia a segunda reserva: “Como

forma às decisões do homem singular na vida cotidiana, ou a concepção de ser que nelas está contida aparece aos homens da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade ante a qual somente agindo adequadamente eles são capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações (idem, p. 666-67).

Os momentos que contribuem para produzir no homem a reificação da sua consciência e, mediada por ela, a alienação, apresentam-se na cotidianidade moderna de tal forma manipulados que os homens acabam por se adaptar “a um estado de coisas (...) que o desenvolvimento econômico, por assim dizer, de forma encoberta, independentemente da sua consciência”, lhes impõe como “dádiva” (idem, p. 703).

Certamente, muitas coisas que nos tempos passados produziram reificações e alienações desapareceram. Sobretudo – pelo menos nos países civilizados – desapareceram aquela miséria brutal e aquele sobretabalho devorador de homens, ante os quais Marx há mais de cem anos trouxe à luz os problemas da alienação. Todavia, no lugar daquelas que regrediram a um segundo plano, emergiram novas alienações, a brutalidade manifesta daquelas atenuou-se, mas apenas para dar lugar a uma brutalidade aceita “voluntariamente” (idem, p. 702-703).

As alienações decorrentes dessa aceitação “voluntária” constituem uma realidade a partir do chamado trabalho livre, do inegável progresso econômico-social provocado pelo intenso desenvolvimento das forças produtivas que aí tem lugar.

No capitalismo, o progresso surge com uma intensidade até então desconhecida, mas a contraditoriedade não desaparece, nem mesmo se atenua, após importantes transformações econômicas; de fato, assume um caráter qualitativamente diverso e novas formas de alienação, enquanto uma “força extremamente

sabemos pela análise do processo de trabalho, todo dever-ser surge da direção e regulação de posições teleológicas e de uma sua correta execução, obviamente em uma determinada situação ontológica e com os consequentes conteúdos determinantes de tais posições”. Para nosso filósofo, “todo dever-ser pressupõe, seja nas premissas seja nas consequências esperadas, determinadas formas de ser”. (idem, p. 667).

matizada, que esmaga a personalidade dos homens, por assim dizer, por todos os lados” (idem, p. 801). Dado o grau de complexidade que permeia essas relações sociais, “a autolibertação do indivíduo do seu estado alienado pressupõe [...] uma inteligência crítica mais desenvolvida desses complexos operantes de modo entrelaçado, do que foi necessário em épocas atrás”. Entretanto, isto não quer dizer que a luta contra o capitalismo e suas alienações seja apenas um assunto interior à pessoa, da mesma forma que não se trata de um impulso libertador da “pura individualidade das tendências alienantes da sociabilidade como tal” (788)¹⁰.

Neste sentido,

a tentativa individual de superar a própria alienação, mesmo sendo uma atividade autônoma, no imediato diversa da luta social contra o fenômeno social da alienação, sofre todavia uma forte determinação histórico-social não só quanto ao campo de possibilidades do seu surgir, mas também quanto à sua estrutura qualitativa do ponto de vista tanto do conteúdo quanto da forma (idem, p. 788).

Segundo Lukács, a ideologia burguesa não entende a contraditoriedade do progresso tal como é em si, portador de “um caráter intrínseco a todo movimento da sociedade para adiante”,

¹⁰ Aqui o autor faz referência a fenômenos como “o conformismo não-conformista”, para enfatizar que comportamentos deste tipo nada mais fazem além de “envolver o indivíduo na sua alienação” (idem, p. 801). Neste sentido, “a visão de mundo que se produz como reflexo de uma manipulação em aparência solidamente fundada na sociedade, pode transformar tanto para o indivíduo como para a sua atividade pessoal, a sua alienação em um fato insuprimível da vida humana em geral ou pelo menos daquela que se conduz em uma sociedade civilizada. Por isto, parece ser possível somente uma luta trágica (ou mesmo tragicômica e talvez simplesmente cômica) contra a própria alienação. E neste ponto as rebeliões individuais práticas tornam-se isolados casos-limite. Ou seja, se persuade – e impulsiona a tal ponto a comicidade da revolta, o seu caráter absurdo – que somente a adaptação às alienações corresponde às condições reais da vida humana”. Ainda: “O frequente comportamento crítico no plano intelectual em relação à alienação assume então em muitos casos a forma do conformismo não-conformista, que, sendo intrinsecamente hipócrita, aprofunda de fato ainda mais a alienação”. (idem, p. 788).

senão como uma contraditoriedade “solidificada em uma única e simples antinomia, na qual se tem, de um lado, uma adesão mais ou menos absoluta e, de outro, uma recusa substancialmente total” (idem, p. 741).

A contraditoriedade do desenvolvimento social que se expressa na aceitação “voluntária” da desumanidade explica a intrínseca correspondência entre progresso e alienação, e põe em evidência as formas sempre novas de reificações e de alienações que surgem como produtos de um dado progresso econômico. A constatação lukacsiana de ser o desenvolvimento social não teleológico é de suma importância se queremos colher a verdadeira natureza do fenômeno da alienação, pois “um desenvolvimento teleológico global objetivo (se pudesse existir na realidade e não somente nas imaginações de teólogos e de filósofos idealistas) dificilmente teria o caráter da desigualdade” (idem, p. 562).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Gilmaisa. *Trabalho e Serviço Social: debate sobre a concepção de serviço social como processo de trabalho com base na Ontologia de Georg Lukács*, UFPE: 1999.

LUKÁCS. G. *Pere uma Ontologia dell'essere Sociale*, Roma: Riuniti, 1981.

MARX, K. *O Capital*, tomo I, vol. 1, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *O Capital*, vol. III, livro 2, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. Prefácio ao texto de Agnes Heller. *Sociología de la vida cotidiana*. Trad. de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal, Barcelona: Ediciones 62 S/A, 1994.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo e Reificação*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

VAISMAN, Ester. *O Problema da Ideologia na Ontologia de Georg Lukács*, Dissertação de Mestrado, UFPB, 1986.

TEMPOS DE LUKÁCS E NOSSOS TEMPOS – SOCIALISMO E LIBERDADE –

Entrevista com
István Mészáros

por
*J. Chasin, Ester
Vaisman, Carlos
Eduardo Berriel,
Narciso Rodrigues, Ivo
Tonet e Sérgio Lessa*

É fantástico, mas na atualidade, a herança lukacsiana quase não é reclamada. Poucos são, pelo mundo inteiro, aqueles que fazem, de sua obra e de sua vida, ponto de apoio e inspiração. Não tão fantástico, se considerado for que, a escassez contemporânea é também de marxistas *tout court*. Não borradas as proporções, há que compreender que o destino de Lukács depende e está atado estreitamente ao destino de Marx.

Os romanos diziam que os livros têm seu destino. Há que acrescentar: também os escritores. E que tais destinos, é óbvio, são muito mais impessoais do que, na cinza do cotidiano, somos levados a colorir. Em suma, como dizia o próprio Lukács, em *Narrar ou Descrever*: "A verdade do processo social é também a verdade dos destinos individuais!"

Eis que, no processo social de nossos tempos, o ostracismo de Lukács é a pedra angular na "construção" do ostracismo de Marx.

Que outra coisa poderia advir da "crueldade da vida social, do rebaixamento do nível de humanidade, enquanto fatos objetivos

que acompanham o desenvolvimento do capitalismo" (idem), ainda acrescidos, desde a Comuna de Paris, por mais de um século de derrotas do proletariado?

Decerto, quando a história dos homens puser abaixo esta muralha de "esquecimento", o destino próprio a Marx e a Lukács tornará à devida luz. Supor meramente o contrário é, no mínimo, ruminar o mau gosto das desatenções elementares. Quantas vezes já mataram Hegel? E Aristóteles, quantas já foram as suas ressurreições? Até lá, com calma e coragem, é ir soltando para além da paliçada, perturbar a faina dos "pedreiros" e ir abrindo brechas onde for possível. Uma réstia, iluminando, sempre passará.

István Mészáros é um destes valentes "britadores" atuais. O mais ativo e conhecido deles. O único do reduzidíssimo círculo, que teve oportunidade de trabalhar diretamente com Lukács, a sustentar com convicção e coerência o peso de uma identidade e a fertilidade de uma perspectiva.

A nosso convite, veio pela primeira vez ao Brasil, para participar do I Simpósio de Filosofia do Nordeste, centrado sobre o pensamento de Marx, que se realizou em J. Pessoa, em outubro de 1983, sob patrocínio do Mestrado e do Departamento de Filosofia da UFPB e da SEAF-Regional Nordeste, com apoio da Capes e do CNPq.

Na ocasião, István Mészáros pôde ir também a São Paulo, onde proferiu conferência, no Tuquínha, e travou contato com uma série de integrantes e colaboradores da ENSAIO, da qual é membro do Conselho Consultivo.

Horas antes de deixar J. Pessoa, em convívio de grande descontração e afabilidade com o grupo de professores da UFPB, UFAL e PUC de São Paulo, que formou a equipe de entrevistadores, gravou o depoimento ora publicado, cujo texto revisou posteriormente, já na Inglaterra, onde vive desde 1959.

I. Mészáros é um homenzarrão de alma doce, maneiras delicadas e inteligência vibrante. Ama o desconhecido: homens e cenários. E não resiste a uma comida bem apimentada. Escolhe mesmo o que vai comer, quase que sob este único critério. Nessas horas, era uma delícia vê-lo perguntar, em português, que foi aprendendo com rapidez fulminante, se tal ou qual prato era ou não era "pimentôza", com o ar um pouco ansioso, preocupado em não fazer alguma escolha enganosa. Quase delirou ao ver, pela primeira vez na vida, a tapioca natural, preparada comumente,

entre outros lugares, nas calçadas de J. Pessoa e ruelas de Olinda, alimento que já conhecia, vejam só, na forma de biscoitos, facilmente encontráveis, segundo disse, nos supermercados londrinos.

Incansável, ávido de todas as realidades, sempre disposto a discorrer sobre os tempos de Lukács e a enfrentar os dramas agudos de nossos tempos, nutre o grande prazer de pôr em tudo a mais humana das gentilezas. Em verdade, é um modo de ser, uma forma de encarar a vida. Só uma coisa rompe, com o encanto dessa dimensão íntima, e a rompe precisamente para a confirmar: a aversão, o ódio permanente por tudo que derive da dominação do capital, em qualquer de suas formas: ou seja, a barbárie capitalista e a barbárie stalinista.

Na esteira, pois, da fina herança lukacsiana e da perspectiva socialista, que Mészáros não entende tão longínqua, dada à crise estrutural em que entalou o capital.

Decerto aludindo a isso, numa dupla metáfora — ao mundo velho sem porteira todo carecido de um bom remédio, e ao desejo que alimenta, de que sua ajuda na alquimia do poção seja fértil —, satisfaz a curiosidade de alguém que indagava pelo significado, em húngaro, de seu sobrenome, exclamando:

— Carniceiro! E completou com um gesto, voz tranquila e a ponta de um sorriso — e é bom que seja assim...

J. CHASIN — Você é um nome razoavelmente conhecido junto à intelectualidade brasileira, mas não o suficiente. Sugiro, então, que comece por falar de sua infância e juventude, para que, aos poucos, cheguemos a um perfil completo.

I. MÉSZÁROS — Minha infância foi muito difícil. Foi antes da guerra, no regime de Horthy,¹ em condições muito pobres. Éramos quatro, minha mãe, minhas duas irmãs e eu. De início minha mãe foi enfermeira, mas, no tempo da crise, no período entre 29 e 33, ela teve de deixar este trabalho e se tornou operária metalúrgica. E eu, em função da pobreza, tive de trabalhar numa fábrica aos 12 anos e meio, falsificando a carteira de trabalho, onde elevei minha idade para 16 anos, mínima permitida por lei. Trabalhei, nesta ou naquela fábrica, praticamente até o momento de entrar para a universidade.

J. CHASIN — Que tipos de fábricas?

I. MÉSZÁROS — Fábricas de aviões, têxteis, tipografia etc. Ao mesmo tempo estudava. Aos 18 anos entrei para a universidade. Naquela época a vida se tornou mais fácil: não tinha que trabalhar ao mesmo tempo que estudava. Podia, assim, me dedicar integralmente aos estudos. Neste momento, conheci Lukács, em circunstâncias muito interessantes. Ele estava sendo atacado por Révai² e outros elementos do partido.

E. VAISMAN — Em que ano?

I. MÉSZÁROS — Em 1949, eu tinha 18 anos e meio.

J. CHASIN — Em razão do livro *A Responsabilidade dos Intelectuais*?³

I. MÉSZÁROS — Sim, sobre a democracia popular e outras coisas do tipo. Dois ou três meses depois que entrei para a universidade, tentaram me expulsar em função da minha ligação com Lukács. Todavia, isto não aconteceu, estudei com ele e dois anos depois me tornei seu assistente. Sempre trabalhamos em mútua colaboração e nos tornamos grandes amigos, incluindo sua mulher, Gertrud, que era uma pessoa maravilhosa.

J. CHASIN — Um dos propósitos desta entrevista é alcançar, pelo seu depoimento, a configuração desta relação de trabalho e amizade com Lukács. E também, é evidente, a própria reconstrução da figura de Lukács.

I. MÉSZÁROS — Ocorria, na época, uma mudança na orientação do partido. Havia descrença de que se poderia falar seriamente em democracia popular. Na verdade, era uma palavra vazia, sem significado, pois todas as possibilidades de envolvimento popular estavam suprimidas: era propriamente um desdobramento do stalinismo.

Neste contexto, havia uma pressão de Moscou no sentido da autocrítica. Mas, como pode um chefe de partido fazer autocrítica? É impossível! Deve encontrar alguém que faça isso por ele! Esse era o "papel" de Lukács no debate com Révai e outros. (Tudo de que Lukács era acusado pode ser encontrado nos próprios escritos de Joseph Révai). Sobre isso, Lukács gostava de contar uma anedota para caracterizar seu "papel". Narrava que em tempos passados, quando estivera na Universidade de Bonn, os estudantes levavam uma vida boêmia, se divertindo e bebendo muito. Depois de embriagados, andavam pelas ruas, quebrando os lampiões a gás. Os policiais não tinham como identificar exatamente os

responsáveis. Adotaram, assim, o método de agarrar alguém, que devia então arcar com o prejuízo. E Lukács dizia que a ele coubera "pagar os lampiões de Bonn". Ele era mesmo assim... No caso do debate com Révai, ele tinha sido atacado para que ficasse demonstrada uma mudança ideológica no seio do partido. Veja bem, no meu país, no tempo do stalinismo, quando um homem importante, conhecido, é atacado pelo partido... Bem não é brincadeira. E, no ataque desencadeado por Révai, acabou havendo a intervenção de Fadeiev.

Quando Lukács vivia na União Soviética (1933/45), Fadeiev e ele participavam da Associação de Escritores. O grupo a que Lukács pertencia fazia oposição ao zdanovismo, do qual Fadeiev era um dos expoentes. Fadeiev, na RAPP, no Pro-letkult e no zdanovismo era o expoente literário mais famoso do período stalinista. Os seus escritos do pós-guerra, que eram terríveis e sem nenhum valor estético, eram apresentados naquele tempo como modelo. Ele se tornou o expoente oficial do realismo socialista. Naquele tempo Lukács chegou a ser preso.

J. CHASIN — Por quanto tempo?

I. MÉSZÁROS — Por alguns meses. Os húngaros não faziam nada para tirá-lo da prisão. Até os amigos mais antigos do partido recusavam-se a interferir. Por sorte, os intelectuais alemães, que o receberam em Moscou, entrevistaram. Béla Kun⁴ não era mais o chefe da seção húngara, mas seus amigos estavam no controle do partido húngaro.

Lukács tinha, em relação a eles, posições conflitantes a respeito de teoria da literatura, o que implicou na sua oposição à RAPP e ao Proletkult. Quando foi preso, naturalmente, tudo isso pesou. Nos interrogatórios, a polícia secreta queria que confessasse que era trotskista. Mas refutava tudo com bom humor. Paralelamente, os intelectuais alemães e outros entrevistaram a seu favor junto a Dimitrov, que naquele tempo era o chefe do Comintern, referindo a existência de afinidades entre as Teses de Blum e as de Dimitrov. Nas Teses de Blum, Lukács anuncia uma estratégia de fronts populares, sete anos antes de Dimitrov. Por isso, nos anos 29/30, Lukács foi posto em desgraça, o que acabou com sua carreira política. Lukács pertencia à ala de Eugênio Landler,⁵ que era opositor à fração de Béla Kun, um burocrata, um stalinista que trabalhava no Comintern. Os alemães puderam demonstrar a Dimitrov a afinidade política entre a estratégia da aliança popular,

que Lukács recomendara ao Partido Comunista na Hungria, e a sua própria posição. Dimitrov, então, interveio junto a Stalin para relaxar a prisão.

J. CHASIN — Algo mais a respeito das relações entre Lukács e Dimitrov?

I. MÉSZÁROS — Não. Dimitrov somente ajudou nesta oportunidade. Que eu saiba, não havia entre eles nenhum relacionamento estreito.

SÉRGIO LESSA — Aproveitando que houve uma intercalação, gostaria de perguntar se Lukács conheceu Bukhárin?

I. MÉSZÁROS — Conheceu-o, um pouco, durante os anos 20. Não manteve com ele nenhum relacionamento. Conheceu Radek⁶ que fazia parte do mesmo grupo político. Bukhárin não tinha muita simpatia por Lukács, pelo fato dele ter criticado seu livro sobre materialismo histórico, mostrando como seu materialismo era mecanicista. Bukhárin era um dos chefes do Comintern e o homem mais forte, politicamente, da União Soviética. Em contrapartida, criticara História e Consciência de Classe. Assim, o relacionamento entre os dois só poderia ser superficial, sem nenhum significado político ou intelectual.

J. CHASIN — Não quero dar saltos, neste diálogo, mas sua referência a História e Consciência de Classe me induz a fazer a seguinte questão: quase sempre, História e Consciência de Classe tem sido contraposta à obra da maturidade. Gostaria de uma palavra sua sobre o que pensava Lukács a respeito.

I. MÉSZÁROS — Sem dúvida, se tornou moda usar História e Consciência de Classe como arma de propaganda política. O fato de Lukács ter-se recusado a republicá-la, por tantos anos, tem muito a ver com duas ordens de fatores: 1) inimigos do marxismo, que pretendiam aparecer como "amigos" do marxismo, usavam História e Consciência de Classe como uma arma contra o marxismo, e isto estava fora do controle de Lukács; 2) Lukács era um crítico sincero de posições suas em História e Consciência de Classe, fato que pode ser facilmente comprovado no Prólogo de 1967. Ainda hoje, isto é apresentado como uma capitulação ao stalinismo. Isso é um absurdo. Ao contrário, refletia um desenvolvimento intelectual muito importante, uma passagem do hegelianismo ao marxismo, como ele explica no Meu Caminho para Marx que vocês publicaram.

Lászlo Rudás,⁷ que iniciou o ataque a Lukács em 1924, era um velho filósofo stalinista, que reavivou este ataque, na Hungria em 1949.

A questão de História e Consciência de Classe é muito complicada, pois envolve fatores de ordem política e pessoal. O próprio Révai criticara História e Consciência de Classe por não ser bastante hegeliana. É possível provar isto, pois, naquele tempo, foi publicado no arquivo Grünberg (1925).

Deste modo, as pessoas que se viram envolvidas neste debate, nesse novo ataque de 1949, se achavam em uma situação psicológica e intelectual extremamente confusa. Acusaram Lukács, num primeiro momento, de não ser suficientemente hegeliano, para depois o atacarem por ser hegeliano. Rudás, por exemplo, vai de um extremo a outro. Não é possível entender o que está envolvido na questão, sem conhecer as relações extremamente complexas que estão por detrás dela.

No caso de Révai, ao mesmo tempo que criticava Lukács, ele o salvou. Isto pode parecer paradoxal. Quando Fadeiev entrou em cena, as coisas se tornaram muito perigosas: de fato, Lukács temia ser preso. Enquanto os ataques vinham do partido húngaro, Lukács podia defender-se, dizendo "agora pago pelos vossos lampiões a gás" e, em certo sentido, tudo isso era feito para consumo externo.

Imre Lakatos, que se tornou o sucessor de Karl Popper, o neopositivista antimarxista, era quem selecionava os textos para os chefes do partido utilizarem contra Lukács e se orgulhava disso. Révai procurou levar o debate para um nível mais elevado, de princípios, e, num determinado momento, queria mesmo acabar com a discussão; pois sabia, muito bem, que tudo isso levaria a uma grande questão com a União Soviética. Com a intervenção de Fadeiev, foi o início do fim, o debate acabou em 1951.

J. CHASIN — Nesta época, como era a vida de Lukács na universidade?

I. MÉSZÁROS — As pessoas desapareciam, principalmente quando o debate se tornou sério, o instituto ficava vazio, pois todos tinham medo. Lukács tinha sua cátedra, seu posto, mas não tinha o que fazer. Não podia fazer conferências, seminários, pois as pessoas não compareciam.

J. CHASIN — Nestes seminários, a sua participação...

I. MÉSZÁROS — Sim, era frequente.

J. CHASIN — Quais eram os temas destes seminários?

I. MÉSZÁROS — Eram sobre estética.

J. CHASIN — Lembra-se de algum autor examinado?

I. MÉSZÁROS — Eram examinados vários autores. Livros clássicos, contemporâneos, húngaros, alemães e alguns russos também.

J. CHASIN — Qual o papel que estes seminários tiveram na sua própria formação e evolução pessoal?

I. MÉSZÁROS — Representaram muito. Era uma situação privilegiada, pois havia apenas 3 ou 4 pessoas que estavam discutindo estas questões com Lukács, sem limite de tempo. Mais tarde, o relacionamento pessoal também se tornou mais estreito e profundo,

J. CHASIN — Quais eram as outras pessoas que participavam?

I. MÉSZÁROS — Os nomes não são conhecidos, havendo, inclusive, um estudioso de estética musical, Dénes Zoltai. As duas únicas pessoas conhecidas que vinham frequentemente, eram Agnes Heller e József Szigeti.⁸

CARLOS E. BERRIEL — Quando Lukács foi preso e a polícia secreta interrogava se ele era trotskista, talvez isso tenha acontecido exatamente porque Trotsky era contra o Proletkult?

I. MÉSZÁROS — Não creio que a polícia secreta tenha feito essas considerações, era totalmente ignorante a este respeito. Ao passo que, ser trotskista, era ser o representante do diabo na terra.

NARCISO RODRIGUES — Havia, é óbvio, uma grande oposição às ideias de Lukács. Nessa situação, ele estava só, ou existiam pessoas que o acompanhavam em suas posições?

I. MÉSZÁROS — Ele estava muito isolado naquele tempo. Somente 2 ou 3 pessoas é que mantinham relações com ele. Nesse contexto, há um caso interessante, que é o de József Szigeti, primeiro assistente de Lukács. Era um homem cerca de 10 anos mais velho do que eu. Em 1951 também atacou Lukács, só que ninguém havia solicitado que ele fizesse "autocrítica". Mas, ele tinha medo...

J. CHASIN — Medo e decerto oportunismo...

I. MÉSZÁROS — Sim, exatamente as duas coisas. Veja só, no período 1945/50, Lukács o tinha ajudado de todas as formas, e,

em 51, Szigeti... Lukács dizia, sem cerimônia, que Szigeti, tinha "se borrado nas calças".

J. CHASIN — Como era Lukács como professor?

I. MÉSZÁROS — Era formidável. Agora, em 1951, o boicote foi tão forte que todos os livros de Lukács foram retirados da biblioteca. Para ilustrar seu bom humor, vou narrar um acontecimento de 1954/55, quando Lukács teve uma enfermidade. Foi ao hospital, fez alguns exames e radiografias. Um famoso professor de medicina, ao examinar a radiografia, exclamou: — "O sr. tem uma doença muito rara, ligamento do estômago e o intestino, que nem figura nos livros de medicina". Quando Lukács foi operado, este mesmo professor avisou que a cirurgia seria assistida por seus alunos. Lukács, com muita finura, comentou: "Finalmente me tornei matéria de ensino universitário!"

J. CHASIN — Essa anedota...

I. MÉSZÁROS — É verdadeira.

J. CHASIN — Sim, claro, mostra muito a serenidade com que Lukács suportava todas essas pressões. Ele tinha consciência real, plena da sua importância intelectual, no marxismo, na política, ou, dadas essas pressões, ele perdia um pouco a ideia dessa grandeza?

I. MÉSZÁROS — Como filósofo, sempre. Inteiramente consciente.

Ademais, em 1949/51, não era a primeira vez que ele participava de conflitos políticos. Os ataques a ele vinham desde os anos 20 e, assim, já estava habituado a eles. Ilustro isso de outro modo: ao ter de fugir do território alemão, quando Hitler tomou o poder, e só o fez quando havia se tornado perigosíssimo permanecer lá, na clandestinidade, foi para a Rússia. Béla Kun e outros, que eram poderosos no Comintern, e estavam em oposição a ele, queriam eliminá-lo, não fisicamente, mas do círculo intelectual e político, negando-lhe toda a possibilidade de ajuda financeira, sonhando-lhe a possibilidade de receber os cupons de racionamento. Aí ele disse a Kun, com atitude firme e calma: "Se você fizer isso, eu me ponho diante da entrada do Comintern, me sento na escadaria, faço um piquete individual e explico, a todos os políticos e intelectuais que vêm do oeste, porque estou fazendo isso". Assim, ele ameaçava expor, publicamente, a hostilidade que Béla Kun desenvolvia contra ele. Kun percebeu que Lukács estava falando sério e naquele momento Lukács já era um nome

internacionalmente conhecido. E, assim, ele passou a receber o necessário para manter sua família, já que a única atividade que conhecia era a de escritor.

J. CHASIN — A fase de 49/51 está bastante caracterizada. Sabemos que poucos anos depois, nos episódios de 56, Lukács viverá novamente experiências muito sérias e graves. Sem que eu faça nenhuma pergunta específica, gostaria que a sua narrativa se voltasse para o episódio de 56 e para a maneira como se deu a sua própria participação, que o levou a deixar a Hungria.

I. MÉSZÁROS — No início de 51, já era seu assistente e o fui até 56, quando deixei a Hungria. Tinha um relacionamento muito estreito com ele e com sua família. Neste período, podia entrar na sua casa na hora que quisesse, e tínhamos uma rígida disciplina de trabalho em comum. Participávamos de várias atividades em conjunto, não somente na universidade, mas também na Associação de Escritores. Escrevi um livro sobre este período, intitulado: *A Revolta dos Intelectuais na Hungria*, publicado pela EINAUDI. O debate na universidade, entre os intelectuais, era muito limitado, praticamente não existia. O contrário ocorria na Associação de Escritores. Por exemplo, Tibor Déry⁹ era um famoso escritor húngaro, muito meu amigo e de Lukács; era atacado, naturalmente, por Révai e outros. Havia um grande debate entre eles, e Lukács se solidarizou com Déry. Escrevi um longo ensaio sobre isto; por meses e meses meu ensaio foi censurado, proibiram a sua publicação. Quando indagava sobre as razões que tinham levado a isto, a resposta era imediata: "Temos que publicar primeiro os artigos da linha justa\" Este debate durou dois anos e Lukács participava regularmente da Associação. Mais tarde, em 55/56 participou do Círculo Pétõfi.

E. VAISMAN — Qual era o papel dessa Associação na elaboração da política cultural do partido?

I. MÉSZÁROS — Nenhum. Essa era uma responsabilidade da cúpula do partido — o que era o caso de Révai. Era um intelectual que respeitava Lukács, mas que se distanciou dele em função de sua posição político-cultural e rompeu com ele em 56. Révai se tornou, infelizmente, um fanático stalinista.

Naquele período, 24/10 a 4/11/56, passei o tempo todo na casa de Lukács. Um dia Révai telefonou, acusando-o por tudo o que havia ocorrido. Logicamente depois disso, o relacionamento

foi rompido. Em 59 Révai morreu em decorrência de um problema cardíaco.

A Associação de Escritores era muito dividida internamente: havia escritores como Déry, que mantinham uma linha muito diversa da oficial e havia, de outro lado, os stalinistas que eram terríveis. Um destes era o secretário do partido na Associação, Tibor Mérai. Inicialmente, foi correspondente de imprensa do partido, na guerra da Coréia, e escreveu artigos sobre a guerra bacteriológica dos americanos. Em 1956, deixa a Hungria e passa a escrever artigos para demonstrar que não havia guerra bacteriológica na Coréia. Trata-se de uma mudança ideológico-política, onde se salta de um ponto a outro com grande facilidade. A função de Mérai, como secretário do partido, era abafar a qualquer custo a onda de efervescência na Associação. Lembro-me que uma vez, numa conversa com um amigo, Isván Eörsi — muito conhecido na Hungria, que era um pouco de tudo, inclusive tradutor, mais tarde foi preso — me contou que colocara, a nível de Associação a necessidade de refletir sobre o que estava acontecendo. E o secretário do partido retrucou de modo bastante típico: "Não há necessidade nenhuma de pensar, o partido pensa por nós!" Anos depois, encontrei Mérai em Londres, negou que tivesse dito isso a Eörsi, que naquele período estava na prisão. Respondi que, entre a palavra dele e a de Eörsi, ficava com a deste, sem hesitação nenhuma, na medida em que aquela era uma posição típica de secretário de partido stalinista. Por exemplo, András Hegedüs,¹¹ que foi conhecido como crítico do regime depois de 56 era o primeiro ministro de Rákosi,¹² o secretário do partido stalinista da Hungria.

Rákosi apertava um botão e Hegedüs saltava. Eu mesmo participei de discussões com Hegedüs, na Associação. Ele era absolutamente terrível. Mais rígido e dogmático que ele, impossível.

Em 56 acreditávamos que poderia ocorrer um desenvolvimento positivo dentro do quadro de desestalinização, de liberalização estabelecido depois do XX Congresso: promessas neste sentido existiam.

Ao mesmo tempo, havia uma grande polarização política entre Rákosi — que era um homem muito poderoso, com muitos contatos na União Soviética — e Imre Nagy¹³, que se tornou o primeiro ministro, mas por pouco tempo. Exatamente neste

período Lukács se tornou ministro da cultura — de 24 de outubro a 4 de novembro.

Alguns meses depois da morte de Stalin, Nagy estava no poder, mas de um modo puramente formal, pois o verdadeiro poder estava na cúpula do partido. Rákosi controlava tudo e depois de 6 meses estava tudo acabado. Nagy foi substituído pouco tempo depois, totalmente posto de lado e o stalinismo reconstituído. Ou seja, um stalinista duríssimo foi encarregado de fazer a desestalinização e todos os velhos stalinistas permaneceram nos postos. Que desestalinização é essa?

Toda a efervescência na Associação de Escritores tinha como objetivo a verdadeira desestalinização.

E. VAISMAN — Além da Associação de Escritores, havia outros setores que pressionavam no sentido da desestalinização?

I. MÉSZÁROS — Dois eram os principais: a Associação de Escritores e o Círculo Pétöfi. Havia outros, como por exemplo a Associação de Artistas, mas a mais articulada era a Associação de Escritores. A literatura na Hungria, por tradição, sempre foi muito politizada, talvez, em função da ausência de um pensamento político enquanto tal. Os problemas políticos e as contradições da sociedade acabaram por ficar nas mãos dos escritores. Assim a Associação de Escritores acabou tornando-se a porta-voz, na medida em que não havia nenhuma outra forma de crítica, inclusive no meio operário. Os escritores eram os articuladores da tensão, iam às fábricas, às pequenas cidades, e assim por diante.

Agora, Rákosi, em certo sentido, "permitiu" tudo isso, pois sem esta permissão do partido, essas coisas seriam inconcebíveis. Rákosi, com o maior cinismo, dizia: "Deixemo-los falar e, quando falarem, cortaremos suas cabeças!" A intenção era sempre procurar uma linha de acusação contra o intelectual.

A última reunião do Círculo Pétöfi teve a presença de 5 ou 6 mil pessoas, com alto-falantes instalados do lado de fora do prédio. Foi a última porque a que já estava marcada para o dia 24 de outubro não foi realizada. Do meu ponto de vista pessoal este seria um acontecimento muito importante. Havia publicado um ensaio na Revista Uj Hang sobre o problema nacional e a arte, onde ataquei a posição de Stalin no plano teórico, denunciando o seu idealismo e seu voluntarismo. Naquela época só se falava em culto à personalidade quando se referia a Stalin. Lembro-me que Zoltán Kodály¹⁴, um grande músico nacionalista, telefonou para

congratular-me e assim se originou o debate sobre a questão nacional, que seria no dia 24. Os debatedores seriam Kodály e eu. Lukács deu uma entrevista sobre isso, comentou o meu ensaio e também se referiu ao debate que estava marcado (isto está registrado na Szabad Nép de 14 de outubro de 1956 e na edição alemã de Lichtheim — G. Lukács, Shriften zur Ideologie und Politik).

No dia 23 de outubro houve uma manifestação enorme com centenas de milhares de pessoas nas ruas de Budapeste. Eu estava com um grupo de intelectuais da universidade e comentávamos que ninguém iria à reunião marcada para o dia seguinte. De fato, na noite do dia 23, houve a intervenção soviética. E quem foi responsável pela intervenção? András Hegedüs.

IVO TONET — Você foi membro do partido húngaro?

I. MÉSZÁROS — Sim. Em 1951, com a recomendação de Lukács, e por uma razão óbvia: os debates sérios sobre política cultural não se davam apenas na Associação de Escritores, mas, sobretudo, na própria célula do partido da Associação de Escritores. E, se alguém quisesse contribuir, para o desenvolvimento do debate destes temas, não tinha outra alternativa naquele tempo. A única possibilidade de debate e influência era o seio do próprio partido.

N. RODRIGUES — Qual foi o sentido da Associação de Escritores depois de 56?

I. MÉSZÁROS — Naturalmente ela foi abolida. Anos mais tarde foi reconstruída, existe agora, mas é algo bastante diferente.

C. E. BERRIEL — A sua entrada no partido foi alguma coisa muito pensada, muito meditada...

I. MÉSZÁROS — Sim. Houve uma discussão sobre isso com Lukács e foi ele que, em parte, me persuadiu. Essa era justamente sua posição: o único meio de intervir de um modo eficaz e positivo era através da mediação do partido.

C. E. BERRIEL — E também tinha muito claro as limitações...

I. MÉSZÁROS — Sim. As limitações existiam, mas eram flexíveis também. Por exemplo, na organização do partido, dentro da Associação de Escritores, havia uma discussão feroz. Então, por vezes, compareciam membros do Politburo para controlar a discussão. No tempo de Rákosi, recordo-me que Béla Szalai, um homem muito ignorante, veio à reunião. Todas as palavras que

dizíamos eram estenografadas, pois não existiam gravadores. Para tanto, duas ou três estenógrafas do parlamento estavam presentes. Tudo era anotado, inclusive todos os apartes que eram feitos. Não tive dúvidas, ataquei Béla Szalai de cara. Eu lhe disse o que pensava e imediatamente lhe ofereci um resumo por escrito do que havia dito. Lukács também lhe dirigiu palavras duras e outros presentes também. Isso demonstra que os limites eram flexíveis. Um outro exemplo: uma vez encontrei, numa reunião pública, o secretário do partido da Grande Budapeste, que era um homem muito poderoso. Eu não o conhecia, pois nunca o havia visto em toda a vida. Ele chegou junto de mim, me ameaçou dizendo que tinha ouvido a minha intervenção com muita atenção e que, se eu não tomasse cuidado com o que dizia, poderia ser preso. Diante disso, virei-me e disse: "Este é o seu privilégio, você pode prender-me quando quiser, mas o meu dever e o meu privilégio é dizer o que devo dizer, e o direi sempre!" Isso foi em 1956.

Para concluir, quais são as possibilidades de atuação? Não, não é como a propaganda hostil refere, como se todos que estão dentro são escravos. Não é verdade.

J. CHASIN — Apesar destas possibilidades, no entanto, este tipo de ação tem-se demonstrado, historicamente, como muito pouco produtivo para modificar as estruturas do partido de tipo staliniano. Esta concepção de trabalho e modificação por dentro...

MÉSZÁROS — A nossa concepção era determinada pelo modo como as coisas aconteciam na época e era determinada também por uma aspiração genuinamente socialista. Nós não dissemos em nenhum momento a Béla Szalai que queríamos restaurar o capitalismo, e sim, que poderíamos até nos tornar bons amigos e construir o socialismo. Isto, naturalmente, depois de 56 acabou, este tipo de estratégia tornou-se impossível depois.

J. CHASIN — Sim, mas o que estou questionando não o faço somente para a Hungria, mas para todos os partidos stalinistas. O trabalho de modificar através do trabalho interno não é ilusório?

I. MÉSZÁROS — O problema era bastante diferente no leste, em comparação a países como a Itália, França onde não há o exercício do poder de estado por parte do partido, e, em princípio, seria possível uma democratização das estruturas. Togliatti o queria sinceramente. No plano teórico isto era possível, mas praticamente havia uma série de complicações.

J. CHASIN — Mas, hoje, essas possibilidades...

I. MÉSZÁROS — Não se realizaram...

J. CHASIN — Neste sentido, no que tange às questões relativas a partido, li em algum lugar, que Lukács pertenceu a uma comissão do partido húngaro, do comitê central, em 56, que teria o objetivo de estudar as transformações do partido. Isso é verdade?

I. MÉSZÁROS — Não, não é verdade. É uma lenda completamente fictícia.

J. CHASIN — O que li foi que Lukács fora nomeado para a referida comissão cerca de dois ou três dias antes da intervenção soviética.

I. MÉSZÁROS — Qual delas? Houveram duas intervenções. A primeira, quando Imre Nagy foi reconduzido ao poder. Quando Rákosi foi deposto por Mikoian em outubro, Ernö Gerö 15, o segundo no comando na Hungria, permaneceu no poder. A manifestação do dia 23 de outubro foi pelo afastamento de Gerö, que era o secretário do partido, e a elevação de Nagy como primeiro ministro, em lugar de Hegedüs. Mikoian chegou novamente a Budapeste e, ordenou, então, a mudança e Nagy formou um novo governo, onde Lukács aceitou o papel de ministro da Cultura, deixando claro que só aceitava em função da situação de emergência. Depois que tudo terminasse pretendia voltar a escrever, pois estava muito ansioso para elaborar a sua Estética, a Ontologia e assim por diante. Mas houve outra intervenção, no dia 4 de novembro, que acabou com tudo.

É verdade, no período de 23/24 de outubro até 4 de novembro, houve uma discussão entre um pequeno grupo, no sentido de estabelecer quais seriam as mudanças necessárias. Além de Lukács, fazia parte deste grupo Zoltán Szántó 16, um velho amigo dele. No tempo da ruptura com a Iugoslávia, era o embaixador em Belgrado. Na época foi considerado comprometido com o titoísmo. Sua sorte foi que era marido da irmã de Révai e por isso não foi preso, mas simplesmente posto de lado. Bem, naquele período, Szántó, Lukács, o próprio Nagy e Kádár 17 estavam pensando sobre as possibilidades quanto a mudanças no partido, bem como sobre outras questões, como, por exemplo, o Pacto de Varsóvia. Szántó e Lukács se opunham à posição de romper com o Pacto, ao passo que Nagy, Kádár e outros eram a favor. Depois da deportação, quando foi permitido a Lukács regressar a Budapeste, ao se renovar a pressão do partido, Lukács, ainda desta vez pôde dizer a Kádár: "você votou pelo rompimento com o Pacto de

Varsóvia e eu contra". A posição de Lukács sempre foi mais apropriada nos momentos agudos, do que a reação passional de outras pessoas. Em certo sentido, isso explica como pode manter a notoriedade política e intelectual, ao mesmo tempo que agia e combatia.

J. CHASIN — A opinião de Lukács sobre Nagy não era nada favorável...

I. MÉSZÁROS — Nagy, teoricamente, não tinha uma boa formação e não era desconhecida a posição que Lukács tinha em relação a ele. Tanto é assim que, deportado para a Romênia, no interrogatório a polícia política queria que ele fizesse uma declaração contra Nagy, e Lukács respondeu firmemente: "a minha opinião sobre Nagy é muito clara, contudo, contra um companheiro de prisão não posso declarar nada. Deixem Imre Nagy e todos os outros voltarem para Budapeste e direi, publicamente, o que penso dele".

J. CHASIN — Gostaria, agora, que iniciasse uma avaliação sua a respeito da obra de Lukács. Poderíamos começar pela Estética. Na sua opinião, qual o significado desta obra? Há alguma objeção que deva ser feita a ela?

I. MÉSZÁROS — Penso que é uma obra muito importante. Mas, lamentavelmente negligenciada pelo público, em parte pelo fato de ser um trabalho enorme e para ser lido... Foi traduzida para o português?

J. CHASIN — Não.

I. MÉSZÁROS — Em alemão, quantas pessoas podem ter acesso a ela?

J. CHASIN — Há uma tradução espanhola.

I. MÉSZÁROS — Há muitos intelectuais que a leem?

J. CHASIN — Bem, o livro circulou bastante no Brasil. Era possível adquiri-lo com facilidade. Atualmente, não há outra restrição do que o seu preço elevado. Porém, a sua leitura efetiva, no Brasil, é bastante restrita. Tal limitação tem outro caráter.

I. MÉSZÁROS — Bem, antes de tudo, é preciso fazer uma consideração que do meu ponto de vista é muito importante. Devido às circunstâncias desfavoráveis em que viveu, Lukács não pôde, na maioria das vezes, empreender o tipo de trabalho que desejava fazer. Sobre este assunto, tive várias discussões com ele em fins de 51. Sempre cercado por adversidades para escrever

semelhante tipo de obra, ele reagiu dando respostas que eu não achava plenamente satisfatórias. Constituíam uma espécie de teorização de uma circunstância política e intelectual uma espécie de racionalização ideológica. Ele dizia que eu era muito impaciente que naquele momento histórico não era possível fazer uma obra de síntese. Em certo sentido, é essa a tragédia de Lukács, na medida em que ele é o pensador mais global, mais sintetizante do século. Isso pode ser constatado, em termos potenciais, claramente em História e Consciência de Classe. Assim teorizava a impossibilidade de se escrever uma ética, pois não se pode escrever uma ética sem referir-se agudamente à política. Como se pode elaborar uma ética, tratar do problema de valores, de conflitos e contradições humanas sem colocar o dedo na política? É impossível. Agora, isso se transformou numa espécie de autolimitação, ou, se vocês quiserem, numa racionalização das circunstâncias, estabelecendo que as condições não haviam amadurecido e a única coisa possível eram trabalhos monográficos, voltados a aspectos mais restritos. Desse modo, para ele, a síntese deixa de ser uma necessidade fundamental. Ele começara com uma promessa de síntese monumental, que é a análise sobre a reificação, a consciência do proletariado, e desemboca em estudos mais restritos, monográficos. Apesar disso, a síntese permanece, mas como capítulo, como parte de uma obra monográfica, mediadora. Cito, por exemplo, elementos dessa síntese no Jovem Hegel, e depois, naturalmente, nas duas últimas obras: na Estética e na Ontologia. Mas nessa síntese certas dimensões da totalidade são cortadas.

Em Marx, todo microcosmo é macrocosmo, daí a extraordinária abertura de sua obra. O fato de ser uma obra inacabada não importa, tanto melhor, pois os caminhos abertos são tantos, mas com todas as direções claramente indicadas. Sempre as dimensões da universalidade entram em qualquer coisa que escreve. Lukács sempre dizia, com modéstia, que Marx era uma coisa muito diferente dele. Sim, isso é verdade, Marx foi um gênio extraordinário, não é possível negar esta dimensão. Mas, em certo sentido, este era um argumento de defesa, para não ter que fazer certas coisas. Ele me dizia: "Marx e Hegel são outra coisa, talvez eu possa ser um Lessing". Mas não é verdade, há qualquer coisa de Hegel e Marx em Lukács. Lessing vivia outras circunstâncias, pois realmente aí as condições para a síntese eram problemáticas, mas mesmo assim estavam presentes. Mais tarde,

Lukács, ele mesmo, se "desdisse" com a Estética, a Ontologia, quando as circunstâncias começaram a se alterar.

Neste sentido, rejeito totalmente a acusação de que Lukács fora um stalinista. Muitos assim o acusam, mas isto é um ato de profunda hostilidade e ignorância.

Lukács tinha a convicção de que havia a necessidade de se encontrar mediações para certo tipo de problemas, que não podiam ser encarados diretamente. As mediações seriam justamente as formas encontradas para encarar estas questões. Assim, Lukács tinha que mediar tudo, todos os problemas da vida social e as circunstâncias de âmbito político-intelectual. Ele adorava dizer que tinha que escrever numa linguagem esópica.

Para mim há, em Lukács, uma combinação de razões exteriores e interiores que explicam essa posição. Exteriores, no sentido das pressões exercidas pelas circunstâncias políticas, que depois se interiorizam e são racionalizadas. Ou seja, deve-se encarar Lukács por aquilo que ele julgava que eram seus limites e as circunstâncias da época. De maneira que a crítica seja interna, simpática, não uma crítica hostil, apriorística, do tipo daquela feita por Merleau-Ponty, ou ainda a de outros frente à obra Lukacsiana. Porque é só uma questão de talento, que Lukács tinha de sobra.

É preciso entender as circunstâncias em que ele trabalhou. E, *mamma mia!* quando li o ataque de Adorno... Foi publicado na Alemanha Ocidental, no *Der Monat*, que era o periódico da CIA, e foi rapidamente reproduzido em órgãos da CIA de outros países, como por exemplo na França (*Preuves*), Inglaterra (*Encounter*) etc. Tratava-se de um ataque feito de uma situação absolutamente segura, sem correr nenhum risco, contra um homem que se encontrava em perigo, na prisão, submetido a um ataque maciço. Falta a Adorno um enfrentamento mais crítico com a realidade. Em seus escritos transparece, claramente, a ausência de dimensões fundamentais da realidade, por isso é aforístico e extremamente limitado. Não quero, dessa forma, lhe negar méritos, mas a verdade é que Lukács vivia em condições objetivas bastante diferentes. E não escrevia seus artigos em órgãos oficiais da GPU, da KGB, ou quaisquer outros equivalentes aos da CIA.

A posição de Merleau-Ponty, por outro lado, é uma violentação que aparece em *As Aventuras da Dialética*, onde constrói um mito sobre História e Consciência de Classe, para daí poder rejeitar toda a obra da maturidade de Lukács.

Tentei, anos mais tarde, discutir com Merleau-Ponty o que ele havia escrito, interrogando o porquê daquele juízo acerca da obra madura de Lukács. Tentei uma discussão positiva e informada sobre o assunto. Só constatei a sua total ignorância sobre a obra lukacsiana. Não sabia nada e nem queria saber. Na verdade, sua posição não é nada mais do que um desses preconceitos pré-fabricados, que servem para construir uma mitologia a partir de uma posição abandonada por Lukács e que era impossível de ser mantida. No fim, Merleau-Ponty desembocou num total misticismo, que se revela em sua última obra.

Voltando à problemática sobre Lukács. Ele interiorizava sinceramente a pressão das contradições do ambiente intelectual, cultural e político. No entanto, essa interiorização era problemática, e se exprimia da seguinte forma: "não vivemos no período da síntese, as condições necessárias de preparação não existem". Dizia, por exemplo, que não existia uma psicologia que servisse de base para uma estética sintetizada. A única disponível era a de Pavlov — que vocês sabem, foi incorporada, na Estética com modificações...

J. CHASIN — O que é um grande problema...

I. MÉSZÁROS — Um problema gravíssimo! Mas o que fazer? Em relação à questão da psicologia como preparação da estética — como eu escrevi a propósito de Engels —: Muito Obrigado! Eu não quero que a psicologia prepare a minha posição sobre a estética. Esta é uma tarefa para o filósofo, não para Pavlov ou qualquer outro.

Diante daquela fórmula, nada em substância poderia ser feito. Ora, isso redundaria na racionalização de uma posição de imobilidade. Daí a sequência de interrupções dos projetos que foram abandonados. A Ontologia, por exemplo, não era entendida como uma ontologia, ela começou a ser escrita como uma ética. Aí de novo emergiram problemas bastante abstratos. A problemática da ética em sua relação orgânica com a política não podia ser explorada, e isso teve consequências muito sérias em relação à Estética. O problemático nela é que não é só uma estética, ela é tudo. É, no mínimo, uma ética inconclusa do que uma estética. Neste contexto, o da estética, a ética pode ser tratada legítima e intelectualmente, mas se deixa de fora a sua conexão direta com a política, coisa que o tratamento sistemático da ética requer.

A Ontologia, eu a considero uma obra da máxima importância. É preciso estudá-la, inclusive porque é uma obra ignorada e negligenciada, em parte em função da preguiça mental dos intelectuais. Hoje, os intelectuais, não leem tanto quanto é necessário. Recordo-me que, ao Referiam-se a ele como a um metafísico absurdo, um louco. Leram, na verdade, não a Hegel para concluir isso, mas as tolices da História da Filosofia de Bertrand Russell e outras do mesmo gênero. No caso de Lukács a resistência contra a obra posterior a História e Consciência de Classe é também intelectual.

Lucien Goldmann, por exemplo, que era um grande amigo meu, fez muito pela obra de Lukács, pela sua divulgação na França. Desempenhou um papel notável na difusão do marxismo, e isso em circunstâncias extremamente difíceis. Mas, ao mesmo tempo, o seu conhecimento sobre a obra lukacsiana posterior a História e Consciência de Classe era praticamente nulo.

Para voltar a Merleau-Ponty, a posição dele era diferente, odiava Lukács do começo ao fim, e essa era uma posição claramente assumida. Nutria, ao mesmo tempo, como Raymond Aron, grande simpatia por Max Weber, exatamente para se por na ordem do dia o debate na França, porque na época o mito era Weber.

O valor intelectual de Aventuras da Dialética de Merleau-Ponty, na minha opinião, é nulo e isso principalmente pela sua total ignorância da obra de Lukács.

N. RODRIGUES — Há uma certa incorporação de concepções trotskistas em Merleau-Ponty, não é mesmo?

I. MÉSZÁROS — Sim, é verdade. Quando o livro de Merleau-Ponty se tornou a sensação do momento, em 1955, houve toda uma polêmica em torno, e o próprio Partido Comunista Francês tomou a iniciativa de uma defesa de Lukács. Agora, pergunto: "Com amigos como estes, quem precisa de inimigos"? Mas motivações últimas de Merleau-Ponty eram políticas —, mas de cunho trotskizantes e não exatamente trotskistas — e não tinham cunho intelectual sério. Não fazia uma discussão interessada na verdade, e sim uma problematização revestida de aspectos intelectuais, que procuravam apoiar, fortalecer pontos de vista políticos. Para mim, uma discussão verdadeiramente intelectual deve buscar a verdade intensamente, e Merleau-Ponty não fazia isto. A condição mínima para se chegar à verdade é ter a consciência total sobre o argumento utilizado.

J. CHASIN — Gostaria, agora, que você falasse um pouco de seu próprio itinerário intelectual.

I. MÉSZÁROS — Acho que os livros que escrevi são conhecidos por vocês. O primeiro foi escrito na Hungria, *Sátira e Realidade: Contribuição para a Teoria da Sátira*, publicado em 1955 e foi a minha tese de doutorado. Depois disso publiquei na Itália dois livros. Um deles é aquele que já mencionei, *A Revolta dos Intelectuais na Hungria* e o outro *Afra József e a Arte Moderna*. József foi um dos maiores poetas do nosso tempo e é bastante conhecido na Europa, sobretudo na França, Itália e Inglaterra. Não sei se aqui ele é conhecido. Além de poeta, era um grande intelectual e suicidou-se em 1936 em total isolamento, perseguido também pelo partido, foi vítima do sectarismo daquele tempo. Depois disso publiquei *A Teoria da Alienação em Marx*, em seguida *A Necessidade do Controle Social em O Conceito de Dialética em Lukács e A Obra de Sartre*. Editei e fiz a introdução para o volume de um pensador filipino muito importante, Renato Constantino um dos principais líderes intelectuais da oposição nas Filipinas, que provavelmente não é conhecido aqui. O título é *Identidade Neocolonial e Contra-Consciência*.

Três livros ainda estão em fase de preparação e deverão ser publicados nos próximos anos. O primeiro, *Ideologia e Ciência Social*, o segundo *Dialética da Base e da Superestrutura*, e o terceiro para o qual tenho dirigido mais o meu empenho, é um conjunto de estudos reunidos sob o título *Para Além do Capital*. Dele há uma parte publicada na Itália em *Problemi dei Socialismo* (1982) e a conferência que proferi ontem também fará parte da coletânea. O primeiro volume foi publicado aproximadamente no início de 1986 e o título é *Contribuição para uma Teoria da Transição* e a temática é a ofensiva socialista. O segundo volume tem o título de *O Estado na Sociedade Pós-Capitalista* e já está bem avançado, será publicado no final de 86. O terceiro volume trata de problemas gerais, mais teóricos e terá o título de *Condições da Transformação Socialista* e implicará um trabalho de muitos anos ainda.

J. CHASIN — Na obra sobre a transição, suponho que haja toda uma crítica às transições limitadas ocorridas. Neste sentido, poderíamos ter uma síntese das ideias críticas a respeito?

I. MÉSZÁROS — Há a necessidade de uma formulação geral para os problemas da transição, pois há muitos estudos

particulares, mas nenhum approach geral. Por isso acho importantíssimo apontar para problemas conceituais fundamentais como, por exemplo, a distinção entre Capital e Capitalismo. Esta distinção está no espírito original de Marx e "miraculosamente" desapareceu. As teorizações sobre o socialismo baseiam-se em Engels apenas, e é preciso restabelecer o espírito original da orientação de Marx, pois há vários problemas que precisam ser levados em consideração, por exemplo, as sociedades pós-capitalistas.

Há por aí uma teoria bastante difundida, que pretende identificar os países do leste, a União Soviética, ao capitalismo, e para mim isto é um erro terrível, porque na base desta identificação, deixa-se de perceber aquilo que eles são na verdade. Prossegue-se na fantasia e, por falta de diferenciação, a realidade não aparece. Desse modo, não se percebe as tendências para a mudança, se perde a dinâmica global e se cai na inércia, na impotência, pois se tudo é dominado pelo capitalismo, não há nada que possa ser feito. Veja, eu sei que existem muitas tendências dentro desta perspectiva, aqui estou retendo apenas os aspectos fundamentais

Um dos capítulos do primeiro volume do Para Além do Capital, chama-se 'Formas variáveis do domínio do Capital'. E é assim que se deve diferenciar as características do capital e as formas capitalistas em suas variantes, bem como a sobrevivência dos aspectos do poder do capital nas sociedades do leste.

No projeto original de Marx, o socialismo só poderia ser realizado se tivesse em vista ir para além do capital. Por isso, é preciso identificar, nas sociedades atualmente existentes, onde o poder do capital permanece. Nos países do leste isso se verifica, em parte em função das relações que eles mantêm com o mundo capitalista, e, em parte, pela própria dinâmica interna destes países.

É mais do que necessário uma crítica às teorias que existem neste campo. Que vão desde um tipo de trotskismo (a noção, por exemplo, de capitalismo de estado), aquilo que constitui a posição de Wallerstein e assim por diante. De qualquer forma há uma posição impossível de ser sustentada teoricamente, qual seja, a de que o capitalismo domina tudo, gerando toda uma perspectiva pessimista.

S. LESSA – Haveria, então, um terceiro tipo de sociedade, na medida em que não é nem socialista, nem capitalista?

I. MÉSZÁROS — Não é socialismo o que existe. São sociedades pós-capitalistas, pois permaneceram sob o domínio do capital, poder que não desaparece de um dia para o outro. A concepção que formula o socialismo unicamente como uma tomada do poder do estado, não enfrenta esse problema devidamente na medida em que, depois da tomada do poder, a divisão do trabalho, permanece como antes, as fábricas permanecem as mesmas, a posição dos operários também e assim por diante. Dado que essas coisas permanecem, surge toda uma série de desvios, perpetrados por uma burocracia. Assim, torna-se necessário distinguir uma posição política que coloca a derrubada do capitalismo e outra que coloca a necessidade de superação do capital. Abolir a propriedade privada, através de uma revolução política socialista, não abate o poder do capital, mas quebra com o capitalismo.

Li na ENSAIO, na coletânea Marx Hoje, um artigo de F. Fernandes, no qual o meu livro sobre Marx é referido e há um engano, exatamente na p. 145. Não estou em desacordo com ele, mas nota-se que, talvez, a tradução do meu livro não esteja precisa. Porque o que eu digo, no meu texto, é que o problema não pode ser formulado simplesmente como a conquista do poder. A conquista do poder é só o início do processo de superação do capital. Não vou dizer, obviamente, que não é necessário! É o primeiro passo! O primeiro passo é necessário, mas o primeiro passo é só o primeiro passo. É preciso prosseguir encarando os grandes problemas do domínio do capital, que permanece na sociedade como estrutura objetiva, que não é diretamente modificável através de decretos políticos, de leis, mas é um complexo processo de reestruturação. Neste sentido, estou provavelmente de acordo com F. Fernandes.

Hoje, o que se coloca é a necessidade de enfrentar tais impasses. O que é materialmente possível, pela modificação de formas de controle do capital, transferindo-as para o corpo social. Ora, se isso for possível, ele se torna coletivo, pois conduzido pelo corpo social.

J. CHASIN - No meu artigo, na mesma coletânea, para determinar a forma do capital, que rege as sociedades, que rege as sociedades pós-capitalistas do leste, empreguei a expressão capital coletivo/ não social...

I. MÉSZÁROS — É... é uma ótima forma... o capital se torna coletivo, mas se opõe pela sua própria natureza a se tornar social.

J. CHASIN — Compus a expressão a partir do que Marx diz no Manifesto, na parte II.

I. MÉSZÁROS — Sim, no sentido metafórico. A absorção do capital pela sociedade inteira, mas aí ele não será mais capital...

S. LESSA — Se nós assumirmos que o resultado da Revolução Russa não é a construção socialista, como você vê a evolução do pensamento comunista internacional neste século, especialmente a Segunda Internacional?

I. MÉSZÁROS — Não vejo nada de positivo na Segunda Internacional. Era um movimento essencialmente oportunista e não há nele nenhuma relevância política para a atualidade.

Em relação ao futuro, os desenvolvimentos necessários devem ser concebidos em termos da dinâmica objetiva global. As expectativas não podem ser simplesmente formuladas no aqui e agora, isto é, um voluntarismo e um subjetivismo teóricos que espera por mudanças que não podem ser objetivamente realizáveis. Em relação a isso, de um lado, se põem as soluções de tipo stalinista, que refere o socialismo como já atingido e o problema, agora, só seria o de quando se torna plenamente comunista. Aí, então, não haverá mais dinheiro, todas as pessoas terão suas necessidades satisfeitas e "um quarto para dormir". É uma ilusão pensar que, vencendo a revolução socialista política, os resultados aparecerão instantaneamente. Isso é um absurdo paralisante!

De outro lado, observa-se a mesma paralisia, ao não serem reconhecidas as determinações recíprocas, globais, que tornam muito difícil a produção de resultados positivos em campos isolados: é a questão do socialismo num só país (que é tratada num capítulo do primeiro volume do conjunto que estou elaborando), que precisa ser tratada num sentido amplo, sem o preconceito, essencialmente político, da auto justificação.

J. CHASIN — Qual é o propósito de seu livro sobre Sartre?

I. MÉSZÁROS — Para mim, Sartre é uma das figuras intelectuais mais importantes do Século XX. No entanto, está na moda dizer que Sartre está morto. O tempo de Sartre voltará ainda, porque nele há uma mensagem muito importante: ter a liberdade, que, no entanto, colocada em termos individuais é um mito. A liberdade é uma problemática essencial da realidade e, portanto, ela

é a razão de ser do socialismo. O socialismo sem liberdade é uma contradição nos termos. Mas aí a liberdade assume o sentido mais real e total da palavra. E não o sentido negativo de se poder fazer qualquer coisa formalmente, de protestar para se fazer ouvir, e assim por diante. No livro *A Necessidade do Controle Social*, cito o caso de um alemão que, em 56, deixou a Alemanha Oriental, onde, enquanto isso foi possível, ele fazia sátiras políticas sobre as contradições da sociedade. Foi para a Alemanha Ocidental e acabou no mesmo tipo de atividade. Um jornalista do *De: Spiegel* o entrevistou, pedindo para ele apontar a diferença fundamental entre o mundo do ocidente e o do leste, no que dizia respeito ao seu trabalho. O jornalista esperava que ele dissesse que o mundo ocidental era maravilhoso e, ao invés disso ele respondeu de forma espirituosa, revelando, no entanto, uma verdade profunda: "no leste, é suposto que você pode mudar o mundo, mas não se pode dizer nada; no ocidente, você pode dizer tudo, mas não pode mudar em nada o mundo"

No meu livro sobre Sartre quero, pois, falar da liberdade no sentido real da palavra, e não no sentido formal ou de autocomplacência. É óbvio, é essencial a defesa da liberdade civil, mas isso, por si só, não responde ao espírito da liberdade proposta pelo socialismo, que é auto-realização plena da personalidade humana.

Neste sentido, há qualquer coisa de "fanático" em Sartre ao sustentar tal coisa, num período em que as forças sociais procuram diminuir este objetivo e a realidade da liberdade.

No meu livro sobre Sartre, há, obviamente, uma crítica a ele, pois foi escrito no espírito da relação entre Sartre e o marxismo. Mas, pelo fato deste homem propor, com um "fanatismo" inoprimível este tema, tão importante para a humanidade, é que estou convicto que o tempo de Sartre retornará, não obstante os modismos dos intelectuais.

J. CHASIN — A luta pela liberdade repõe a questão das lutas operárias, do socialismo e do resgate do marxismo, não é mesmo?

I. MÉSZÁROS — A atualidade histórica da ofensiva socialista é parte integrante fundamental do processo de renovação do marxismo. Notemos, por exemplo, que o caso da organização da classe operária italiana, tanto nos sindicatos, quanto no partido, é essencialmente defensiva. A ligação deste movimento com a sociedade civil e com o mundo da política propriamente dita, a

política formal, parlamentar, reflete necessariamente esse seu processo de constituição.

A nova fase histórica, que corresponde à crise estrutural do capital, põe na ordem do dia uma mudança radical neste sentido. Isto é, a reestruturação da organização da classe operária, até agora posta enquanto órgão defensivo. Este processo é muito difícil, porque a primeira reação, diante de um momento de crise, não é andar naquela direção; ao contrário, é permanecer na defensiva, interferindo de modo defensivo no processo político. Estou convencido de que as possibilidades defensivas estão ultrapassadas. A classe operária no pós-guerra pode conquistar resultados notáveis, no quadro defensivo, porque coincidiu com um período de expansão capitalista. Este período chegou ao término, e as possibilidades de obter resultados positivos, significativos para a classe operária não existem mais. O objetivo do ataque do capital, em todos os países, é constranger a classe operária, exemplo disto é a crise do "Welfare state" e assim por diante.

A estratégia do eurocomunismo, de prosseguir nesse caminho defensivo, é uma posição paralisante. No momento atual, quando se pensa no fato de que um partido grande como o PCF se reduziu ao papel de esconderijo das traições de Mitterrand, não se pode deixar de entender que se trata de uma falta grave. O poder do capital na França é tão grande que pode gerar, taticamente, uma crise monetária e coisas do tipo e, aí, as possibilidades socialistas se anulam; e, infelizmente, o PCF se presta ao papel de encobrir o descumprimento das promessas socialistas de Mitterrand.

J. CHASIN — Momentos atrás você tocou na questão do espontaneísmo, do voluntarismo etc. Gostaria, ainda que de forma sumária, que você retomasse a reflexão.

I. MÉSZÁROS — Sim, isso se relaciona com a questão precedente. É verdade que nos encontramos num período de crise estrutural do capital, e é verdade também que as organizações defensivas da classe operária não são adequadas para enfrentar este desafio. É necessário encontrar novas formas de articulação para a ação socialista. Para isto não vejo outra possibilidade de não ser a interação dialética entre as forças parlamentares e as extraparlamentares. E esta articulação requer, ao mesmo tempo, não o mito da espontaneidade, mas a sua própria constituição sob uma forma consciente e autoconsciente, requer uma consciência que se gera a partir desta mesma possibilidade objetiva. Uma

máxima consciência possível, que encontre em seus problemas as mediações necessárias para realizar a ofensiva socialista. Neste sentido, faço uma citação de Marx: "Não basta que o pensamento se dirija à realidade, é necessário também que a realidade tenda ao pensamento!" E o que temos hoje é que a realidade vai em direção ao pensamento, mas o pensamento não vai em direção à realidade. O pensamento está preso ao passado e se recusa a este encontro, pois não tem condições de assumir esta responsabilidade.

E. VAISMAN — Em 78/79, o movimento operário brasileiro enfrentou este problema.

J. CHASIN — Isso significa que a exigência de uma prática tem que estar acompanhada pela exigência de uma consciência cientificamente formulada?

I. MÉSZÁROS — De forma máxima! Sem ela andaremos em círculos, é a maravilha da espontaneidade que não se realiza. A espontaneidade é fundamental, mas ela deve estar articulada pelo pensamento, sem que este seja impositivo. Se essa relação é feita de maneira correta, permite à própria espontaneidade encontrar o próprio pensamento, sem o qual não pode ir adiante. É um caminho difícil, mas ao mesmo tempo possível, em função da atualidade da ofensiva socialista.

J. CHASIN — É a retomada da centralidade operária, na direção da emancipação humana?

I. MÉSZÁROS — Sim, a centralidade que abraça a totalidade do trabalho.

S. LESSA — Qual é o papel do partido revolucionário?

I. MÉSZÁROS — Nesta dinâmica, as forças parlamentares da política devem-se articular, não de forma autônoma e auto-suficiente, mas com as forças ex-traparlamentares. Essa extraparlamentariedade não significa opor-se ao partido, ou negá-lo, mas é uma modalidade de ação que é uma condição permanente, até à superação da própria política. A reestruturação da política, no sentido social, deve-se manifestar desta forma, ou seja, as forças extraparlamentares devem agir em conjunto com as forças políticas, isto é, os partidos.

J. CHASIN — Uma última palavra, que seja sobre a América Latina.

I. MÉSZÁROS — Para mim o futuro do socialismo e o desenvolvimento da América Latina são inseparáveis. Países como o Brasil, México e Argentina têm um peso decisivo neste processo.

NOTAS

Miklós Horthy (1869-1957), Contra-Almirante da marinha habsburguesa que, em 1919, apoia a aliança contra a República Húngara dos Conselhos. Em 1920 é chefe do regime reacionário da Hungria. Destituído em 1944 por um golpe nazista, é preso depois, como prisioneiro de guerra pelos aliados; não foi, na seqüência, entregue ao governo húngaro.

József Révai (1898-1959), ideólogo e publicista; entre as duas guerras, emigra e vive, por ultimo na União Soviética. Depois do retorno à Hungria, em 1945, fez parte do vértice do partido comunista até 1956.

A Responsabilidade dos Intelectuais foi publicado no verão de 1944. Trata-se de um volume de ensaios sobre história e literatura húngaras; escrito entre 1939 e 1941 é publicado pela primeira vez em Uj Hang com uma introdução datada de março de 1944. Este é o primeiro volume escrito em húngaro por Lukács depois de um intervalo de 20 anos. Em 1945, o livro se torna o centro de discussões ideológico-culturais na Hungria.

Béla Kun (1886-1939), em 1919 dirigiu a República Húngara dos Conselhos. Permaneceu no exílio em Viena e depois na União Soviética, onde fez parte do grupo dirigente da Terceira Internacional sob Zinoviev. Foi vítima do expurgo stalinista.

Eugênio (Jenő) Landler (1879-1928). Primeiramente foi social-democrata de esquerda e, depois em novembro de 1919, membro do Conselho Nacional; durante a República Húngara dos Conselhos, comissário do povo para assuntos internos, em seguida, comandante em chefe do Exército Vermelho Húngaro. Em 1919 emigrou para Viena onde dirigiu a "fração Landler", constituída no interior do partido comunista por oposição à "fração Kun".

6. Karl Radek (1885-1939), dirigente bolchevique de origem polonesa que, de 1919 a 1923, foi especialista em assuntos agrários da Terceira Internacional. Em 1927 foi expulso do partido e deportado para a Sibéria. Em 1929 foi redator do Pravda. Preso em 1936, foi condenado em 1937 a 10 anos de trabalhos forçados.

7. Lászlo Rudas (1885-1950), político comunista húngaro que, depois da queda da República dos Conselhos, emigrou para a União Soviética onde residiu até 1944, quando retornou à Hungria. Adversário de Lukács, iniciou em 1949 o chamado "debate Lukács" (que foi chamado por Lukács como "debate Rudas").

8. Jozséf Szigeti (1921), filósofo húngaro e ex-aluno de Lukács.

9. Tibor Déry (1894-1979), escritor húngaro que forneceu uma síntese original das tendências realistas e modernistas. Fez parte da insurreição popular de 1956 e foi condenado em 1957 a 6 anos de detenção. Foi libertado em 1960.

O Círculo Petófi foi criado em março de 1956, por elementos da Liga dos Jovens Trabalhadores como espaço institucional de inquietação intelectual e política. A partir de 15 de junho, sob a presidência de Lukács, ocorre um debate filosófico em que são abordados problemas concernentes à formação filosófica universitária e questões referentes à crítica literária. As conferências de Lukács neste debate constituem suas análises oficiais do stalinismo, e também uma primeira reflexão em torno da situação húngara posterior ao XX Congresso do PCUS. O Círculo era fundamentalmente dirigido por Tibor Déry, Julius Hay e Lukács.

András Hegedüs (1922), político comunista e sociólogo. Em 1955 foi primeiro-ministro, como partidário de Rákosi, é substituído durante a insurreição popular de 1956. Anos mais tarde se torna figura destacada da dissidência húngara.

Mátyás Rákosi (1892-1971). Na República dos Conselhos foi vice-comissário do povo. Em 1925 foi preso e condenado, permanecendo no cárcere até 1940, quando teve sua pena relaxada e foi enviado à União Soviética. Em 1945 volta à Hungria, como chefe do partido comunista, do qual foi secretário até o final de 1956. Foi o principal representante do stalinismo na Hungria. Destituído em 1956, foi confinado na União Soviética.

Imre Nagy (1896-1958). Especialista em assuntos agrários, ingressou no partido comunista na União Soviética, onde era prisioneiro de guerra. De 1921 a 28 exerceu trabalho político clandestino na Hungria. De 1929 a 44 ficou exilado na União Soviética. Depois de 1944 foi ministro de vários governos e primeiro-ministro em 1953. Em função de sua tomada de posição contra Rákosi, em 1955, foi destituído por "desviacionismo de

direita" e é expulso do partido. Em 1956, durante a insurreição popular, se tornou novamente primeiro-ministro, sendo depois deportado para Rumênia, onde foi executado em 1958.

Zoltán Kodály (1882-1967), compositor, cultor da música popular e da pedagogia musical.

Erno Gueró (1898-1980). Pertenceu ao grupo dirigente durante o período Rákosi e secretário do partido de julho a outubro de 1956.

Zoltán Szantó (1893-1977), fundador do partido comunista húngaro. Emigrou para Viena em 1920, onde ficou até 1926. De 26 a 35 esteve preso na Hungria, emigrou novamente, desta vez para Tchecoslováquia e União Soviética. Em 1945 retorna a Hungria e em 1956 possuía um alto cargo no partido.

Janos Kádár (1912), em 1949 pertenceu ao grupo dirigente do partido comunista, foi ainda ministro do interior. Em 1951 é preso e em 1954 reabilitado. No período da insurreição se torna secretário do POSH (Partido Operário Socialista Húngaro) e, ao fim da insurreição, também chefe do governo.

ANOTAÇÕES

