

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SOCIOECONÔMICO
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL

GIOVANNY SIMON MACHADO

**O ITINERÁRIO INTELLECTUAL DE GYÖRGY LUKÁCS: CONSIDERAÇÕES
SOBRE ONTOLOGIA E ESTRANHAMENTOS**

FLORIANÓPOLIS

2014

GIOVANNY SIMON MACHADO

**O ITINERÁRIO INTELLECTUAL DE GYÖRGY LUKÁCS: CONSIDERAÇÕES
SOBRE ONTOLOGIA E ESTRANHAMENTOS**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à
Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do
Grau de Bacharel em Serviço Social

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Lara

FLORIANÓPOLIS

2014

Do not go gentle into that good night

*Do not go gentle into that good night,
Old age should burn and rave at close of day;
Rage, rage against the dying of the light.*

*Though wise men at their end know dark is right,
Because their words had forked no lightning they
Do not go gentle into that good night.*

*Good men, the last wave by, crying how bright
Their frail deeds might have danced in a green bay,
Rage, rage against the dying of the light.*

*Wild men who caught and sang the sun in flight,
And learn, too late, they grieved it on its way
Do not go gentle into that good night.*

*Grave men, near death, who see with blinding sight
Blind eyes could blaze like meteors and be gay,
Rage, rage against the dying of the light.*

*And you, my father, there on the sad height,
Curse, bless, me now with your fierce tears, I pray.
Do not go gentle into that good night.
Rage, rage against the dying of the light.*

Dylan Tomas

RESUMO

Em sociedades divididas entre classes descobrimos que o produto do trabalho coletivo não é socialmente distribuído, mas gera riqueza e desenvolvimento para uma pequena classe de pessoas que não trabalham, enquanto isso gerando fome e miséria para aqueles que realmente produziram os bens materiais tão necessários para a reprodução da sociedade humana. Esse fenômeno, o produto de uma ação social, ganha existência autônoma e aparece como poder estranho que domina e subjuga seus criadores, chamamos isso de alienação, estranhamento. O objetivo deste trabalho é estudar o conceito de alienação na obra de Karl Marx, iluminado pelas contribuições da ontologia histórico-materialista de Gyorgy Lukács. Ao finalizarmos este trabalho de pesquisa, descobrimos que toda a estrutura da sociedade humana atual é baseada na alienação e, portanto, a tarefa de construir outra sociedade é a tarefa de superar a auto-alienação humana.

Palavras-chave: ontologia, alienação, estranhamento.

ABSTRACT

In class divided societies we find that the product of collective labor is not socially distributed, but to generate wealth and development to a small class of non-working people, meanwhile generating starvation and misery for those who actually produced the material goods so needed for the reproduction of human society. This phenomenon, the product of one's action gaining autonomous existence and appearing as some kind of strange power that dominates and subjugates it's creator, we call it alienation, estrangement. The goal of this work is to study the concept of alienation in Karl Marx's work, enlightened by Gyorgy Lukacs's historical-materialistic ontology great contributions. We will find out that the whole structure of present human society is based in alienation and estrangement, therefore the task of building another society is the task of overcoming human self-alienation.

Keywords: ontology, alienation, estrangement.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	7
2. O DESENVOLVIMENTO INTELLECTUAL DE GYÖRGY LUKÁCS E A MATURAÇÃO DA ONTOLOGIA HISTÓRICO MATERIALISTA	13
2.1 As duas almas de Lukács: do neokantismo à visão dialética da sociedade	15
2.2. Ruptura e continuidade: a adesão ao marxismo.....	19
2.3. A revisão dos fundamentos filosóficos até o amadurecimento da ontologia histórico-materialista.....	27
3. A GÊNESE HISTÓRICO-ONTOLÓGICA DA ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO	36
3.1 Questões ontológicas preliminares: método onto-genético e predominância.....	36
3.2 Trabalho, teleologia e causalidade	49
3.3 Teoria da alienação e estranhamento	57
3.4 Espécies de alienação e estranhamentos	64
3.4.1 Estranhamento de gênero na relação entre homem e mulher	65
3.4.2 Estranhamento da natureza	67
3.4.3 Estranhamento político na forma de Estado	68
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: APONTAMENTOS SOBRE A “TRANSCENDÊNCIA POSITIVA DA ALIENAÇÃO”	72
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

1. INTRODUÇÃO

O alvorecer da Revolução Russa de 1917 abriu a possibilidade para o mundo de pôr fim à ordem burguesa de exploração e miséria. A consolidação do capitalismo monopolista e a guerra imperialista deixavam claro que a única alternativa dos trabalhadores era a luta pela emancipação humana. Logo após a tomada do poder pelo proletariado na Rússia, uma onda revolucionária varreu a Europa, fazendo crescer a convicção que se passavam os derradeiros momentos de existência do capitalismo na história da humanidade. Muitos anunciavam que em poucos anos a Europa inteira estaria renovada pelo socialismo e a burguesia perderia seu controle do mundo a passos largos. A rápida derrota da revolução na Alemanha em 1918 começou a desiludir o movimento proletário internacional, o caráter “inevitável” da derrubada do capital desaparecia do horizonte. Fundada a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas pela autodefesa da revolução através da tática do “socialismo-num-só-país” e a derrota da ameaça nazifascista, a humanidade se polarizava entre o campo socialista e o campo capitalista. Passadas décadas de Guerra Fria e a derrocada dos soviéticos, obrigou todos aqueles que lutam pela emancipação humana a reconhecerem que a capacidade de superação de crises e manutenção da ordem do capitalismo era superior ao que se estimava. Este contexto provocou a necessidade de revigoramento das análises de diversos estudiosos do marxismo pelo mundo para a compreensão mais precisa do desenvolvimento contemporâneo da ordem do capital. Uma das expressões desse *renascimento do marxismo* é o filósofo húngaro György Lukács que, dentre outros, afirma o caráter *manipulatório* do capitalismo tardio, em que praticamente todas as esferas da vida humana foram convertidas em mercadorias, provocando profundo estado de alienação e estranhamento tanto no cotidiano quanto na vida genérica. Sobre a resistência do capitalismo, concordamos com Netto (1981a, p.15) que: “Debitá-la à coação pura e simples é tão ingênuo quanto é inexato supor que ela se deva a uma eventual reserva de possibilidades para resolver as questões mais candentes da vida social”.

. Este trabalho objetiva trazer à tona tais problemas com base na ontologia histórico-materialista, ou seja, **analisar como se desenvolvem as categorias de alienação e estranhamento na obra de Lukács**, bem como alguns outros pensadores contemporâneos que também segue na mesma tradição teórica, tais como István Mészáros e José Paulo Netto

Existe, porém, antes de prosseguirmos, a necessidade de resolvermos uma questão metodológica precedente. Para um sereno desenvolvimento do trabalho temos de abrir a

divergência existente nas traduções para o português de alienação e estranhamento, e colocar aqui que fizemos uma opção de referencial teórico nas traduções. Marx usa frequentemente dois termos: *Entäusserung* e *Entfremdung*. A polêmica reside no significado de cada termo ser traduzido de forma distinta por diferentes autores.

A tradução mais atual é a que traduz *Entäusserung* por alienação e *Entfremdung* por estranhamento. Nesse caso, o termo *Entäusserung* enquanto alienação não necessariamente assume um sentido negativo, apenas quando aparece *combinado* ao termo *Entfremdung*. À exceção dessa situação, *Entäusserung* assume o sentido de exteriorização, a expressão exterior de uma determinada subjetividade, inerente às atividades humanas, tal qual a linguagem, a arte, a cultura, ou o próprio trabalho que ao consumir a força corpórea do trabalhador, objetifica-a em algo existente exterior a ele. Ainda essa espécie de alienação não significa algo necessariamente negativo ou positivo. O termo *Entfremdung*, enquanto estranhamento, significa cisão hostil entre sujeito e objeto, em que a criatura passa a dominar o criador, e assume um poder místico através de uma potência estranha, externa. Quando as duas aparecem combinadas, *Entäusserung* assume seu sentido negativo de alienação, algo como uma *alienação estranhada*.

À revelia dessa tradução, a posição de Sérgio Lessa (2014) é a de que se trataria de um equívoco traduzir *Entfremdung* como “estranhamento”. Já que para ele, o correto seria a tradução como “alienação”, pois a reação de estranhar exigiria uma consciência ativa do processo, ou seja, o ser que estranha teria consciência de seu estranhamento¹. Além disso, sua posição é a de traduzir *Entäusserung* como “externalização”. Discordamos dessa posição, já que, primeiro: são recorrentes as passagens em que Marx usa os dois termos conjuntamente, denotando sua acepção negativadora de alienação estranhada, que produz um efeito de desempoderamento do homem e empoderamento das coisas, de forças alienadas (exteriores) e alienígenas (estranhas) à ele o dominarem. Segundo, traduzir *Entäusserung* apenas como “externalização” é algo perigoso, pois pode soar justamente como aquele tipo de atividade inerente ao ser social, no seu sentido genérico e universal. Essa opção é, em nossa opinião, justamente o que Lessa tenta criticar: “hegelianizante”, pois pode cair no erro de Hegel de não diferenciar o trabalho alienado produto da sociedade de classes, do trabalho em sua função criadora e emancipadora inerente ao ser social, identificando um tipo de atividade particular na história da humanidade (o trabalho estranhado) com o trabalho (enquanto dimensão

¹ Segundo Lessa (2014, p.27): “A alienação é desumanidade humanamente, socialmente, posta. Sua existência não depende de os indivíduos e suas consciências sentirem-se (ou não) estranhos ou estranhados – assim como a superação da alienação não ocorrerá ao se modificar esse sentimento por outro, de conforto, ou aconchego”.

ineliminável do ser social). O equívoco de Lessa, ao nosso ver, decorre porque Marx utiliza frequentemente esse dois termos conjugados, um complementando o outro, e essa tradução denota uma diferenciação abismal, enquanto Entäusserung traduzido por externalização aparenta neutro e geral, Entfremdung é a desumanização posta. Em terceiro lugar, nos parece que o significado de alienação para Lessa está reduzido aos problemas da produção e reprodução do ser social, ou seja, um fenômeno só representa uma alienação quando restringe de alguma forma os meios de produção e reprodução humana: “Não é a qualidade da relação da consciência com o mundo que determina a existência da alienação, mas sim a função que as relações sociais cumprem na reprodução do mundo dos homens” (Lessa, 2014, p25). Concordamos no sentido da existência objetiva da alienação, e que não é sua relação com a consciência dos homens que a determina, no entanto, creditar sua existência ou não ao grau de obstaculização que se interpõe entre os homens e sua capacidade de reprodução, nos parece parcial. O autor exemplifica sua argumentação com religiões primitivas, que ao determinado povo ser abatido por uma doença desconhecida, apelava ao uso de sacrifícios de seus animais e mantimentos como forma de redenção divina, aglomeravam-se em rituais e enfraquecidos pela falta de alimento, apenas fortaleciam a doença e prejudicavam sua própria possibilidade de superação desse obstáculo. Veja, este é um exemplo em que a *alienação religiosa* se interpõe entre os seres humanos e sua capacidade de superarem obstáculos à sua sobrevivência. Mas se ao contrário, a alienação produzida através da crença em divindades inexistentes os guiassem para a superação dessa doença? Imaginem por exemplo que a doença que abateu o povo fosse resultado de algum tipo de gripe nos animais e ao sacrificarem os animais aquele povo tivesse contido o surto contagioso. Não seria uma proteção divina obviamente, pois o resultado positivo nesse caso, foi resultado de um mero acaso, e não de uma relação social religiosa “desalienizante”, não tornou aquele povo mais ou menos dono de seu próprio destino, pois foi resultado de uma causalidade espontânea. Isso não faz a religião daquele povo hipotético algo menos alienado do que na Europa a ocorrência de um exorcismo cristão em indivíduos vítimas da epilepsia. A religião como alienação é objetivamente existente, e resultado de processos objetivos no desenvolvimento do ser social, como bem observado por Lessa no caso dos povos primitivos, principalmente pelo seu baixo desenvolvimento das forças produtivas, e em nossos tempos, como observa Marx, como produto da própria miséria humana real, força-o a imaginar o paraíso fictício. A alienação, portanto, em nosso entendimento, não é determinada de um ponto de vista *funcional*, da função que cumpre em cada sociedade particular, mas sim é um processo existente objetivamente, indiferente se potencializa ou inviabiliza a reprodução do mundo dos homens.

Mas no que tange aos problemas da tradução, indiferente dos termos utilizados precisamos captar o essencial do conteúdo nos diferentes casos. Acontece que o método de transcendência marxiana de seus predecessores, de superá-los preservando parte de seus sistemas, transformando-os em algo qualitativamente novo, gerou o que Mészáros (1981, p.15) chama de certa *ambiguidade terminológica*: “[...] Marx em seu esforço de entrar em diálogo com seus contemporâneos filosóficos, como Feuerbach, conservou certos termos do discurso filosófico deles que por vezes estavam em choque com o significado que ele próprio lhes atribuía”. Dessa forma, para o sadio desenvolvimento desse trabalho, vamos explicitar abaixo as possibilidades de significação que podem aparecer em seu decurso, haja vista que usaremos materiais de diferentes traduções e concepções, podendo gerar confusões, de forma que tentaremos sempre deixar muito claro qual o conteúdo expressado em cada momento, padecendo as vezes do problema da repetição excessiva.

Alienação como externalização: é o significado creditado à concepção hegeliana, aquela alienação fruto da atividade humana abstrato-especulativa, da consciência. Hegel considerava o trabalho, mas o considerava apenas como atividade da consciência, dessa forma, identificava a objetivação² geral humana com a alienação particular da sociedade capitalista³ (abordaremos mais a respeito disso no primeiro e segunda capítulo do trabalho).

² Embora a citação seja demasiado extensa é muito esclarecedora para essa complexa questão, assim Lukács (1974, p.362-364) afirma: “É verdade que no próprio Hegel o sujeito-objecto nasce por via lógico-filosófica, atingindo o espírito absoluto do grau supremo da filosofia, com o recolher da alienação [Entäußerung], com o regresso a si mesmo da consciência de si, realizando assim o sujeito-objecto idêntico. [...] Mas, na sua obra, a alienação é também, quando designada pelo termo *Entäußerung*, a posição de toda a objectividade. Eis porque a alienação pensada até o fim, equivale à objectificação. Eis porque é preciso que o sujeito-objecto idêntico, ao suprimir a alienação, suprima também a objectividade. Mas, como o objecto, a coisa, existem em Hegel apenas como externalização da consciência de si, retomá-los no sujeito seria o fim da realidade objectiva e, por conseguinte, de toda realidade [...] Isso resulta directamente da falsa identificação entres os conceitos fundamentais opostos, tantas vezes realçada, porque a objectificação, efectivamente, é, na vida real dos humanos, uma forma de externalização que não pode ser superada. Se nos dermos conta de que na práxis, sobretudo no próprio trabalho, há uma incessante objectificação, que toda forma de expressão humana, incluindo a linguagem, objectiva os pensamentos e os sentimentos humanos, etc., torna-se evidente que lidamos com uma forma humana geral de comércio dos homens entre si. Enquanto tal, a objectificação não é, evidentemente, nem boa, nem má [...] A relação objectivamente social de alienação e todas as marcas subjetivas da alienação interior que são sua consequência necessária só surgem quando as formas objectivadas assumem na sociedade funções que põem a essência do homem em oposição ao seu ser, que oprimem, deformam, desfiguram, etc., a essência do homem pelo ser social.”

³ Abordaremos melhor a questão do trabalho no segundo capítulo do presente trabalho, mas entendendo o trabalho como *mediação* ontológica fundamental entre o homem e a natureza cabe destacar uma importante observação de Mészáros a respeito da diferenciação da alienação em Hegel e Marx: “A crítica que Marx faz da alienação é, portanto, formulada como uma rejeição dessas mediações [propriedade privada, intercâmbio e divisão do trabalho]. É vitalmente importante ressaltar, quanto isso, que sua rejeição não implica, de modo algum, uma negação de *toda* mediação. [...] Uma rejeição de toda mediação estaria perigosamente próxima do simples misticismo, em sua idealização da *identidade* entre sujeito e objeto’. O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma ‘mediação da mediação’, isto é, uma mediação *historicamente* específica da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza” (grifos do autor). Fica

Alienação como estranhamento: salvo a polêmica em torno do termo “estranhamento”, é inegável que a alienação enquanto uma externalização que se autonomiza de seu sujeito objetivador e passa a dominá-lo, na forma de uma força em oposição à essência do ser, caracteriza o que os autores chamam de Entaeusserung e também de Entfremdung. Como colocado anteriormente, essa espécie particular de externalização é produto da sociedade capitalista, mesmo sendo anterior a ela, também como produto das sociedades de classe anteriores. Não pode ser confundida com a forma geral e universal de externalização inerente a condição do ser social que se expressa no trabalho, na arte, na linguagem, etc. Defendemos o termo estranhamento justamente pelos numerosos momentos em que a alienação é apresentada como uma “força estranha”⁴ que se coloca entre o homem e a realização de seus propósitos ontológicos, que o deforma, desfigura e subordina sua essência à uma essência que não é a sua.

Pretendemos com esse trabalho, portanto, não reelaborar ou ter qualquer prepotência em construir uma teoria autêntica a respeito da alienação e estranhamento, mas sim sistematizar alguns dos elementos principais dos autores supracitados e quiçá elaborar algumas observações contemporâneas tanto do ponto de vista analítico-teórico, quanto do ponto de vista de sua superação prática e real.

Este trabalho vincula-se à tradição da teoria social fundada em Marx, Engels, Lenin, Lukács e outros clássicos do marxismo. Tal concepção assenta-se na premissa de que a humanidade realiza seu mundo espiritual de acordo com o movimento real de produção de sua vida material, em que as contradições vividas na esfera da produção têm impactos decisivos nos referenciais culturais e éticos dos homens.

Nossa divisão neste trabalho monográfico terá a seguinte configuração: 1) no primeiro capítulo abordaremos aspectos históricos do desenvolvimento teórico da ontologia histórico materialista a partir da vida e obra de Lukács; 2) no segundo capítulo vamos nos deter sobre a ontologia e o objeto de pesquisa em si com uma subdivisão própria abordando os seguintes assuntos: a) uma primária e breve reconstrução do pensamento marxiano e do método ontogênico de apropriação da realidade pelo universo categorial; b) uma abordagem de categorias centrais e precedentes ao entendimento do problema do estranhamento e da alienação, o trabalho, teleologia e causalidade c) teoria da alienação e estranhamento; d)

evidente, portanto, que existe uma forma particular de mediação, de externalização alienada, na sociedade capitalista que não é a mesma coisa que o trabalho como dimensão ineliminável entre o homem e a natureza. Essa é a diferença de conteúdo essencial que temos de nos atentar, não necessariamente, o termo utilizado, já que pela própria ambiguidade terminológica, hora é empregado num sentido, hora no outro.

⁴ Cabe lembrar que o termo “Fremd” em alemão denota o “estranho” ou “estrangeiro”.

espécies de alienação; e) Considerações Finais e breves apontamentos sobre a “transcendência positiva da alienação”.

Durante o período de elaboração, realizamos a pesquisa através de leitura sistemática da bibliografia proposta, identificando os aspectos principais a serem analisados e dissertamos sobre as questões candentes, relacionando o que consideramos central para a problemática na obra de cada autor. Isto limitado, obviamente, de acordo com o universo cultural que tivemos condição de nos apropriar nesse curto período de tempo. Nosso desafio é, portanto, não a construção de algum tipo de “nova teoria” ou alguma abordagem “inédita ou revolucionária”, nem a “criação e patente” de alguma nova categoria da teoria social, mas procurar sistematizar o que consideramos central na teoria já existente para elucidar os caminhos para o desenvolvimento da humanidade no sentido da “transcendência positiva da alienação”.

2. O DESENVOLVIMENTO INTELECTUAL DE GYÖRGY LUKÁCS E A MATURAÇÃO DA ONTOLOGIA HISTÓRICO MATERIALISTA

Como nosso ponto de partida é a ótica lukacsiana da obra de Marx, a partir do entendimento de que seu método investiga o desenvolvimento do *ser*, sendo portanto, a obra marxiana uma ontologia dialética, materialista e histórica, acreditamos que compreender o desenvolvimento e a maturação da *Ontologia do ser social* de Lukács é um pressuposto. Dessa forma, vamos avançar no sentido de identificar qual a força motriz que levou o filósofo húngaro a desenvolver seu complexo filosófico.

Toda teoria social é produzida por indivíduos cuja trajetória política, social e cultural é dada de acordo com as condições históricas de seu tempo. São dessas condições históricas que vertem os *grandes problemas do pensamento humano*. Não é possível, por exemplo, exigir de Aristóteles uma reflexão a respeito do desenvolvimento do capitalismo, tendo vivido na antiga sociedade escravocrata. É dessa premissa que partimos em nosso trabalho, sendo o desenvolvimento das categorias *estranhamento e alienação* em Marx um produto da abordagem ontológico-materialista do filósofo em questão, György Lukács. Dessa forma avançaremos no sentido de contextualizar o processo de maturação da ontologia-materialista a partir de todos os nuances históricos esse projeto, que como veremos possui na sua finalidade um renascimento autêntico do pensamento marxiano, estando as categorias estranhamento e alienação embutida nele. Como nos evidencia tanto Marx quanto Lukács, a vida social é necessariamente uma vida material, que impõe determinantes objetivos aos indivíduos. São as condições em que nascem que vão determinar o que serão e só através da ação consciente e crítica eles serão capazes de transformar tais condições objetivas ao qual foram submetidos desde o seu nascimento. Assim como elucida Marx em suas conhecidas *Teses sobre Feurbach*⁵:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica

[...]

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem que ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre

⁵ Recorremos aqui, como embasamento da importância dessa compreensão da materialidade da vida de um autor, à 2ª e 3ª *Teses sobre Feuerbach* de Marx.

alteração das circunstâncias e a atividade ou automodificação humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária. (MARX, 2009, p.120)

Essa é a importância e relevância do desenvolvimento da vida social dos autores, já que é a materialidade da vida, o ponto de partida substancial que interage diretamente com o desenvolvimento da sua obra intelectual. Todavia, para a valoração de um complexo filosófico, articulado com as grandes questões de seu tempo, não basta a simples contemplação das pequenas angústias imediatas, tampouco a observação passiva dos grandes problemas de um tempo. Segundo Netto (1981, p. 25-26): “o valor de um pensador radica, assim, na medida em que elabora um conhecimento do seu tempo histórico-social de modo a desvelar, no emaranhado de fenômenos ocorrentes, o que é nuclear e essencial para o ser social”. Eis, portanto, a importância de um estudo teórico-biográfico, já que toda obra intelectual foi produzida por um indivíduo social inserido num contexto histórico específico, de tempo e espaço que conduz sua produção para um ou outro rumo. Porém, não queremos assumir uma visão materialista mecanicista, em que uma produção intelectual é resultado inalterável e inevitável, pelo contrário, ela é forjada pelo elemento dado do momento, mas é suscetível ao arbítrio individual, as escolhas do pensador, ao seu poder ativo de decisão consciente. Na qualidade de social, tais indivíduos carregam características *universalizantes*, mas como cada construção social também é composta por indivíduos e suas particularidades, cada vida individual que compõe o *social* e o seu complexo de interações, carrega consigo características singulares. Lukács certamente não está livre disso, sua vida e obra estão embebidas de características determinadas pelo seu tempo, assim como muitos de seus contemporâneos, contudo, com a mesma certeza afirmamos, a vida e obra de Lukács são evidentemente *singulares*.

Corroborando com essa noção apontada por Netto (1981), e também pela máxima de Marx em sua 13ª Tese sobre Feuerbach, do limite meramente interpretativo dos filósofos sendo o essencial a transformação do mundo, afirmamos que o grau de importância de determinado pensamento também diz respeito à sua possibilidade de metabolismo social pelas massas, de forma que a teoria cumpra com seu papel de farol-luz na metamorfose positiva da sociedade. A capacidade de determinada teoria de dar resposta aos grandes dilemas de um tempo está acompanhada também da sua força de capilarização social, de forma a se realizar

na sua finalidade primária. A teoria, portanto, renuncia à mera contemplação ideal do mundo, para com o objetivo de cumprir sua função essencial, e torna-se *força material*⁶.

Aliado a isso, Lukács (2009, p.122) em um texto da década de 1950 afirma que: “Foram poucas as personalidades de importância histórica em face das quais se pode constatar, como é no caso em Marx, uma tão estreita coincidência do desenvolvimento individual e do desenvolvimento global da sociedade”. Devido a sua irregular trajetória política e intelectual, que diferente de Marx não tem um desenvolvimento tão paralelo ao seu tempo histórico, procuramos evidenciar os momentos de inflexões lukacsianas mais evidentes propiciado pelas viradas históricas vividas por ele, tentando captar o que é mais essencial de cada processo. Por essa característica, é tido como autor de complexa compreensão, consequência do caráter totalizante do seu pensamento, já que Lukács foi um pensador que transitou pelas várias áreas do conhecimento humano, colecionou adversários ao longo dos anos. Segundo Konder (1980), o fato de Lukács ter sido apaixonadamente atacado por críticos vindos de campos ideológicos antagônicos da política, literatura e filosofia, cria, assim, uma persistente e duradoura antipatia ao seu nome, emperrando a produção de estudos objetivos sobre sua obra. Este trabalho é, dentre tantos, mais uma tentativa de reverter este quadro.

2.1 As duas almas de Lukács: do neokantismo à visão dialética da sociedade

Húngaro, natural de Budapeste, que nascera ainda no final do século XIX, em 1885, e desde cedo sofreu influências intelectuais profundas do meio em que viveu, como aponta Frederico (1997) György Lukács viveu numa condição aristocrática da periferia Europeia, possuía título de nobreza e conviveu num meio intelectual bastante intenso. Segundo Konder (1980, p.17) “[...] a família vivia em condições abastadas, em um bairro de Budapeste chamado Lipótváros, habitado por uma burguesia recém-enriquecida, que tendia subordinar o interesse pela cultura ao fascínio pelo êxito mundano”. O contexto periférico da Europa daquele período era fortemente marcado pelo hiato histórico dos resquícios do *Ancien Regime* que ainda perduravam, combinavam-se ao mesmo tempo em que a industrialização e o capitalismo avançavam à passos firmes. As instituições políticas, portanto, assumiam conotações de modernização provinda da ascensão liberal da burguesia com as características seculares dos privilégios aristocráticos feudais. Se os países considerados centrais foram protagonistas de Revoluções Burguesas clássicas, a Hungria assumiu algo mais próximo da

⁶ Marx (2013, p.157): “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”.

*via prussiana*⁷ protagonizada pela débil burguesia alemã. Mesmo assim, a combinação conservadora entre burguesia e aristocracia, preservou a existência de uma elite não apenas econômica, mas também intelectual. Foi tal condição abastada que permitiu Lukács, ainda muito jovem, absorver universo cultural relevante para sua obra futura. A exemplo disso, em uma entrevista concedida ao professor Heinz Holz, em 1967, Lukács (1969, p.30-31) afirma: “Minha maior experiência infantil foi quando, aos nove anos, li uma versão húngara em prosa de *Ilíada*. O destino de Heitor, isto é o fato de que o homem derrotado tinha razão e era o grande herói, foi determinante para todo meu desenvolvimento posterior”. Não há dúvidas que Lukács desenvolveu sua capacidade intelectual a partir de condições materiais propícias para tal.

O jovem Lukács não era apenas um erudito, grande apreciador da cultura, ele possuía anseios maiores. Frederico (1997) afirma que até então na sua juventude pré-marxista, sua principal angústia era a impossibilidade de realização de valores vitais em um mundo degradado, ou seja, a realização do potencial do homem era negada pela miséria humana. Enquanto membro da elite política e cultural húngara, o próprio filósofo afirma que estar dentro das entranhas dessa elite internalizou em si uma repulsa contra sua própria condição de classe. Segundo Lukács (1974, p.351): “nunca caí no erro de deixar que o mundo capitalista acabasse por me subjugar [...] O ódio e desdém que desde a infância nutria pela vida no capitalismo disso me preservou”.

Todo seu desespero juvenil com o mundo burguês será expresso principalmente no campo das artes. Obras como *A Alma e as Formas* e a *Teoria do Romance* são suas principais expressões desse período e garantiram a Lukács, logo cedo, um enorme prestígio no meio intelectual europeu. No entanto, sua recusa do mundo capitalista ainda limita-se à degradação ética e a incapacidade de consolidação de valores humanistas nesse sistema. Ainda, segundo o próprio Lukács (1974), possuía tendências para aprofundamento de questões éticas completamente idealistas. Embora a materialidade de sua condição de classe tenha criado no

⁷ Uma boa síntese sobre a diferenciação entre o modelo clássico de revolução burguesa e a via prussiana se encontra nessa análise de Florestan Fernandes (1984, p.71-72): “Muitos não lograram ter um desenvolvimento agrícola entrosado com o desenvolvimento urbano interno e poucos conseguiram um patamar de desenvolvimento industrial capaz de alimentar a formação de um proletariado industrial relativamente denso. Como consequência, não conheceram as reformas típicas da revolução burguesa, descrita por muitos historiadores como revolução agrícola, revolução urbana, revolução industrial, revolução nacional e revolução democrática. Essas cinco transformações se encadearam entre si – o exemplo ‘clássico’ mais citado é o da Inglaterra; mas também consideram como tal os da França e dos Estados Unidos [...] Outros países de burguesia mais ou menos débeis e articuladas a aristocracias poderosas ou burocracias influentes conduziram a transformação capitalista a níveis igualmente altos, compensando o poder econômico, social e político da burguesia pela centralização política como aconteceu, de formas distintas, na Alemanha e no Japão – e produziram grandes manifestações dos tempos modernos da civilização industrial capitalista”.

filósofo uma peculiar reação perante a sociabilidade capitalista, ele é principalmente influenciado por uma tradição filosófica onde desenvolve suas petições éticas contra a ordem burguesa: inspira-se na tradição kantiana do idealismo subjetivo⁸. Leandro Konder (1980) afirma que é a condição de “Estado Frankenstein” do império austro-húngaro, mencionada anteriormente, que impulsiona Lukács à necessidade de compreender essa situação política. Nesse período, procura meios para tal nas explicações sociológicas. E, em texto de caráter autobiográfico de 1933, intitulado *Meu caminho para Marx*, Lukács afirma ter tido seu primeiro contato com Marx ainda sob um olhar sociológico, de base filosófica kantiana:

Foi ao terminar os meus estudos secundários que se deu o meu primeiro encontro com Marx (com o Manifesto *Comunista*). A impressão foi extraordinária e, quando estudante universitário, li então algumas obras de Marx e Engels (como, por exemplo, *O 18 Brumário*, *A Origem da Família*) e, em particular, estudei a fundo o primeiro volume de *O Capital*. Esse estudo me convenceu rapidamente da exatidão de alguns pontos centrais do marxismo. Em primeiro lugar, fiquei impressionado com a teoria da mais-valia, com a concepção da história como história da luta de classes e com a articulação da sociedade em classes. Naquele momento, como é óbvio no caso de um intelectual burguês, essa influência se limitou à economia e sobretudo à “sociologia”. Considerava a filosofia materialista – não distinguia o materialismo dialético do não dialético – completamente superada, enquanto teoria do conhecimento. A tese neokantiana da “imanência da consciência” ajustava-se perfeitamente à minha posição de classe na época; não a submetia a qualquer exame crítico, mas aceitava-a passivamente como ponto de partida de toda e qualquer colocação do problema gnosiológico. (LUKÁCS, 1988, p. 91-92)

O que está posto nesse período, portanto, é que embora Lukács tenha procurado em Marx uma sustentação teórica para compreender sua realidade política, ainda considerava-o apenas como um importante representante de uma disciplina particular. Considerava Marx como grande economista ou sociólogo, isso é comprovado no depoimento em que Lukács

⁸ É fundamental para entendermos as inflexões do pensamento lukacsiano que nos apropriemos minimamente de uma diferença entre *idealismo subjetivo* e *idealismo objetivo*. Uma astuta definição da diferença entre o idealismo objetivo e o idealismo subjetivo encontra-se no próprio Lukács (1967, p.209). Consideramos, embora demasiada extensa, muito necessária a seguinte citação: “Na primeira, a do idealismo subjetivo, a consciência identifica-se a todas as formas da consciência individual, da qual a existência é apenas o produto, enquanto sensação, ilusão, ideia, etc. É assim que é possível distinguir orientações no interior do idealismo subjetivo, de que certos adeptos admitem, fora da consciência, uma existência objetiva, mas incognoscível por princípio (a **Ding an sich** de Kant), enquanto outros proclamam inexistente tudo o que ultrapassa as formas e conteúdos da consciência. Essa última orientação atinge sua forma mais pura no solipsismo. Quanto ao idealismo objetivo, a noção ao qual confere o caráter exclusivo de realidade propriamente dita é igualmente assimilável à consciência, que não é entretanto a consciência humana individual. Trata-se, ao contrário, de uma consciência objetivamente existente da qual a consciência humana seria apenas um derivado muito longínquo, uma emanção ou uma fase. Ora, é evidente que não existe nem na natureza nem na sociedade, e em nenhuma parte aliás, uma consciência objetiva dessa ordem, que seja independente da consciência humana. O idealismo objetivo está portanto, por sua própria natureza, constantemente submetido à necessidade de criar mitos para demonstrar e ilustrar a existência objetiva e seu papel criador universal. Os mais importantes desses mitos são as diversas concepções de divindade, mas existem naturalmente outros mitos ideológicos relativos ao idealismo objetivo, tais como, por exemplo, o mito platônico do mundo da ideia pura, de que o nosso é apenas o reflexo, e também o **Weltgeist** hegeliano, que abarca na concepção de processo de evolução grandiosa o conjunto da natureza e da sociedade, o mundo material e espiritual do homem etc...”(grifos do autor).

(1988, p.93) revela que nesse momento: “Considerava, não menos do que anteriormente, Marx o economista e o “sociólogo” mais competente; mas a economia e a “sociologia” ocupavam neste período um papel insignificante nesta atividade”. Não possuía domínio das categorias fundamentais da dialética materialista, pois o que o interessava em Marx era o “sociólogo”, visto em grande parte através das lentes metodológicas de Simmel e Max Weber (LUKÁCS, 1974). A condição de classe, pertencendo à elite húngara, ainda não permitia ao filósofo a compreensão genuinamente da teoria social de Marx, já que sua *base filosófica e metodológica* ainda correspondia predominantemente à sua classe, seu alicerce filosófico, enquanto uma visão de mundo estava condicionado ao olhar burguês idealista. Buscava realizar valores superiores dentro da ordem burguesa inviabilizados pela deformação do império austro-húngaro que conciliava os privilégios e costumes do antigo regime com as exigências do moderno mundo capitalista.

A situação do mundo capitalista em crise começa a fermentar uma inflexão filosófica no pensamento do filósofo húngaro. O irrompimento da Primeira Guerra Mundial marca um momento de *ruptura* importante no pensamento do jovem Lukács e, ao mesmo tempo, a base filosófica em que o pensamento de nosso autor estava fundado não permitia uma compreensão clara dos intensos acontecimentos de sua época. Na sua última entrevista Lukács (1986, p.30) afirma que sempre foi contra a Guerra e tomou firme posição antibelicista. Cabe lembrar que a social-democracia alemã votou a favor dos créditos belicistas no Parlamento. Apenas o comunista Karl Liebknecht votou contra, sendo um gesto que demonstrou a Lukács a possibilidade de suas posições éticas tornarem-se oposições políticas. Lukács (1988) relata que o seu idealismo subjetivo o conduziu à uma crise filosófica, mas que essa crise, apesar de ele próprio não estar ciente dela, foi objetivamente determinada pela manifestação mais forte das contradições imperialistas e teve como estopim a Primeira Guerra Mundial. Afinal, tratava-se de uma guerra imperialista que aprofundou e brutalizou a crise geral do mundo burguês. Mesmo assim, como o próprio filósofo nos ensina, a confusão não necessariamente é o caos. A ética, objeto principal de sua reflexão nesse período, o levou a vida da práxis, a ação e por consequência a política, precisava, assim se apropriar de conhecimento da economia, necessitando, portanto a fundamentação marxista posterior (LUKÁCS, 1974).

A filosofia kantiana de Lukács não permitia que ele compreendesse de um ponto de vista histórico-dinâmico os acontecimentos de sua época. Sua condição de classe elitista entrava em choque direto com os horrores da guerra imperialista. A menos que Lukács ignorasse os fatos concretos que o rodeavam e se aprofundasse na “imanência da consciência” de Kant – onde o ser é produto da consciência subjetiva e a objetividade do ser é

incognoscível, – seria, portanto, inevitável uma abdicação dessa matriz filosófica idealista. Foi a ardente objetividade da vida social que empurra Lukács para ruptura com essas concepções. Mesmo assim, os acontecimentos históricos, apesar de compelirem Lukács a determinados caminhos, eles não bastam por si só. Era uma tomada de decisão diante das condições colocadas pela realidade sócio-histórica. O jovem Lukács optou por não ignorar os fatos históricos, mas desvendá-los, e, para isso, precisaria de base filosófica que lhe proporcionasse visão dinâmica do movimento da realidade. Assim, nosso filósofo passa a estudar Hegel e as obras de juventude de Marx. Reparemos como Lukács descreve esse período de transição do seu pensamento:

O meu segundo estudo intenso de Marx começa com a minha compreensão, cada vez maior, do caráter imperialista da Guerra, com o aprofundamento dos meus estudos de Hegel [...] Os escritos filosóficos da juventude de Marx passaram a ser o ponto central do meu interesse [...] Desta vez, porém, não se tratava de um Marx visto da lente de Simmel, mas através da perspectiva hegeliana. Marx deixava de ser o “eminente especialista”, o “economista e sociólogo”; já começava a delinear-se para mim o grande pensador, o grande dialeto. (LUKÁCS, 1988, p.93).

A aproximação com Hegel pode ter, como dito pelo próprio autor, melhorado qualitativamente a compreensão de Lukács sobre Marx, no entanto, entender Marx “pela lente de Hegel” traria outra série de problemáticas que marcaram outra fase de nosso filósofo até o seu período de amadurecimento maior. Ainda convivendo com o acúmulo produzido por bases de pensamento contraditórias e sob outras influências políticas, a ontologia dialética de Hegel colocará Lukács diante de um conflito interno bastante profundo, que quase o leva ao caos ecletista. Ao mesmo tempo que Lukács apreendia Hegel, ainda carregava os preceitos de Kierkegaard sobre o filósofo alemão. No campo da política, desejava superar o radicalismo burguês, mas recusava-se a aderir à social-democracia de Kautsky: é então que se aproxima de George Sorel e dos escritos de Rosa Luxemburgo. Isso tudo provocaria em Lukács (1974, p.350), segundo ele próprio, “uma teoria amálgama internamente contraditória”. Não há, portanto, uma simples linearidade evolutiva no pensamento lukacsiano, mas sim uma complexa relação entre teorias essencialmente contraditórias. Isso se explica, em parte, pela sua condição concreta de classe, mas sua progressiva transição da elite ao proletariado, em virtude de seu ódio ao mundo burguês: “Fausto tem realmente duas almas no seu peito; porque é que um homem, ainda por cima normal, não teria o direito de ter em si várias tendências intelectuais contraditórias, quando, em plena crise mundial, se prepara para passar de uma classe social para outra?” (LUKÁCS, 1974, p.350).

2.2. Ruptura e continuidade: a adesão ao marxismo

É no chamado “elo mais fraco da corrente”, na Rússia, em outubro de 1917 que se passam os dias que abalariam o mundo de maneira nunca antes vista. A tomada de poder pelo proletariado e pelo povo russo através da Revolução de Outubro inaugura para o mundo a possibilidade de uma alternativa à exploração e miséria inerentes ao modo capitalista de produção, a miséria cultural e moral. Se na atrasada sociedade brasileira e latino-americana, a Revolução Russa de 1917 produziu diversas expressões tanto intelectuais⁹ quanto materiais do ponto de vista político (como a fundação do Partido Comunista do Brasil - PCB¹⁰ em 1922 e dos outros Partidos Comunistas do continente), não seria surpresa que no restante da Europa¹¹, altamente industrializada e avançada do ponto de vista cultural, os efeitos de tal acontecimentos seriam muito mais intensos. Esse processo de internacionalização dos partidos comunistas tem como apogeu a fundação da III Internacional, a chamada Internacional Comunista¹².

A influência da Revolução Russa, sofrida pelo filósofo aos 32 anos, foi a visualização de um novo sujeito político que emergira aos olhos de Lukács: a classe trabalhadora, única capaz de garantir à humanidade a emancipação definitiva. Se antes Lukács atravessava uma severa crise intelectual, agora a polarização política da luta de classes global também o compelia definir-se de maneira mais clara. A situação política da Hungria descrita anteriormente e o contexto da Guerra imperialista levaram Lukács a repudiar tanto o estado de coisas dado na Hungria, quanto a própria possibilidade de vitória inglesa e a imposição do

⁹ Tais expressões resultaram tanto numa onda revolucionária que espalhou o ideário comunista por todas as nações, em níveis mais ou menos desenvolvidos, como também expressou reação da ideologia capitalista que, a todo custo, buscou barrar os impactos da revolução russa pelo mundo. Uma boa sistematização da propaganda anticomunista daquele período encontra-se em um prefácio de Pericás (2012).

¹⁰ Um bom trabalho sobre o desenvolvimento histórico e político do PCB ligado com o movimento comunista internacional encontra-se nas publicações da historiadora Anita Leocádia Prestes (2001, 2008, 2010, 2012). As deformações do marxismo, e conseqüentemente das organizações partidárias influenciadas por ele, que foram tema da obra lukacsiana como veremos mais adiante, tiveram grande impacto no mundo. Em especial nas visões mecanicistas e dogmáticas de alguns dos principais teóricos e dirigentes da IC.

¹¹ Segundo Bugiato (2008, p.145): “Essa onda revolucionária que varreu a Europa lançou massas de milhões à luta contra governos, provocando profundas transformações em diversas nações. Tal furor tivera como carro-chefe a propagação do programa revolucionário – revolução socialista mediante a luta armada e ditadura do proletariado em forma de soviets –, evidenciando uma política de ataques constantes à social-democracia”.

¹² Ainda segundo Bugiato (2008, p.144): “Implicação imediata da revolução russa, uma nova tentativa de organização internacional dos trabalhadores de modo a expandir a revolução se materializou na Internacional Comunista (IC) ou Komintern (abreviação do nome em russo) ou III Internacional. A IC, ligada diretamente ao processo revolucionário dos bolcheviques, foi convocada por iniciativa do Partido Comunista Russo (nome assumido pelos bolcheviques em 1918) junto a outras organizações européias que consideravam imperiosa a cisão teórica e orgânica revolucionários com velhos partidos socialistas e social-democratas da II Internacional por meio de uma Internacional”.

parlamentarismo britânico em seu país¹³. Contudo, Lukács (1986) também afirma que a Revolução de 1917 o atingiu fortemente, justamente porque demonstrava que as coisas poderiam ser diferentes. Um novo horizonte de futuro se abria, não só com a queda do Czar em fevereiro, mas com a derrubada do capitalismo, abria-se uma possibilidade de se livrar da guerra e da ordem burguesa (LUKÁCS, 1974).

Esse período de primeira adesão ao marxismo será classificado por muitos estudiosos da obra lukacsiana como período de um marxismo messiânico, utopista e de apelo ético, justamente por ausência de uma base materialista capaz de reverter sua influência hegeliana. O filósofo afirma que nesse período reinava sobre ele um dualismo antitético. Por um lado não possuía clareza a respeito dos erros dos chamados “oportunistas de esquerda”, por outro, as correntes de seu pensamento o levaram para horizontes abstratos e utópicos (LUKÁCS, 1974). Ao que parece, a via marxista e revolucionária estava se tornando o caminho encontrado por Lukács na resolução de sua crise intelectual, mas mesmo assim seus desesperos e seu apelo ético ainda idealista o tornavam hesitante.

Depois da fundação do Partido Comunista Húngaro no final de novembro de 1918, Lukács mostrava-se muito relutante, chegando a redigir um artigo intitulado “O Bolchevismo como problema ético”. O principal motivo de sua relutância ainda residia no uso da violência, embora reconhecesse a possibilidade positiva que ela pudesse ter na história, e enxergasse sua função cumprida pelos jacobinos na Revolução Francesa, não se sentia convencido de trazê-la para o campo de suas ações pessoais (LUKÁCS, 1986). Nesse mesmo mês, depois de uma longa conversa com Béla Kun (fundador do PC e um dos seus principais dirigentes), Lukács reflete sobre a questão. Afinal, em dezembro de 1918 Lukács adere ao Partido Comunista Húngaro, e, agora, sua juvenil recusa do mundo burguês vai encontrar vazão num projeto *revolucionário*. Consideramos, portanto, os acontecimentos de 1918 como ponto de *ruptura* do pensamento de Lukács, que foi mais drástica que a ruptura anterior, marcando nova fase para o pensador húngaro, decisiva para toda sua trajetória, ou seja, o ingresso de Lukács no PC húngaro iria marcar os seus próximos cinquenta e três anos (Konder, 1980). O próprio Lukács afirma:

Em dezembro de 1918, depois de breve hesitação, ingressei no Partido Comunista Húngaro e, desde então, permaneci nas fileiras do movimento operário revolucionário. O trabalho prático logo me obrigou a dedicar-me aos escritos econômicos de Marx, da história da economia, da história do movimento operário

¹³ Lukács (1986, p.29-30) afirma: “Embora, de fato, condenasse o estado de coisas da Hungria, não estava disposto por nada a aceitar como um ideal o parlamentarismo inglês. Naquele tempo, porém, não via nada que pudesse colocar no lugar daquilo que existia”. Ainda afirma que “sempre foi cético em relação a democracia burguesa”.

etc; empenhando-me assim, numa contínua revisão dos fundamentos filosóficos (LUKÁCS, 1988, p.94).

Momento marcado como ruptura drástica e decisiva na obra de nosso autor, mas que imediatamente não significou a assimilação mais profunda do marxismo enquanto método, já que suas matrizes filosóficas anteriores continuam marcando esse período. Já sobre a relação imediata de sua assimilação do marxismo com sua reformulação posterior, Lukács revela que apesar de ter uma posição consolidada de que a única saída possível para a humanidade era o socialismo e a revolução, a carência de uma compreensão materialista e concreta da luta cotidiana que acumula forças para o processo revolucionário, a necessidade de análise realista para dimensionar as táticas políticas, tornava o socialismo um tipo de comoção política mística que abateria a sociedade de uma hora para outra:

De um lado estávamos convencidos de que esta era a única saída para a situação em que se encontrava não somente a Hungria, mas a humanidade inteira; por outro, não tínhamos a mais pálida ideia sobre a fundamentação teórica e as etapas desta saída (LUKÁCS, 1986, p33)

O filósofo, imerso, no utopismo messiânico participa da elaboração da revista *Kommunismus* de linha ultra-esquerdista, que acreditava que o socialismo marchava a passos largos na Europa e no mundo (LUKÁCS, 1974). Esta era, portanto, sua orientação no plano internacional. Por outro lado, no plano da política na Hungria orientava-se contra o sectarismo burocrático de Béla Kun e seu grupo. É então, a expressão no plano político do dualismo filosófico ainda presente no pensamento de Lukács. No entanto, alguns acontecimentos começaram a empurrar o filósofo a tomada de posições mais realistas. A crítica de Lenin, segundo Lukács (1974, p. 354, “[...] forçou-o a estabelecer laços mais diferenciados, mais indiretos entre suas concepções históricas e a tática cotidiana”.

Logo em março de 1919, os revolucionários húngaros derrubam a monarquia e proclamam a República Húngara dos Conselhos, e Lukács assume o cargo de “Vice-Comissário do Povo para a Cultura e Educação Popular”. Agora compelido ao mundo da política, Lukács se via diante de um grande desafio, mas que novamente, suas concepções idealistas e utopistas a respeito do processo histórico o levavam a transformar a política numa mera mediação subordinada ao fazer prático da ética. Na República Húngara o jovem Lukács desempenhou funções de grande importância¹⁴, embora não tenha sido partícipe do processo de tomada do poder. Foi na ação política cotidiana em virtude de dar respostas a problemas reais e urgentes da vida que Lukács teve muito aprendizado. Neste sentido, pode se dizer que

¹⁴ Ver Lukács (1986, p.33-38) para as ações tomadas por Lukács enquanto Comissário do Povo e como comandante militar.

o “batismo de fogo” da política foi, certamente, muito importante para sua virada materialista posterior, “Os verdadeiros anos de aprendizagem forçada começaram com a ditadura do proletariado e depois de sua queda, quando uma parte dos comunistas se esforçou para conhecer e assimilar o marxismo, no sentido comunista da palavra” (LUKÁCS, 1986, p.33).

Findada a Comuna Húngara, que durou apenas 133 dias, Lukács parte para o exílio em Viena, onde irá elaborar a obra marxista, considerada por muitos, como a mais notável e influente do século XX. Em *História e Consciência de Classe* escrita em 1922 o autor reuniu e revisou ensaios já iniciados em 1919 e outros novos, depois da queda do regime revolucionário na Hungria, é um marco na vida do autor e figura até hoje como produção extremamente polêmica. O mais importante é compreender que marca o período de crise e transição do pensamento lukacsiano (LUKÁCS, 1974, p.356). O esforço teórico de Lukács na formulação filosófica que estivesse na contramão do processo de simplificação e mecanicização do marxismo o fez elaborar essa obra. Contudo, posteriormente o próprio Lukács, no *Posfácio de 1967*, sinalizaria diversos equívocos advindos do seu historicismo abstrato herdado da visão hegeliana da dialética.

Sobre seu nível de abstração, pode-se dizer que essa capacidade causava problemas nos momentos de formulação política do pensador, mas segundo Konder (1980), ela garantia a Lukács grandes avanços do ponto de vista filosófico, já que os problemas da filosofia são os mais gerais possíveis. E antes mesmo de ter acesso aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, texto de Marx até então inédito, Lukács já faria grandes descobertas a respeito do pensamento marxiano em seu ensaio sobre *reificação*, problemática que procuraremos enfrentar no segundo capítulo deste trabalho.

Mesmo tendo grandes méritos e influenciado muitos dos principais pensadores do século XX¹⁵, *História e Consciência de Classe* foi alvo de ásperas críticas e seria abandonada por Lukács anos depois¹⁶. Tanto que num primeiro momento o repúdio à sua própria obra era resultado, principalmente, por pressões vindas das formulações teóricas dos membros da III Internacional e, logo em seguida, ao aprofundar seus estudos, sua autocrítica era de caráter teórico, ou seja, ao longo da década de 1930, Lukács romperia gradualmente com as concepções subjetivistas de sua obra.

¹⁵ Segundo Konder (1980, p.50-51): “As observações de Lukács sobre a Reificação viriam a influir, de variadas maneiras, no pensamento de diversos intelectuais importantes do nosso século, tais como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Walter Benjamin, Alfred Schmidt, Leo Kofler, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Lucien Goldmann, Perry Anderson e Paul Baran, entre outros”.

¹⁶ A edição francesa de 1960 de *História e Consciência de Classe* foi feita contra a vontade de Lukács, a edição autorizada pelo autor foi só a de 1967 com um Posfácio autocrítico incluso.

A elaboração de *História e Consciência de Classe* tem como principal força motriz a necessidade latente em Lukács de renovação do marxismo, de o movimento comunista se defrontar com questões e problemáticas teóricas de fundo ainda não abordadas pelos teóricos da época e tampouco absorvidas como demandas pelo movimento comunista internacional. O impulso lukacsiano de trabalhar a práxis e o estranhamento naquele período representava certamente um avanço do ponto de vista da teoria que já dava seus sinais de engessamento mecanicista. A abstração exagerada exercitada pelo filósofo e seu ainda presente idealismo hegeliano trouxeram problemas demasiados. O autor afirma:

O livro possui um certo valor, porque nele foram enfrentados também problemas até então evitados pelo marxismo. Costuma-se reconhecer que nele, pela primeira vez, é tratado o problema do estranhamento, e que é feita uma tentativa de enquadrar organicamente na concepção geral do marxismo a teoria leniniana da revolução. O defeito ontológico fundamental de todo livro é que eu, em realidade, reconhecia como ser apenas o ser social e que, sendo com isto recusada a dialética da natureza, vem a faltar aquela universalidade do marxismo que faz derivar da natureza inorgânica a orgânica, e desta, através do trabalho a sociedade. (LUKÁCS, 1986, p.46).

Fica evidente, portanto, a influência da ontologia idealista hegeliana na medida em que a dialética do ser limita-se ao espectro social, em que as categorias ontológicas, mediação, totalidade, ação recíproca, ainda se limitam aos domínios do ser social, menosprezando o alicerce natural da humanidade. Se comprometida essa noção fundamental da natureza como base ineliminável do ser social, estando ele condicionado à satisfação de necessidades primárias, de primeira ordem, as necessidades naturais,¹⁷ o autor acabou descentralizando a categoria trabalho, entendida como mediação fundante do ser social em seu intercâmbio com o homem e a natureza, central para entendimento de toda atividade humana. Lukács identifica dois lados em que essa noção equivocada da natureza se desdobra e limita o progresso de *História e Consciência de Classe*:

[...] por um lado, é justamente a concepção materialista da natureza que marca a separação efetivamente radical entre a concepção burguesa e a concepção socialista de mundo; que iludir esses problemas é debilitar as discussões filosóficas; que isso nos impede, por exemplo, de elaborar com rigor o conceito de práxis. Por outro lado, [...] há, é certo, um esforço para explicar todos os fenômenos, as verdadeiras funções do conhecimento; a sua particularidade especificamente marxista é enfraquecida, o seu real avanço sobre o pensamento burguês é muitas vezes inconscientemente escamoteado. (LUKÁCS, 1974, p.357).

¹⁷ Não negligenciamos, obviamente, que na medida em que a sociedade se complexifica a satisfação de necessidades naturais vai ser tornando uma atividade cada vez mais social, cada vez mais mediada por condicionantes sociais, Marx afirma: “Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (MARX, 2011, p.47)

Se o trabalho enquanto mediação entre o homem e a natureza está secundarizados em virtude de uma falsa concepção da natureza como categoria social, onde apenas os seres humanos e a sua consciência social seriam objeto de interesse filosófico, então isso resulta em que, – apesar de existir um esforço em explicar os fenômenos sociais e ideológicos a partir de uma base econômica, – os problemas especificamente da economia ficam empobrecidos (LUKÁCS, 1974). A exploração capitalista então perde sua objetividade e acaba sendo subjetivada como produto da consciência. E nesta mesma direção, os pilares materialistas que resultam nas consequências revolucionárias da teoria marxista ficam enfraquecidos, a revolução aparece como se “pairasse no ar”.

Apesar das intenções do autor em tentar “purificar” o conceito de práxis das deformações burguesas e da exaltação do conhecimento isolado utilizado pelas tendências oportunistas dentro do movimento comunista internacional, conforme as deficiências anteriormente citadas, resultou que a práxis acaba numa contemplação idealista (LUKÁCS, 1974).

O reconhecimento do processo de identidade como unidade entre sujeito/objeto¹⁸ foi o principal aspecto teórico que no seu contexto histórico abriu brecha para ser alvo de muitos ataques desferidos pelos teóricos da III Internacional. Essas afirmações levam a acreditar que em *História e Consciência de Classe* a consciência verdadeira é entendida como um conhecimento que surge de *dentro* do próprio objeto, o conhecedor, sujeito que compreende o objeto configura-se, dessa maneira, como um sujeito-único. A tomada de consciência de classe por parte do proletariado entendido por Lukács como sujeito e objeto nesse processo, leva ao entendimento de que tal desenvolvimento da consciência seria espontâneo pelo próprio objeto em si, ou seja, o proletariado adquiriria consciência de si mesmo enquanto classe de forma natural e espontânea. Os problemas da consciência de classe e da ideologia nas suas formas políticas assumem um pano de fundo essencialmente filosófico que deve ser explorado. Lenin combatia os seus adversários políticos que afirmavam que a consciência de classe do proletariado surgiria espontaneamente, ou pela via do próprio desenvolvimento capitalista ou pelas próprias lutas imediatas e espontâneas. Para Lenin (2010) a ideologia socialista e a necessidade da revolução não poderiam surgir de maneira automática nas massas, pois o socialismo enquanto ciência do proletariado foi formulada por intelectuais de

¹⁸ Lukács (1974, p.362) afirma que essa é uma influência lógico-filosófica de Hegel: [...] o seu fundamento filosófico último é constituído pelo sujeito-objeto idêntico realizando-se no processo histórico. É verdade que no próprio Hegel o sujeito-objeto nasce por via lógico-filosófica, atingindo o espírito absoluto o grau supremo na filosofia, com o recolher da alienação [Entäusserung], com regresso a si mesmo da consciência de si, realizando assim o sujeito-objeto idêntico.

uma camada externa à luta econômica, e cabia a esse grupo destacado de pessoas que compreendiam os elementos científicos fundamentais elucidar as lutas proletárias, demonstrando no cotidiano a oposição hostil entre proletariado e burguesia. Segundo Lenin:

[...] A social-democracia [isto é, os comunistas] dirige a luta da classe operária não só para obter condições vantajosas de venda da força de trabalho, mas para que seja destruído o regime social que obriga aos não proprietários a venderem sua força de trabalho aos ricos. A social democracia representa a classe operária não só na sua relação com um grupo determinado de patrões, mas também nas suas relações com todas as classes da sociedade contemporânea, com o Estado como força política organizada (LENIN, 2010, p.120).

A concepção teórica embebida em *História e Consciência de Classe* ia evidentemente contra o proposto por Lenin que considerava o processo de tomada de consciência como algo que não seria espontâneo, mas que deveria surgir de uma fração mais esclarecida do proletariado, um elemento exterior, o Partido revolucionário, que evidenciaria as contradições do capitalismo no processo orgânico da luta de classes, elevando assim o nível de consciência dos trabalhadores como um todo. Contudo, as formulações políticas de Lenin que nasceram do ventre da experiência revolucionária de 1917, foram apropriadas pela III Internacional de forma mecânica e simplista, impondo ao movimento comunista internacional a necessidade do estudo dessas concepções em detrimento de uma compreensão dialética da sua própria realidade. Mais tarde, por ocasião do falecimento de Lenin, o filósofo Lukács publicaria um ensaio recuperando aspectos essenciais de seu pensamento¹⁹, dessa vez numa direção divergente da exposta em *História e Consciência de Classe*.

Pretendemos enfrentar o problema da alienação, já que é o objeto central deste estudo, mais adiante no segundo capítulo. Todavia, cabe destacar que esse foi um dos principais méritos de *História e Consciência de Classe*: o de colocar a alienação como um dos problemas centrais da crítica revolucionária do capitalismo. Mesmo assim, as bases dessa crítica ainda se reportavam à dialética de Hegel (LUKÁCS, 1974). Em Hegel o termo alienação [Entaeusserung] opera como sinônimo de objetivação [Vergegenständlichung]. Ou seja, remete às externalizações cotidianas realizadas pelos seres humanos, desse ponto de vista a

¹⁹ Neste ensaio intitulado *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento* já percebemos uma mudança significativa na concepção lukacsiana de consciência de classe. Segundo Lukács (2012, p.48) o Partido de Lenin é: “[...] a face visível da consciência de classe do proletariado. E a questão de sua organização é decidida pelo modo como o proletariado alcança de fato sua própria consciência de classe e a torna plenamente sua. Que isso ocorre por si só, pelo desenvolvimento mecânico das forças econômicas da produção capitalista, e tampouco pelo simples crescimento orgânico da espontaneidade das massas, deve ser admitido por todo aquele que não nega incondicionalmente a função revolucionária do partido.

alienação não é nem boa ou ruim, mas sim representa todas as formas de objetivar a subjetividade através do trabalho, da linguagem, da arte, etc (LUKÁCS, 1974). Essa, portanto, “alienação” não pode ser superada, pois considerada elemento ontológico do ser social, tomada como identificação com o fenômeno da reificação. O que deve ser superado na sociedade sem classes é a alienação como uma cisão hostil e que domina e se opõe ao ser.

Em suma, *História e Consciência de Classe* recolocou em cena a relação entre Marx e Hegel. Lukács procurou em sua obra reatar o valor da dialética para o marxismo de sua época, mesmo que naquela tendência particular seus fundamentos ontológicos estivessem em processo de maturação. Sustentamos que esse *impulso fundamental* da década de 1920 vai ser a força motriz principal da obra lukacsiana da maturidade plena: o impulso de golpear as infecções positivistas e neopositivistas no marxismo, recuperando a autenticidade da dialética através do método onto-genético. O filósofo afirma que, apesar dos problemas, *História e Consciência de Classe* e seu regresso a dialética de Hegel desferiu um duro golpe nos revisionistas:

[...] já Bernstein queria, com o pretexto de lhe preservar o caráter “científico”, eliminar do marxismo tudo quanto recordava a dialética hegeliana. E os seus adversários, sobretudo Kautsky, nada se preocuparam em defender esta tradição. Era, pois, para o reatamento revolucionário com o marxismo, um verdadeiro dever reatar as suas tradições hegelianas (LUKÁCS, 1974, p.361).

Essa é a marca lukacsiana que prevalece na década de 1920. Na sua tentativa de resgatar a relação de Marx e Hegel para o marxismo da época, o filósofo acabou sendo profundamente atacado nos anos posteriores, e com tal pressão foi compelido a realizar uma autocrítica política para permanecer nas fileiras do movimento comunista.

2.3. A revisão dos fundamentos filosóficos até o amadurecimento da ontologia histórico-materialista

Em 1928 Lukács redigiu um importante texto voltado para uma análise política da conjuntura, as chamadas *Teses sobre a situação política e econômica da Hungria e sobre as tarefas do Partido Comunista Húngaro*, mais conhecidas como as *Teses de Blum*²⁰. Em 1929 essas teses foram amplamente discutidas no II Congresso do Partido Comunista da Hungria.

²⁰ O nome “Blum” é na verdade o pseudônimo usado por Lukács para assinar suas teses e escritos dentro do movimento comunista, ou “nome de guerra” como ele mesmo chama em sua entrevista a István Eörsi, opção muito comum por inúmeros militantes do movimento comunista internacional para preservar a segurança durante os períodos de reação conservadora.

Diferentes dos trabalhos anteriores de espírito quase exclusivamente filosófico, as *Teses de Blum* assumem a forma de escritos políticos, nos quais Lukács procura elaborar uma análise sobre a situação concreta da Hungria e esclarecer os próximos passos do movimento comunista. Tais teses foram escritas numa conjuntura de avanço do fascismo²¹ como fenômeno de massas e de agregação das forças reacionárias²² e de ultra-direita na Europa. Segundo Lukács, diante desse cenário,

Em 1922, dava-se a Marcha sobre Roma e nos anos seguintes assistiu-se a um reforço do nacional-socialismo e ao reagrupamento de todas as forças reacionárias. Era, portanto, necessário pôr na ordem do dia os problemas da frente única e da frente popular e refletir neles a fundo, do ponto de vista estratégico e tático (LUKÁCS, 1974, p.368).

Grande parte dessa nova forma de entender o processo revolucionário aparece justamente pelo fracasso das tão esperadas “revoluções do ocidente”. Processos que eram prenunciados como breves e inevitáveis, mas que vieram todos a fracassar, fortalecendo a concepção do “socialismo num só país” que começara a se tornar hegemônico no movimento comunista nos anos seguintes. Além do mais, o movimento comunista enfrentava sérios problemas em relação às outras forças políticas em ascensão. A social-democracia vinha numa crescente maior, conjuntamente com o fascismo que se erguia como a resposta desumana e irracional à crise do capitalismo. A proposta de Lukács consistia na criação de frentes populares ou frentes únicas que pudessem unir comunistas e democratas na luta pela democracia burguesa, considerado por ele o melhor terreno para o desenvolvimento da luta revolucionária do proletariado. Tratava-se então, de uma conquista tática transitória entre a democracia burguesa e a ditadura do proletariado, semelhante aos acontecimentos da própria Rússia, onde a Revolução de fevereiro de 1917 derrubou a tirania do Czar instituindo a frágil democracia de Kerensky, Esta, por não correspondendo as expectativas do movimento operário e popular foi derrubado na grande Revolução de Outubro de 1917²³, a partir do

²¹ Entre muitas obras que Lukács disserta sobre a questão do fascismo, geralmente procurando entender o fascismo como um fenômeno não apenas político, bélico econômico, mas, sobretudo como uma ideologia orientada pela base filosófica do irracionalismo. Citamos por exemplo *A concepção aristocrática e democrática do mundo* (LUKÁCS, 2007a) e *A Destruição da Razão* (1959)

²² Em 1919 uma das principais lideranças comunistas da época, Rosa Luxemburgo, foi assassinada pelo grupo paramilitar *Freikorps* composto por ex-militares inconformados com a derrota alemã na 1ª Guerra Mundial e que faziam oposição a República de Weimar. Os membros desse grupo perseguiam militantes de esquerda e apoiariam os nazistas mais tarde.

²³ Um riquíssimo relato vivo sobre o desenvolvimento da Revolução Russa encontra-se *Os Dez Dias que Abalaram o Mundo* de John Reed (19??).

momento em que é instituída a ditadura do proletariado através dos sovietes²⁴. Segundo Lukács:

[...] o essencial das *Teses de Blum* – que a revolução proletária e revolução democrático-burguesa, na medida em que esta seja uma revolução real, não são separadas por uma muralha chinesa, passei por um terreno sobre o qual podia me mover livremente, na medida em que neste terreno havia um espaço democrático para a ética [...] compreendi que a revolução proletária não é um evento isolado, mas a efetivação de um processo histórico (LUKÁCS, 1986).

As posições sectárias e burocráticas da III Internacional²⁵ impregnavam a grande maioria dos Partidos Comunistas do mundo, sendo o sectarismo uma tendência ao isolamento dos comunistas baseada em dogmas e concepções equivocadas do processo histórico de desenvolvimento da luta revolucionária, em que determinadas formas de luta política devem se adequar a conjuntura, estabelecendo também com mais clareza qual a política de alianças²⁶ de cada momento. A concepção leninista de partido revolucionário de vanguarda não foi exatamente igual em todos os momentos, pelo contrário, sofreu mudanças e cadências de acordo com cada situação concreta, mas sempre fiel aos princípios do marxismo²⁷. Todavia, com a III Internacional enquanto correia de transmissão da política de Moscou, não livrava o Partido Comunista húngaro do sectarismo levado a cabo pelo mundo. Com a publicação das Teses e os fervorosos debates desencadeados por elas, em que Lukács fora acusado de revisionista²⁸ e Béla Kun preparava sua expulsão do Partido, o filósofo elabora uma

²⁴ Segundo John Reed: “A palavra soviete significa “conselho”. Durante o governo czarista, o Conselho Imperial do Estado denominava-se Gossudarstvienni soviete. Entretanto, após a revolução, o termo ‘soviete’ foi empregado para designar um tipo de assembleia eleita pelas organizações econômicas da classe operária: os sovietes dos deputados operários, camponeses e soldados. [...] Além dos sovietes locais, eleitos em cada cidade e vilarejo da Rússia – nas grandes cidades havia os de quarteirão *raioni* - , formaram-se, ainda, os sovietes regionais e provinciais (*oblastnie* e *gubiérnskie*), e, com sede na capital, um Comitê Central Executivo de toda a Rússia, conhecido como Tsik, palavra formada com as iniciais de seu nome em russo” (Reed, 19??, p.30).

²⁵ “Em 1928, o próprio Estaline interveio de uma forma completamente catastrófica, no meio destas incertezas, ao tratar dos social-democratas de ‘irmãos-gêmeos’ dos fascistas’. Com isto fechava-se a porta a qualquer frente única de esquerda” (LUKÁCS, 1974, p.369).

²⁶ Sobre a questão das alianças, a teoria leninista de organização, nos dá importantes apontamentos sobre isso, uma delas é que elas são indispensáveis para o movimento: “Só receiam alianças temporárias, mesmo com elementos inseguros aqueles que não confiam em si próprios; e nenhum partido poderia existir sem essas alianças” (LENIN, 2010, p.71). Outra indicação importante é a condição necessária para que uma aliança seja viável: “[...] é condição indispensável para essa aliança que os socialistas disponham de plenas possibilidades de revelar à classe operária a oposição hostil entre seus interesses e os da burguesia” (LENIN, 2010, p. 72). Além disso, Lenin (2010) ainda recupera Marx apontando a necessidade das alianças e uniões, mas jamais a barganha de princípios em resultado dessa unidade.

²⁷ Uma interessante análise sobre as viradas organizativas nos vários momentos de desenvolvimento da concepção leninista de Partido encontra-se no texto de Monty Johnstone (1985).

²⁸ A linha teórica revisionista, protagonizada principalmente por Bernstein foi amplamente combatida por Lenin (2007), pois deformava os pressupostos políticos e teóricos do marxismo para justificar seu reformismo, ou seja,

“autocrítica”, da qual não estava nenhum pouco convencido, mas a faz para poder permanecer nas fileiras do movimento comunista e contribuir no combate ao fascismo (LUKÁCS, 1974, 1986). A veracidade²⁹ das teses de Lukács se confirmou historicamente anos depois, já que foi a posição sectária entre os comunistas e social-democratas que abriu passagem e deixou o caminho livre para o fascismo reinar na Europa, levando à barbárie, ao genocídio e à perseguição política tanto de comunistas quanto de social-democratas. Mas essa derrota o leva a questionar mais profundamente seus fundamentos filosóficos, chegando a reconhecer que não era um político de talento (LUKÁCS, 1986).

É nesse momento que se inicia a transição e ruptura de Lukács, na revisão de seus fundamentos filosóficos, ele encontra a solução para polêmica que carrega desde *História e Consciência de Classe*. Trata-se como exposto, de um momento de ruptura, mas que em essência, configura-se processo histórico de longo prazo, da complexa relação com o *método stalinista* e a maturação da *Ontologia do Ser Social*. É a incapacidade de Lukács concretizar seu marxismo na prática política o leva a revisar seus fundamentos filosóficos.

Em 1930 Lukács se transfere para o Instituto Marx-Engels de Moscou e tem acesso a obras inéditas de Marx e Engels que importantes intelectuais da tradição marxista não tiveram, como Lenin e Gramsci. Destacamos o acesso aos originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lukács encontra nessa obra o subsídio necessário para reavaliar a relação entre Hegel e Marx. Essa reviravolta teórica ajudou-o a romper teoricamente com as concepções filosóficas defendidas durante a década de 1920, sendo sua expressão máxima em *História e Consciência de Classe*, as antigas ideias sobre o sujeito/objeto único entram em crise com a leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Além dos Manuscritos, Lukács tem acesso a escritos filosóficos de Lenin que contribuíram também para a correta interpretação da relação entre Marx e Hegel.

[...] o debate filosófico de 29 a 30 deu-me esperança de que a elucidação das relações Hegel-Marx, Feuerbach-Marx, Marx-Lenin e o afrouxamento de uma assim chamada ortodoxia plekhanovista, abriram novos horizontes à pesquisa filosófica [...] nós mesmos, naqueles anos, conhecemos obras fundamentais do jovem Marx, sobretudo os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como também os *Cadernos Filosóficos* de Lenin, terei apontado aqueles fatos que trouxeram grandes esperanças no início da década de trinta. (LUKÁCS, 1988, p. 96).

colocava as reformas sociais dentro da ordem burguesa como finalidade última do movimento operário, em detrimento da tomada do poder e edificação do socialismo.

²⁹ Relembremos da anedota dos livros de infância de Lukács para ilustrar esse momento: “[...] compreendi que o sucesso não é critério, que uma pessoa pode estar agindo corretamente mesmo quando não o alcança. Isto aparece de forma mais clara em *O Último dos Moicanos* do que na *Ilíada*, porque naquele livro os índios, oprimidos e dominados, é que tinham toda a razão, e não os europeus” (1986, p.20).

O combate a chamada ortodoxia de Plekhanov, iniciada segundo Lukács pelo próprio Stálin e pela inserção de uma estética kantiana dentro da concepção estética de Marx, deu novo fôlego aos estudos filosóficos. Carregado de um novo estudo que potencializou sua compreensão sobre Marx e Hegel, Lukács consegue superar o espiritualismo que fez com que suas posições fossem taxadas de “hegelianas” ou “idealistas” durante a década de 1920. Esse novo estudo será basilar na obra de Lukács até o final de sua vida, e terá particular influência na construção da sua visão ontológica da obra de Marx. Sua autocrítica agora não era mais uma necessidade tática para permanecer militando, mas consistia numa profunda revisão de sua base teórica.

Esse momento não propicia apenas uma mudança nos fundamentos filosóficos na obra de nosso pensador, muito pelo contrário, a transmutação de sua base filosófica é diretamente responsável por sua radical mudança também no plano político. Referimo-nos ao fim do chamado *utopismo* que marcou a compreensão de Lukács sobre o socialismo e a revolução desde sua juventude. Afirma Netto:

[...] agora a liquidação do capitalismo deixa de ser uma tarefa viável imediatamente: põe-se como projeto de largo prazo, sinuoso e complexo processo no bojo do qual o insulamento do socialismo num só país não aparece mais do que como um necessário ardil da história (NETTO, 1981, p.36).

A correta compreensão das categorias econômicas como fundamentos para compreensão do ser social será ponto fulcral no desvendamento lukacsiano das falsificações e engessamentos stalinistas das categorias teóricas marxianas. O *fenômeno stalinista* é entendido de forma radicalmente diferente por Lukács, diferente dos tradicionais e dogmáticos trotskistas:

A verdadeira essência do stalinismo, no meu entender, consiste no fato de que, conservando teoricamente o caráter prático do movimento operário e do marxismo, na práxis a atuação não é regulada pela mais profunda inteligência das coisas, ao contrário, essa mais profunda inteligência é construída em função da tática do agir. Em Marx e Lenin a linha de fundo do desenvolvimento social, que procede numa determinada direção era assumida como dada. No interior desta linha de fundo se produzem continuamente certos problemas estratégicos. No interior destes últimos emergem em seguida toda vez os problemas táticos. Stálin inverteu essa sequência. Ele considera primordial o problema tático, e dele fez derivar as generalizações teóricas. (LUKÁCS, 1986, p.63).

Aliás, Lukács não somente identifica esse elemento taticista em Stálin, em que as generalizações e a estratégia geral estão submetidas às requisições imediatas da vida cotidiana, em que o desenvolvimento teórico social está subordinado ao sabor de

circunstâncias momentâneas, mas igualmente nas ações políticas de Leon Trotsky, seu principal nemesis. Se Stalin estava equivocado em orientar o movimento em combater a social-democracia na década de 1920, abrindo passagem ao fascismo, ou errado também em manter a política do “socialismo num só país” no pós-guerra, com a criação das chamadas democracias populares na Europa e a vitória da Revolução na China, Trotsky estava errado em combater a ideia de construção do socialismo na Rússia no imediato pós-revolução de 1917 (LUKÁCS, 1988). Trata-se de duas faces da mesma moeda: o dogmatismo taticista.

A primeira crítica ao dogmatismo dentro do marxismo feita por Lukács foi destinada a Bukhárin³⁰, durante os anos de *História e Consciência de Classe*. A polêmica do início dos anos de 1920 vai permanecer com Lukács nos anos 1930, depois de sua revisão teórica e pelos próximos anos, até o fim de sua vida. Será, inclusive, elemento determinante na elaboração da *Ontologia do Ser Social*. É de imperativa necessidade conhecer a grande polêmica do tempo de Lukács para assim, descobrir afinal, qual a gênese dessa cruzada teórica que nosso filósofo desempenhou ao elaborar sua obra final. É desde os anos 1920 que Lukács, incansavelmente, afirma o necessário combate às adoções pragmáticas, dogmáticas, tecnicistas das categorias marxianas, que acabam por engessar, cristalizar e falsificar o verdadeiro método ontogenético³¹ de Marx. Método que não se transcreve em manuais, em dizeres ou chavões, não se aplica à realidade, mas sim é extraído dela. O que Lukács combate é o positivismo mecanicista e determinista que permaneceu encrustado na elaboração teórico-política dos pensadores comunistas da II e III Internacional, levando-os a sérios equívocos estratégicos e táticos. É evidente a continuidade do marxismo dogmático, de Plekhanov a Bukhárin, até o stalinismo, o próprio Lukács admite as suas antigas crenças na sua efemeridade, mas que persistiram insistentemente.

Havia um clima de esperanças renovadoras que o estudo e o esclarecimento proporcionaram a Lukács, porém, pouco a pouco suas expectativas e projeções foram se perdendo, já que suas novas descobertas filosóficas não puderam ser plenamente somadas ao

³⁰ Konder (1980, p.56-57): “Lukács reprova em Bukhárin uma característica que poucos anos mais tarde viria a se tornar, sob Stálin, um método bastante difundido na maneira dos comunistas travarem a chamada ‘batalha das ideias’: a tendência a simplificar excessivamente os problemas. Mas reprova, sobretudo, o vezo positivista de supervalorizar a ‘técnica’: elemento ideológico perigoso, no qual Lukács farejava (ainda abstratamente) um possível ponto de apoio para *procedimentos manipulatórios* [...] Para fundamentar sua concepção positivista da técnica, Bukhárin, segundo Lukács, reduz o marxismo a uma *sociologia* e despreza a herança da filosofia clássica alemã (isto é, a dialética)”.

³¹ “Como se pode constatar lendo o início do *Capital*, onde não se começa pelo trabalho, porém da troca mais elementar de mercadorias. Da *Ontologia da troca de mercadorias* decorre, finalmente a determinação genética do dinheiro como mercadoria geral.” (LUKÁCS, 1969, p.19). O método onto-genético, parte portanto, do elemento mais celular, no caso da mercadoria, e assim desenvolve uma teoria da produção e reprodução do ser social.

conhecimento humano, pois qualquer concepção que se afastasse do padrão hegemônico se chocava com uma inflexível e opressiva resistência. Segundo Lukács (1988), na época havia uma crença de que tal dogmatismo era passageiro e que tal resistência não era mais do que resquícios presentes de um passado ruim, contudo, na medida em que as tendências contrárias à renovação e o progresso do pensamento marxista se afirmavam, mais percebiam que elas recebiam um forte apoio burocrático. A falsa crença nessa casualidade não podia perdurar, Lukács relembra que:

Foi necessário reconhecer que a origem do confronto das correntes progressistas, que enriqueciam a cultura marxista, com a opressão dogmática de uma burocracia tirânica sobre todo pensamento autônomo, deveria ser buscada no próprio regime de Stálin e, portanto, também, na sua pessoa. (LUKÁCS, 1988, p.97).

Existe uma linha de conexão dentro do pensamento marxiano que liga Plekhanov a Kautsky, Bukhárin e Stálin³² entre outros. As linhas deformativas do pensamento original de Marx não foram, no tempo de Lukács, e não são ainda casuais ou meramente passageiras. O exercício da obra de Lukács foi um ofício difícil, pois ao mesmo tempo em que era latente a necessidade da defesa da URSS como único Estado socialista do mundo, também era preciso combater as deformações do marxismo e do aparelho burocrático soviético para potencializar construção do socialismo no leste europeu, bem como engendrar novos processos revolucionários pelo mundo. O filósofo afirma que ainda teve que operar numa espécie de “guerra de guerrilhas” contra o dogmatismo. Lukács, sobretudo, preocupava-se em oferecer à tradição marxista a análise da realidade e extrair da objetividade social o real movimento da matéria. Essa é a grande obra da vida de Lukács, o seu grande questionamento. Como todo grande pensador tem um grande problema, a tarefa que Lukács pôs a si mesmo não foi pequena, o seu desafio era o de superar anos de deformação e dogmatismo causado pelas tendências positivistas dentro do marxismo. Além disso, o filósofo ainda atenta para outro problema, o revisionismo³³ enquanto tendência começava a ganhar força dentro do movimento comunista, e o dogmatismo stalinista havia desarmado os comunistas para

³² Sobre a análise lukacsiana do stalinismo, Konder afirma (1980, p.95): “O stalinismo, com a sua rejeição das categorias dialéticas de extração hegeliana, não trabalhava com o conceito de *mediação*: reconhecia-o formalmente, porém jamais o empregava, pois suprimia de suas análises as múltiplas mediações que articulam os diferentes níveis da realidade, a fim de apresentar uma imagem deliberadamente simplificada do real e manter procedimentos manipulatórios”.

³³ Concordamos com Lukács na força assumida pelo revisionismo e identificamos que o impacto político causado no mundo foi devastador. Através do chamado “eurocomunismo”, vários partidos comunistas europeus capitularam completamente diante da ordem, principalmente depois da derrocada da União Soviética. E no Brasil não foi diferente, uma análise bastante precisa sobre o impacto do eurocomunismo em nosso país é de Anita Prestes (2012).

combatê-lo. Era necessário, portanto: “[...] extirpar o dogmatismo para combater o revisionismo” (LUKÁCS, 1988, p.104).

Para isso, desde a década de 1920, Lukács polemiza dentro do movimento comunista, afirmando a necessidade de resgatar a herança hegeliana da dialética marxista. A incompreensão da importância da herança crítica da filosofia hegeliana, fez com que Lukács acabasse tendendo, não ao marxismo realmente dialético ao qual pretendia chegar, mas uma versão idealista desse marxismo ao qual nos referimos anteriormente. É com um longo processo de estudo e pesquisa teórica que Lukács começará o projeto verdadeiro de renovação do marxismo, de resgate de seu fundamento filosófico, combatendo, uma a uma, todas as deformações da obra de Marx, elaborando uma leitura da obra marxiana que a situa claramente dentro do campo do conhecimento humano. É quando Lukács, já no fim da vida, ainda tem fôlego para elaborar a sua *Ontologia do ser social*, que segundo seu projeto serviria para dar o fundamento material do *ser* na elaboração de sua *Ética*, objetivo que não conseguiu concluir.

Centrado na compreensão do processo de produção e reprodução da vida social, Lukács desenvolveu uma visão ontológica da teoria social de Marx. Na qual as categorias econômicas utilizadas por Marx dão luz para entender o processo de *produção e reprodução do ser social* sob bases materialistas, como condição necessária de uma prática social que vá na direção da *emancipação humana*.

A ontologia, que teve seu espaço na filosofia tomado pela gnoseologia, é o estudo do *ser* e todas as suas determinações e conexões internas. É recuperada por Lukács e a partir da dialética das categorias econômicas de Marx se edifica como um método de apropriação do movimento dinâmico da realidade:

Nela interessam-nos, as conexões do ser, e fazemos abstração do fato de que uma determinada conexão seja tratada pela ciência atual como algo de psicológico, de sociológico, de pertinente à teoria do conhecimento ou à lógica. A conexão vem tratada como conexão existente, enquanto é considerado secundário perguntar-se qual a ciência que dela se ocupa. Este é, na minha opinião, o ponto de vista central do marxismo e posso lembrar Marx a propósito da célebre definição segundo a qual *as categorias são formas de determinação da existência*; o que constitui uma antítese direta da concepção kantiana e também da concepção hegeliana da categoria. (LUKÁCS, 1969, p.18).

Como se denota das reflexões expostas até então, neste primeiro capítulo do presente trabalho procuramos dar um tratamento especial para o aspecto histórico da obra lukacsiana, evidenciar a heterogeneidade da sua obra, seus pontos de ruptura fundamentais, seus avanços e as determinações objetivas de suas inflexões teóricas. Já no próximo capítulo, nos deteremos

nas categorias de estranhamento e alienação à luz da *Ontologia do ser social*, ou seja, realizaremos introdutório exame teórico dessas categorias com base na concepção ontológica, materialista e dialética do ser social.

3. A GÊNESE HISTÓRICO-ONTOLÓGICA DA ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO

Antes de nossa exposição, é importante delimitarmos os limites postos em nossa pesquisa. Evidentemente, a obra de Lukács oferece fonte quase inesgotável de exaustivo debate filosófico, político e estético. A profundidade do pensamento lukacsiano foi capaz de influenciar grande parte dos maiores filósofos do século XX nas mais diversas esferas do pensamento humano. Por isso não só nos deteremos no estudo de sua obra final, a *Ontologia do ser social*, mas também delimitaremos limites dentro dessa própria obra. Com a exceção de abordarmos temas imprescindíveis e fundantes da teoria social de Marx que servirão de embasamento para o diagnóstico de nossa problemática central, iremos focar nossas análises no quarto e derradeiro capítulo da sua segunda parte: *O estranhamento*.

Dessa forma, nosso método de exposição irá abordar: a) uma primária e breve reconstrução do pensamento marxiano e do método onto-genético de apropriação da realidade pelo universo categorial; b) uma abordagem de categorias centrais e precedentes ao entendimento do problema do estranhamento e da alienação, o trabalho e a práxis; c) teoria da alienação e estranhamento; d) espécies de alienação; e) considerações finais e breves apontamentos sobre a “transcendência positiva da alienação”.

O *essencial* que pretendemos extrair da obra lukacsiana é a sua ótica a respeito do método de Marx, que apesar de ter escrito pouquíssimas linhas a respeito de metodologia propriamente dita, possui uma linha teórico-metodológica intrínseca na sua análise do modo de produção capitalista. O revigoramento do verdadeiro método de Marx, como dito anteriormente, enxergado do ponto de vista ontológico, é a aspiração principal de Lukács. Para tal, pretendemos reconstruir os aspectos filosóficos principais que dão a diretriz metodológica, quanto identificar as principais categorias da ontologia marxiana, dentre elas, nosso objeto de exame principal: o complexo da alienação e do estranhamento.

3.1 Questões ontológicas preliminares: método onto-genético e predominância

O primeiro passo dado por Lukács (1979, p.11) é a firme sustentação de que: “qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, [...] são entendidos [...] como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas”. É notório que nosso autor já começa sua obra oferecendo seu ponto de chegada, Lukács começa esse capítulo sustentando

a presença de um ponto de vista concretamente ontológico na obra marxiana, mas comprovará com firmeza seu ponto de vista, evidenciado o caráter ontológico dos enunciados marxianos em todo seu desenvolvimento ulterior. Contudo, Lukács (1979) afirma que Marx nunca teve qualquer preocupação em situar os problemas teóricos com que lidava dentro do pensamento humano-filosófico, ou seja, Marx não há um tratamento específico da ontologia. Daí a própria característica histórica do marxismo: Marx pouco utilizou o termo *ontologia*, mas seus enunciados são ontológicos, pois tratam substancial e perpetuamente do *ser* e todas as suas conexões internas e seu desenvolvimento.

Apesar de iniciar enunciando a ontologia marxiana, Lukács começa uma elaboração do porquê dessa ontologia e, para isso, começa a arquitetar um raciocínio que fundamente sua afirmação. Diz Lukács (1979), que mesmo criticamente, é indubitável que a filosofia hegeliana é o *ponto de partida* marxiano. Segundo ele, a filosofia hegeliana:

[...] move-se dentro de uma certa unidade, determinada pela ideia de sistema, entre ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento que põe a si mesmo, uma semelhante unificação e, inclusive, tende a fundir uma coisa com a outra (LUKÁCS, 1979, p.11).

Portanto, a inexistência da distinção esquemática no tratamento dos problemas, sejam eles gnosiológicos, éticos ou ontológicos, é uma característica inerente à dialética hegeliana, e o jovem Marx em seus primeiros escritos sobre influência de Hegel, não teria qualquer condição de conscientemente produzir uma ontologia.

Apesar de afirmar de maneira incisiva o ponto de partida da ontologia marxiana como a filosofia clássica alemã – em particular a dialética hegeliana – Lukács não parte para essa afirmação de maneira completamente abstrata, muito pelo contrário, ele partirá para uma *reconstrução* teórica da apropriação crítica de Marx dessa herança intelectual. Reconstrução histórica e teórica imprescindível para a plena compreensão do método crítico dialético. E que, portanto, nos será de grande serventia para compreender efetivamente, desde sua gênese, o método marxiano de análise da sociedade capitalista. Da gênese do método marxiano, Lukács (1979, p.11-12) afirma: “[...] tanto Marx quanto Engels, no processo de separação consciente de Hegel, põem no centro da argumentação e de sua polêmica, e com toda razão, a oposição decisiva entre o idealismo hegeliano e o materialismo por eles renovado [...]”. O início da superação do idealismo hegeliano, assim, teve como centro, a polêmica histórica travada por Marx e Engels, entre o materialismo em processo de renovação e o até então hegemônico, idealismo de Hegel. Mesmo sendo essa a polêmica central que de fato superou o idealismo hegeliano com fundação da ontologia histórico-materialista, não era essa a

discussão central do *tempo* de Marx, eram, sim, as diversas tendências da juventude hegeliana, cada qual reivindicando para si a superação de Hegel³⁴. Lukács demonstra que Marx não só deu o passo no sentido da apropriação crítica da dialética hegeliana, mas de também desmistificar todas as concepções equivocadas de seus adversários da juventude hegeliana, Lukács (1979) nos diz, inclusive, que Marx durante as grandes tensões nos impasses com os hegelianos de esquerda (Bruno Bauer e Stirner), nunca identificou o idealismo deles com o idealismo de Hegel.

A superação de Hegel não se colocou apenas como pura negação materialista da dialética idealista, pelo contrário “[...] o jovem Marx tomou um caminho que leva à forma desenvolvida de uma dialética nova, a dialética materialista, que não somente faz justiça ao idealismo hegeliano, mas também submete as categorias essenciais da ‘lógica’ de Hegel – como, por exemplo, a da superação das contradições – a uma inversão materialista que implica uma transformação de natureza qualitativa” (LUKÁCS, 2007, p.156), ou seja, inaugura um método filosófico qualitativamente novo.

Concomitantemente, naquele momento histórico, apresenta-se a virada filosófica provocada por Feuerbach, para Lukács:

Não há dúvida que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve caráter ontológico; e isso porque, naquele momento, pela primeira vez na Alemanha, foram confrontados abertamente – com efeitos extensos e profundos – o idealismo e o materialismo (LUKÁCS, 1979, p.12).

O passo dado por Feuerbach, apesar dos limites, foi fundamental do ponto de vista do salto ontológico dado na filosofia clássica alemã. Porém, sem dúvida, a valorização que deve ser dada a Feuerbach advém do sintetizador desse processo, qual seja, a apropriação crítica realizada por Marx. O reconhecimento dos limites do materialismo de Feuerbach, foi condição necessária para a fundação da ontologia marxiana. Lukács (1979) aponta a impossibilidade de conhecer com clareza se, e até que ponto, a filosofia feuerbachiana foi determinante para a maturação da ontologia marxiana, mas destaca que Marx já havia se posto favorável às ideias anti-religiosas e da ontologia da natureza, logo de imediato.

Se foi determinante ou não, Lukács afirma que:

O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem um duplo caráter: o reconhecimento de sua virada ontológica como único ato filosófico sério desse período; e, ao mesmo tempo, a constatação de seus limites, ou seja, o fato de que o materialismo alemão

³⁴ Lembremos, por exemplo, da polêmica dentre o movimento dos jovens-hegelianos entre um suposto Hegel esotérico e um Hegel exotérico: “Uma posição generalizada do movimento jovem-hegeliano radical era a de distinguir o Hegel esotérico (que, por baixo do pano, teria sido ateu e revolucionário) do Hegel exotérico (que teria sido dócil ao poder político de sua época)” (LUKÁCS, 2007, p.124).

feuerbachiano ignora completamente o problema da ontologia do ser social. O que não indica apenas a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição ilumina também seu primeiro desenvolvimento, o posto central que nele assumiam os problemas ontológicos do ser social (LUKÁCS, 1979, p.13)

O essencial no assentado julgamento de Marx a respeito do materialismo feuerbachiano é a sua capacidade sintética, de negação simultânea a apropriação dialética³⁵. É o reconhecimento da positividade da ontologia da natureza de Feuerbach, ao mesmo tempo em que identifica tendências idealistas no que se refere às formulações históricas, ignorando a ontologia do ser social, da autoconstrução do gênero humano. Feuerbach era materialista quando se tratava da natureza e do indivíduo, através de sua antropologia, mas quando se tratava do ser social enquanto ser humano genérico histórico, o filósofo era idealista: “[...] o fator antropológico específico (‘humanidade’) não pode ser percebido em sua historicidade dialética, a menos que seja concebido com base na totalidade ontológica que se desenvolve historicamente (‘natureza) e à qual ela pertence, em última análise” (MÉSZÁROS, 1981, p.43). Ou seja, se o trabalho enquanto mediação entre o homem e a natureza, que pressupõe uma base natural ineliminável do ser social, vai além dos limites da antropologia, torna seu próprio propósito obsoleto. Dessa carência de uma ontologia, segundo Mészáros (1981), resulta a fixação de uma suposta essência humana ineliminável com base nas observações “antropológicas”.

A chave da crítica marxiana à filosofia clássica alemã e o início da maturação dessa mesma ontologia já se encontra embrionária desde a sua *Dissertação* de doutoramento. De acordo com Lukács (1979), mesmo naquele momento em que se deparava com problemas que não estava instrumentalizado para resolver, Marx já não admitia a existência de algum Deus e que a veracidade, o critério final do reconhecimento do ser ou não-ser social de um dado fenômeno só pode ser a realidade. A grande questão que Lukács (1979) põe a respeito disso é que Marx não aceitava a visão kantiana que desligava a necessidade da existência do ser para sua representação gnosiológica³⁶, ou seja, Kant garantia autonomia às representações ideais,

³⁵ Aufhebung é uma das categorias-chave para compreensão do processo de constituição do método materialista-dialético de Marx, no entanto, padece também de problemas de tradução mencionados na Introdução desse trabalho. Como seguimos a linha de expor o conteúdo essencial dessas categorias em conjunto com a sua variedade de traduções (transcendência, transferência, superação, supressão, ou suprassunção). Segue uma explicação muito elucidativa de Mészáros (1981, p.15): “A ‘transferência’, por exemplo, não é uma transferência para uma outra esfera, nem é apenas uma ‘supressão’ ou ‘preservação’, mas ambas as coisas ao mesmo tempo. Ou um outro exemplo: em contraposição a tantas concepções filosóficas, a visão que Marx tem do homem não é ‘humana’, nem ‘natural’ apenas, mas ambas, isto é, ‘humanamente natural’ e ‘naturalmente humana’, ao mesmo tempo”.

³⁶ Cabe lembrar a nota de rodapé “8”, do primeiro capítulo deste trabalho, que trata da diferença do idealismo objetivo com relação ao idealismo subjetivo. Incluindo, portanto, o idealismo subjetivo de Kant.

um conhecimento existente em-si independente de se esse conhecimento representa de fato algo na realidade. Não situado sistematicamente dentro das tendências filosóficas, Marx não admite o desligamento kantiano do conhecimento e do ser, da representação e da realidade.

A crítica feita pelo jovem Marx a Hegel, que se gestou na década de quarenta no século XIX, segundo Lukács (1979), exige uma investigação ontológica das entidades sociais e, simultaneamente, desconstrói a investigação hegeliana embasada num esquema lógico.

O papel que a filosofia clássica alemã, em particular a dialética hegeliana teve para o desenvolvimento da obra marxiana é destacada de diversas formas por Lukács, mas uma diferença necessária para compreender a superação de Hegel por Marx é preciso ser explicitada. Se em Hegel a ideia do sistema e a hierarquização das categorias levava à antinomias insolúveis³⁷ e a contraditoriedade representava o simples trânsito de um momento a outro, Lukács (1979) afirma que em Marx a contraditoriedade assume papel de *força motriz* do processo normal. Significa que a contradição é inerente à realidade objetiva e todos os seus nexos, e, portanto pode ser fruto de um processo normal.

A investigação ontológica, que como posto, tem como critério último a realidade objetiva, carrega a tendência, inicialmente parcial e que vai se desenvolvendo de forma cada vez mais avançada, o sentido de compreender concretamente a formação e todas as conexões do ser social. A *objetividade*³⁸ enquanto categoria que diferencia a realidade substancialmente em-si e o conhecimento dessa mesma realidade é o essencial do processo metodológico da ontologia marxiana. A ilusão idealista de Hegel surge, segundo Lukács:

[...] precisamente porque o processo ontológico do ser e da gênese é aproximado em demasia do processo (necessário no plano cognoscitivo) da concepção; aliás, esse último chega mesmo a ser entendido como um substituto, até mesmo como forma ontologicamente superior em relação ao primeiro. (LUKÁCS, 1979, p.18).

A subordinação da gênese objetiva do ser aos processos ideais de concepção é um dos elementos centrais na compreensão ontológico-idealista de Hegel, assim também elemento

³⁷ Uma das primeiras críticas de Marx a Hegel que representa, embrionariamente sua superação do idealismo, já aponta as “antinomias sem solução” na Crítica a Filosofia do Direito de Hegel, onde estabelece uma das contradições fundamentais entre Estado e sociedade civil: “Hegel estabelece, aqui, uma antinomia sem solução. De um lado, necessidade externa; de outro, fim imanente. A unidade do fim último geral do Estado e dos interesses particulares dos indivíduos deve consistir em que seus deveres para com o Estado e seus direitos em relação a ele sejam idênticos. (Assim, por exemplo, o dever de respeitar a propriedade coincide com o direito sobre ela)” (MARX, 2013, p.34).

³⁸ Talvez o único pressuposto de Marx seja o de amparar-se na realidade objetiva do ser e, por conseguinte, como condição *sine qua non* de existência do ser: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não objetivo é *não-ser*” (MARX, 2010, p.127).

importante no processo de superação das ilusões idealistas. Lukács (1979) identifica que é preciso observar que Marx separa dois complexos distintos entre si: o ser social e a realidade objetiva existem independentemente de os compreendermos corretamente, ou seja, a existência de um determinado ente é autônoma ao seu conhecimento³⁹. Mesmo que os antigos gregos não conhecessem as partículas internas de um átomo, seus elétrons, nêutrons e prótons, elas existiam independente do avanço científico da época. Da mesma forma, o não reconhecimento da existência de um ser social, não elimina sua existência objetiva.

A outra problemática que Lukács identifica em Marx é o método utilizado para captar no pensamento, de forma correta, o ser objetivo. Esse princípio da objetividade enuncia:

A prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere apenas ao ser em geral; toda objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concreta, em seu ser-precisamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico. [...] [Marx] considera as relações recíprocas entre objetividades como forma originária de toda relação ontológica entre entes (LUKÁCS, 1979, p.37).

Ao investigar o ser social, Marx assume a objetividade não só da realidade material, mas também das relações sociais do interior do seu processo de gênese e desenvolvimento. Apesar de não serem efetivamente palpáveis quanto um trem ou um navio, as relações sociais objetivas são tão concretas quanto.

Como presença indispensável da obra de Lukács, está a crítica às deformações do conhecimento. Ao afirmar suas compreensões a respeito de Marx, Lukács não só utiliza-se do correto fundamento filosófico, da pesquisa teórica séria da obra marxiana, mas também trata, simultaneamente, de *desmistificar as deformações* do marxismo, sejam elas da intelectualidade burguesa, ou dos próprios marxistas embebidos de inverdades dogmáticas. É muito presente em toda formulação teórica de Marx, a inseparável crítica aos equívocos de outros pensadores, seguindo também com fidelidade o método marxiano no que tange à críticas aos demais pensadores.

A filosofia de matriz kantiana que usurpou o espaço da ontologia em ascendência da sua própria gnosiologia, Lukács afirma:

A filosofia kantiana foi, no século XIX, a forma mais típica da teoria que afirma o nascimento sintético da objetividade concreta, em contraposição à transcendência em face da consciência (e, portanto, à incognoscibilidade) da abstrata coisa em-si,

³⁹ Um caricato exemplo de Lukács ilustra essa situação perfeitamente: “[...] quando alguém caminha pela rua – mesmo que seja, no plano da teoria do conhecimento, um obstinado neopositivista, capaz de negar toda a realidade – ao chegar a um cruzamento, deverá por força convencer-se de que, se não parar, um automóvel real o atropelará, realmente; não lhe será possível pensar que uma fórmula matemática qualquer de sua existência estará subvertida pela função matemática do carro ou pela sua representação da representação do automóvel” (LUKÁCS, 1969, p.12).

uma teoria segundo a qual é o sujeito que, no que se refere à objetividade concreta, realiza em cada oportunidade a síntese concreta, embora submetido a um procedimento que lhe é prescrito por uma lei (LUKÁCS, 1979, p.36).

O rechaço à concepção kantiana de objetividade não se limita à crítica por si só, mas simultaneamente, sempre vem acompanhado da justa leitura da ontologia marxiana. Segundo Lukács (1979), se a objetividade é o primado ontológico de todo ser, inclusive o ser social e todas as suas relações constitutivas, em consequência disso significa que o ser é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade. Diferentemente do ser natural, a totalidade concreta do ser social já esta dada como imediata. Contudo, assume a feição de uma totalidade caótica e desorganizada, fenomenicamente na forma da “população em geral”⁴⁰, por exemplo. Por isso, o método para se conhecer o ser que possui uma existência autônoma ao pensamento, do qual Lukács (1979) fala necessita de *abstrações isoladoras*.

Tal método abstrativo de Marx é descrito como a forma encontrada para conhecer o ser em-si a partir de sua totalidade concreta e caótica posta imediatamente. Segundo Lukács:

Já que no âmbito do ser social é ontologicamente impossível isolar realmente os processos singulares mediante os experimentos efetivos, tão-somente os experimentos ideais da abstração permitem aqui a investigação teórica de como determinadas relações, forças, etc. de caráter econômico atuariam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculizam, paralisam, modificam, etc, a presença delas na realidade econômica fossem mentalmente eliminadas (LUKÁCS, 1979, p.42-43).

De uma forma geral, isso significa isolar mentalmente processos particulares do ser social de modo que forças exteriores não atuem sobre ele, tornando verificável cientificamente o seu movimento essencial. Em conformidade com a perspectiva assumida

⁴⁰ O método que parte do concreto caótico, perpassa pela abstração dos elementos particulares constituintes das categorias e parte para um concreto pensado é transcrito como método puramente em um fragmento importante dos Grundrisse. Como Marx não era um pensador que elaborou um método e o aplicou na realidade, mas a partir das determinações reais extraiu seu método científico, não há muitas passagens que abordem esse problema, mas seu método está impresso na forma como as categorias d'O Capital interagem. Destacamos aqui esse trecho importante onde disserta um pouco sobre método: “Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex, trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [Abstrakta] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (MARX, 2013, p.54).

por Lukács, é ontológico e materialmente impossível isolar as categorias do ser social, como o valor ou o trabalho, dentro de um laboratório para analisá-las sem interferência externa. No âmbito do ser natural isso é possível, e é isso que todos os cientistas vêm fazendo há séculos. Isolam determinada substância de sua condição ambiental, desvendam seu movimento essencial e colocam-na em interação com demais substâncias, a fim de entender suas conexões físicas e químicas na totalidade da natureza. No caso de Marx, que procura compreender o ser social, a abstração é o seu laboratório.

Certamente não foi apenas Marx que se utilizou do método abstrativo para a compreensão da realidade social, haja vista que os próprios representantes da economia política burguesa se utilizaram desse método, mesmo sendo guiados por um importante senso de realidade, Lukács (1979) afirma que diferente dos seus antecessores da economia política clássica, Marx carrega uma base filosófica sólida direcionada no descobrimento científico da emergência e no modo de funcionamento de cada categoria singular no emaranhado da totalidade concreta. O método abstrativo de Marx:

[...] só é possível sobre a base de uma crítica ontológica permanente de todo passo à frente [...] Tão-só uma ininterrupta e vigilante crítica ontológica de tudo que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, é que pode reconstituir no pensamento, quando chegamos a esse ponto, a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos (LUKÁCS, 1979, p.39).

Trata-se, portanto, do método *onto-genético*⁴¹ de Marx, onde a riqueza é primeiramente tomada como uma enorme coleção de mercadorias⁴². O ponto de partida concreto é a totalidade caótica posta como a caracterização da riqueza. A partir dessa determinação abstrata logo se chega a elos mais simples como a mercadoria. À chegada da mercadoria, denominada como a “célula” da sociedade capitalista, através da abstração isoladora, que parte das influências que a move para uma ou outra tendência, possibilita a apreensão de suas determinações essenciais, o valor e o valor de uso, que por sua vez estabelecem o nexos preciso com o trabalho (que nos determos com mais exatidão no próximo

⁴¹ Sobre o método que investiga através da gênese de um fenômeno do ser, Lukács (1969, p.13-14) afirma: “Creio, então, que o caminho que devemos empreender, e com o qual já entramos de cheio nos problemas ontológicos, é o da pesquisa genética. Isto é: devemos tentar pesquisar as relações nas suas formas fenomênicas poder tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas [...] se quisermos compreender os fenômenos em sentido genético, o caminho da ontologia é inevitável, e que se deve chegar a extrair das várias circunstâncias que acompanham a gênese de um fato qualquer os momentos típicos necessários para o próprio processo. Esta é, então, por assim dizer, a justificação do por que eu considero essencial colocar-me a questão ontológica; e, do ponto de vista ontológico, as fronteiras entre as ciências têm um significado secundário”.

⁴² “A riqueza das sociedades em que domina o mundo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria.” (MARX, 1996, p.165)

tópico). É dessa forma que é possível investigar a gênese do ser através de sua aparição fenomênica a partir do todo caótico até sua forma mais elementar. Mas a abstração por si só não garante o conhecimento verdadeiro da realidade, tão-somente subordinada ao constante e vigilante questionamento do ser, à crítica ontológica e materialista⁴³.

Como gênese compreendida filosoficamente, Lukács (1979) afirma que o ponto inflexivo de Marx será *materializado* nos seus estudos econômicos. Pela compreensão ontológica lukacsiana, o fundamento dessa descrição ontológica do ser social terá sua primeira grande expressão:

[...] nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas (LUKÁCS, 1979, p.15).

Lukács resgata o verdadeiro significado do ponto de inflexão marxiano, o seu significado ontológico, abandonado pelo marxismo do século XX. Não uma ontologia do ser social que se limita a uma descrição filosófica e descolada da concreticidade, mas demonstra como Marx descreve o ser social sob bases materialistas, concretas e reais, utilizando-se das categorias econômicas para tal. É o estudo da economia política que, portanto, irá dar subsídio real e concreto para Marx afirmar a exploração do homem pelo homem, compreender a miséria humana e a alienação.

O combate às deformações do marxismo, muito presente na obra como um todo, mais uma vez, paralelamente, ao evidenciar a certa compreensão, Lukács também trata de desmistificar as falsificações. Aos dogmáticos e adversários que caracterizam Marx como “economicistas”, Lukács afirma:

[...] o fato de que a economia seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o “economicismo”. (Isso surge apenas em seus epígonos que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar o marxismo no plano filosófico.) (LUKÁCS, 1979, p.15)

Ao contrário, a caracterização de Marx como um “economicista” significa, com grande exatidão, a incompreensão a respeito da relação entre os elementos econômicos e

⁴³ A exemplo da permanente crítica de Marx aos economistas políticos que exerciam as chamadas “robinsonadas”, abstração que acaba por eternizar um determinado nada, não explicando-o sua gênese: “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica. Ele simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta. Supõe na forma do fato (*Tatsache*), do acontecimento, aquilo que deve deduzir [...] Assim o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar. (MARX, 2010, p.80)

extra-econômicos na sua obra, e, sobretudo, a derradeira ignorância a respeito de uma categoria importante: *a predominância*. A economia traz o problema central para a compreensão do ser social, e que, portanto, é basilar em toda ontologia marxiana, já que o entendimento do ser social perpassa por sua gênese e desenvolvimento, pela sua produção e reprodução. Segundo Lukács (1979), esse como problema central, faz surgir tanto na vida humana como em todos os objetos e relações uma face dúbia: a primeira de uma base material da natureza e a segunda da sua permanente transformação social.

A economia, na obra de Marx, não é como seus desvirtuadores anunciam, absoluta. Ele não a absolutizou de forma a subordinar o plano da consciência, da ideia, da cultura, etc, à estrutura econômica infra estrutural. Lukács (1979, p.40) alerta que: “é preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais, etc, inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar”. A distinção de Lukács vai exatamente ao caminho de inferir autonomia à matéria em relação a ideia. Ele continua:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto inverso é ontologicamente impossível. É algo semelhante à tese central de todo materialismo, segundo o qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência (LUKÁCS, 1979 p.40).

Essa é, evidentemente, a continuação da polêmica anterior do qual o ser existe, e sempre existiu, independentemente das suas representações ideais, significa que é só na medida em que o ser social se constrói com a única capacidade teleológica de prévia-ideação, de construir uma imagem ideal do real na sua consciência, é que essa, teve sua gênese. Ao contrário do real, que sempre existiu, a ideia precisou da matéria desenvolvida em ser social para surgir.

Contudo, a polêmica travada em torno da economia, como representação ideal dos modos materiais de produção, gira em torno de uma falsa caracterização de um sistema de categorias hierárquico no conjunto do pensamento marxiano, onde a economia seria o centro absoluto de todas as determinações da consciência. Mesmo a abstração isoladora que Lukács (1979) afirma ser o método empregado por Marx na compreensão do movimento essencial de determinadas categorias, permanece em intensa ligação com a totalidade do ser social e todas as relações e os elementos que extrapolam a qualidade de puramente econômico. As categorias econômicas isoladas a fins de experimento ideal não estão totalmente descoladas de alguns elementos históricos da totalidade concreta de que partiram, por isso Lukács afirma:

Esse é o método dialético – peculiar, paradoxal, raramente compreendido – baseia-se na referida convicção de Marx, segundo a qual - no ser social – o econômico e o extra-econômico convertem-se continuamente um no outro, estão numa ineliminável relação recíproca, da qual porém não deriva, como mostramos, nem um desenvolvimento histórico privado de leis e irrepetível, nem uma dominação mecânica “imposta por lei” do econômico abstrato e puro. Deriva, ao contrário, aquela orgânica unidade do ser social, na qual cabe às leis rígidas da economia precisamente e apenas a função de momento predominante. (LUKÁCS, 1979, p.44).

Mesmo de forma altamente elucidativa, a passagem acima de Lukács não evidencia de forma sistemática o *modus operandi* da relação dialética entre o econômico e o extra-econômico mediado pela categoria do *momento predominante*. Lukács utiliza um exemplo de determinação econômica em que Marx fala do valor da força de trabalho:

A determinação do valor da força de trabalho [...] contém um elemento histórico e moral [...] não resulta da natureza da troca de mercadoria nenhum limite à jornada de trabalho. O capitalista afirma seu direito, como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar, sempre que possível, um dia de trabalho em dois. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida impõe um limite ao consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito, como vendedor, quando quer delimitar a jornada de trabalho a determinada magnitude normal. Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadoria. Entre direito iguais e opostos decide a força. (MARX apud LUKÁCS, 1979, p.45).

Agora que temos a afirmação de que um elemento central para a manutenção do modo de produção capitalista quanto o trabalho, comprado em forma de força de trabalho, com sua medida pelo tempo, tem o valor determinado por fatores “históricos e morais”, ou seja, característica cujo a qualidade é necessariamente extra econômica, não há porque insistir na negligência teórica que Marx foi um pensador “economicista”. Ora, o valor da força de trabalho está condicionado pela “força”, como diz Marx, pela luta de classes, por um processo histórico muito além do econômico.

Além desse elemento, Lukács (1979) com mesmo fôlego, reitera que a emergência histórico-ontológica do capitalismo só foi possível ao processo de acumulação primitiva que Marx analisou, uma cadeia secular de atos de violência extra-econômica (desde a rapina de um povo sobre outro atravessando vários modos de produção até o próprio colonialismo às vésperas da consolidação da ordem burguesa) criou as condições necessárias para consolidar força de trabalho como mercadoria sob as leis de um novo modo de produção.

A relação entre o que é predominante na relação entre a objetividade do ser, por sua vez, a prioridade ontológica da matéria em relação á consciência, da economia enquanto momento predominante no âmbito do ser social desenrola numa *totalidade* do ser social.

Se os experimentos ideias utilizados por Marx tem como ponto de partida a totalidade concreta do ser social que se apresenta de maneira imediata, ainda assim, caótica, o

movimento que vai dessa totalidade e que passa pela abstração isoladora, captando seu movimento essencial, ele deve desembocar novamente na totalidade concreta. Como Lukács (1979) percebe, o método de Marx caminha para a representação ideal dessa síntese de múltiplas determinações da realidade, essa totalidade agora é entendida como totalidade do concreto pensado. No entanto, apesar do caminho do conhecimento ser esse, Lukács reitera:

[...] é preciso compreender que o caminho, cognoscitivamente necessário, que vai dos “elementos” (obtidos pela abstração) até o conhecimento da totalidade concreta é tão-somente o caminho do conhecimento, e não aquele da própria realidade. Esse último, ao contrário, é feito de interações reais e concretas entre esses “elementos”, dentro do contexto da atuação ativa ou passiva da totalidade complexa. (LUKÁCS, 1979, p.38).

Mais uma vez, ele ressalta a autonomia da totalidade concreta em relação ao processo de seu conhecimento. Nessa passagem acima, Lukács fala sobre os “elementos” que compõe a totalidade, os elementos cujo seu movimento essencial foi descoberto através dos experimentos ideias da abstração isoladora. É preciso delinear o quanto o conhecimento da totalidade concreta não pode se limitar ao conhecimento desses elementos em particular, por isso Lukács (1979) afirma o necessário conhecimento também das conexões essenciais e processuais entre os próprios elementos dessa totalidade. Pela sua própria caracterização como elementos, pela ótica ontológica, eles também são complexos processuais do próprio ser, mas de uma construção muito mais simples comparados aos complexos totalizantes dos quais são elementos. A própria mercadoria também é um complexo processual, que por si também é composta por outros elementos mais simples do que ela, mas isso não elimina que, ela comparada à totalidade do modo de produção capitalista, seja um elemento de complexo maior.

A relação entre elemento e totalidade não é assim, uma relação de negação, não é uma relação antitética:

[...] não se deve reduzir o contraste entre “elementos” e totalidade à simples antítese entre o que em-si é simples e o que em-si é composto. As categorias gerais do todo e suas partes sofrem aqui uma ulterior complexificação, sem porém serem suprimidas enquanto relação fundamental: todo “elemento”, toda parte, é também aqui um todo; o elemento é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto (LUKÁCS, 1979, p.40).

Logo, a totalidade trata-se do que chamamos de *complexo de complexos*. Se examinarmos o ser humano vamos descobrir que além de sua característica naturalmente peculiar de ser social, também possui uma base biológica expressa através da sua corporalidade. Composto de uma variabilidade de elementos: órgãos, tecidos, músculos, etc.

Cada um desses elementos interage de maneira particular uns com os outros, um organismo vivo que apesar de cada elemento de cumprir diferentes funções, se auto-regulam num sistema próprio e interdependente. Entretanto se esses elementos e suas funções forem examinados de maneira mais próxima, verificaremos que existem partes⁴⁴, ou seja, elementos dentro dos elementos, cada vez mais simples: as células, por exemplo. Sendo a célula a menor parte de um organismo vivo, que se relaciona com outros tipos de célula formando os tecidos, órgãos, etc (como elementos mais complexos), também um complexo composto de vários elementos particulares, é possível ainda procurar elementos cada vez mais simples. Na base inorgânica do ser natural, aquela formada por moléculas, que por sua vez são formadas pelos átomos, sendo os átomos formados por partículas. Ademais, a física moderna é hoje capaz de investigar do que são constituídos os átomos: as partículas elementares. Este exemplo, logicamente, narra de maneira bastante simplória e diletante um complexo de complexos a partir da base natural dos homens, sendo sua dinâmica distinta do ser social⁴⁵. Segundo Lukács:

O homem é em si um complexo, no sentido biológico; mas como complexo humano não pode ser decomposto; por isso, se quero compreender os fenômenos sociais, devo considerar a sociedade, desde o princípio, como um *complexo composto de complexos* (LUKÁCS, 1969, p.16) (grifos do autor)

Se a objetividade é o primado ontológico fundamental de todo ser, e esse mesmo ser é uma totalidade concreta de relações reais e objetivas, enquanto a matéria também tem uma prioridade ontológica-materialista em relação à consciência (o que não significa que a matéria seja absoluta e que a consciência não tenha um papel ativo), e as categorias econômicas são as categorias que dão a base materialista para a descrição do ser social, então é a economia o momento predominante na construção do ser social: “[...] o ‘conjunto das relações de produção’ como a ‘base real’ a partir do qual se explicita o conjunto das formas de consciência; e como essas, por seu turno, são condicionadas pelo processo social, político e espiritual da vida” (LUKÁCS, 1979, p.41).

⁴⁴ Mas essa parte jamais será compreendida se desligada do todo da estrutura: “A vida do organismo inteiro representa a força que, em última instância, determina os processos singulares. A síntese dos movimentos de cada músculo, dos nervos, e de todo resto, mesmo que conhecêssemos um a um com precisão científica, a soma dessas partes, diz, nunca poderia fazer surgir um organismo. Ao contrário, os processos parciais só são compreensíveis como partes do organismo completo” (LUKÁCS, 1969, p.15).

⁴⁵ A principal diferença da dialética da natureza, pura e simples, da dialética da sociedade, reside na capacidade teleológica do ser social, capaz de escolher entre as melhores alternativas durante a execução de suas atividades para reprodução de sua vida. Enquanto que a natureza é conduzida por uma síntese entre diversas cadeias causais. Veremos no segundo item deste capítulo essa diferença fundamental.

3.2 Trabalho, teleologia e causalidade

A propriedade particular do ser social, na produção e reprodução do seu ser, é o *trabalho*. O trabalho por sua vez, é a mediação ineliminável entre o homem e a natureza, mas o homem, aqui, não se trata de uma abstração em antítese à natureza⁴⁶. Mais ainda, o ser social, o ser humano, jamais será algo *sobrenatural*, algo completamente “inatural”, justamente por ser uma parte no todo da natureza e não algo oposto ou superior à ela. O homem, dessa forma, é uma parte da natureza, cujo grau de desenvolvimento carrega uma peculiaridade entre os demais seres naturais. Assim, Mészáros afirma:

A relação entre o homem e a natureza é “auto-mediadora” num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que propicia a mediação entre si mesma e o homem; segundo, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza (MÉSZÁROS, 1981, p.77).

Em polêmica com os socialistas alemães, sobretudo os discípulos de Lassale, Marx não relutou em condenar as afirmações de que o trabalho era a fonte de riqueza⁴⁷. Sendo, portanto, o trabalho uma manifestação da natureza enquanto força de trabalho, produtora de valores de uso, coisas úteis que atendem as necessidades humanas.

Este elemento é de fundamental importância para desvendar a categoria trabalho, bem como sua característica alienada e estranhada na sociedade capitalista: o trabalho humano consiste na atividade orientada a um fim, é sempre realizado no sentido de sanar uma necessidade do ser humano. Esse atendimento da necessidade como princípio orientador geral da atividade produtiva é determinante:

Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem que subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais (MARX, 1996, p.298).

Marx enuncia aí uma questão de suma importância para nosso desenvolvimento ulterior, a intrínseca relação entre a finalidade do trabalho e o modo como é desempenhada.

⁴⁶ “[...] não seremos capazes de captar sua especificidade se não compreendermos que um ser social só pode se desenvolver com base em um ser orgânico e que esse último só pode surgir e se desenvolver com base no ser inorgânico” (LUKÁCS, 2007b, p.227).

⁴⁷ “A natureza é igualmente a fonte dos valores de uso (e é bem isso que consiste a riqueza material) tanto quanto o trabalho que, em si mesmo, é apenas a manifestação de uma força natural, a força de trabalho humana” (MARX, 2014, p.94).

Doravante, agora deve ficar registrada que o atendimento de necessidades e o trabalho como mediação entre o homem e a natureza para saná-las está em profundo vínculo com o as formas histórias específicas e particulares de trabalho, igualmente o trabalho estranhado na sociedade capitalista.

Atividade teleologicamente orientada, ou seja, guiada para um fim, é acompanhada da capacidade singular de *prévia ideação*. A capacidade de idealizar o seu objetivo antes de agir é uma das notáveis diferenças entre o trabalho epifenomenico animal: “No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente” (MARX, 1996, p.298). O ser humano se desenvolveu, nos seus primórdios, na relação direta com o atendimento de necessidades de caráter mais próximas com a sua base natural (alimentação, reprodução, proteção contra predadores, proteção do frio e intempéries, etc). Engels (1961), em um texto muito famoso chamado *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, descreve o desenvolvimento da mão do primata a partir do trabalho. O andar ereto, influenciado por uma determinada condição de vida onde a mão cumpria função distinta dos pés na escalada de árvores, pouco a pouco foi permitindo o andar apoiado em apenas duas pernas, abrindo caminho para que a mão pudesse assumir cada vez mais destreza e complexidade. Obviamente se trata de um processo de longuíssima duração, mas que foi sendo acumulado pelas transformações hereditárias ao longo dos séculos, transmitido de geração em geração. Engels (1961, p. 271) afirma que: “Foi o passo decisivo para a transição do macaco ao homem”.

A complexificação das atividades produtivas do homem a partir da mão livre para o trabalho fez com que nossos antepassados, cujo instinto natural já pressupõe o agrupamento em “manadas”⁴⁸, a partir da possibilidade de ajuda mútua (ENGELS, 1961). O crescimento das manadas e o entendimento do que se configurava ação conjunta está ligado com a aparição da *linguagem articulada*:

Em face de cada novo progresso, o domínio sobre a natureza, que tivera início com o desenvolvimento da mão, com o trabalho, ia ampliando os horizontes do homem, levando-o a descobrir constantemente nos objetos novas propriedades até então desconhecidas. Por outro lado, o desenvolvimento do trabalho, ao multiplicar os casos de ajuda mútua e de atividade conjunta, e ao mostrar assim as vantagens dessa atividade conjunta para cada indivíduo, tinha que contribuir forçosamente para agrupar ainda mais os membros da sociedade. Em resumo, os homens em formação chegaram a um ponto em que **tiveram necessidade de dizer algo** uns aos outros (ENGELS, 1961, p.273). (grifos do autor)

⁴⁸ Algo totalmente distinto de tribos, onde a comunicação e divisão social do trabalho é característica marcante. As manadas são comuns em várias espécies animais, mas a sociabilidade de uma tribo é algo completamente superior, do ponto de vista do desenvolvimento do ser social.

É assim que o desenvolvimento de novas capacidades produziu também novas necessidades no trânsito do que chama do “macaco ao homem”. É justamente a ampliação dos vínculos entre os homens primitivos que exigiu, ao longo dos séculos, a aparição de um outro tipo de comunicação, superior aquela tipificada pelos animais. Mas isso por si só, segundo Engels (1961), não é trabalho. Para ele o trabalho é inaugurado a partir da fabricação de instrumentos, ou seja, de meios de trabalho⁴⁹. Os instrumentos⁵⁰ de nossos antepassados eram de natureza rudimentar, para a caça e a pesca, propiciando a dieta cárnea, elemento que Engels (1961) afirmará decisivo no desenvolvimento da capacidade cerebral dos primeiros seres humanos. Acompanhado desse passo, surgem novos desafios: o controle do fogo e a domesticação animal. Segundo ele, esses dois passos vão gerar novas consequências: os domínios dos humanos vão se estender por toda superfície da terra, das regiões tropicais até as partes mais frias. Além disso, a inserção da pecuária e da agricultura vai possibilitar a alimentação mais regular, independente do desenvolvimento espontâneo da riqueza natural de um determinado local. Não obstante, as migrações exigiram, também, que se adaptassem a novas formas de alimento e também a demanda pelo vestuário, fez surgir a tecelagem e complexificar as formas de habitação: “Surgiram assim novas esferas de trabalho, e com elas novas atividades, que afastaram ainda mais o homem dos animais” (ENGELS, 1961, p.277).

Essa rápida reconstrução histórica com base nas observações engelsianas nos tem grande serventia para o delineamento do que chamamos de *teleologia* e *causalidade*. Como dito anteriormente a teleologia é a atividade orientada por uma finalidade, o atendimento de necessidades, em conjunto com a capacidade imaginativa de projetar idealmente sua ação antes de realizá-la na prática. Lukács (2007b) definiria a causalidade como uma “lei espontânea na qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram sua expressão geral”. Ou seja, a causalidade, para o autor, representa uma síntese dos acontecimentos e suas

⁴⁹ “O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme seu objetivo” (MARX, 1996, p.298).

⁵⁰ “O uso e a criação de meios de trabalho, embora existam em germe em certas espécies de animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano e Franklin define, por isso, o homem como *toolmaking animal*, um animal que faz ferramentas. A mesma importância que a estrutura de ossos fósseis tem para o conhecimento da organização das espécies de animais desaparecidas, os restos dos meios de trabalho têm para a apreciação de formações socioeconômicas desaparecidas. Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, que se distingue as épocas econômicas. Os meios de trabalho não são só medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha” (MARX, 1996, p.299) (grifos do autor). Marx afirma que o estudo dos meios de trabalho antigos é, portanto, uma espécie de fóssil dos meios de produção. Dessa forma, fica caracterizado que a criação em si de meios de trabalho é praticamente universal às diferentes épocas humanas, mas o que as diferencia é seu grau de desenvolvimento e as relações de produção peculiares à alguma determinada época.

consequências e efeitos. Um determinado número de acontecimentos isolados podem gerar um efeito, e este efeito por sua vez isolado e desconectado pode não representar nada, mas ao estar ligado a outro evento, juntos causam um novo efeito, e assim por diante, formando o que chamaríamos de uma *ordem ou cadeia causal*⁵¹.

Dessa forma, a máxima de Marx de que os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem e sim de acordo com condições dadas, demonstra a relação entre as condições postas pela causalidade e a atividade teleologicamente orientada. A diferença fundamental consiste não apenas na criação de produtos, mas no papel infindavelmente inventivo da consciência humana. É o que separa a melhor abelha do pior arquiteto, a capacidade de criar imaginariamente dentro de sua consciência o objeto a ser produzido antes de realizá-la no plano material (MARX, 1996). Articulada com sua atividade direcionada ao suprimento de uma necessidade, a capacidade consciente põe em movimento as forças ocultas da natureza externa ao homem, são mediações que “[...] tornam praticamente eficientes forças, liames, qualidades, etc. da natureza que, de outro modo, não poderiam exercer essa ação: o homem, liberando e dominando essas forças, traz à existência um processo de desenvolvimento das próprias capacidades no sentido de níveis superior” (LUKÁCS, 2007b, p.230). As Cataratas do Niagara jamais teriam sua potência adormecida desperta não fosse ação consciente de Nikola Tesla em transformar uma simples beleza natural numa enorme usina hidrelétrica geradora de energia, capaz de alimentar grandes metrópoles e melhorar a vida de milhões de seres humanos, possibilitando a criação de outras grandes invenções. O ser social, em sua luta pela reprodução e sobrevivência, diverge radicalmente do restante dos seres vivos, pois vai além da simples estabilização biológica característica da competição biológica (LUKÁCS, 2007b).

É a partir do trabalho enquanto práxis social, da experimentação, da escolha das alternativas na realização prática, que o homem realiza generalizações para desenvolver

⁵¹ Usemos um exemplo imaginário e um tanto quanto absurdo para ilustrar: suponhamos que um indivíduo x, membro da civilização europeia, judeu, convive com intenso clima de repressão antisemita durante a idade média. Em virtude das perseguições que sofre resolve fugir para o Oriente médio. Chegando lá, advindo de ambiente cujas condições climáticas e de aglomeração social são diametralmente opostas do seu novo destino, rapidamente espalha uma gripe de um vírus ao qual havia sido exposto no contexto europeu, mas por ser nativo já havia criado suficientes resistências biológicas. Contudo, a população de seu novo local de moradia nunca estivera sobre ação desse vírus. Rapidamente o vírus se espalha e provoca inúmeras mortes. O desconhecimento generalizado da população leva à crença de que a causa da doença advinha de uma suposta fúria de suas divindades, e o desejo de satisfazê-las provoca a busca por riquezas como forma de sacrifício, levando-os ao saque e a guerra de espólio de civilizações vizinhas. A guerra generalizada enfraquece as nações do oriente médio, dividindo-as. Isso facilitaria a invasão ocidental pelas Cruzadas. Cada um dos acontecimentos hipotéticos representa a síntese de uma determinada cadeia causal, cujos resultados a partir de seu início seria completamente impensável. O seu efeito, por sua vez, gera um impulso para novas cadeias causais absolutamente diversas, que se relacionando entre si, chega numa determinada síntese. Este, logicamente, é um movimento perpétuo da realidade.

conhecimento: “[...] digamos que os homens tenham encontrado, por puro acaso, a possibilidade de uma melhor maneira de polir a pedra; depois, reconheceram pouco a pouco, este melhoramento como tal, a ponto de adotá-lo como práxis geral” (LUKÁCS, 1969, p.16). Dessa forma, a ciência se desenvolve a partir do trabalho como conhecimento da realidade, a partir de sua experiência prática desenvolve leis generalizadoras, que ao se confrontarem com a realidade produzem novos resultados, novos conhecimentos que supressumem as leis precedentes. Mas a ciência, embora surja como um momento preparatório do trabalho, cria uma relativa autonomia em relação a sua gênese, a exemplo da matemática, a geometria, a física, a química, etc (LUKÁCS, 2007b).

Entretanto, “[...] mesmo o melhor saber só pode ser um conhecimento relativo e aproximativo” (LUKÁCS, 1969, p.17) (grifos do autor). Não significa, porém, o princípio incognoscível do ser objetivo de Kant. A ontologia pressupõe o conhecimento do ser, mas a cadeias causais que ao serem movimentadas pelas posições teleológicas podem produzir resultados impensáveis⁵² depois da intervenção humana, provam que o conhecimento⁵³ nunca será completo, acabado e absoluto, suas leis sempre serão reféns de descobertas que possam botar em xeque sua validade.

Lukács identifica que o ponto de partida de Marx, sendo uma totalidade concreta, não poderia fugir da análise de um momento fundamental na análise da sociedade capitalista: a análise do valor. Por sua vez, o valor, segundo Lukács (1979), leva ao trabalho. O entendimento de Lukács sobre a relação entre o trabalho e valor:

A ligação deste com as funções sociais do valor revela os princípios estruturadores fundamentais do ser social, que derivam do ser natural do homem e, ao mesmo tempo, do seu intercâmbio orgânico com a natureza, um processo no qual cada momento – a conexão ontológica ineliminável entre a insuperabilidade última dessa base material e sua constante e crescente superação (tanto extensiva quanto intensiva), ou seja, sua transformação no sentido da socialidade pura – revela tratar-se de um processo que culmina em categorias que, é o caso do próprio valor, já se separam inteiramente da materialidade natural (LUKÁCS, 1979, p.48)

Nosso autor compreende a existência de três âmbitos distintos do ser, o ser inorgânico entendido como ser mineral puro, o ser orgânico como um estágio mais avançado, um ser

⁵² “Quando, em Cuba, os plantadores espanhóis queimavam os bosques nas encostas das montanhas para obter com a cinza um adubo que só lhes permitia fertilizar uma geração de cafeeiros de alto rendimento pouco lhes importa que as chuvas torrenciais dos trópicos varressem a camada vegetal do solo, privada da proteção das árvores e não deixassem depois de si senão rochas desnudas!” (Engels, 1961, p.282).

⁵³ “Se agora, partindo do sujeito que põe, lançamos um olhar sobre o processo global do trabalho, notamos imediatamente que esse sujeito certamente realiza a posição teleológica de modo consciente, mas sem jamais estar em condições de ver todos os condicionamentos da própria atividade, para não falarmos de todas as suas consequências” (LUKÁCS, 2007b).

possuidor de vida com capacidade de reprodução de sua espécie. Entretanto esses dois estágios do ser estão em mútua dependência, sem os elementos minerais da natureza o ser orgânico não existiria e, portanto, não poderia se reproduzir enquanto tal. O ser social, no entanto, é carregado de uma complexidade muito maior. Apesar de estar presente nele, uma base natural orgânica e inorgânica ineliminável, o ser social é marcado pela fundação de categorias que vão em direção da *socialidade pura*⁵⁴. Categorias que assumem a direção da socialidade pura, como o valor afirmado por Lukács, que revela outra categoria basilar do ser social, o trabalho na sua permanente mediação entre o ser social e o ser natural, sendo aquele o fundamento do processo de constituição do ser social. Sobre o trabalho, Lukács diz:

Através do trabalho, tem lugar uma dupla transformação. Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza; [...] Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, em objetos de trabalho, em matérias-primas, etc. (LUKÁCS, 1979, p.16).

No entanto, o valor e as categorias que se distanciam das bases naturais do ser, são elas sínteses da própria realidade, sínteses de atos singulares de indivíduos, mesmo se esses indivíduos compreendam ou não o resultado de seus atos:

[...] essas legalidades são decerto sínteses que a própria realidade elabora a partir dos atos práticos econômicos singulares, realizados de modo consciente enquanto tais, mas cujos resultados últimos – que são fixados pela teoria – ultrapassam de muito as capacidades de compreensão teórica e as possibilidades de decisão prática dos indivíduos que realizam efetivamente esses atos práticos. Há, portanto, uma lei segundo a qual os resultados dos atos econômicos singulares realizados praticamente (e com consciência prática) pelos homens assumem, para os seus próprios agentes, a forma fenomênica de um “destino” transcendente. (LUKÁCS, 1979, p.51).

Esse “destino transcendente”, a que se refere Lukács, sobre o resultado dos atos econômicos singulares, resultado, por um lado da impossibilidade de mensurar todos os condicionamentos e consequências de tais ações particulares efetivadas pelos indivíduos pela causalidade, mas por outro lado é resultado de um estágio inconsciente da humanidade, produto da sociedade de classes, assunto no qual vamos nos debruçar nos próximos tópicos. Resta dizer que é o que dá a tônica ontológica para compreender a origem, fenomenicamente misteriosa, do valor, do dinheiro e diversas outras problemáticas. De certa forma, esse debate nos leva a outro campo, o que diz respeito à práxis social.

⁵⁴ Para encontrar o equivalente comum entre as mercadorias no valor de troca, Marx (1996, p.167) afirma: “Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer propriedade natural das mercadorias”. O algo em comum, o valor, é, portanto uma categoria cujas barreiras naturais estão mais distantes, e a *socialidade*, como propriedade do que é social mais próxima.

A práxis relaciona-se com a dialética entre o chamado reino da liberdade e o reino da necessidade. Na medida em que o trabalho humano se orienta pelo atendimento de necessidades, que no desenvolvimento da sociedade capitalista as forças produtivas poderiam atendê-las muito além do necessário, o reino da liberdade só se realizará quando:

[...] o trabalho for efetiva e completamente controlado pela humanidade – e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser “não apenas meio de vida”, mas o “primeiro carecimento da vida” -, só quando a humanidade houver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria autoprodução, só então terá sido aberto o caminho social para atividade humana como finalidade autônoma (LUKÁCS, 2007b, p.243).

O reino da liberdade é caracterizado por Lukács (2007b) como algo que tem, tanto para o homem individual quanto para a sociedade, um conteúdo suficiente para transformá-lo em finalidade autônoma. Ou seja, através da emancipação do trabalho da força do capital, será possível desenvolver as capacidades humanas como um fim em si mesmo, como a emancipação de todos os sentidos e atributos humanos com a dissolução das mediações de segunda ordem, tema de nosso estudo (MÉSZÁROS, 1981).

O essencial em Lukács é a *reconstrução filosófica* do caminho trilhado por Marx. Ele utilizou-se da economia política para dar concreticidade às determinações filosóficas do ser social, para isso foi fundamental o processo de superação do idealismo hegeliano e apropriação crítica de sua dialética, a crítica aos jovens hegelianos, a crítica e apropriação do materialismo feuerbachiano fundando, portanto, a ontologia histórico-materialista. Ontologia por tratar da gênese e desenvolvimento de um determinado *ser*; *histórica* porque compreende esse mesmo ser em perpétuo movimento e transformação, ambos compreendidos de forma materialista, sendo a *realidade* o ponto de partida e de chegada, o critério de veracidade científica.

É visível que a tarefa histórica que Lukács pôs a si mesmo enquanto pensador foi a de reconstruir Marx por ele mesmo, de dar vida nova a dialética marxiana abandonada pelo marxismo vulgar do século XX. Não apenas de reconstrução das bases filosóficas, mas também de renovação, entendendo que o processo de renovação e continuação do trabalho de Marx demanda que os marxistas abandonem as visões cristalizadas pelo dogmatismo neopositivistas encrustado em suas formulações filosóficas. Lukács faz duplo movimento: ao mesmo tempo em que se empenha na renovação do marxismo, isto é, a reconstrução ideal das novas determinações objetivas da sociedade capitalista moderna, das quais Marx não pôde analisar e descrever seu movimento; ele também precisa reconstruir o método marxiano na

sua concepção original para assim, dar luz a esse processo de renovação e compreensão dos novos quadros postos pela objetividade.

Perguntamo-nos, porém, por que Marx jamais teve preocupação alguma em situar sua obra dentro do campo ontológico? Arriscando um frágil palpite, afirmamos que essa não era uma demanda posta em seu tempo histórico. Marx não viveu os períodos de maior decadência ideológica da burguesia, tampouco viu o irracionalismo tomar às massas no século XX, de forma que o problema de sua teoria social estar situada dentro de um ou outro campo filosófico não era imperativo. Apesar de sua obra já ser alvo de adultérios ainda em vida, inclusive exigindo que se pronunciasse⁵⁵, tanto o próprio movimento operário quanto o movimento socialista ainda não haviam absorvido-a nem da maneira correta nem da maneira vulgar, era então algo historicamente inédito para humanidade. A necessidade de combater as tendências idealistas, as múltiplas e numerosas disciplinas particulares da fragmentária “sociologia”, a economia completamente vulgarizada e servil ao capital financeiro, os irracionalistas filosóficos, o existencialismo do século XX e a recente e decadente pós-modernidade, não se apresentou de forma tão viva para Marx quanto para Lukács. Aliada à hercúlea tarefa do combate à todas essas múltiplas facetas da ideologia burguesa, ainda, e simultaneamente, coube a Lukács defender o legado do Marx daqueles que o vulgarizaram, quase todos sempre convencidos de que falavam em nome do próprio e eram seu renascimento em vida. Uma conclusão clara é possível extrair disso tudo: é certo que a luta “das ideias” está tão viva e intensa quanto a luta de classes, e a primeira constitui um momento importante da segunda.

Por isso, a compreensão da teoria marxiana como uma ontologia do ser social não é mero capricho lukacsiano, e sim o necessário entendimento filosófico que busca evidenciar sua real natureza dialética repudiando qualquer forma de simplificação. Como Lukács⁵⁶ afirma, o método dialético não é o mesmo tipo de método utilizado pelos cientistas sociais modernos, porque Marx extraiu seu método da realidade, ao invés de aplicá-lo nos fenômenos.

⁵⁵ “Marx, em fins da década de 1870, já dizia, referindo-se aos ‘marxistas’ franceses, que ‘tudo o que eu sei é que não sou marxista’”. (Engels, 1963, p.283).

⁵⁶ Lukács irá sustentar a questão método calcado na afirmação de Lênin. Segundo Konder (1980), o filósofo repetiu até o fim da vida as afirmações de Lênin a respeito da dialética em *O Capital* e da importância de Hegel para a efetiva compreensão para compreendê-lo, Lênin diz: “Mesmo que Marx não nos tenha deixado uma *Lógica* [...] ele nos deixou porém a *lógica de O Capital* [...]” (LENIN apud LUKÁCS, 1979, p.32).

3.3 Teoria da alienação e estranhamento

É visível que, nos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx aponta o problema da alienação e do estranhamento como uma grandeza inversamente proporcional em relação ao trabalho. Ela se expressa nas afirmações de que quanto mais o trabalhador produz riquezas através do seu trabalho, mais se empobrece material e espiritualmente. Disso resultam uma série de consequências que implicam nos mais diversos âmbitos da vida social das quais vamos nos deter ao longo da exposição. Essa grandeza é expressa de várias maneiras durante a exposição de Marx nos manuscritos de 1844:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria produz. Com a *valorização* do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (Meschenwelt). (MARX, 2010, p.80) (grifos do autor).

Evidentemente, embora Marx tenha pioneiramente inaugurado seus estudos econômicos, através dos *Manuscritos*, que segundo Netto (1981a, p.55) “é o primeiro pensador alemão pós-hegeliano que procura iluminar o enfoque da problemática histórico-filosófica recorrendo à economia política, e com pressupostos éticos-socialistas”, seu momento de maior amadurecimento só iria se concretizar com *O Capital*. Mészáros (1981, p.86) afirma que nos *Manuscritos* o sistema de Marx estaria em *status nascendi*, e “[...] todas as outras concretizações e modificações da concepção de Marx – inclusive algumas grandes descobertas do velho Marx – são realizadas sobre a base conceitual das grandes aquisições filosóficas tão evidentes nos Manuscritos [...]”. A teoria da alienação nos *Manuscritos*, portanto, lança as bases do que Marx vai concretizar em sua maturidade teórica. Quando examinamos *O Capital* já logo no início podemos comprovar que aquela enunciação de uma grandeza inversamente proporcional entre o trabalho e a riqueza se concretiza de forma científica na obra madura de Marx:

Um *quantum* maior de valor de uso representa em si e para si maior riqueza material, dois casacos mais que um. Com dois casacos podem-se vestir duas pessoas, com um casaco, somente uma pessoa etc. Entretanto, à crescente massa de riqueza material pode corresponder um decréscimo simultâneo da grandeza de valor. Esse movimento contraditório origina-se do duplo caráter do trabalho (MARX, 1996, p.175) (grifos do autor).

Esse caráter dúplice do trabalho que Marx afirma é aquela base para sua investigação do valor, a diferenciação entre o trabalho útil concreto, que se orienta por um fim para produzir valores de uso para humanidade e possui sua qualidade substancial própria, e o

trabalho abstrato, quantificado pelas horas trabalhadas e que anula as propriedades específicas numa generalização quantificada pelo tempo, o tempo socialmente necessário para produção de determinada mercadoria, de um valor.

Força produtiva é sempre, naturalmente, força produtiva de trabalho útil concreto, e determina, de fato, apenas o grau de eficácia de uma atividade produtiva adequada a um fim, num espaço de tempo dado. O trabalho útil torna-se, portanto, uma fonte mais rica ou mais pobre de produtos, em proporção direta ao aumento ou à queda de sua atividade produtiva. Ao contrário, uma mudança da força produtiva, não afeta em si e para si, de modo algum o trabalho representado no valor. Como a força produtiva pertence à forma concreta útil do trabalho, já não pode esta, afetar o trabalho, tão logo faça-se abstração de sua forma concreta útil. O mesmo tempo de trabalho proporciona, portanto, nos mesmos espaços de tempo, sempre a mesma grandeza de valor, qualquer que seja a mudança na força produtiva. Mas ele fornece, no mesmo espaço de tempo, quantidades diferentes de valores de uso; mais, quando a força produtiva sobe, e menos, quando ela cai. A mesma variação da força produtiva, a qual aumenta a fecundidade do trabalho e, portanto, a massa de valores de uso por ela fornecida, diminui, assim a grandeza do valor dessa massa global aumentada, quando ela encurta a soma do tempo de trabalho necessário à sua produção. E vice-versa (MARX, 1996, p.175).

Este é o caráter dúplice que Marx afirma a respeito do trabalho, a contradição que embora as forças produtivas sejam capazes de produzirem e incrementarem a fabricação de objetos úteis à vida humana, no regime do valor, onde o que determina é a abstração do trabalho concreto, por meio de uma igualação dos trabalhos particulares, uma maior produção de valores de uso concretos resulta numa redução do montante de valor. Isso porque a grandeza do valor é medida através do tempo de produção socialmente necessário⁵⁷. É a partir das concretizações científicas de Marx *n'ó Capital* que os enunciados generalistas dos *Manuscritos de 1844* vão ganhar ligação muito mais estreita com a realidade.

Disso resulta uma série de consequências, a primeira delas é justamente aquela afirmada por Marx, uma crescente valorização das coisas em detrimento de uma desvalorização dos homens, assim,

[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*). (MARX, 2010, p.80). (grifos do autor)

⁵⁷ Sobre a diferença do trabalho útil concreto e do trabalho abstrato quando colocado sob forma de produto: “Se, portanto, em relação ao valor de uso o trabalho contido na mercadoria vale apenas qualitativamente, em relação à grandeza do valor ele vale só quantitativamente, em relação à grandeza do valor ele vale só qualitativamente, depois de já reduzido a trabalho humano, sem outra qualidade. Lá, trata-se do como e do quê do trabalho, aqui do quanto, da sua duração temporal”. (MARX, 1996, p.174).

Eis, portanto, o princípio fundamental de toda forma de operação da alienação e estranhamento: a alienação age a partir do sujeito produtor do objeto que ao ser desapropriado de sua posse lhe defronta como um objeto estranho, como uma força exterior e dominador de seu produto, o sujeito, passa então, a ser sujeitado.

O apontamento a respeito da questão da apropriação não pode aparecer apenas de forma sumária, mas assume o ponto fulcral quando relacionada à produção. Como vimos, o trabalho representa a atividade própria do ser social, como elemento diferenciador dos animais que se reproduzem pura e unicamente pela via biológica, o homem produz seus meios de vida através do trabalho, através da *apropriação*, dominação e transformação da sua natureza externa. Nas sociedades em que a produção coletiva dos meios de subsistência é apropriada privadamente, o estranhamento se tornará flagrante, pois se trata de uma *apropriação da apropriação*, tendo em vista que o homem ontologicamente apropria-se da natureza externa, transformando-a para se reproduzir, e uma *parte* desses homens apropriasse da produção de forma privada. Se o homem é, também ele, uma parte da natureza e, uma *parte* dos homens se apropria dela, então essa é maneira como homens capturam também outros homens: “[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio” (MARX, 2010, p.81).

É este poder hostil, suas causas e consequências, a partir do momento que cinde com seu criador e passa dominá-lo que se expressará em todas as formas da vida social⁵⁸. “A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2010, p.81). Mas essa essência estranha não pode ser vista do ponto de vista extraterreno, pelo contrário, o estranhamento e o domínio do trabalhador pelo capital é obra do próprio trabalho estranhado, é ele quem cria sua própria relação de dominação, isso porque “[...] capital é trabalho acumulado; portanto, na medida em que sejam retirados das mãos do trabalhador cada vez mais produtos seus, que seu próprio trabalho cada vez mais se defronte como propriedade alheia [...]” (MARX, 2010, p.26); é possível que haja um enriquecimento progressivo da sociedade capitalista, em compasso com o empobrecimento exponencial do trabalhador. É ele o produtor de sua própria chaga, porque ao

⁵⁸ “O trabalhador produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador”. (MARX, 2010, p.82)

“atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 1996, p.297), portanto, ao transformar a realidade sob determinadas condições históricas, ele transforma sua própria natureza, se transforma, de acordo com essas condições históricas.

O estranhamento é, senão, um produto histórico determinado, ele é:

“[...] desencadeado de maneira nova em cada formação, em cada período, pelas forças sociais realmente atuantes. Isso obviamente não contradiz a continuidade histórica, mas esta se efetiva sempre de um modo concreto, de um modo contraditoriamente desigual: a superação econômica de uma situação social estranhada pode, com muita frequência, acarretar uma nova forma de estranhamento que supera aquela, diante da qual os meios de luta experimentados já de longa data passam a mostrar-se impotentes” (LUKÁCS, 2013, p. 604).

Esse caráter socialmente e historicamente determinado do estranhamento e da alienação está expresso em Mészáros (1981, p.121) quando identifica que “A propriedade agrária feudal é considerada como uma manifestação particular da alienação, porque o fato de ser a terra propriedade de uns poucos grandes senhores significa que ela está alienada dos homens em geral e a eles se opõe como um poder estranho”. Mas a terra no período feudal, tomada como fonte de riqueza, não se reduz ao caráter de *riqueza* material, ela é, sobretudo, no período feudal, como uma alienação particular, onde os laços políticos dos senhores feudais para com seus servos e sua propriedade individualizada, tornam esse aspecto, como um tipo de alienação parcial do homem, ligado e dominado pelos laços de servidão através da terra (MÉSZÁROS, 1981).

À parte das digressões históricas, os efeitos do estranhamento no processo de alienação, além de despojarem o trabalhador de seu produto onde depositou sua vitalidade, existem outros elementos que precisam ser mencionados. Se falamos a respeito dos impactos da apropriação privada do objeto do trabalho que retorna ao trabalhador como uma força hostil e estranha, cabe agora falar a respeito da sua atividade alienada, pois:

Mesmo na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, a consequência necessária para ele é, portanto, sobretrabalho e morte prematura, descer à [condição de] máquina, de servo do capital, que se acumula perigosamente diante dele, nova concorrência, morte por fome ou mendicância de uma parte dos trabalhadores (MARX, 2010, p.27).

Essa é condição do trabalhador sendo reduzido à condição de máquina, onde não é ele quem imprime o ritmo da produção, mas as próprias, máquinas exigindo que se adapte ao seu funcionamento, e não elas ao seu. O trabalhador, dessa forma, torna-se uma extensão da máquina, e não ela um produto do seu trabalho. Assim o trabalho, na medida em que “[...] sua finalidade é a mera ampliação da riqueza – é pernicioso, funesto” (MARX, 2010, p.29-30).

Para além da condição maquinal da alienação da atividade do trabalho em conjunto com sua mortificação física, esta também resulta numa série de deformações de *espírito*. Pois mesmo sendo o trabalho tomado ontologicamente a condição própria do trabalho assalariado da sociedade capitalista provoca um efeito devastador, já que nessa situação do trabalho com uma atividade externa e depressora ele:

[...] não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho (MARX, 2010, p.82-83).

Essa ressonância subjetiva do trabalho estranhado no trabalhador, igualmente, não pode ser deixada ao ar livre, mas tem causas no modo particular como se organiza a sociedade de classes e mais particularmente a sociedade capitalista. Falamos no capítulo anterior que o trabalho, tomado ontologicamente, é a mediação fundamental ineliminável entre o homem e a natureza, a forma como o homem produz objetos para satisfazer suas necessidades materiais e espirituais. É a relação, então, entre o reino da necessidade e o reino da liberdade, assim como o trabalho:

Toda práxis social, se considerarmos o trabalho como seu modelo, contém em si esse caráter contraditório. Por um lado, a práxis é uma decisão entre alternativas, já que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se faz ou não. Todo ato social, portanto, surge de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras. A necessidade social só se pode afirmar por meio de pressão que exerce sobre os indivíduos (frequentemente de forma anônima), a fim de que as decisões deles tenham uma determinada orientação (LUKÁCS, 2007b, p.231).

Tendo, portanto, esse caráter das necessidades sociais, de imporem uma determinada pressão sob a orientação da atividade humana, tampouco são isentas disso as necessidades dentro do trabalho estranhado. Acontece que o trabalho que ontologicamente é a atividade de satisfação das necessidades humanas, a mediação fundamental entre o homem e a natureza, surgem da configuração do modo de produção capitalista, as chamadas *mediações de segunda ordem*, ou a *mediação da mediação*. Mészáros (1981) sustenta que as mediações de segunda ordem que Marx combate ao combater a alienação e o estranhamento é a propriedade privada, o intercâmbio e a divisão social do trabalho. Segundo ele, essas mediações se interpõe entre o homem e sua práxis social, de modo que não consegue se realizar no trabalho. Assim, Marx (2010, p.83) afirma: “[...] o trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza evidencia-se aqui [de forma] tão pura que logo que inexistia coerção física ou outra qualquer, fuge-se do trabalho

como de uma peste”. O fato é o que o homem é empurrado ao trabalho assalariado, pois essa é uma mediação de segunda ordem que se coloca entre ele e a satisfação da necessidade propriamente humana. Se não trabalhar em troca de salário não terá dinheiro para comprar as mercadorias que lhe servirão como valor de uso para satisfazer suas necessidades vitais, já que “Quanto mais eles querem ganhar, tanto mais têm de sacrificar o seu tempo e executar trabalho de escravos, desfazendo-se (*sich entäussernd*) de toda a liberdade a serviço da avareza” (MARX, 2010, p 26) (grifos do autor). Mas essas expressões tanto na atividade mecanizada do trabalho assalariado, como na não apropriação do produto do seu trabalho, pois os salários naturalmente não são suficientes, ele é: “A taxa mais baixa e unicamente para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda [o bastante] para que ele possa sustentar uma família e [para que] a raça dos trabalhadores não se extinga” (MARX, 2010, p.24), resultando, assim numa animalização do trabalhador. O trabalhador “[...] só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber, procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal” (MARX, 2010, p.83).

É nessa conjuntura que o homem é arremessado de volta a um estágio de *animalidade*, em completa contradição com a profunda *socialidade*, enquanto propriedade do que é social, que ele mesmo criou. Este paradoxo significa que embora o homem tenha produzido necessidades e fenômenos que se afastam cada vez mais daquelas barreiras naturais mencionadas, ele continua se realizando apenas nas atividades quase essencialmente pertencentes ao reino animal, muito profícua a reflexão de Lukács sobre isso:

[...] certos estranhamento do homem provocam nele: sua exclusão do complexo do ser do homem, que se tornou possível para ele por meio do gênero (do ser social, do ser personalidade), que é fundamentalmente possibilitado pelo estado de respectiva civilização – incluindo, naturalmente o desenvolvimento das capacidades enquanto seu fundamento. O desenvolvimento das forças produtivas, que forçosamente se efetua, [...] de que o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução do homem enquanto ser vivo diminui constantemente, tem como consequência, pela mediação do campo de ação do consumo economicamente possível em cada caso, que o peso econômico dos atos necessários à reprodução imediata da vida física perde o seu papel de início absolutamente dominante, que surgem necessidades e possibilidades para a sua satisfação que assumem uma posição cada vez mais distante da reprodução imediata da vida [...] inicia-se um movimento ascendente, que, por exemplo, eleva a fome, de efeito meramente fisiológico, à condição de apetite que já assume um caráter social. Um retrocesso nessa área, pode, portanto, acarretar um retorno do simples e brutalmente fisiológico, ou seja, um tipo de estranhamento da sensibilidade humana em relação ao seu estágio social já alcançado na realidade. (LUKÁCS, 2013, p.595)

Já passamos, portanto, pelo estranhamento da coisa, ou seja, do produto do trabalho e pelo estranhamento de si na atividade produtiva. Esse apontamento de Lukács do

estranhamento da sensibilidade humana com o seu estágio social será de suma importância para nosso desenvolvimento, tendo em vista que se relaciona com o tema da genericidade humana. Como Marx (2010, p.84) afirma, o homem é um ser genérico: “[...] não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre”. Sua universalidade se afirma na medida em que progressivamente assume sua condição universal através da humanidade, enquanto seu domínio sob a natureza externa a ele, a comunhão com seu corpo inorgânico (como Marx caracteriza a natureza) faz do homem sujeito e objeto de si. Mas o trabalho estranhado, segundo Marx (2010) faz com que o homem estranhe sua vida genérica, faça dela um simples meio de produzir vida individual. No trabalho estranhado o homem passa não a produzir para criar seu gênero, para a humanidade, mas insere-se na mediação de segunda ordem da divisão social do trabalho apenas para satisfazer seus interesses pessoais egoístas. E os trabalhadores, como afirmado, são impelidos a isso, “sob pena de ruína”.

Cabe-nos também indagar também, além das causas e consequências do estranhamento e da alienação, se consiste na dominação do homem quando se defronta com uma potência estranha ao fitar o produto do seu trabalho, ao ter sequestrada de si sua atividade vital, e portanto, sendo espoliado de sua vida, estando reduzido a uma vida parcial que apenas se universaliza numa genericidade ilusória, quem governa essa potência estranha? Quem espolia seu produto e destitui sua atividade criadora? “Só pode ser o *homem* mesmo” (MARX, 2010, p.86).

Se ele se, relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de tal forma que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não livre, então se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob domínio, a violência e o jugo de um outro homem. (MARX, 2010, p.87) (grifos do autor).

É a classe dos expropriadores, a burguesia, que subjuga o proletariado e atua como um poder estranho e hostil. O que nos resta afirmar a respeito disso é que a burguesia enquanto classe dominante impõe sua ideologia⁵⁹ como universal ao todo da sociedade, coloca os seus

⁵⁹ “As ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante” (MARX & Engels, 2009, p.67).

interesses, seus valores, como se fossem os interesses de toda a sociedade, impondo uma universalidade ilusória, fictícia ao homem.

Sustentamos, portanto, (e isso será determinante no nosso desenvolvimento posterior) que a alienação e o estranhamento do homem com produto de seu trabalho, de sua atividade produtiva, de sua relação com o gênero humano, seu estranhamento com a natureza e com os demais homens opera em todos os âmbitos da vida social sempre enquanto uma *universalidade ilusória*, uma pseudo-universalidade, ou como Lukács chama: uma genericidade em si.

3.4 Espécies de alienação e estranhamentos

Falamos precisamente a respeito dos estranhamentos ligados ao ser do homem (natureza, gênero e relação com o outro homem) com relação ao trabalho (seu produto e sua atividade), mas como dito, insistimos que esses complexos de estranhamento se desdobram em outros complexos fundamentais. Por isso, concordamos com Lukács:

[...] compreender adequadamente este fenômeno implica entender que estranhamento no singular representa apenas um conceito teórico puramente abstrato, noção que está já está objetivamente implícita nela. Se quisermos penetrar intelectualmente até o seu ser autêntico, temos de chegar a compreensão de que o estranhamento como fenômeno real do ser social só pode aparecer na forma de pluralidade. (LUKÁCS, 2013, p.607).

Portanto, não podemos concretizar a categoria de estranhamento se não partirmos para a noção de estranhamento em plural, ou seja, trata-se aqui dos inúmeros complexos sociais que quase se autonomizam em relação a sua forma original, tratam-se de complexos de estranhamentos. Obviamente, pela natureza desse trabalho não vamos poder sequer chegar perto de abarcar as especificidades de todos os estranhamentos, mas alguns que julgamos significativamente relevante para a contemporaneidade.

Há de se ressaltar que o combate a uma determinada forma de estranhamento, não implica, entretanto, naquele que procura a sua gênese ontológica, não vai a raiz do problema, acabando por um combate parcial e insuficiente, fitando uns, mas ignorando (ou até reforçando outros). Lukács (2013, p.608) exemplifica de forma categórica: “[...] ocorre com frequência no movimento dos trabalhadores que combatem ardorosamente e também exitosamente o seu estranhamento enquanto trabalhadores na vida familiar causam um estranhamento tirânico a suas mulheres, o que os leva forçosamente a um novo estranhamento de si mesmo”. Isso acontece justamente por conta de uma significativa autonomia ontológica

que os complexos estranhadores assumem na sociedade desenvolvida. Por isso, esse estranhamento de gênero na relação entre homem e mulher será o primeiro no qual vamos nos deter.

3.4.1 Estranhamento de gênero na relação entre homem e mulher

É sabido que os atuais movimentos pela libertação da mulher⁶⁰ extrapolaram largamente aquele marcado pelo movimento feminista de cunho mais liberal, cuja principal reivindicação orbitava em torno do direito ao trabalho com igualdade de salários com os homens. O debate contemporâneo expressa, além dessas reivindicações continuadas uma luta contra a opressão machista em todos os espectros da vida humana. Para desenvolver esse debate, concordamos com a assertiva de Engels (2009, p.85) quando afirma: “[...] a primeira oposição de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher, na monogamia e que a primeira opressão de classe coincide com a opressão do sexo feminino pelo masculino”. Por muito tempo acreditava-se que no desenvolvimento das forças produtivas haveria uma potencialidade favorável a libertação das mulheres de sua opressão. Uma vez que a autonomia econômica através de seu próprio trabalho e da renda possibilitariam as mulheres a criação de condições de vida superiores as que se encontravam no capitalismo. Assim, elas poderiam se libertar da opressão do trabalho doméstico, podendo mediante a sua participação na produção da vida material, contribuir ativamente da vida política em condições de igualdade com os homens. No entanto, aquelas teorias que postulavam que o desenvolvimento das forças produtivas criariam as condições necessárias para a libertação das mulheres, ou seja, para o fim da sua opressão, não consideravam que a situação das mulheres era muito mais complexa do que inicialmente parecia ser. Isso porque as inovações tecnológicas e o advento da maquinaria serviram não para emancipar, mas para aprofundar a exploração do capital sob o trabalho assalariado: “As grandes oficinas (Ateliers) compram preferencialmente o trabalho de mulheres e crianças, porque este custa menos do que o [trabalho] dos homens” (MARX, 2010, p.36).

⁶⁰ Talvez o exemplo mais emblemático seja aquele desencadeado no Canadá, o “SlutWalk”, aqui no Brasil cunhado de “Marcha das Vadias”, reivindicando o direito de se vestirem como bem entendem sem ter de se preocupar com risco de agressões masculinas, se mundializou significativamente, embora não haja uma direção coesa internacional, mas talvez apenas uma esparsa identificação comum. Este tipo de movimento muito em voga nos dias de hoje, transcende largamente os espectro dos primórdios do feminismo. Embora não seja sua exclusividade a luta contra a opressão machista em todos os seus aspectos, não apenas econômico, a Marcha das Vadias divide significativamente as feministas hoje em dia, principalmente por sua tentativa abrupta de romper com os padrões sexuais e estéticos atuais.

Logo, Lukács (2013, p.597) associa a opressão da mulher “desde o declínio das formas matriarcais de vida, o domínio do homem e a opressão da mulher se convertem em fundamento da convivência social dos homens”. Se o homem em geral é objetificado, se suas relações são mediadas pela relação entre coisas, a relação entre o sexo masculino e feminino passa a ser a maior expressão disso: as mulheres passam a cumprir a função de mero objeto de prazer, que pode ser usado e descartado com uma coisa qualquer. Se tomarmos a opressão contra a mulher com uma raiz que cresce a partir do trabalho estranhado e da sua divisão social, então saberemos que esse tipo de opressão apenas poderá ser extinto na medida em que essa relação material de produção também for transformada, mas como esse fenômeno de estranhamento acaba se autonomizando milenarmente, ele também não pode ser combatido apenas com a transformação econômica da sociedade:

A igualdade deve, portanto, ser conquistada sobretudo no terreno específico da sua confiscação, no terreno da própria sexualidade. A sujeição sexual da mulher certamente constitui uma das bases mais fundamentais de sua sujeição em geral, tanto mais que as atitudes humanas que lhe correspondem não só desempenham um papel importante no mundo de representações e paixões dos homens, mas no decorrer dos milênios penetraram profundamente na própria psicologia da mulher e se incrustaram ali. Por isso, a luta pela libertação da mulher contra esse seu estranhamento não é, portanto, ontologicamente apenas uma luta voltada contra as aspirações de estranhamento que partem do homem, mas deve também visar a própria autolibertação interior. Nesse aspecto o moderno movimento sexual possui um cerne decididamente, positivo, progressista. Está contido nele – consciente ou inconscientemente – uma declaração de guerra contra a ideologia do “ter”, que como vimos em Marx, constitui uma das bases fundamentais de todo estranhamento humano, impossível de ser superado também nesse campo sem um cancelamento radical da sujeição sexual da mulher. (LUKÁCS, 2013, p.611).

É conclusivo, portanto, afirmar que a emancipação da mulher constitui um momento da emancipação humana, inviável de se realizar a segunda negligenciando a primeira. Eis o caráter altamente desenvolvido dos estranhamentos, onde só podem ser superados na medida em que se supera sua base econômica fundamental, mas não apenas superando as mediações de segunda ordem econômicas. Trata-se da dialética entre a ação recíproca dos complexos em relação com o momento predominante. Pois Lukács (2013) alerta que a luta pela libertação sexual não pode ser conquistada isoladamente, descolada pela libertação da humanidade em seu todo, do contrário o estranhamento da objetificação da mulher pode ser revertido num outro tipo de estranhamento: “A frequente reversão de tais movimentos ao filistinismo à moda antiga, que, acobertando-se numa excentricidade pornográfica pode levar a glorificação de um masoquismo real, da submissão incondicional e voluntária da mulher, evidencia claramente, n exemplo dado, esse perigo, essa barreira ao processo de libertação” (LUKÁCS, 2013, p.612).

E sendo a mulher também homem, no sentido do gênero humano, esse estranhamento particular deriva essencialmente do estranhamento de um homem por outro, da sujeição de uns por outros. O patriarcado como uma “ideologia”, um comportamento que marcará praticamente todas as sociedades na história da humanidade atua então como uma espécie de “pai” da luta de classes moderna, sendo uma das raízes da exploração e da opressão de um ser humano pelo outro: sua universalidade ilusória transcenderá o ambiente doméstico e assumirá a feição dos “pequenos deuses caseiros que jogam os jogos dos tiranos”⁶¹.

3.4.2 Estranhamento da natureza

Como já demonstramos a concepção marxiana da relação entre homem e natureza não é uma de que o homem é fruto de alguma força transcendental de forma a torná-lo um ser extranatural ou de ordem artificial mística. Ele é decididamente “humanamente natural e naturalmente humano”. Como afirma Marx (2010), a natureza externa é o corpo inorgânico do homem, ou seja, o homem é uma extensão da natureza, mas a característica de expansão desenfreado do modo de produção capitalista, com sua força predatória e economia anárquica, provocam sua destruição sistemática:

As consequências do aquecimento do planeta nos mostram eminente não só uma catástrofe natural como também uma catástrofe social, pois, segundo previsões, algumas áreas se tornarão desertas, outras inundarão, outras definharão com seus solos inférteis. Nações entrarão em guerra não visando o poder, economia, política, religião, mas por áreas seguras para a sobrevivência dos homens. As atuais catástrofes sociais e naturais se agravarão ainda mais, e os efeitos ampliarão como se fossem cascata. (NUNES, 2012, p.04).

Sendo o homem não apenas parte da natureza, mas igualmente a natureza parte dele, a destruição da natureza externa a ele significa a sua autodestruição. Degradar a natureza pela destruição ambiental significa destruir seu próprio corpo ainda que o corpo inorgânico. Ainda que por algum tempo e também como não poderia deixar de ser, os mais prejudicados pela destruição da natureza sejam os trabalhadores pauperizados do mundo, numa perspectiva de longo prazo, com a escassez dos recursos que servem de matéria prima para a produção dos valores de uso que satisfazem a vida humana, o ambiente de calamidade natural e de inadequação das ocupações humanas do espaço levarão ao sofrimento e ao funesto destino do todo da humanidade.

Do ponto de vista da destruição natural e progressiva da natureza, poderia se afirmar que, pelo menos, não se correria o risco da extinção do ser orgânico, fazendo o ser deserto

⁶¹ Do poema “Pequenos deuses caseiros” de Sidónio Muralha (1920-2982).

no planeta Terra regredir um importante passo com o fim da humanidade. Mas a partir do século XX não pode ser descartada a possibilidade de algum tipo de catástrofe por meio de uma guerra nuclear conseguir a grande “proeza” de apagar qualquer rastro de matéria orgânica na Terra, levando nosso planeta a ser novamente apenas mais um grão na enorme nuvem de poeira cósmica que é o universo, interditando as possibilidades de reconfiguração da vida.

Para esse estranhamento ser superado, Lukács (2007c, p.75) afirma: “O despertar da consciência individual na vida coletiva inconsciente foi um enorme progresso na história. Atualmente, nós nos situamos num patamar mais alto desse processo: o despertar da consciência da espécie humana no indivíduo”.

3.4.3 Estranhamento político na forma de Estado

É frequente encontrarmos autores que afirmam que a compreensão do Estado dentro da ótica de Lenin e Marx, como um instrumento de pura dominação burguesa, não é mais viável, mas sustentamos que a compreensão política está alicerçada numa base filosófica umbilicalmente ligada com a teoria da alienação, estando o estranhamento político na forma de Estado e representa uma de suas espécies. Dessa forma nenhum dos dois, nem Lenin nem Marx, possuía algum tipo de *concepção restrita*, ou seja, o Estado única e exclusivamente como um instrumento de dominação burguesa impermeável às pressões da classe trabalhadora organizada. Equivocadamente associou-se à Marx e Lenin uma compreensão restrita de Estado, e aos “modernos marxistas” uma concepção ampliada que permite e abrange a conquista de direitos sociais. É necessário afirmar que a compreensão de um Estado que através de pressões históricas do movimento operário reconhece determinados direitos dos trabalhadores já está contida tanto em Marx quanto em Lenin. Se por um lado, no famoso *Manifesto Comunista* de 1848, Marx e Engels (2014, p.27) afirmam que: “Um governo é tão somente um comitê que administra todos os negócios comuns da classe burguesa”, também afirmam que o proletariado: “Aproveita-se das divisões internas da burguesia para forçá-la a reconhecer, sob a forma de leis, certos interesses particulares dos operários” (MARX; Engels, 2014, p.40).

Já Lenin (2010, p.32) afirma em *O Estado e a Revolução*: “[...] o Estado é um órgão de dominação de classe, um órgão de submissão de uma classe por outra; é a criação de uma ‘ordem’ que legalize e consolide essa submissão, amortecendo a colisão das classes” em sua argumentação contra seus adversários políticos que afirmavam que o Estado era um órgão de

conciliação, assim seria possível alcançar a emancipação humana, pela via pacífica, na medida em que pouco a pouco se conquistasse espaço na democracia formal burguesa. Mesmo assim Lenin (2010, p.39) ainda considera que “[...] a república democrática como sendo a melhor forma de governo para o proletariado sob o regime capitalista [...]”, entendendo que mesmo a compreensão do Estado como instrumento de dominação da classe burguesa sobre o proletariado repousa a ideia de que são possíveis e importantes os avanços democráticos dentro da ordem.

No entanto, nos cabe desvendar, ainda que primariamente, qual a essência filosófica que sustenta essa compreensão política. Em *Sobre a questão judaica*, Marx polemiza com Bruno Bauer a respeito da emancipação política dos judeus onde o governo alemão agia opressivamente contra os não-cristãos, a essência filosófica da categoria Estado de Marx fica evidente:

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja realmente *livre* [...]. (MARX, 2010a, p.38-39) (grifos do autor).

Nesse trecho é colocada uma das noções mais importantes de sua compreensão de Estado, onde temos a relação recíproca e contraditória entre Estado e Sociedade Civil, a vida dupla do cidadão [*citoyen*] e do burguês [*bourgeois*], em que o indivíduo se liberta, se iguala e se fraterniza numa universalidade ilusória, ou seja o Estado burguês moderno. Mais adiante Marx enfatiza:

[...] decorre que o homem se liberta politicamente, colocando-se em contradição consigo mesmo, valendo-se de um *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. (MARX, 2010a, p.39) (grifos do autor).

O Estado é, portanto, um produto da autoalienação humana na sociedade dividida em classes, em que através dele o homem se generaliza falsamente, em que são anuladas as particularidades sociais, econômicas e culturais numa essência abstrata. Age como uma falsa universalidade onde todos são iguais perante às leis do Estado, mas a burguesia vive em mansões e o proletariado em favelas, a burguesia farta-se de tudo e o proletariado carece até do elementar. Marx ainda aprofunda sua compreensão:

O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral, ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os

elementos reais da vida de um povo a partir do ponto de vista do Estado. (MARX, 2010a, p.39-40).

Observemos exatamente isso, o Estado não supera as diferenças, ele as proclama anuladas perante si. Mas numa leitura desatenta pode parecer que agora Marx não só não possui uma compreensão restrita, como também teria, ao contrário, uma visão tão abstrata como se o Estado fosse um árbitro neutro dos conflitos sociais: novamente um equívoco. A emancipação política burguesa, para Marx (2010), não libertou o homem da religião, mas concedeu a liberdade religiosa, não libertou o homem da propriedade privada, mas lhe garantiu a liberdade de propriedade. Enfim o Estado não nega a propriedade privada, mas a pressupõe e garante sua segurança e sua existência, não nega a exploração do trabalho assalariado, mas lhe proporciona livre possibilidade de existência. A universalidade do Estado é, assim, um reflexo contraditório da sociedade burguesa e da luta de classe, na medida em que a classe dominante se apresenta como a burguesia o Estado passa a ser essencialmente burguês, porém, ao mesmo tempo, na medida em que o proletariado conquista espaço e poder na sociedade por meio de seus instrumentos de pressão e de sua luta, o Estado passa a refletir, também, alguns anseios das classes subalternas. Dessa forma, o Estado moderno não apenas é incapaz de superar as mazelas da sociedade capitalista, a propriedade privada, a exploração do trabalho assalariado e divisão de classes, ele as pressupõe como elementos constitutivos particulares de sua universalidade paralógica e sofisticada:

Só assim, pela via dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade. O Estado político pleno se constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; [...] na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. [Adiante Marx acrescenta] A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. (MARX, 2010a, p.40-41). (grifos do autor).

Não se trata de uma concepção de Estado como aparelho governamental parlamentar, nem como instrumento absoluto de dominação política burguesa, tampouco como uma força neutral que legisla para sujeitos antagônicos indistintamente, é, sobretudo, uma complexa dialética entre o público e privado, entre cidadão e indivíduo, entre sociedade civil e Estado, entre universalidade e particularidade, cujo mecanismo é objeto de juízo da filosofia muito antes da criação da chamada “Ciência Política”. A respeito do *modus operandi* da dialética

entre o público e privado, sociedade civil e Estado, tentaremos abordar alguns elementos fundamentais. Um dos textos mais importantes de Marx na sua juventude são os chamados Manuscritos de Kreuznach, conhecido como *Crítica a filosofia do direito de Hegel* em que acerta contas com o grande filósofo idealista. Realizando uma *suprassunção*, Marx não faz simples inversão materialista da dialética hegeliana⁶², mas preserva transformando em essência.

Se por um lado, para Hegel a esfera do direito privado, do bem privado, a família e a sociedade civil têm o Estado como uma *necessidade externa*, sendo ao Estado subordinados e *dependentes*, mas por outro lado, o têm como *seu fim imanente*, sua força na unidade de seu *fim último geral* com os *interesses particulares* dos indivíduos (MARX, 2013). Isso significa, em poucas palavras, que Hegel coloca o Estado democrático constitucional como determinante da sociedade civil, ou seja, ao utilizar a categoria de dependência, significa que Hegel entende o Estado como pressuposto da sociedade civil, como se a essência da sociedade civil fosse determinada por outra força estranha que não a dela, já que: “[...] ‘subordinação’ e ‘dependência’ são relações externas, que restringem e se contrapõem à essência autônoma, é a relação da ‘família’ e da ‘sociedade civil’ com Estado aquela da ‘necessidade externa’, de uma necessidade que vai contra a necessidade interna da coisa” (MARX, 2013, p36). A suprassunção aparece justamente quando Marx (2013, p.36) afirma o oposto: “Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos, mas, na especulação, isso se inverte”. E ainda desenvolve (2013, p.37): “O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse fato como um ato da Ideia, não como ideia da multidão [...]”. E é esta determinação recíproca entre a sociedade civil e o Estado, onde o Estado aparece como ideia da sociedade civil, e conseqüentemente é determinado pelas características e qualidade específicas e históricas. Assim, é a sociedade fundada na propriedade privada e no trabalho escravo que produziu um Estado particular escravocrata, da mesma maneira a sociedade estamental feudalista produziu o Estado do antigo regime.

⁶² Segundo Lukács (2009, p.156): “[...] o jovem Marx tomou um caminho que leva à forma desenvolvida de uma dialética nova, a dialética materialista, que não somente afaz justiça ao idealismo hegeliano, as também submete as categorias essenciais da ‘lógica’ de Hegel – como, por exemplo, a da superação das contradições - a uma inversão materialista que implica uma transformação qualitativa”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: APONTAMENTOS SOBRE A “TRANSCENDÊNCIA POSITIVA DA ALIENAÇÃO”

É conclusivo, portanto, a afirmativa de que alienação e o estranhamento, na medida em que funcionam como mediações de segunda ordem, se interpondo entre o homem e sua atividade criadora, são uma falsa generalização, uma generidade que apenas são um meio para realizar a parcialidade. A divisão social do trabalho representa a cisão do trabalho como atividade humano genérica em formas de trabalho parciais desvinculadas da sua forma ontológica, apenas ligadas como atos econômicos singulares que os indivíduos são compelidos a cumprir, mesmo com toda a característica desumanizadora e funesta, para sobreviverem enquanto seres privados. Isso acontece porque a divisão social do trabalho é regulada pela propriedade privada, sendo, por fim, uma mediação estranhadora, uma mediação alienante, completamente distinto do chamado “caráter social do trabalho”. Mézáros (1981, p.128) afirma que: “Como as coisas estão, porém, a divisão do trabalho torna as condições e os poderes da vida independentes, e faz que eles o governem”. Da mesma forma, como afirmamos anteriormente, o trabalho abstrato também assume a função de uma universalidade ilusória, de falsa generidade, pois suprime o trabalho concreto útil naquilo que Marx (1996, p.174) caracteriza como “gelatina homogênea do trabalho”, como um trabalho unilateral, maquinal, consequência da concorrência e da divisão do trabalho (MÉSZÁROS, 1981). Mas a falsa universalidade não estaciona sua característica no trabalho e nos atos econômicos, pelo contrário, ela verte das relações econômicas de produção e se generaliza nos mais variados âmbitos da vida social. Assume como visto, a função de falso gênero do Estado na sua relação particular com os indivíduos nas particularidades da sociedade civil. É também o patriarcado, que surge como estranhamento fundamental entre homem e mulher, que se generalizará perpassando por quase todas as formações sociais posteriores, sendo o “pai” de todos os conflitos de classe na história da humanidade.

Porém, é no *dinheiro* e no *fetichismo da mercadoria*⁶³ que a universalidade ilusória da alienação e do estranhamento encontrará sua expressão máxima, através do chamado

⁶³ Embora tenha feito parte de nossas projeções iniciais, infelizmente, pela envergadura do complexo do fetichismo da mercadoria e da conjuntura de capitalismo manipulatório, não conseguimos abordá-lo neste trabalho. Entretanto, talvez seja uma das temáticas mais instigantes e necessárias de aprofundamento pois ela se relaciona com os fenômenos contemporâneos da alta resistência do regime burguês através da *manipulação* e as formas de combate pelos movimentos emancipatórios. Se devidamente conectada com o todo da ontologia histórico materialista de Marx e Lukács, certamente serão estudo futuros muito frutíferos.

fenômeno da *reificação* (coisificação) e do que Lukács caracteriza como tempo de *capitalismo manipulatório*⁶⁴.

Contudo, a teoria da alienação de Marx e os apontamentos sobre o estranhamento em Lukács, de forma alguma se limitam a constatar “a crueldade capitalista”, pelo contrário, sua teoria não elabora um postulado sequer sem pensá-lo a todo o momento como “arma da crítica” que pode vir a ser tornar a “crítica das armas” (MARX, 2013). Lukács afirma sobre o estranhamento:

Só quando o homem singular apreende a sua própria vida como um processo que faz parte desse desenvolvimento do gênero, só quando ele, por essa via, experimenta e busca realizar a sua própria conduta de vida, os autocomprometimentos daí decorrentes, como pertencentes a esse contexto dinâmico, só então ele terá alcançado uma ligação real e não mais muda com sua própria generidade. Só quando tiver a intenção de almejar ao menos seriamente uma generidade desse tipo em sua própria vida o homem conseguirá apropriar-se de sua própria elevação acima de seu ser-homem meramente particular – pelo menos como obrigação perante si mesmo. (LUKÁCS, 2013, p.601).

O filósofo, portanto, relaciona a “transcendência positiva da alienação” com o reencontro real e verdadeiro do homem com sua generidade. Não agora a generidade como meio pelo qual realiza seus interesses privados, mas cessará a divisão ente o público e privado e homem se unirá, em unidade não identidade, com seu objeto, sua atividade criadora, sua natureza humana e sua humanidade natural, controlará, por fim suas forças fundamentais que hoje estão alienadas de si e como poder estranho o controlam.

Mas isso não acontecerá de forma súbita, por um despertar transcendental da consciência humana, é, todavia, produto de um intenso movimento histórico necessário para a superação das mediações de segunda ordem. Esse processo tem raiz numa análise econômica, mas assumem a forma de movimento político, mas que necessariamente deve desembocar numa transformação econômica das relações de produção:

[a] partir de uma análise econômica concebida como base teórica de uma ação política desejada. Isso não significa, porém, que ele identifique a “transcendência” da alienação com essa ação política. Ao contrário, com frequência ressalta que a

⁶⁴ Zé Paulo nos dá uma boa descrição do nível de manipulação a que chegou o capitalismo monopolista, também nos dando, simultaneamente, um “vaga” ideia do tamanho do desafio do tempo histórico que vivemos “[...] a manipulação desborda a esfera da produção, domina a circulação e consumo e articula uma indução comportamental que penetra a totalidade da existência dos agentes sociais particulares - é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna *administrado*, um difuso terrorismo psico-social se destila de todos os poros da vida e se instila em todas as manifestações anímicas e todas as instâncias que outrora o indivíduo podia reservar-se como áreas de autonomia (a constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética, o erotismo, a criação dos imaginários, a gratuidade do ócio, etc) convertem-se em limbos programáveis. [...] Sob o regime do salariedade não se encontra mais apenas a classe operária, mas a esmagadora maioria dos homens; a rígida e extrema divisão social do trabalho subordina todas as atividades ‘produtivas’ e ‘improdutivas’; a disciplina burocrática transcende o domínio do trabalho para regular a vida inteira de quase todos os homens, do útero à cova”. (Netto, 1981, p.81-82). (grifos do autor).

alienação da atividade produtiva só pode ser superada de maneira final na esfera da produção. A ação política só pode criar as condições gerais; e tais condições não são idênticas à superação real da alienação, mas um pré-requisito necessário a ela. O processo concreto de superação, em si, está no futuro, bem a frente do período da ação política que cria as condições necessárias para que se inicie o processo de transcendência positiva. (MÉSZÁROS, 1981, p.116-117). (grifos do autor).

Mesmo que não use as palavras, Mézszáros está falando aí do movimento feito da tomada de poder revolucionário pelo proletariado com a ascensão do socialismo, período em que se organiza a ditadura do proletariado, sua organização enquanto classe dominante, essa é a ação política mencionada pelo autor, mas tão logo se organize o socialismo, este só deve servir como base para sua transição ao comunismo (período de maior aprofundamento das mudanças econômicas), com a dissolução do Estado e das classes através do que Lenin chama de definhamento. Para ficar mais claro:

O primeiro ato pelo qual o Estado se manifesta realmente como representante de toda sociedade – a posse dos meios de produção em nome da sociedade – é, ao mesmo tempo, o último ato próprio do Estado. A intervenção do Estado nas relações sociais vai se tornando supérflua daí por diante e desaparece automaticamente. [...] O Estado não é “abolido”: morre. (LENIN, 2010, p.36)

Assim é que se forma a noção de que a política deve ser a mediação que tem como finalidade em si mesma a sua própria dissolução, quando o comunismo deixa de ser apenas um movimento político que almeja a tomada do poder, mas passar a ser não mais política em uma determinada fase do desenvolvimento histórico, e sim uma *prática social abrangente* que a partir dos princípios gerais orientaria a ação humana em todos os seus sentidos e atributos (MÉSZÁROS, 1981). A humanidade passaria então para o “humanismo positivo autogerador”, será na prática a exsudação cotidiana do comunismo enquanto generidade para si, quando as atividades humanas serão livres com fins em si mesmas.

Aqui chegamos, portanto, aos derradeiros apontamentos positivos deste trabalho. Com efeito, essas duas fases colocadas para o movimento comunista são ineficazes e tendem ao fracasso na medida em que o presente, o futuro próximo e futuro distante não sejam dimensões inelimináveis da prática imediata. A tradição marxista-leninista sustenta que a etapa pré-revolucionária estará mediada pela organização do chamado Partido revolucionário de vanguarda. Nossa colocação então entra nesse complexo, e sustentamos, portanto, que na etapa preparatória da ação política já deve conter, em *status nascendi*, ou seja, ainda em um formato embrionário, as formas de sociabilidade do comunismo, da generidade para si, do “humanismo positivo autogerador”. Evidentemente, com inúmeros limites postos, devido a própria condição de pertencente à sociedade capitalista dos indivíduos imersos no processo, mas também devido às turbulências políticas pelo qual passam todos os processos

revolucionários na história. Mas defendemos que é dentro do movimento comunista e do movimento proletário, sobretudo no Partido revolucionário, que devem se gestar as formas de sociabilidade que apenas no futuro distante, no comunismo, vão se realizar na sua efetividade. O comunismo enquanto movimento político deverá desde já amadurecer o rompimento com o patriarcado, com a severa divisão burocrática da vida, com as ações singulares inconscientes da vida, com o menosprezo pelo meio ambiente. É, assim, o Partido e o presente imediato uma espécie de *ensaio político do futuro* que será determinante para a realização do *espetáculo humano do comunismo*.

É aqui que entra o papel histórico que Lukács atribui ao *exemplo*:

Esse caráter, todavia, tem sua expressão mais maciça nos atos de submissão; é na fundamentação desta que os exemplos sociais de que outros se encontram na mesma situação, que eles tampouco se revoltam etc., ganham uma importância bastante considerável. Todavia, em épocas e situações que anunciam a proximidade da sublevação social, esses motivos também exercem influência significativa sobre as resoluções de homens singulares no que se refere à rejeição prática de formas de vida estranhadas. (LUKÁCS, 2013, p.587).

O exemplo social, portanto, pode cumprir um papel definidor no modo de reagir aos estranhamentos dos indivíduos, tanto no que se refere à sua resignação ou à sua subversão. Assim, o Partido deve ser um exemplo difusor de uma ética revolucionária, que procure desde já gestar o fim dos estranhamentos, mesmo que eles só possam ser ceifados de uma vez por todas no *comunismo real* (LUKÁCS, 2013). Partindo-se, portanto, da experiência concreta, devemos recuperar experiências históricas concretas de construção do “Partido revolucionário de vanguarda”, para daí conseguir forjar os instrumentos categóricos ideias, obtidos através da abstração, que representem as linhas de força desse movimento ao longo da história. Em primeiro lugar, do ponto de vista ético-político, uma experiência que carrega até hoje uma forte convicção da ética revolucionária enquanto um profundo humanismo concreto e solidariedade internacional, é a experiência por ocasião da Revolução Cubana. Lembremos-nos do célebre discurso, *A história me absolverá*, de defesa de Fidel Castro diante do tribunal que o julgou depois do assalto ao Quartel Moncada. Nele Castro (2011) denuncia os bárbaros assassinatos pelas forças de Fulgêncio Batista dos guerrilheiros já rendidos e desarmados, as torturas físicas e psicológicas contra os prisioneiros colocaram Fidel e seu movimento moralmente superiores já que sua conduta era diametralmente oposta, tentando ao máximo evitar derramamento de sangue e tratando mesmo os prisioneiros como um do seus. Essa convicção e noção de conduta revolucionária foi aprofundada quando o Movimento 26 de

Julho adentrou a Sierra Maestra. Inúmeros são os relatos e registros de Che Guevara⁶⁵ tratando os ferimentos dos inimigos com quase prioridade aos dos guerrilheiros, a importância que davam à educação e a erradicação do analfabetismo mesmo estando em meio à selva em clima de guerra revolucionária, em contraste a isso o Exército Cubano matava e torturava os prisioneiros, deixava para a morte seus próprios companheiros e destruía aldeias de camponeses. Isso tudo, certamente, significa que os guerrilheiros cubanos assumiram-se como baluarte da revolução, dando exemplos concretos de humanismo e superioridade moral, sendo muito mais propício o reconhecimento do povo ao M26 do que ao Estado ditatorial de Fulgêncio Batista. O pós-revolução também foi, e ainda é, exemplo concreto da ética revolucionária. São vários os textos e discursos em que Guevara argumenta a necessidade de construção do “homem novo” e da importância do trabalho voluntário⁶⁶ em que assume a forma desinteressada de produção à sociedade.

Destacamos também através do relato do jornalista John Reed sobre os derradeiros momentos da Revolução Russa de 1917, *Os Dez dias que abalaram o mundo* em que o tratamento com os prisioneiros era também diferenciado, mesmo na escassez absurda que vivia a Rússia naquele período. Revolucionários e contra-revolucionários prisioneiros eram tratados da mesma forma⁶⁷, enquanto a burguesia escondia mantimentos da população. Podemos citar também a *Nova Moralidade* proposta por Ho Chi-minh (2006) na luta revolucionária de libertação do Vietnã em que aponta uma série de vícios próprios a sociabilidade burguesa que deveriam ser superados no interior do Partido Comunista Indochinês. Em *Retifiquemos o estilo de trabalho no Partido Mao Tse-tung* (2005) dá apontamentos semelhantes aos do líder comunista vietnamita, tentando através da disciplina e de um outro referencial ético solucionar problemas no interior de sua organização.

Mas cabe também, dentro desse debate, uma abordagem de fundo sobre o significado do trabalho do Partido do ponto de vista teórico filosófico. Segundo Lukács o Partido é:

[...] *a face visível da consciência de classe do proletariado*. E a questão de sua organização é decidida pelo modo como o proletariado alcança de fato sua própria

⁶⁵ GUEVARA, E. *Guerrilha! Passagens da guerra revolucionária*. Rio de Janeiro, Codecri: 1980.

⁶⁶ Segundo Che (2014): “[...] apresenta-se a todo jovem comunista a tarefa de ser essencialmente humano, ser tão humano que se aproxime ao melhor do humano, purificar o melhor do homem por meio do trabalho, do estudo, do exercício de solidariedade continuada com o povo e com todos os povos do mundo, desenvolver ao máximo a sensibilidade até se sentir angustiado quando um homem é assassinado em qualquer canto do mundo e para se sentir entusiasmado quando em algum canto do mundo se alça uma nova bandeira de liberdade”.

⁶⁷ Segundo relato de Reed (19??): “Dois soldados dirigiram-se ao comandante. Tinham sido enviados pela guarnição da fortaleza para protestar, porque os presos – diziam – recebiam a mesma comida que os soldados. E havia muito pouca comida, apenas o suficiente para não se morrer de fome. Por que os contra-revolucionários estavam sendo tratados tão bem? – Camaradas! Somos revolucionários e não bandidos! – respondeu o comandante.”

consciência de classe e a torna plenamente sua. Que isso ocorre por si só, pelo desenvolvimento mecânico das forças econômicas da produção capitalista, e tampouco pelo simples crescimento orgânico da espontaneidade das massas, deve ser admitido por todo aquele que não nega incondicionalmente a função revolucionária do partido. (LUKÁCS, 2012, p.48).

Está é, portanto, uma questão decisiva para a compreensão do Partido revolucionário de vanguarda. O problema da consciência de classe e da ideologia nas suas formas políticas assumem pano de fundo essencialmente filosófico que deve ser explorado. Lenin combatia os seus adversários políticos que afirmavam que a consciência de classe do proletariado surgiria espontaneamente, ou pela via do próprio desenvolvimento capitalista ou pelas próprias lutas imediatas e espontâneas. Para Lenin (2010) a ideologia socialista e a necessidade da revolução não poderiam surgir de maneira automática nas massas, pois o socialismo enquanto ciência do proletariado foi formulada por intelectuais de uma camada externa a ele, e cabia a esse grupo destacado de pessoas que compreendem os elementos científicos fundamentais elucidar as lutas proletárias, demonstrando no cotidiano a oposição hostil entre proletariado e burguesia. Segundo Lenin:

[...] A social-democracia [isto é, os comunistas] dirige a luta da classe operária não só para obter condições vantajosas de venda da força de trabalho, mas para que seja destruído o regime social que obriga aos não proprietários a venderem sua força de trabalho aos ricos. A social democracia representa a classe operária não só na sua relação com um grupo determinado de patrões, mas também nas suas relações com todas as classes da sociedade contemporânea, com o Estado como força política organizada. (LENIN, 2010, p.120).

Portanto, nossa concepção de Partido em Lenin e Lukács não é daquelas pré-noções socialmente estabelecidas, em muitos casos as nega. Porque o *Partido revolucionário de vanguarda* é um instrumento de *novo tipo*, que desobedece os padrões eleitorais e formais da democracia burguesa. Ele é, ao nosso ver, enquanto exemplo histórico e através de seus quadros que capilarizam seu corpo social, um difusor concreto da ética como possibilidade real de transição positiva da alienação e do estranhamento através de um ensaio do humanismo positivo autogerador, como embrião político do comunismo como organização social por vir, como inauguração de um novo estágio na história da humanidade.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUGIATO, C. M. **O Impacto da Revolução Russa e a Fundação do Partido Comunista no Brasil.** Disponível em: <<
<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/128/123>>>. Acesso em 27 de outubro de 2014.

CASTRO RUZ, F. **A história me absolverá.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.

CHI-MINH, H. A Nova Moralidade. In: **Teoria da Organização Política II.** Org. Ademar Bogo. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

ENGELS, F. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: MARX, K. & ENGELS, F. **Obras Escolhidas.** Rio de Janeiro: Editora Vitória, 1961, V.2.

_____. Carta de Engels a Schmitd de 5 de agosto de 1890. In: MARX, K. & ENGELS, F. **Obras Escolhidas.** Rio de Janeiro: Editora Vitória, 1963, V.3.

_____. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** São Paulo: Editora Escala, 2009.

FERNANDES, F. **O que é Revolução?** São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1984. (Coleção Primeiros Passos).

FREDERICO, C. **Lukács: um clássico do século XX.** São Paulo: Ed. moderno, 1997.

GUEVARA, E. **Guerrilha! Passagens da guerra revolucionária.** Rio de Janeiro, Codecri: 1980.

_____. **O que deve ser um jovem comunista.** Disponível em: <
<http://www.marxists.org/portugues/guevara/1962/10/jovem.htm>> Acesso em: 22 set. 2014.

JOHNSTONE, M. Um instrumento político de tipo novo: o partido leninista de vanguarda. In: **História do Marxismo VI.** Org: HOBSEBORN, E. J. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

KONDER, L. **Lukács**. Porto Alegre: L&PM, 1980.

LENIN, V. I. **Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento**. São Paulo: Expressão Popular, 2010

_____. **O Estado e a Revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2007.

LUKÁCS, G. Meu caminho para Marx. In: **Marx Hoje**: cadernos ensaio. São Paulo: Ensaio, 1988.

_____. Diálogo sobre o “Pensamento Vivido”. Entrevista concedida a István Eörsi em 1971. In: **Revista Ensaio 15/16**. Edição Especial. São Paulo: Editora Ensaio, 1986.

_____. Posfácio de 1967. In: **História e Consciência de Classe: estudos da dialética marxista**. Porto, Publicações Escorpião, 1974.

_____. **Existencialismo ou Marxismo**. São Paulo: Editora Senzala, 1967.

_____. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969. Entrevista concedida a Hanz Heinz Hoz, Leo Kofler e Wolfgang Abendroth.

_____. O Jovem Marx: Sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

_____. Concepção aristocrática e democrática do mundo. In: **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007a.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007b.

_____. As tarefas da filosofia marxista. In: **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007c.

_____. **Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. El Asalto a La Razon. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1959.

_____. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. In: **Ontologia do Ser Social**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. O estranhamento. In: **Ontologia do Ser Social II**. São Paulo, Boitempo, 2013.

MARX, K. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O Capital: crítica da economia-política**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Crítica ao Programa de Gotha In: MARX K & ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. Sobre a questão Judaica. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MÉSZÁROS, I. Marx: **A teoria da Alienação**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TSE-TUNG, M. Retifiquemos o estilo de trabalho no partido. In: **Teoria da Organização Política I**. Org. Ademar Bogo. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

NETTO, J. P. **Lukács: tempo e modo**. In: Lukács, G. Sociologia. São Paulo: Ática, 1981. José Paulo Netto (org). (Grandes cientistas sociais, n. 20).

NETTO, J. P. Capitalismo e Reificação. São Paulo: Livraria Editora Ciências Huanas, 1981a.

NUNES, L. Crise social e ambiental em tempos de capitalismo destrutivo. Marília-SP: Anais do VIII Seminário do Trabalho, 2012. Disponível em <<
<http://www.estudosdotrabalho.org/texto/gt9/crise.pdf>>> Acesso em: 29 de novembro de 2014

PERICÁS, L. B. Prefácio: José Carlos Mariátegui e a Rússia. In: MARIÁTEGUI, J.C. **Revolução Russa: história, política e literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

PRESTES, A.L. **Da Insurreição Armada (1935) à “União Nacional” (1938-1945): a virada tática na política do PCB**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. **Luiz Carlos Prestes e a Aliança Nacional Libertadora: os caminhos da luta antifascista no Brasil (1934/35)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

_____. **Luiz Carlos Prestes: o combate por um partido revolucionário (1958-1990)**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

REED, J. **Os dez dias que abalaram o mundo**. São Paulo: Círculo do Livro, 19??.