

Norma Alcântara

**LUKÁCS: ONTOLOGIA
E
ALIENAÇÃO**

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Rafael João Mendonça de Albuquerque, Mariana Alves de Andrade e Sergio Lessa

Revisão: Liana França Dourado Barradas

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira e Maria Cristina Soares Paniago

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins

A3471 Alcantâra, Norma.

Lukács : ontologia e alienação / Norma Alcantâra.– São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

176 p.

Bibliografia: p. 169-171.

ISBN: 978-85-65999-23-6.

1. Georg Lukács, 1885-1971. 2. Ontologia. 3. Capitalismo. 4. Política. 5. Alienação I. Título.

CDU: 330.342.14

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

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

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

1ª edição: Instituto Lukács, 2014

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

Norma Alcântara

**LUKÁCS: ONTOLOGIA
E
ALIENAÇÃO**

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2014



“O mais simples dos homens pode ser completo”

Goethe

A Valdomiro, companheiro de todas as horas, pela compreensão e
apoio incondicional.

Aos meus filhos: Polyana, Kelynnne, Keyla e Diogo torcida constante
pela concretização desse projeto.

Muitos são os agradecimentos que poderia fazer, mas dois são imprescindíveis:

Ao amigo Sergio Lessa, por ter me apresentado Lukács com quem faço interlocução há 20 anos, e a amiga Gilmaisa pelas valiosas observações e contribuições ao texto.



Sumário

Apresentação	11
Introdução	15
Capítulo 1 - Lukács, Marx – o lugar ontológico e a essência da alienação	33
1.1 Fundamentos ontológicos gerais da alienação	37
1.1.1 A essência concreta da alienação – antítese dialética entre o desenvolvimento das forças produtivas e das individualidades sociais.....	47
1.1.2 Alienação e sensibilidade humana.....	65
Capítulo 2 – Religião e política como veículos ideológicos da alienação	75
2.1 Lukács, Hegel e Feuerbach: vida cotidiana e alienações religiosas	78
2.2 O para além da filosofia religiosa em Marx	82
2.3 Política, ideologia e alienação.....	92
2.4 Política, alienação e luta de classes.....	100
Capítulo 3 – Alienação e Reificação	107

3.1 Reificações espontâneas e reificações autênticas	110
3.2 Processos de trabalho e reificação	116
3.3 Progresso e alienação	121
Capítulo 4 – Capitalismo e Alienação	131
4.1 Alienação e violência econômica.....	132
4.2 Alienação e ideologia burguesa: o ter e as novas formas de alienação	142
4.3 Desideologização	153
Considerações finais.....	161
Bibliografia.....	167

Apresentação

Lukács: ontologia e alienação é um texto em tudo peculiar. No quadro da produção teórica contemporânea, pode-se dizer que é um texto único.

Primeiro, pela sua história. Na década de 1990, Norma Alcântara decidiu enfrentar o problema da alienação tal como tratado por Lukács em sua *Ontologia*. O mestrado foi consumido nessa pesquisa, resultando em uma dissertação com indicações promissoras que conduziram a pesquisadora ao doutorado. Anos depois, quando da defesa, a pesquisa estava longe de ser concluída – não pela falta de dedicação da autora, mas pela complexidade do objeto. Passaram-se anos, sete em minha conta, até que o texto chegasse ao ponto desejado pela autora para sua primeira publicação.

Muito diferente dos, hoje tão frequentes, textos apressados, publicados ainda imaturos e que precisam ser seguidamente refeitos, a autora nos oferece um texto denso, equilibrado e solidamente fundado. O leitor encontrará um texto maduro, em que cada frase e parágrafo passaram por reavaliações e foram reescritos inúmeras vezes. As conexões do texto lukacsiano foram perseguidas meticulosamente. Nada foi deixado ao acaso.

A segunda peculiaridade do texto que o leitor tem em mãos é seu objeto. Desnecessário relembrar a história dos textos que Lukács deixou sob a forma de manuscritos inacabados, entre eles o da *On-*

tologia. Desnecessário, ainda, lembrar as dificuldades impostas ao pesquisador por esse caráter inacabado desses textos, dificuldades que se intensificam pela perspectiva inovadora que propõem na interpretação das teses de Marx e Engels. Contudo, é preciso discorrer, ainda que brevemente, sobre o Capítulo da *Ontologia* dedicado à alienação, para termos a dimensão da peculiaridade de *Lukács: ontologia e alienação*.

Ainda que seja provável que Lukács tenha trabalhado simultaneamente em vários dos capítulos, é uma característica de *Para uma ontologia do ser social* que a sua incompletude se intensifica conforme nos aproximamos do final da obra. Se os capítulos *O trabalho e A reprodução* não estão prontos para publicação, os capítulos seguintes, *A ideologia* e *A alienação*, vão aumentando de tamanho (o dedicado à alienação passa das duas centenas de páginas), e os temas e categorias são expostos e tratados de modo menos sistemático. Muitos raciocínios e demonstrações, vários argumentos, são interrompidos sem terem completada a exposição; em outros momentos, Lukács se refere a passagens anteriores da *Ontologia* que nunca puderam ser encontradas e, por vezes, ainda, promete retomar o tema no prosseguimento do texto, sem nunca o fazer.

Além disso, de todas as partes da *Ontologia*, talvez seja o texto sobre a alienação a que contém a ruptura mais contundente de Lukács com o marxismo vulgar predominante em seus dias: ao retomar a tese de Marx segundo a qual as alienações não são fundadas pela sociedade de classe, mas pelo trabalho, Lukács abria horizontes não apenas para tratar o que julgava “degenerescências” do “socialismo soviético” como fenômenos alienantes, bem ainda para examinar a história da humanidade como necessariamente permeada por alienações. Ainda que hoje, depois do fim do bloco soviético e da publicação das obras de Mészáros, nos seja mais simples perceber os equívocos e limites da concepção lukacsiana acerca do bloco soviético, isso não revoga a importância de sua tese de que alienações se faziam presentes nas sociedades pós-revolucionárias (Mészáros) e, enquanto tais, deveriam ser tratadas. Por outro lado, isso impôs a Lukács a necessidade (ao menos) de um esboço duma história dos complexos de alienação ao longo da história da humanidade, o que o conduziu a um longo exame das religiões e das seitas, em busca dos momentos predominantes das alienações no passado, mesmo antes das sociedades de classe.

Norma Alcântara se deparou, por isso, com um texto cuja interpretação é muito mais difícil e problemática do que todos os outros da *Ontologia*. Não apenas pelo seu caráter inconcluso (mas sem des-

prezar este fato), mas também porque Lukács está buscando algo que nunca havia sido antes realizado, nem sequer em seus traços mais gerais, além das indicações parciais que podem ser encontradas nos textos de Marx e Engels: a gênese e evolução dos principais complexos alienantes ao longo da história. Evolução, claro está, não apenas dos complexos enquanto tais, mas fundamentalmente da alteração na função social de cada um e como essa alteração impacta o próprio complexo em análise.

Para tornar as coisas ainda mais complicadas, é sabido que Lukács concebia a *Ontologia* como um texto preparatório à Ética que planejava redigir. Em todo o texto da *Ontologia* pode ser percebida e delimitada a sua preocupação com os valores, com as articulações internas e as funções sociais dos complexos valorativos. Não em poucas passagens Lukács remete a solução de problemas ou esclarecimento de questões à Ética que redigiria. No capítulo *A Alienação* isso se torna mais agudo e grave. Trata-se do capítulo que encerra a *Ontologia* e que faria a conexão com a Ética, da qual temos poucas e esparsas indicações. Ao mesmo tempo, em *A alienação* é nítido o empenho de Lukács para determinar o peso dos complexos valorativos nas reproduções ou superações das alienações. Separar os fundamentos ontológicos da alienação em meio a esse complexo de questões é tudo, menos uma tarefa simples.

Este livro é um texto peculiar, dizíamos no início. Podemos agora precisar: peculiar pela maturidade e pelo objeto. Não há, até o momento, na literatura mundial acerca da *Ontologia* de Lukács, qualquer texto que possa ser comparável ao da Norma Alcântara. Não há investigação acerca da categoria ontológica da alienação, tal como posta por Lukács, que se aproxime do texto que o leitor tem em mãos.

Qual o fundamento ontológico da alienação?

Norma coloca com precisão: o trabalho, sempre entendido na precisa acepção marxiana, que Lukács recupera com propriedade, ou seja, o intercâmbio material do homem com a natureza. O fundante das alienações não é a exploração do homem pelo homem, um fenômeno bastante tardio da história da humanidade, mas a particularidade da conexão ontológica da humanidade para com a natureza. É uma insuperável determinação do ser humano gerar sempre novas necessidades e possibilidades históricas todas as vezes que transforma o mundo em que vive (daqui, também, a tese de Lukács de o trabalho ser a protoforma de todas as inúmeras atividades humanas). Como a história está sempre a ser produzida,

já que as novas necessidades e possibilidades vão explicitar todas as suas potencialidades apenas ao longo do tempo e, ainda, como as novas possibilidades e necessidades não podem ser inteiramente conhecidas (porque ainda não foram produzidas) mesmo durante o processo de transformação do mundo em que são geradas – por essas razões, fundamentalmente, a história da humanidade não possui um caráter teleológico. Diferente de Hegel e, mudado o que deve ser mudado, das concepções stalinistas, para Lukács a necessidade não comparece na história com um caráter teleológico. A história não possui um fim e, por isso, mesmo no comunismo mais desenvolvido, uma vez superadas as classes sociais e a propriedade privada, os complexos alienantes se farão presentes.

Afirmar que haverá alienações no comunismo (na acepção de Marx e Engels: a superação do Estado, da propriedade privada, das classes sociais e da família monogâmica) pode acarretar confusões. Que são, a rigor, desnecessárias. Pois se a humanidade continua gerando possibilidades e necessidades que se explicitarão em plenitude apenas com a evolução futura da sociedade, está dada a possibilidade de que algumas dessas possibilidades e necessidades sejam portadoras de desumanidades que se expressam sob a forma de novos obstáculos ao desenvolvimento humano. Tais obstáculos, produzidos, claro está, pela própria humanidade, são os complexos alienantes, são as alienações. A distinção entre qualidade da função social predominante das alienações atuais (a reprodução do capital) e a das alienações na futura sociedade comunista se expressa, acima de tudo e em primeiro lugar, pelo fato de que, nesta última, a superação das alienações não envolverá nenhuma luta de classes (porque não haverá classes). Considerada essa decisiva diferença, permanece o fato de que apenas uma concepção teleológica da história pode fundamentar o desaparecimento dos complexos alienantes em uma sociedade emancipada do capital. A história, com o comunismo, não encontrará o seu fim. Encontrará, apenas, uma forma humana de as pessoas tratarem dos problemas humanos, entre eles, os problemas oriundos dos complexos de alienação.

A exposição dos argumentos de Lukács a favor desta tese encontrou no texto de Norma seu patamar mais elevado até os nossos dias. Se a história for favorável a todos nós, no futuro outros estudos superarão nossos esforços atuais. Contudo, os passos significativos das investigações futuras não poderão prescindir da contribuição de *Lukács: ontologia e alienação*.

Sergio Lessa, Berlim, abril de 2014.

Introdução

O filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) propiciou importantes contribuições ao conhecimento do ser social configurando uma das tendências mais significativas do marxismo do século XX. Sua trajetória de homem e de intelectual se articula a momentos histórico-sociais da cultura centro-europeia da época do imperialismo, sequenciada por duas guerras mundiais. A cultura centro-europeia como parte da cultura mundial comporta o elo débil da desigualdade do desenvolvimento do capitalismo na Europa, mais especificamente a Alemanha, e reflete, no plano intelectual, tendências cujas raízes estão na situação econômica e histórica do imperialismo mundial.

Nascido da classe burguesa húngara, sabe-se que o Lukács juvenil assimila a atmosfera cultural vigente, em parte por sua formação escolástica, que lhe confere uma fisionomia com franco interesse por filosofia e arte, mas também por incentivos e articulações do seu meio intelectual, sob os influxos do tempo histórico. Em fase ensaísta, elabora íntima interlocução com eminentes intelectuais influentes na sua juventude, tendo, porém, já após seus estudos secundários, contato com obras de Marx e de Engels que exercem forte impacto sobre ele. Em seu desenvolvimento intelectual produz teorizações muitas vezes conflitantes com tendências predominantes nessa atmosfera cultural, porquanto elabora uma crítica que de algum modo reflete o percurso de superações do jovem ao Lukács maduro, transitando do Lukács pré-marxista para a apro-

ximação com Marx, conforme afirma em texto do próprio punho, *Meu caminho para Marx*, publicado originalmente em 1933. De forma cada vez mais intensa seu percurso segue em incessante busca de expressar o real na sua essencialidade em campos do conhecimento como a arte e a filosofia, culminando com produções que o levam a ser considerado um dos mais importantes pensadores marxistas do século, a exemplo de suas últimas grandes obras, *A Estética* e *Para a Ontologia do Ser Social*.

Embora seja possível verificar distintos momentos no caminho dos seus escritos juvenis até a maturidade, a ponto de Oldrini (2009) intitular duas etapas do seu pensamento como história e pré-história, sem perda da relação entre ambas, mas considerando a primeira como preponderante justamente pelo caráter marxista maduro e sua contribuição ao desenvolvimento do marxismo, não é essa etapa histórica que alcança a ampla divulgação do pensamento de Lukács. Predomina nos meios intelectuais europeus uma apologia ao Lukács dos experimentos iniciais em detrimento do verdadeiro Lukács filósofo marxista, na visão de Oldrini, “interpretando-o ao avesso da direção em marcha e da importância do seu desenvolvimento histórico real” (idem, p. 17).

Certamente o trajeto da produção do Lukács marxista não é redutível a uma única obra, mas aqui nos propomos a privilegiar *Para a Ontologia do Ser Social* (1981), sua última, ainda assim incompleta obra, visto que nem sequer o autor completou o projeto inicial, no qual se propunha a produção de uma Ética marxiana. As razões para isto já foram amplamente debatidas, mas o fato é que a *Ontologia de Lukács* ocupou os dez últimos anos de sua vida em meio a condições de saúde precárias, contendo, entretanto, a mais profunda reflexão sobre o ser em geral e o ser social em particular, no interior da tendência marxiana. Trata-se, a nosso ver, do coroamento de um percurso expressivo do que o ser efetivamente é, como legado que, na fiel esteira de Marx, cultiva a perspectiva de uma ontologia materialista sem resquícios de um idealismo lógico-especulativo apoiado em aspectos puramente fenomênicos.

Neste livro, mais precisamente apresentamos ao leitor uma análise da categoria Alienação (*Entfremdung*), na obra supracitada do filósofo húngaro, objeto sobre o qual temos nos debruçado há algum tempo. Trata-se de um tema de grande complexidade abordado por Marx mais claramente a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* no debate com Hegel e retomado em diversas obras inclusive em *O Capital*, quando expressa precisas bases econômicas das alienações sob o capitalismo, no qual, entre outras coisas, explicita a sa-

tisfação do operário reduzida a suas funções biológico-reprodutivas e não como homem em sentido omnilateral.

Lukács dedica o último capítulo de sua *Ontologia* a essa importante categoria, enfatizando o seu caráter histórico ontológico essencial e a diversidade de suas manifestações. Certamente nossa análise está referenciada na obra como um todo, pois Lukács retoma neste último capítulo questões referentes ao trabalho, à ideologia e à reprodução, de modo que a concretização de seus argumentos impulsiona à leitura de outros capítulos. Mas é importante ressaltar que neste capítulo, coerentemente com outras categorias, ele se debruça especificamente sobre o tema e nele realiza um caminho de ida e volta, no sentido metodológico marxiano, analisando a categoria da alienação pelo interior dos seus caracteres essenciais manifestos em sua totalidade como um complexo de complexos cuja base ontológica está no trabalho enquanto fundamento do ser social. Neste sentido, a alienação se desdobra em múltiplas expressões que emergem da base econômico-objetiva da complexa sociabilidade, mas jamais é redutível a ela, visto que na relação dos complexos singulares com a totalidade, esta última constitui o momento predominante. Daí a conexão com os valores sociais e com aspectos subjetivos referentes ao homem, no trabalho, em sua interioridade, nas relações entre os sexos, nas posições políticas etc., contribuindo para pensar não só a sua essência e significado, mas a necessidade de superação de alienações no sentido de uma autêntica história humana.

Para nós trata-se de um enorme desafio não apenas pela complexidade do tema, mas também por ser o capítulo menos acabado desta obra do autor produzida nos seus últimos anos de vida. A investigação exigiu um exaustivo empenho no sentido de perseguir no seu rico desdobramento categorial os nexos que conectam essa categoria ao processo de individuação e de sociabilidade enquanto momentos da processualidade social que caracterizam o mundo dos homens. Aliado a isso, o fato de esta obra não dispor de uma publicação em português do volume que trata sobre a alienação, daí tivemos de investigá-la na versão italiana de Alberto Scarponi, com todas as consequências disso resultantes.

Certamente, por sua importância para a crítica revolucionária ao capitalismo, a alienação tem sido alvo de muitos estudos e teses. Vale ressaltar a abordagem do tema por significativos autores como Istvan Mészáros, Carol C. Gould, Joachim Israel, Carlos Astrada, Leandro Konder, José Paulo Netto, entre dezenas de outros que, sem qualquer demérito, aqui não podemos indicar porque foge ao nosso objetivo de uma análise imanente voltada à investigação do Lukács

mesmo. Limitamo-nos a trazer algumas considerações de autores acima referidos sobre a problemática da alienação e, notadamente, da reificação e do fetichismo.

Mészáros, por exemplo, em *Teoria da Alienação em Marx*, argumenta enfaticamente que em face de alguns acontecimentos históricos recentes e da orientação ideológica de muitos de seus participantes, o interesse pela discussão da alienação não diminuiu, sua crítica “parece ter adquirido uma nova urgência histórica” (2006, p. 17). É com essa ênfase que inicia uma importante análise sobre a concepção marxiana de alienação, tomando como principal referência os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, tendo em vista ser a obra em que Marx esboça

as principais características de uma nova “ciência humana” revolucionária – por ele contraposta à universalidade abstrata, de um lado, e à fragmentação e à parcialidade reificadas da “ciência natural”, de outro – do ponto de vista de uma grande ideia sintetizadora: “a alienação do trabalho” como a raiz causal de todo o complexo de alienações (idem, p. 21).

Mészáros se apropria das observações feitas na obra supracitada, considerando-a “o primeiro sistema abrangente de Marx” no qual as ideias se implicam mutuamente. Argumenta que nos *Manuscritos* Marx formula duas séries – complementares – de questões: a primeira se ocupa do porquê da contradição antagonica ou, nos termos de Marx, de “uma oposição hostil” “entre diferentes tendências filosóficas (da mesma época, bem como de épocas diferentes); entre ‘filosofia’ e ‘ciência’; entre ‘filosofia’ (ética) e ‘economia política’; entre a esfera teórica e a prática (isto é, entre teoria e prática)”. A segunda série “ocupa-se da questão da ‘transcendência’ (*Aufhebung*), perguntando *como* é possível substituir o atual estado de coisas, o sistema predominante de alienações, do estranhamento evidente na vida cotidiana até as concepções alienadas da filosofia”. Em uma palavra: “*como* é possível conseguir a *unidade dos opostos*, em lugar das oposições antagonicas que caracterizam a alienação” (idem, p. 22 – grifos na obra). Mészáros se refere precisamente às oposições entre “fazer e pensar”, “ser e ter”, “meios e fim”, “vida pública e vida privada”, “produção e consumo”, “filosofia e ciência”, “teoria e prática” etc.

Esta última série de questões exerce o *ubergreifendes Moment* (“momento predominante”) nos termos usados por Marx e posteriormente por Lukács, tendo em vista que para Mészáros “o ideal de uma ‘ciência humana’, em lugar da ciência e da filosofia alienadas” [...], “é uma formulação concreta dessa tarefa de ‘transcendência’ no campo da teoria, enquanto a ‘unidade da teoria e prática’ é a expressão mais geral e abrangente do programa marxiano” (idem, p.

22 – grifos na obra). Ao contrário dos filósofos que o antecederam na discussão da “transcendência”, Marx, desde as primeiras formulações, tratou essa questão “inseparável do programa de alcançar a ‘unidade da teoria e da prática’” (idem, p. 22, 23), princípio que antes dos *Manuscritos de 1844*, conforme afirma, permaneceu bastante abstrato porque Marx não podia identificar “o ‘ponto de Arquimedes’ por meio do qual seria possível traduzir o programa em realidade”. Com a introdução do conceito de trabalho alienado a partir dos *Manuscritos*, o problema da transcendência foi concretizado “como a negação e supressão da ‘auto-alienação’ do trabalho” (idem, p. 23), originando o “sistema de Marx”.

Mészáros considera os *Manuscritos de Paris* “um sistema *in statu nascendi*”, pois pela primeira vez Marx explora sistematicamente “as implicações de longo alcance de sua ideia sintetizadora – ‘a alienação do trabalho’ – em todas as esferas da atividade humana” (idem, p. 23). É ali, portanto, onde pela primeira vez a alienação do trabalho aparece como raiz causal de todo complexo de alienações. O conceito de *Aufhebung* em seus vários aspectos e implicações assume centralidade na obra deste autor, por considerá-lo chave para a compreensão da teoria da alienação de Marx. E isto por três motivos principais: por permitir uma real compreensão do tratamento dado por Marx à alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos*; por fornecer a conexão com a totalidade da obra de Marx; e, finalmente, por trazer de volta um tema que outrora negligenciado, no atual desenvolvimento sócio-histórico de crise estrutural do capital, se põe na ordem do dia.

Enfim, o autor recupera a ideia central do sistema de Marx, sua crítica da reificação capitalista das relações sociais de produção, da alienação do trabalho através das mediações reificadas do *trabalho assalariado*, da *propriedade privada* e do *intercâmbio*. Para ele, a concepção que Marx tem da gênese histórica, da alienação das relações sociais de produção e das condições objetivas de sua superação constitui “um sistema, no melhor sentido do termo” (idem, p. 93). Sistema muito mais rigoroso do que os sistemas filosóficos dos seus predecessores, inclusive Hegel. Além disso,

o sistema marxiano não é *menos*, mas sim, muito *mais* complexo do que o hegeliano; pois uma coisa é inventar, engenhosamente, as “mediações” logicamente adequadas entre “entidades do pensamento”, e outra muito diferente é identificar na realidade os complexos elos intermediários dos múltiplos fenômenos sociais, encontrar as leis que governam suas institucionalizações e transformações recíprocas, as leis que determinam sua relativa “fixidez”, bem como suas “modificações dinâmicas”, demonstrar tudo isso na realidade, em *todos* os níveis e esferas da atividade humana (idem, p. 94, grifos na obra).

Carol C. Gold em *Ontología Social de Marx: Individualidad y comunidad em la teoría marxista de la realidad social*¹ se propõe a reconstruir o que chama de “sistema filosófico de Marx”, distinto de pensadores como Aristóteles, Kant e Hegel, por conter uma “estrutura para sua teoria social concreta e para sua crítica da economia política” (1983, p. 7). Para a autora, há em Marx uma transformação radical da tradicional filosofia por meio da síntese, feita por Marx, do que ela chama de “filosofia sistemática” e da teoria social. Gold se propõe a reconstruir esta síntese tal uma “ontologia social” compreendida como “uma teoria metafísica da natureza e da realidade social” (idem, p. 7), o que nos parece afastar-se da ontologia materialista proposta por Marx. Cabe-nos indagar como uma ontologia materialista da realidade social pode ser metafísica.

Para ela essa teoria metafísica corresponde a “uma relação sistemática das entidades e estruturas fundamentais da existência social (por exemplo, pessoas e instituições), e da natureza básica da interação social e da mudança social” (idem, p. 7), presente em Marx “apenas de forma implícita”. A tese é de que a análise concreta do capitalismo e das etapas do desenvolvimento social em Marx pressupõe essa estrutura ontológica sistemática.

Assim, por exemplo, a explicação de Marx da transição das sociedades pré-capitalistas ao capitalismo, sua teoria da mais-valia, sua análise do desenvolvimento tecnológico e seu esboço da sociedade comunal do futuro, não podem ser entendidos adequadamente se se separam de seu sistema ontológico, ou seja, de suas ideias filosóficas fundamentais sobre a natureza da realidade social e das inter-relações sistemáticas entre essas ideias (idem, p. 7-8).

Portanto, compreender a “teoria social concreta de Marx” implica necessariamente uma “ontologia cujas categorias básicas são indivíduos, relações, trabalho, liberdade e justiça” (idem, p. 8), e Gold se propõe a abordar de forma nova o que considera fundamental em Marx: a relação do indivíduo com a comunidade. Para ela há em Marx um *aparente* dilema entre “o ideal de auto-realização completa do indivíduo” e o “ideal da completa realização da comunidade”. Esta nova forma de abordagem pretende demonstrar que ver isto como um dilema é “interpretar esses conceitos de individualidade e comunidade nos termos das formas limitadas que tomam, tanto na vida social como na teoria social sob o capitalismo” (idem, p. 8). Ela concorda com a tese marxiana de que não há uma oposição entre

¹ Título original: *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, 1978.

indivíduo e sociedade conforme apregoa o liberalismo. Neste sentido, interpreta Marx como o elaborador de uma ontologia que “vê o indivíduo como um ente fundamental da sociedade” (idem, p. 9).

A autora salienta que não se limitará a expor e comentar a teoria social marxiana, mas fará uma “reconstrução crítica” que permita descobrir a evolução do sistema filosófico de Marx, esclarecendo, inclusive, o que considera obscuro e ampliando alguns conceitos que, segundo ela, Marx apenas sugere em seu sistema. Baseando-se sobretudo nos *Grundrisse*, apresenta cinco teses das quais nos interessa particularmente a última, por referir-se à alienação. Defende que os *Grundrisse* são o resultado da anterior teoria de Marx sobre “a alienação como economia política” e que não é possível compreender as análises marxianas sobre a mais-valia, sobre a função da maquinaria no capitalismo, assim como sua teoria das crises, sem o conceito de alienação.

Chama-nos a atenção afirmar que a crítica de Marx à alienação e à exploração no capitalismo é “claramente normativa”. Para a autora, “Marx não articula sistematicamente os valores que sustentam sua crítica”, já que sua “teoria da realidade social dá lugar a uma teoria do valor cuja norma central é a justiça” (idem, p. 176), conforme argumenta em um dos capítulos desta mesma obra. Ela se propõe a reconstruir o pensamento de Marx neste sentido, pois considera que sua crítica à alienação no capitalismo e suas projeções de uma sociedade comunal implicam um conceito de justiça. Conforme argumenta, “para Marx a realização da liberdade requer justiça, que deve ser entendida em termos de formas concretas de relações sociais” (idem, p. 176). Relações sociais justas implicam reciprocidade, diz Gold, o que não acontece nas relações de classes. A autora se propõe a oferecer a base para reconstruir o conceito de justiça em Marx, o qual reúne, segundo ela, outros conceitos tais como: de propriedade, trabalho, classe social, domínio, exploração, alienação e liberdade. Mas nada disso diminui a importância do texto da autora, que faz reflexões importantes acerca da teoria da alienação em Marx.

Joachim Israel também se ocupa da teoria da alienação, tomando Marx como referência, estendendo-se a autores da sociologia contemporânea como Erich Fromm, Herbert Marcuse e C. Wright Mills. Embora afirme uma continuidade nos escritos de Marx, considera que a direção do seu pensamento sofre mudanças de tal ordem que

sua primeira concepção da teoria da alienação tem suas raízes em uma teoria

filosófico-antropológica da natureza humana, enquanto a versão posterior se baseia em um conceito mais sociológico da natureza humana (1977, p. 15).

Portanto, para ele há em Marx duas teorias da alienação: uma embasada numa antropologia filosófica da natureza humana e outra, de base sociológica, com aspectos ético-normativos.

Observamos que Israel cai naquela conhecida cisão entre o Marx jovem e o Marx maduro, ao afirmar que Marx abandonou a noção de alienação e seus supostos filosóficos em favor da concepção de “coisificação” (idem, p. 9). No primeiro caso, acusa Marx de tratar o problema a partir de especulações filosóficas. No segundo caso, diz que ele considera as condições econômicas e sociais existentes e seus efeitos sobre os homens, aspectos que caracterizariam “a passagem do *problema da alienação ao problema da coisificação*” (idem, p. 87). Para ele ocorre uma transição da alienação para a coisificação a depender “de uma teoria ou concepção de homem e da ‘natureza humana’ dadas” (idem, p. 84). Assim, apenas nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* o jovem Marx teria desenvolvido sua teoria da alienação, conceito que trata na sua segunda obra, *A Ideologia Alemã* (1845-1846), escrita juntamente com Friedrich Engels, “só uma vez” e “de maneira pejorativa”. Segundo Israel, eles “constatam de modo bastante depreciativo que utilizam o termo ‘alienação’ por um só motivo: para que os filósofos sejam capazes de entender do que se fala” (idem, p. 14).

Nos escritos do Marx maduro, ainda segundo o mesmo autor, em especial no *Esboço da crítica da economia política (Grundrisse)*, o conceito de alienação volta a aparecer, porém com um significado sociológico. Em *O Capital* a teoria da alienação “se converte em ‘fetichismo da mercadoria’, porém também aí aparece todavia o termo ‘alienação’” (idem, p. 15).

A relação entre alienação e coisificação é vista como uma relação de subordinação da segunda para com a primeira, precisamente porque a coisificação é um processo social mais específico do que a alienação, que surge em condições sociais determinadas e conduz a dadas consequências sociais. Daí por que argumenta tratar-se de um processo cuja análise só poderá ser sociológica (cf. p. 361-362). Mesmo assim,

² Segundo Israel, “Do ponto de vista sociológico, o conceito de ‘coisificação’ (que na realidade foi cunhado por Lukács e não por Marx) resulta particularmente interessante” (idem, p. 87). Aliás, as referências com relação a Lukács são apenas as de *História e consciência de classe*. O autor não se refere em nenhum momento ao Lukács da *Ontologia do Ser Social*.

Embora o conceito de *coisificação* seja mais reduzido do que o de *alienação*, continua sendo suficientemente geral para permitir a análise de processos sociais que aparecem em sociedades com distintas estruturas sociais, ou seja, tanto capitalistas como socialistas. Provavelmente os processos coisificantes apresentam características e centros de gravidade distintos segundo as diferentes estruturas sociais. Porém, em geral o campo de aplicação de uma teoria da coisificação é muito amplo (idem, p. 362).

Percebemos que embora Israel considere a alienação como “um processo social de grande importância” (idem, p. 361), o tratamento que lhe é dado retira desta categoria sua historicidade, além de cindir a processualidade que faz da alienação e da coisificação um processo por último unitário, se considerarmos que a coisificação nada mais é do que um modo particular da alienação próprio da sociedade capitalista. Ao contrário disso, a coisificação aparece descolada da alienação, como um processo autônomo.

Neste sentido, para o autor, não há em Marx uma única teoria da alienação, mas teorias da alienação. A primeira delas, desenvolvida nos *Manuscritos*, pressupõe uma compreensão da “teoria marxiana do trabalho alienado” e contém diversos elementos: “ideias filosóficas, éticas e normativas, bem como uma análise sociológica e econômica elaborada a partir de uma perspectiva histórica determinada” (idem, p. 62). A segunda teria como articulação central “o fetichismo da mercadoria”.

Um produto se converte em mercadoria ao estabelecer uma relação de troca com outro produto. Porém, os produtos não podem estabelecer relações mútuas por si mesmos. A relação *abstrata* quantificada no valor de troca encobre *de fato* a relação social entre seus proprietários, relação social determinada pela relação de poder entre as partes (idem, p. 66 – grifos na obra).

Isso só reafirma nossa argumentação de que Israel opera uma cisão entre o Marx jovem e o Marx maduro, entre alienação e coisificação, cuja hipótese central é que “cada teoria da alienação depende de uma teoria ou concepção de homem e da ‘natureza humana’ dadas” (idem, p. 84).

Nas teorias marxianas, a origem social do fetichismo da mercadoria, segundo Israel, está “no sistema de mercado e na forma especial adotada na sociedade capitalista – sobretudo durante o período do liberalismo manchesteriano”, tendo como uma das características “a substituição do valor de uso pelo valor de troca e das relações humanas por relações objetuais entre comprador e vendedor” (idem, p. 375-376). Tomando como referência *História e consciência de classe*, considera que Lukács “avança um passo a mais” na medida em que remete o fetichismo da mercadoria “a outras condições sociais, especialmente ao desenvolvimento e funcionamento da burocracia”

(idem, p. 376), influência adquirida das teorias weberianas sobre burocracia e racionalidade.

Não obstante as contribuições trazidas pela reflexão de Israel, consideramos problemática a afirmação de que nas teorias marxianas ocorre uma “substituição do valor de uso pelo valor de troca e das relações humanas por relações objetuais entre comprador e vendedor”. O que há é uma predominância do valor de troca em face do valor de uso, mas este último jamais poderia ser substituído, sob pena de interditar a reprodução social. Da mesma forma, não há uma substituição “das relações humanas por relações objetuais entre comprador e vendedor”, mas sim um processo em que as primeiras se metamorfoseiam nas segundas.

Carlos Astrada, pesquisador argentino, no ensaio *Trabalho e Alienação* se propõe a uma análise dessas categorias na *Fenomenologia do espírito* de Hegel e nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx, daí o subtítulo do livro: na “fenomenologia” e nos “manuscritos”. O autor aborda, no prólogo à segunda edição em espanhol, “a necessária confrontação das concepções humanistas modernas e antropofilosóficas³ contemporâneas com o humanismo marxista e sua teoria da alienação, assinalando as perspectivas e as ressonâncias desta problemática na situação histórica do presente” (1965, p. 6).

A influência da fenomenologia, diz ele, foi múltipla e fecunda, tanto no “domínio filosófico” quanto “no da lógica especulativa e das ciências do espírito e da cultura (históricas)”. Todos os esforços contemporâneos que se propuseram renovar a dialética “Partiram da Fenomenologia, ou a tiveram implicitamente” (1968, p. 18).

Segundo Astrada, Hegel entende o trabalho humano como um momento do *trabalho* do espírito absoluto. Este é, como nos diz na *Fenomenologia*, o verdadeiro “mestre-de-obras” (*Werkmeister*) que, com seu fazer, se produz a si mesmo, fazer ou operar que não captou ainda a idéia de si, pois ele “é um trabalhar da mesma espécie do instinto, com o das abelhas que constroem seus alvéolos”. Em relação com o *verdadeiro* trabalho do espírito absoluto, o homem, para Hegel, é tão-só um momento, isto é, o lugar em que o espírito chega ao saber de si mesmo (idem, p. 36 – grifos do autor).

Para ele, a valorização positiva do trabalho começa na idade mo-

³ “Os critérios que podemos chamar antropofilosóficos na *Fenomenologia* são apenas paradas no caminho para a sua meta. [...] Se as ricas e profundas considerações da *Fenomenologia* acerca da evolução da consciência forem tidas em conta pela filosofia contemporânea como estímulo para seus enfoques antropofilosóficos, isso nada depõe a favor da tese de que a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica” (1968, p. 26).

derna e é Hegel quem, em termos filosóficos, “lhe dá carta de cidadania”, pois a origem filológica da palavra “*trabalho*” sugere “ao trabalho, em muitos idiomas, cunho negativo”⁴ (idem, p. 32).

O autor reconhece que para Marx, diferentemente, o trabalho e seu resultado dizem do próprio homem, “cuja tarefa é instaurar, mediante uma *praxis* social, uma ordem pela qual é ele o único responsável, e na qual se reencontre com sua própria humanidade” (idem, p. 37). Astrada argumenta que nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx faz uma exaustiva crítica da concepção hegeliana do trabalho que enxerga apenas seu lado positivo.

Diz ainda que enquanto Hegel entende o trabalho “como um momento do trabalho do espírito absoluto”, sendo este último “o verdadeiro ‘mestre-de-obras’ (*Werkmeister*) que, com seu fazer, se produz a si mesmo”; – e neste sentido, o trabalho humano nada mais é do que “o lugar e o momento em que o espírito absoluto adquire consciência do seu trabalho como processo indefinido do seu autodesenvolvimento” (idem, p. 36) – Marx vê o trabalho como

o trabalho do homem, e o seu resultado vai ser o próprio homem, cuja tarefa é instaurar, mediante uma *praxis* social, uma ordem pela qual é ele o único responsável, e na qual se reencontre com sua própria humanidade (idem, p. 36-37).

Marx vê, portanto, “o lado negativo do trabalho na alienação humana” (idem, p. 48) e “comprova que, na forma em que o trabalho se socializou em virtude da atividade industrial, ‘o *trabalho* é só uma expressão da atividade humana dentro da alienação” (idem, p. 49). Assim, conforme Astrada, o trabalho mostra seu lado negativo e dá lugar ao fenômeno da alienação, que não é como Hegel a considerou, “só a ideia da alienação, quer dizer, mera consciência dela, mas a alienação do homem concreto, de carne e osso” (idem, p. 89). Em se tratando do capitalismo desenvolvido, esse processo se aprofunda com o *fetichismo da mercadoria*, aspecto também analisado por este autor, que mostra, a partir de Marx, sua característica central: o aumento da depreciação do mundo dos homens na razão direta da valorização do mundo das coisas, caracterizando o fenômeno da *coisificação*, em que o trabalho não produz apenas mercadorias, produz a si mesmo e o trabalhador como mercadorias.

⁴ “A ascendência etimológica do *trabalhar* castelhano como a do *trabalhar* francês e do *trabalhar* italiano é o vocábulo latino *tripaliare*, do substantivo *trepalum*, aparelho de tortura, formado por três paus, ao qual eram atados os condenados (gladiadores do circo romano e escravos). Trabalhar, pois, significava estar submetido a tortura” (idem, p. 32, grifos na obra).

Muitos pesquisadores brasileiros também trataram sobre o tema alienação. Destacamos apenas dois dos que consideramos mais expressivos no tratamento marxista desta categoria, iniciando com a publicação de *Marxismo e Alienação*, de Leandro Konder, primeiro livro publicado por este autor em 1965, quando tinha apenas 29 anos. Konder é um dos responsáveis pela divulgação das ideias de Lukács no Brasil, tornando-se, como diz José Paulo Netto numa espécie de prefácio à segunda edição dessa obra após quase 50 anos da sua publicação original, “uma referência da intelectualidade marxista brasileira” (2009, p. 13), sem dúvida “um marco na reflexão filosófica do marxismo no Brasil” (idem, p. 15).

Segundo Konder, como Marx não voltou a tratar da alienação na forma geral com que faz nos *Manuscritos de 1844*, publicados somente em 1932, e n’*A Ideologia Alemã*, cuja obra completa foi também publicada no mesmo ano, a teoria da alienação demorou a ser reconhecida, levando alguns marxistas “a crer que Marx abandonara os conceitos de que se servira em seus estudos de juventude, substituindo-os por outros, de maior eficácia científica, ligados ao seu pensamento de maturidade” (idem, p. 37).

Para este autor, há uma continuidade entre o conceito de alienação elaborado nos *Manuscritos de 1844* e o desenvolvimento posterior do pensamento de Marx, subjacente em diversas categorias por ele analisadas.

Particularmente, assegura Konder, não cremos que fosse difícil demonstrar que o “fetichismo da mercadoria” estudado em *O Capital* representa o aprofundamento do exame de um aspecto da *alienação*, isto é, da *alienação econômica sob a sociedade capitalista* (idem, p. 38 – grifos no texto), analisada em termos gerais já nos *Manuscritos*.

A partir dessas observações, o autor em questão faz referência a Georg Lukács como uma entre as poucas exceções em termos do reconhecimento sobre a importância do tema e a recolocação desse e de outros temas do jovem Marx na ordem do dia. Considerando como fundada a autocritica do pensador húngaro em *História e consciência de classe*, Konder identifica no jovem Lukács uma análise sobre a *reifificação* que coincide com o conceito de *alienação* usado por Marx, “para o qual aquilo que é criação do homem se afasta (*aliena*) dele, torna-se-lhe estranho, volta-se contra ele” (idem, p. 40).

Ao relacionar alienação e capitalismo, o autor observa que na sociedade capitalista a alienação assume

as características da *reifificação* descrita por Lukács em *Histoire et conscience de classe*, com um esmagamento das qualidades humanas e individuais do trabalhador por um mecanismo inumano, que transforma tudo em *mercadoria* (idem, p.

130, grifos na obra).

Novamente Lukács aparece nas reflexões do autor, mas sempre remetendo a essa obra de juventude do filósofo húngaro, deixando totalmente de fora as reflexões contidas sobre esta categoria na *Ontologia do Ser Social*.

O segundo autor brasileiro com quem fazemos aqui uma sumária interlocução é José Paulo Netto, especificamente no seu ensaio *Capitalismo e reificação*, publicado em 1981. Ao tematizar sobre a alienação e sobre os fenômenos a ela conexos, Netto traz duas ordens de pressupostos que embora entrelaçados implicam uma análise que deve distingui-los abstratamente, “para retornar à sua realidade com uma apreensão mais matizada de suas relações” (1981, p. 30). Trata-se de pressupostos teóricos e político-ideológicos em que

a questão da alienação é contextualizada na perspectiva de responder a crises histórico-sociais concomitantes (e que também se unem por traços vários): a crise dos modelos vigentes dos padrões societários pós-capitalistas construídos em nome da transição socialista e manifestamente insatisfatórios e a crise do processo revolucionário nos países capitalistas avançados, onde o estabelecido revela uma insuspeitada capacidade de adaptação e autopreservação (idem, p. 30-31).

Para o autor, se por um lado a temática da alienação requer para a fatorialidade da sua discussão um espaço e estímulos político-ideológicos, sua viabilidade depende igualmente “da concepção acerca da estrutura teórica do legado de Marx” (idem, p. 31), sem o qual seria impossível uma correta compreensão da evolução do seu pensamento e da sua teoria social. Netto fala, a exemplo de muitos autores, dos *Manuscritos de 1844* e dos *Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política*, momentos distintos da análise marxiana da teoria da alienação, porém complementares, abrangendo desde sua formulação original própria dos *Manuscritos de Paris* ao problema do fetichismo, inerente às economias mercantis, contido nas elaborações de 1857-1858.

A relação de Marx com a filosofia, em especial com o sistema hegeliano, só pôde ser adequadamente analisada após 1941, quando são publicadas as obras acima referidas. Segundo Netto, três são os resultados desta análise e, portanto, a possibilidade de apreender a problemática da alienação do ponto de vista teórico-conceitual. Primeiro, “a relação de Marx para com Hegel é uma relação de ‘inversão dialética’; Marx põe o sistema hegeliano ‘sobre seus pés’, assumindo um ponto de vista materialista”; segundo, “entre Marx e Hegel há um ‘corte epistemológico’; a fratura que medeia entre ambos é o hiato que separa as formulações ideológicas daquelas que

são estritamente científicas”; terceiro, “entre Marx e Hegel há, simultaneamente, continuidade e ruptura, esta consistindo menos na inversão idealismo/materialismo do que numa concepção radicalmente distinta da elaboração teórica e seu estatuto” (idem, p. 32-33).

Considera este autor que apenas a terceira solução pode esclarecer a obra de Marx, haja vista que “o resgate das categorias hegelianas se faz com a superação do estatuto especulativo da filosofia, integrando-as numa teoria que apreende a ontologia do ser social a partir da crítica da economia política” (idem, p. 33-34). Sendo constitutiva da teoria social de Marx, a teoria da alienação é tematizada de forma bastante diversificada. Netto indica três grandes linhas de reflexão.

A primeira delas supõe que a alienação é um fenômeno que se manifesta exclusivamente nas sociedades de classes conhecidas até hoje e que a ruptura com o padrão societário capitalista, pela via da transição socialista, assegura a sua supressão (idem, p. 34).

Posição problematizada considerando-se “os avanços reais que alguns países que romperam com a organização capitalista da vida social realizaram” (idem, p. 34). Há fortes indícios, segundo o autor, de que

a alienação encravou-se de tal forma nas modalidades conhecidas de socialização (e suas agências, como a família) dos indivíduos que não se pode circunscrever a sua superação às suas fontes genéticas (idem, p. 34)⁵.

A segunda posição considera que “a polaridade alienação/desalienação configura uma dialética inerente a toda vida social” (idem, p. 34-35). No caso, arranca-se da alienação seu caráter de historicidade, conferindo-lhe uma condição humana insuperável, distante, portanto, de Marx e de Lukács.

A terceira posição, alternativa considerada por Netto como a mais fecunda,

parte de uma rigorosa determinação econômico-social do fenômeno (debitando-o geneticamente à divisão social do trabalho e à propriedade privada), mas concentra o seu foco nos desdobramentos da alienação – mostra a pluridimensionalidade que lhe é própria e enfatiza que a) os efeitos do fenômeno se autonomizaram, no processo social, da sua estrita causalidade e tendem a configurar, pela sua reprodução intensiva e extensiva, na vida social, estruturas de comportamento historicamente muito resistentes e que, b) por isto mesmo, no decurso da transição socialista, prolongam-se os seus efeitos que, conjugados às peculiaridades desta via, podem dar origem a fenômenos novos (idem, p. 35, grifos do autor).

⁵ Netto cita a experiência do chamado *socialismo real*.

Feito isso, ele discute sobre o fetichismo e sobre a reificação. Aqui não é possível mais do que pontuar alguns aspectos que consideramos centrais na discussão do autor sobre tais categorias. Um deles é que a problemática do fetichismo surge na reflexão de Marx não somente quando ele põe a economia política no centro de suas investigações por volta da segunda metade dos anos cinquenta, mas muito antes. Contudo, “somente depois de 1857-1858 – em função das determinações ontológico-históricas que se estabelecem – é que esta problemática é conclusivamente equacionada por Marx” (idem, p. 54). O que não quer dizer que a matriz contida nos *Manuscritos de 1844* não seja “compatível com a ulterior determinação teórica do fetichismo” (idem, p. 58 – grifos do autor). Esse argumento é muito distinto daquele que estabelece um corte entre o Marx jovem e o Marx da maturidade, negando, inclusive, que este último tenha se ocupado da problemática da alienação.

O que distingue a impostação marxiana no enfoque da alienação, em 1844, da tematização ulterior do fetichismo é a *concretização histórico-social* a que Marx submete o objeto da sua investigação. A partir de 1857-1858, está dissolvida a antropolatria; então, de forma radical e completa, é a ontologia das totalidades histórico-sociais que fornece os fundamentos para elaboração de um referencial antropológico. A angulação da pesquisa gira: os seus parâmetros propicia-lhes a análise determinada das relações sociais de produção que os homens estabelecem em circunstâncias precisas. Por isto mesmo, as formulações sobre a problemática do fetichismo apresentam determinações histórico-econômicas que falecem no trato da alienação: *referem-se a um fenômeno peculiar e agarram a sua especificidade* – não é mais a alienação do homem moderno, abstratamente contraposto ao homem da polis grega; o que elas denotam é a expressão característica da alienação típica engendrada pelo capitalismo, a *reificação* (idem, p. 61 – grifos do autor).

A superação desta abordagem abstrata, diz Netto, Marx logra-a plenamente em 1857-1858, ao formular a crítica da economia política numa perspectiva medularmente ontológica. A referência a Lukács é clara enquanto o primeiro pensador “a pôr de manifesto, enfaticamente, o fundamento ontológico da teoria social de Marx”, e o faz a partir principalmente da “*Introdução* de 1857” (idem, p. 77, nota 162). Constata-se tal afirmação nos *Princípios ontológicos fundamentais de Marx*, quando Lukács, argumentando sobre a objetividade como uma propriedade primário-ontológica de todo ente, afirma que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade. Logo em seguida, diz que

O jovem Marx já havia visto e proclamado que toda sociedade constitui uma totalidade. Com isso, todavia, é simplesmente indicado o princípio extremamente geral, mas não a essência e a constituição dessa totalidade e, menos ainda, a maneira pela qual ela é imediatamente dada e através da qual

Lukács: Ontologia e Alienação

é possível conhecê-la adequadamente. No escrito que estamos discutindo, a *Introdução* de 1857, Marx responde claramente a essas questões (1979, p. 36-37).

Ou seja, conhecer a essência concreta dessa totalidade, como de fato ela se constitui enquanto tal, conduziu Marx a fazer o caminho não apenas de ida, mas também de volta. Segundo Lukács,

quer tomemos a própria totalidade imediatamente dada, quer seus complexos parciais, o conhecimento imediatamente direto de realidades imediatamente dadas desemboca sempre em meras representações (idem, p. 37).

Ultrapassar esse caminho implica “voltar a fazer a viagem de modo inverso”, no sentido de capturar suas múltiplas determinações. Na tematização sobre a alienação em *Para uma ontologia do ser social*, Lukács deixa evidente esta necessidade, sob pena de não desvendar sua verdadeira essência, corroborando em alguma medida o que reflete José Paulo Netto.

Feitas essas considerações gerais sobre outros autores, nossa proposição neste livro é explicitar os fundamentos ontológicos gerais da alienação presentes na *Ontologia* de Lukács, bem como evidenciar a apreensão da categoria alienação, na obra do autor, como um fenômeno cujas consequências remetem a processos históricos nos quais os homens alienam uns aos outros alienando-se a si mesmos. Verifica-se no desenvolvimento da práxis humana o surgimento de diversos complexos sociais atuantes sobre os homens, tendo em vista a reprodução de relações sociais que assegurem os interesses das classes dominantes e incidam sobre eles mediante influxos alienadores que bloqueiam o crescimento das individualidades. De maneira que a alienação se manifesta através de múltiplos complexos alienantes componentes da totalidade social, entre eles a ideologia e a política, cuja base tem no processo produtivo o único pressuposto da existência humana no preciso sentido de Marx.

Ressalta-se no processo de exposição que no capitalismo esse fenômeno adquire uma universalidade tal que “a alienação dos explorados tem o seu exato correspondente naquela dos exploradores” (731)⁶ e é caracterizada pelo modo de produção burguês em seu caráter essencial com o traço peculiar de alienar todos os homens,

⁶ Utilizamos a edição italiana, *Per l' ontologia dell'essere sociale*, traduzida de *Zur Ontologie. Die wichtigsten Problemkomplexe* por Alberto Scarponi, Roma: Editori Riuniti, 1981. A recorrência ao procedimento da análise imanente de textos requer inúmeras citações, por isso, todas as vezes que citarmos o Lukács da *Ontologia* indicaremos no corpo do texto com o número da página entre parênteses. As referências de autores citados por ele, bem como as de outras obras suas e de diferentes autores, serão devidamente identificadas.

mais precisamente classes inteiras, produzindo socialmente a desumanização. Adquire significado importante neste campo a moderna manipulação burguesa que se ocupa, frequentemente com grande êxito, em fixar os homens da vida cotidiana no plano da mera particularidade (*Particularität*)⁷, alimentando o mais intensamente possível os influxos alienantes que reforçam a desumanidade socialmente produzida e reduzem seu crescimento em vários sentidos.

Evidencia-se que a essência da alienação em Lukács remete à contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o crescimento dos indivíduos singulares, mas as capacidades humanas que se desenvolvem a partir das exigências da divisão social do trabalho impostas pela economia podem se converter, sempre em situações historicamente determinadas, em obstáculos ao tornar-se-humano do homem, ao devir de sua personalidade. Essa *negação social do ser humano*, cuja base material se encontra no trabalho (abstrato) predominante sob o capitalismo, consubstancia-se pela exploração do homem pelo homem e atinge patamares sempre mais elevados de desumanidade.

Em suma, ante essa ineliminável contradição, inerente ao domínio do capital em seu processo de acumulação e expansão, discute-se que a questão central cada vez menos diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas como fim em si mesmo, considerado por Marx e por Lukács como de extrema importância no processo de elevação da humanidade a níveis superiores de sociabilidade, e sim, cada vez mais, sobressaem os limites ontológicos expressos no âmbito de um desenvolvimento econômico desigual, permeado por interesses antagônicos, no qual o crescimento das capacidades humanas acontece mediante um processo em que os indivíduos são material e espiritualmente sacrificados.⁸ Ressalta-se aqui a decisiva

⁷ Diferentemente da particularidade (*Besonderheit*), que tende a elevar o indivíduo singular ao gênero humano, todas as vezes que nos referirmos neste texto a esta categoria será no sentido da (*Particularität*), conforme nos alertou Carlos Nelson Coutinho, remetida ao particularismo (egoísmo) da personalidade burguesa que rebaixa, ao invés de elevá-la à genericidade.

⁸ “Dia após dia, torna-se, portanto, mais claro que as relações de produção, em que a burguesia se move, não têm caráter unitário, simples, mas dúplice; que nas mesmas relações em que se produz a riqueza também se produz a miséria; que nas mesmas relações em que avança o desenvolvimento das forças produtivas, desenvolve-se também uma força repressiva; que essas relações só produzem a riqueza burguesa, isto é, a riqueza da classe burguesa, sob aniquilamento contínuo da riqueza dos membros individuais dessa classe e criação de um proletariado sempre crescente” (Marx, K. *O Capital*, 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988,

importância do tratamento da alienação na obra de Lukács naquilo que se refere precisamente às determinações ontológicas essenciais de seu caráter e de sua constituição no processo histórico da totalidade social, considerando os possíveis desdobramentos na apreensão do tema para a criação pelos homens de uma humanidade para si no exato sentido de uma emancipação humana em que haja a efetiva correspondência entre os homens singulares e o gênero do qual fazem parte.

Nossa expectativa é oferecer ao leitor uma contribuição ao debate sobre o tema da alienação, expondo a partir da investigação de *Para uma ontologia do ser social* os lineamentos gerais e fundamentais de uma teoria da alienação de caráter marxiano, conforme a tendência do último Lukács.

volume I, tomo 2, nota nº 531, p. 201).

Capítulo 1 - Lukács, Marx – o lugar ontológico e a essência da alienação

Um dos pressupostos decisivos para a adequada apreensão intelectual da alienação (*Entfremdung*) no Lukács de *Para uma ontologia do ser social* é o lugar ontológico que este fenômeno ocupa no interior do ser social, do qual iremos nos ocupar nesta exposição, na perspectiva de expressar os seus nexos internos e relações com outras categorias da totalidade social. A concepção de categoria por parte do autor remete ao sentido marxiano de que “as categorias exprimem portanto formas de modos de ser, determinações de existência” (Marx, 1982, p. 18), sendo algo objetivamente existente no ser social antes mesmo de se fazer presente no pensamento.

No tratamento dado a esta categoria do mundo dos homens que, para o autor, alicerçado nos princípios ontológicos fundamentais de Marx, não significa outra coisa senão um modo determinado de ser e de viver por parte dos homens, daí seu caráter de historicidade. Assim, nada tendo a ver com uma *condition humaine* geral, antes se apresenta a partir de determinado momento da história da humanidade sob diferentes formas e com distintos conteúdos. Trata-se, então, de uma categoria portadora de continuidade histórica cujas raízes se encontram contraditoriamente na produção e na reprodução da vida material.

Apoiando-se em Marx, em especial nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Lukács faz uma crítica ao sujeito/objeto idêntico hegeliano e postula, logo em seguida, a essência da alienação presente na antite-

se entre o desenvolvimento das forças produtivas e dos indivíduos sociais. Os desdobramentos dessa antítese permitem-lhe tratar as alienações como fenômenos determinados pela existência humana.

Não é acidental que o fenômeno da alienação tem início na *Ontologia* de Lukács no modo geral de perceber a alienação por parte de Hegel, indicando que a interpretação generalizada do problema por Hegel tem raízes lógico-especulativas e conduz a uma identidade de sujeito-objeto. Uma clara e relevante luta contra tal percepção está na gênese da concepção de Marx sobre a qual Lukács se apoia para definir o percurso de sua análise. Para ele, a versão que vem de Hegel é incorporada criticamente na gênese da teoria marxiana da alienação, razão que o faz deter-se a examiná-la logo no início do capítulo dedicado à alienação. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, referindo-se a Hegel, Marx diz:

as alienações expostas por Hegel na *Fenomenologia* (por exemplo, riqueza, poder do Estado etc.), seriam, pela sua própria natureza, simplesmente alienações “do pensamento filosófico *puro*, ou seja, abstrato”. “Toda a *história da alienação* e todo o *recuo* da alienação não é nada mais senão a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico, especulativo” (*apud* Lukács, p. 560, grifos na obra)⁹.

Apropriando-se dessa obra de Marx, Lukács descobre em Hegel um duplo erro. O primeiro está justamente em conceber “a riqueza, o poder do Estado etc., como entidades alienadas do ser *humano*”, mas os concebe de modo abstrato, ou seja, como “uma alienação do pensamento filosófico *puro*”. Neste sentido, “*toda história da alienação* e todo o *recuo* da alienação não é nada mais senão a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, do pensamento absoluto, lógico, especulativo” (Hegel *apud* Lukács, p. 560, grifos na obra).

O segundo erro estaria no fato de que a apropriação do mundo objetivo para o homem aparece em Hegel de tal modo que a consciência “*humanamente sensível*” surge como “consciência *abstratamente sensível*”. Da mesma forma que a riqueza, o poder do Estado, a religião, enquanto objetivações alienadas do ser humano, aos olhos de Hegel são “*seres espirituais*”, já que “o *espírito* constitui a *autêntica* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo” (Marx, 2003, p. 177 – grifos na obra).

Observa-se que Lukács identifica nos *Manuscritos* a crítica de Marx

⁹ Na edição da Martin Claret 2003, cf. p. 176 e ss. Outra edição brasileira dos *Manuscritos de 1844* disponível desde 2004 é a da Boitempo, traduzida por Jesus Ranieri.

ao idealismo hegeliano quanto à negação da objetividade, porquanto esta aparece em Hegel como produto do pensamento. Notadamente a questão central do surgimento e do fim da alienação diz respeito simplesmente “à essência e à superação da objetividade como tal na autoconsciência, o que o conduz no processo a pôr o sujeito-objeto idêntico” (560). Ao perder o chão histórico, a objetividade em Hegel aparece de tal modo que o objeto da consciência nada mais é do que a autoconsciência, ou seja, “a *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto”. Superar a alienação, do ponto de vista hegeliano, pressupõe apenas sua superação na consciência, já que a objetividade se encerra aí. Com suas palavras: “A objetividade como tal, vale como relação humana *alienada*, inadequada à *essência humana*, à autoconsciência” (*apud* Lukács, p. 560).

Radicalmente contrário a essa concepção idealista na qual a alienação não passa de um fenômeno da consciência, Marx assume, segundo Lukács, uma posição ontológico-materialista, e nesta a objetividade deixa de ser um produto do pensamento para se constituir em algo “ontologicamente primário, uma propriedade originária de todo ser, inseparável do ser (que o correto pensamento não pode pensar separada)” (560). É preciso, pois, distinguir o ser em si do seu reflexo na consciência.

Que o homem seja um ente *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivente, real, sensível, objetivo, significa que ele pode *manifestar* a sua vida somente em objetos reais, sensíveis. Ser objetivos, naturais, sensíveis e ter, outrossim, um objeto, uma natureza e sentidos fora de si, é a mesma coisa que sermos nós próprios objetos, natureza, sentidos para com terceiros. A *fome é uma necessidade* natural, precisa, pois, de uma *natureza* exterior, um *objeto* exterior para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é uma efetiva necessidade que um corpo tem de um *objeto* existente fora de si, indispensável à sua integração e à expressão do seu ser (*apud* Lukács, p. 560, grifos na obra).

Com isso Marx evidencia claramente a não identidade sujeito/objeto. A materialidade simples tem existência real e independente do homem, opondo-se a ele como ser corpóreo e sensível que pode satisfazer necessidades enquanto natureza exterior ao próprio sujeito. O fato de os homens apreenderem as objetividades efetivamente existentes mostra que as coisas e o reflexo delas na consciência são ontologicamente diferentes¹⁰.

Um ente que não tenha fora de si a sua natureza não é um ente *natural*, não participa do ser da natureza. Um ente que não tenha algum objeto fora de si não é um ente objetivo. Um ente que não seja ele mesmo objeto para

¹⁰ Em *Mundo dos Homens Trabalho e Ser Social*, Sergio Lessa faz uma apurada reflexão sobre esta distinção ontológica (Lessa, S., 2002).

Lukács: Ontologia e Alienação

um terceiro não tem nenhum ente como seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, e seu ser não é nada objetivo. Um ente não objetivo é um *não-ente* (idem, p. 560-561).

O ser tem existência real graças ao seu caráter objetivo; seja natural, seja social, sua existência tem por referência um outro ser também objetivo e externo a ele. Os seres não objetivos e que não têm nenhum outro ser como seu objeto não são efetivamente existentes, não têm estatuto ontológico. O estatuto ontológico confere o verdadeiro significado às coisas como base na existência dos fenômenos refletidos pela consciência. Essa inversão realizada por Marx estabelece a medida da distinção entre sujeito e objeto e oferece a base para que os produtos do pensamento sejam apreendidos como momentos efetivos do real.

Por isso mesmo Lukács entende que somente tendo por fundamento esta

restauração ideal do ser assim como é em-si, como reflete e se exprime adequadamente no pensamento, torna-se possível caracterizar em termos ontológicos a alienação real enquanto processo real no ser social real do homem (561)

virando de cabeça para baixo a inversão idealista da concepção hegeliana segundo a qual a alienação não passa de um fenômeno puramente subjetivo. Inversão contra a qual Marx polemiza nos seguintes termos:

Isso que vale como essência posta e que esconde a alienação não é que o ente humano se *objetive desumanamente* em oposição a si mesmo, mas, ao contrário, que ele se objetive *diferenciando-se* e *opondo-se* ao pensamento abstrato (*apud* Lukács, p. 561).

Ou seja, o que verdadeiramente constitui alienação é por Hegel desconsiderado, pois, para ele, se a objetividade é produzida pelo pensamento, a alienação tem lugar apenas no pensamento abstrato e não na vida real, sensível dos homens. Neste sentido, a verdadeira alienação, sua essência enquanto fenômeno concreto no interior de relações concretamente determinadas, não é verdadeiramente apreendida.

A essa necessária apreensão do problema da alienação em Hegel, a inversão de Marx nos termos ontologicamente corretos é decisiva, contudo, para Lukács determina apenas o lugar ontológico da alienação. Sua essência concreta, o seu lugar efetivo e significado na sociedade somente podem ser analisados tendo-se como ponto de partida realidades concretas. A vida social em seu desenvolvimento é a referência indispensável para a apreensão dos fenômenos humano-sociais e suas expressões em momentos históricos particulares.

Ressaltamos que a precisa peculiaridade dessa importante categoria da alienação no pensamento do autor exige tornar claros elementos categoriais do ser social em seu caráter objetivo-material, a partir do qual se desdobra o desenvolvimento histórico da humanidade, como veremos.

1.1 Fundamentos ontológicos gerais da alienação

Há muitas maneiras possíveis de pensar as categorias do ser social conforme apreendidas por Lukács, mas é preciso reconhecer que o fundamento de qualquer uma delas remete necessariamente ao trabalho¹¹ enquanto categoria central e decisiva que comporta os lineamentos essenciais à criação e ao desenvolvimento do homem. O trabalho tem, para Lukács, a qualidade de salto ontológico, considerado como o momento em que uma espécie puramente natural adquire o caráter de ser social mediante o exercício de uma atividade exclusivamente humana. Para o filósofo húngaro, “todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser”, cuja essência se constitui por uma “ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata ou gradual, no tempo, da nova forma de ser” (17-18). Na condição de passagem do ser meramente natural ao ser social, o trabalho é central e fundante justamente porque ocorre aí o predomínio do social em relação ao natural, dando origem ao homem mediante uma atividade consciente que se caracterizará como práxis humana. Forma-se com o trabalho a base ontológica originária de um gênero não mais inteiramente mudo, pois produz conscientemente o novo em resposta as suas necessidades. Logo, surge o homem, para o autor, como “um ser que responde”; suas respostas dizem respeito tanto à produção de novas realidades quanto à produção de si mesmo, pensando, produzindo, falando, estabelecendo relações com os outros e com a natureza. Diz ele:

¹¹ Uma profunda e substancial análise do Trabalho em Lukács foi feita por Sergio Lessa em *Trabalho e Ser Social*, publicado pela Edufal em 1997 e numa versão renovada em *Mundo dos Homens, Trabalho e Ser Social*, publicada pelo Instituto Lukács, em 2013. Mas, devido à importância dessa categoria para o problema da alienação, iremos remeter aos seus fundamentos peculiares e mais significativos para o tema em foco.

Lukács: Ontologia e Alienação

Com justa razão se pode designar o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como solução de resposta ao carecimento que a provoca. Todavia, o núcleo da questão se perderia caso se tomasse aqui como pressuposto uma relação imediata. Ao contrário, o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bastante articuladas. De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto imediato da consciência que guia a atividade (Lukács, 1978, p. 5).

O ato de responder é apenas o elemento ontologicamente primário no interior dessa dinâmica, pois as respostas são determinadas pelo carecimento material, aqui compreendido como “motor do processo de reprodução individual ou social” que “põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho” como momento da reprodução social. Por outro lado, a satisfação de tal carecimento tem lugar tão somente “com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas etc.” (idem, p. 5). Ao pôr em movimento as forças da natureza, suas qualidades e relações, o homem passa a dominá-las cada vez mais, ao mesmo tempo que desenvolve as próprias capacidades em níveis mais elevados. Neste sentido originário,

o trabalho se revela como o instrumento de autocriação do homem como homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua auto-realização, que também implica, obviamente, nele mesmo um retrocesso das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social (54).

Precisamente porque se altera a adaptação meramente passiva do processo de reprodução ao mundo circundante para uma adaptação ativa e consciente na transformação desse mundo,

o trabalho torna-se não simplesmente um fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social, mas, ao contrário – precisamente no plano ontológico –, converte-se no modelo da nova forma do ser em seu conjunto (Lukács, 1978, p. 6).

Por isso mesmo o trabalho é a categoria decisiva no salto ontológico entre homem e natureza, do qual se origina o ser social e o modelo de toda práxis social.

O ser social é, segundo Lukács em sua ontologia, o resultado de distintos pores teleológicos dos homens. O trabalho é pôr teleológico primário, do qual derivam inúmeros pores teleológicos secun-

dários, formando uma totalidade, um complexo de complexos. De modo que Lukács não reduz a práxis social a trabalho¹²; além das formas primárias de atos teleológicos, existem outras daí derivadas, criadas no desenvolvimento histórico-social, que são muito mais mediadas e que não dizem respeito diretamente à transformação da causalidade natural, mas a momentos puramente sociais, mesmo assim, objetivos, em que o objeto de intervenção deixa de ser uma objetividade natural e passa a ser as relações sociais entre os homens. Trata-se de intervenções no campo dos pores teleológicos secundários, ponto de partida ontológico da política, do direito, da ideologia, da moral, da ética, das alienações e de todas as categorias do ser social que estão para além daquela relação primária entre homem e natureza e cuja existência se integra dialeticamente à base material fundante da sociabilidade humana.

Para tornar clara a alienação, sua base genética e modo de ser, convém destacar categorias internas do trabalho enquanto fundamento do ser social que conduzem à sua rigorosa apreensão. No ato do trabalho, teleologia e causalidade constituem as categorias centrais e decisivas, de cuja interação resulta o trabalho no preciso sentido ontológico. Significa que para a realização do trabalho um sujeito (Sociedade) interage com um objeto (Natureza) na criação de uma nova objetividade, cujo caráter resulta inteiramente social. Em tal ato do trabalho realiza-se um processo de objetivação do objeto no qual a causalidade meramente natural se torna uma causalidade posta. Por esse meio o homem cria novas objetividades antes inexistentes por si mesmas, resultando daí uma passagem do ser em si ao ser para-nós. Além disso, por esse meio o homem cria-se a si mesmo como ente humano genérico.

A teleologia é um ato de consciência, existente exclusivamente no trabalho ou mesmo na práxis humana em geral, descoberta reali-

¹² Ao distinguir o trabalho das formas mais evoluídas da práxis social, Lukács diz que “[no] sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valores de uso. Junto a isto, nas formas ulteriores e mais evoluídas da práxis social, se destaca acentuadamente a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância – mediar a produção de valores de uso. Também neste caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelas posições teleológicas e pelas séries causais que elas põem em movimento. No entanto, o conteúdo essencial da posição teleológica neste momento – falando em termos inteiramente gerais e abstratos – é a tentativa de induzir uma outra pessoa (ou grupo de pessoas a realizar algumas posições teleológicas concretas)”, in: vol. II*, pp. 55-6. Ver Lessa, Sergio, obra citada na nota 9.

zada por Marx e expressa em sua famosa análise da diferença entre a atividade da abelha e do arquiteto, ponto de partida do Lukács para a reflexão sobre o trabalho e seus nexos categoriais. Diferentemente da teleologia como ato de consciência, a essência da causalidade é “princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo”. No trabalho se realiza um processo de objetivação de uma objetividade material em algo novo, e em tal processo esse princípio não se altera, pois a causalidade não é portadora de nenhuma consciência, o processo de objetivação simplesmente torna-a causalidade posta, sem alterar essa essência.

A teleologia é, por conseguinte, uma categoria posta por um sujeito consciente que estabelece uma finalidade. Por isso mesmo esse modo de conceber o pôr teleológico elimina preconceitos ontológicos milenares presentes nas filosofias anteriores a Marx que, ao não reconhecerem a teleologia como uma peculiaridade da práxis humana,

eram obrigadas a inventar, por um lado, um sujeito transcendente e, por outro, uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico, com a finalidade de atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico (Lukács, 1978, p. 6).

Com a realização do trabalho, portanto, o homem modifica a natureza, transformando a mera causalidade natural numa nova causalidade, mediante atos teleologicamente postos. Ao objetivar-se no objeto, a teleologia enquanto prévia ideação realizada por um sujeito na interação com a objetividade dá origem a algo totalmente novo que, sem negar a natureza, dela se distingue. Esse momento do processo de trabalho no qual a teleologia se objetiva numa causalidade posta é o momento da objetivação que a ele corresponde necessariamente outro momento, o da exteriorização (*Entäußerung*). Diferentemente da objetivação, ainda que a ela articulada, a exteriorização é o momento em que o processo de objetivação retroage sobre o sujeito dando origem à subjetividade, conseqüentemente, à própria individualidade humana.

Aqui é preciso realçar a importância de uma categoria operante em tal processo, a da alternativa, cuja gênese ontológica se encontra igualmente no trabalho¹³ desde suas formas mais primordiais. A

¹³ No capítulo do trabalho, Lukács diz precisamente o seguinte: “o caráter alternativo de qualquer pôr no processo de trabalho” “aparece, em primeiro lugar, na posição do fim do trabalho”. Tal caráter “pode ser visto com a máxima evidência até examinando atos de trabalho muito primordiais”. Neste sentido, “quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais

alternativa é o ato de escolha realizado pelo homem no trabalho. A sua importância não pode ser minimizada, pois se trata de um ato da consciência que induz à tomada de decisões do homem no processo de objetivação de um objeto, e tal ato está intimamente articulado à exteriorização do sujeito humano. O sujeito do trabalho tem de realizar conscientemente a escolha entre alternativas postas pela realidade, e essa decisão tem por base um valor que é atribuído ao objeto pelo sujeito trabalhador. Ao fazer escolhas o sujeito revela a sua subjetividade que irá expressar-se no resultado do seu trabalho. Ele se reconhece no trabalho realizado e se percebe distinto do objeto produzido. Além do mais, o resultado do trabalho revela o sujeito que o produziu, pois registra a exteriorização do sujeito. Lukács diz que, “se observarmos o trabalho material, nos simples produtos laborativos, frequentemente é possível reconhecer ‘a mão’ (a personalidade) do seu produtor, e isto desde os primeiros tempos até os nossos dias” (403), portanto, o próprio sujeito se objetiva no objeto produzido. Por isso mesmo, não se trata de mero subjetivismo, mas de um ato que se revela objetivamente nos atos de criação do sujeito.

Na realidade, a alternativa não é simples ato singular, mas uma categoria da qual deriva uma cadeia de alternativas que, em sentido mais amplo, coexiste no interior da práxis social. Quanto mais evoluído for o estágio em que se encontre o trabalho, mais a alternativa revela com clareza sua verdadeira essência, o alcance de uma finalidade em que as escolhas constituem uma cadeia causal posta por um sujeito mediante alternativas sempre novas, pois

não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas. Não se pode deixar de perceber, quando se reflete, ainda que rapidamente sobre qualquer processo de trabalho – mesmo o mais primitivo –, que nunca se trata simplesmente da execução mecânica de uma finalidade. A cadeia causal da natureza se realiza “por si”, de acordo com a sua própria necessidade natural interna do “se... então”. No trabalho, ao contrário, como já vimos, não só o fim é teleologicamente posto, mas também a cadeia causal que o realiza deve

apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto em-si-existente da natureza inorgânica, não estava, de modo nenhum, direcionada, em sua forma, a tornar-se instrumento deste pôr. Também é óbvio que a grama não cresce para ser comida pelos bezerros e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes. Em ambos os casos, porém, o animal que come está ligado biologicamente ao respectivo tipo de alimentação e esta ligação determina a sua conduta de forma biologicamente necessária. Por isso mesmo, aqui a consciência do animal está determinada num sentido unívoco: é um epifenômeno, jamais será uma alternativa. Ao contrário, a escolha da pedra como instrumento é um ato de consciência que não tem mais caráter biológico” (42-3).

transformar-se em uma causalidade posta (43-44).¹⁴

Partindo desses argumentos, a alternativa exerce um papel fundamental na transformação da causalidade natural em uma causalidade posta, ou seja, é uma categoria decisiva que dá aos objetos naturais a qualidade socialmente existente de “ser-postos” no processo de trabalho. Uma escolha adequada é o que vai determinar se a objetividade permanece no seu estado natural ou se esta se transforma numa objetivação. Sendo assim, a alternativa tem sempre um caráter de valor, que lhe é conferido pelo sujeito ao avaliar a realização do trabalho. Se a escolha for inadequada, a finalidade não será alcançada e todo o trabalho será perdido. Segundo Lukács, “a alternativa se amplia até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada, de modo a dar origem a categorias que somente se tornam formas de realidade no processo de trabalho”. Neste sentido, também ela tem caráter histórico.

O autor alerta que no trabalho as alternativas “não são todas do mesmo tipo e nem têm todas a mesma importância” (44). Argumenta que o objeto da alternativa do trabalho como produtor de valor de uso “é somente a utilidade imediata em geral”. Mas isto é uma abstração no sentido marxiano do termo, porque apenas para o homem primitivo os valores de uso existiam na sua plenitude, ou seja, sem uma íntima relação com os valores de troca. No momento em que as categorias econômicas vão se tornando sociais, ou, dizendo de outro modo, quando a produção adquire um caráter social, “as alternativas assumem um modo de ser cada vez mais diversificado, diferenciado” (p. 46).¹⁵ Certamente esta diferenciação tem grande

¹⁴ Ao referir-se às alternativas no âmbito do trabalho em sentido estrito, Lukács diz tratar-se de uma categoria que medeia as relações entre causalidade natural e causalidade teleologicamente posta. Neste sentido, todo ato que transforma a natureza numa nova objetividade, ou seja, todo ato de objetivação, exhibe necessariamente um caráter de alternativa. Sergio Lessa discute a alternativa como uma categoria que “se articula de modo inseparável aos processos valorativos”. “Por esta mediação”, diz Lessa, “os valores desempenham, com o desenvolvimento da sociabilidade, uma influência nada desprezível e cada vez mais intensa” (2002: 111).

¹⁵ O desenvolvimento da técnica e suas consequências demonstram bem essa diversificação das alternativas que tem lugar em um contexto do desenvolvimento econômico-social bastante avançado. Ainda no capítulo do trabalho, Lukács se refere a isto da seguinte maneira: “O próprio desenvolvimento da técnica tem como consequência o fato de que o projeto de modelo é o resultado de uma cadeia de alternativas, mas, por mais elevado que seja o desenvolvimento da técnica (sustentado por uma série de ciências), nunca será o único motivo de escolha na alternativa. Por isso, o *optimum* técnico assim elaborado de modo nenhum coin-

importância no desenvolvimento da práxis social como um todo e em particular no que concerne às alienações.

Ao referir-se à carta de Marx a Vera Zasulic, por exemplo, na qual ele fala do futuro da propriedade agrícola russa como um período de transição da propriedade comum à propriedade privada, Lukács diz que naquele momento histórico era esta a tendência que se apresentava em termos da “comuna agrícola”, não significando, porém, que fora daquele momento particular o caminho a ser tomado fosse o mesmo. Mostra-nos nosso filósofo como Marx responde com uma negativa à questão: “Mas isso significa que em todas as circunstâncias o desenvolvimento da ‘comuna agrícola’ deve tomar este caminho? Não, absolutamente” (*apud* Lukács, p. 566). Para Marx,

A sua forma fundamental admite esta alternativa: ou o elemento da propriedade privada nela contido triunfa sobre o elemento coletivo ou é este segundo que triunfa sobre o primeiro. Tudo depende do momento histórico em que ela se encontra – ambas as soluções são, *a priori*, possíveis, mas para cada uma delas manifestamente, o pressuposto é um momento histórico totalmente diverso (*idem*, p. 566).

Isto mostra que, na execução do trabalho, não obstante sejam as alternativas desencadeadas por decisões de sujeitos singulares ou por um coletivo de pessoas que põe em movimento o processo de transformação da potencialidade em um ente objetivo, é o processo social real que determina as alternativas que podem ser transformadas praticamente.

Certamente as alternativas sociais a que Marx faz referência não têm “a mesma estrutura interna daquelas que para o indivíduo concernem à alienação e sua libertação” (566). Estas últimas resultam de decisões singulares que “agem essencialmente sobre a vida dos indivíduos” (572); derivam, portanto, da personalidade, do modo como as exteriorizações retroagem sobre cada um. Assim, a constituição da personalidade exerce um peso fundamental na apreensão do fenômeno das alienações. Melhor dizendo, a alienação tem aqui “uma das suas origens sociais”, mas também um “veículo da sua

cide com o *optimum* econômico”. “Certamente”, continua Lukács, “a economia e a técnica estão, no desenvolvimento do trabalho, numa coexistência indissociável e têm contínuas relações entre elas, mas este fato não elimina a heterogeneidade que, como vimos, se manifesta na dialética contraditória entre fim e meio, pelo contrário, muitas vezes acentua o seu caráter contraditório. Desta heterogeneidade (...) deriva o fato de que se o trabalho criou a ciência como órgão auxiliar para alcançar um patamar cada vez mais elevado, cada vez mais social, contudo a interrelação entre ambos só pode realizar-se no âmbito de um desenvolvimento desigual” (46-7).

superação”. O fato de tratar-se de “um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados nos indivíduos” não deve dar margem a subjetivismos, pois Lukács enxerga “no homem singular um polo real, ontológico, de cada processo social” (566), portanto, com caráter social objetivo articulado ao outro polo igualmente decisivo, a sociabilidade. Segundo o autor, “fora dessa dialética entre objetividade do ser social e inevitabilidade de decisões alternativas em cada ato individual, nem sequer nos aproximamos do fenômeno da alienação” (227).

Já é possível verificar como esse complexo de questões tem importância decisiva em termos dos processos de alienação; compreendê-los implica, com absoluta necessidade, não perder de vista que,

ainda que eles no imediato se manifestem em termos individuais, ainda que a decisão alternativa individual faça parte da sua essência, da sua dinâmica interna, o ser-precisamente-assim dessa dinâmica é um fato social, se bem que muito fortemente mediado por múltiplas inter-relações (566).

Lukács argumenta que

se não levamos em conta estas características, tem-se uma falsa visão de tal ser-precisamente-assim, do mesmo modo que não se entende o ser-precisamente-assim das estruturas e transformações estruturais sócio-econômicas, objetivamente necessárias, em aparências puramente sociais, quando não se considera que existem ontologicamente em sua base – em última instância, ainda que só em última instância – as decisões alternativas individuais (566-67).

Enfim, o fato de serem as reações pessoais largamente determinadas por uma base social em nada diminui a importância das diferenças individuais e de suas consequências sociais. Para Lukács, ao contrário, “dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social etc.)” (565). Quando afirma ser a alienação “um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo”, o autor tem em mente uma concepção de homem entendido como “um polo real, ontológico, de cada processo social”, um polo que só existe em determinação reflexiva com a totalidade social. Neste sentido, o retroagir das exteriorizações sobre a personalidade determina em grande medida a maneira como o homem reage individualmente, tendo em vista que “as decisões alternativas que surgem dela [da personalidade] são, no imediato e antes de tudo, decisões individuais”. Para o filósofo em análise,

não se trata de uma “liberdade” individual abstrata que, no outro polo, aquele da totalidade social, se contraponha a uma ‘necessidade’ igualmente abstrata, desta vez social, mas que ao invés, a alternativa é uma categoria ineliminável

dos processos sociais (566).¹⁶

Tem-se então que, para o autor, objetivação e exteriorização constituem a base fundamental dos polos ontológicos essenciais do ser sócio-histórico: a sociabilidade e a individuação. Esses momentos inelimináveis da práxis humano-social são produtos de um ato unitário e articulados dialeticamente, o que não quer dizer que a eles corresponda uma identidade. Enquanto a objetivação segue no sentido do crescimento das forças produtivas, a exteriorização segue no sentido do desenvolvimento dos indivíduos singulares, de cujo processo emerge a personalidade humano-social. Em relação às categorias de objetivação e exteriorização, para Lukács,

o seu distinguir-se, necessário no plano histórico-social, não é simplesmente o resultado de uma análise do pensamento, antes esta é possível somente porque na distinção dos dois momentos de tal ato unitário vêm à luz diferenças ontologicamente reais (404-405).

De modo que a distinção entre objetivação e exteriorização se encontra na realidade mesma, sendo gerada na práxis humano-social.

A essência dessa relação unitária, contudo distinta, entre sujeito e objeto está em que “a objetivação opera uma mudança no mundo dos objetos no sentido da sua socialização, enquanto a exteriorização é o veículo que promove o desenvolvimento do sujeito na mesma direção” (405). Há, portanto, uma relação em si dialética, entre objetivação e exteriorização, na qual a primeira só se afirma enquanto tal nos confrontos com a segunda. Por outro lado, “nenhuma exteriorização, enquanto expressão de uma personalidade, pode tornar-se operante, isto é, existente, se de qualquer modo não se objetiva” (404). Essa objetivação de ordem subjetiva somente se torna real mediante as objetivações realizadas pelo sujeito através do trabalho, da fala, da arte, enfim das ações humanas.

Entretanto, existem diferenças quando se trata das objetivações

¹⁶ Novamente no capítulo dedicado ao trabalho, ao postular que a alternativa tem seu fundamento ontológico na liberdade de decisão, adverte Lukács: “isto, até certo ponto, mas apenas até certo ponto, é correto. Para entender bem as coisas, não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de uma pessoa concreta (ou grupo de pessoas) a respeito das condições concretamente melhores para realizar uma finalidade concreta. Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) foi produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de sua finalidade, de sua alternativa, as possibilidades determinadas sobre o terreno e por este complexo de ser que existe independentemente dele. E é do mesmo modo evidente que o campo das decisões é delimitado por este complexo de ser” (48).

dos objetos e das objetivações no plano subjetivo. O fazer-se social do objeto é um processo muito mais homogêneo se comparado ao do sujeito, por exemplo, que a pedra mais ou menos afiada da pré-história está fora da pura objetividade natural tanto quanto a máquina mais sofisticada que encontramos no século XXI.

Neste sentido ontológico fundante, o salto do ser natural àquele social é único e definitivo. Mas não se segue que os progressos econômicos e técnicos obtidos no curso do desenvolvimento sejam indiferentes no plano ontológico. Ao contrário, são de grande relevância para a totalidade da sociedade que evolui. Por isto os efeitos, os estádios etc. evolutivos das objetivações têm uma parte decisiva nas transformações do ser social, seja quanto à essência seja quanto ao mundo fenomênico. Mas isto não muda o dado de fundo pelo qual a socialização, como ato que transforma o ser, já na sua forma mais primordial alcança uma constituição ontológica que, limitadamente ao ser-em-si geral, já se apresenta como definitiva (405).

Independentemente do momento histórico e do seu grau de complexidade e sofisticação no ato de produzir um objeto, a constituição de ser ontologicamente social de um objeto material decorrente de uma objetivação realizada por um sujeito está dada desde o princípio. Diversamente estão as coisas para a exteriorização, diz Lukács. Seu comparecimento “apenas inicia o problema da humanização do homem, da sua generidade¹⁷ não mais muda”. O gênero humano, diferente da generidade muda da natureza, que “implica um ser-em-si no sentido mais literal do termo”, tem a possibilidade, mediante o trabalho e a linguagem, de sair do mutismo, significando que “ontologicamente o gênero humano pode ser tanto em-si quanto, procedendo para além desse estágio, para-si” (405). Se os processos de sociabilidade humana ocorrem em sua constituição ontológica de modo processualmente em-si, o desenvolvimento do gênero pode seguir de forma desigual na direção de um movimento do em-si ao para-si. Melhor dizendo, o desenvolvimento da objetivação, dos processos objetivo-materiais, não é idêntico ao desenvolvimento da exteriorização ou da subjetividade humana. Lukács demarca já aí elementos que fundamentam a desigualdade entre desenvolvimento das forças produtivas e das individualidades humanas. O gênero criado desde o salto ontológico é ainda mudo e se põe apenas em si. Como o trabalho tem o potencial de desenvolver nos homens novas

¹⁷ Na edição italiana da *Ontologia do Ser Social*, Scarponi utiliza o termo *genericità*, traduzido da edição alemã (*Gattungsmäßigkeit*), todas as vezes que Lukács se refere ao processo de constituição do gênero humano. Do italiano para o português encontramos este mesmo termo traduzido por generalidade, genericidade e generidade. Optamos por usar o neologismo generidade por considerarmos que melhor traduz o termo correspondente em alemão.

capacidades e novas habilidades, desenvolve neles também a capacidade de fazer escolhas e uma consciência portadora do potencial de transitar do em-si ao para-si, que se delinea processualmente na história. História essa cuja existência é de incompletude visto que a humanidade ainda não superou a própria pré-história, no sentido defendido por Marx.

Vimos, em linhas gerais, que em sua *Ontologia* Lukács apreende o trabalho como categoria fundante do ser social, base ontológica de todas as suas determinações, de modo que os fundamentos essenciais da vida social e consequentemente das relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza têm origem neste momento peculiar ao mundo dos homens. O autor ressalta a objetivação e a exteriorização como momentos do trabalho dos quais resulta o desenvolvimento das forças produtivas e das individualidades humanas, com ênfase na alternativa enquanto categoria importante para o tema em pauta, configurando-as entre seus fundamentos ontológicos gerais. É nessa relação fundamental e no seu desigual desenvolvimento que se encontra a base do problema da alienação. Ao apreender a objetivação e a exteriorização como momentos indissociáveis e articulados, cuja gênese se encontra no trabalho, Lukács evidencia os fundamentos ontológicos dos processos sociais e, particularmente, das alienações como momentos que reproduzem socialmente a desumanidade. Em tais fundamentos Lukács identifica a essência da alienação que analisaremos na sequência.

1.1.1 A essência concreta da alienação – antítese dialética entre o desenvolvimento das forças produtivas e das individualidades sociais

Vimos no item anterior que, para Lukács, o processo de objetivação retroage sobre o sujeito do trabalho mediante a exteriorização. Essa retroação está intimamente relacionada à exigência que o ato de trabalho requer do sujeito uma escolha entre alternativas. O sujeito necessita avaliar os resultados de suas realizações e faz isso mediante uma cadeia de alternativas que representam no processo as possibilidades de suas escolhas entre o bom e o mau. Esses caracteres – bom ou mau, certo ou errado, útil ou inútil – que se encontram na base das escolhas entre as alternativas com as quais

se depara o sujeito, somente refletem valores criados pelo próprio sujeito e atribuídos à objetividade material. Daí que o sujeito passa a expressar sua individualidade e no desenvolvimento social cria-se como pessoa, manifesta-se como personalidade. Trata-se de um longo processo, até porque os indivíduos só emergem efetivamente como individualidades singulares no capitalismo, forma particular puramente social da sociabilidade humana. O longo processo referido, composto pelos polos ontológicos da sociabilidade e da individuação, é um processo unitário cujos polos são dialeticamente indissociáveis, mas nunca idênticos. O polo da sociabilidade se refere ao crescimento das forças produtivas e o da individuação ao desenvolvimento das individualidades, este último com íntima relação com a personalidade humana. A questão que se tem em vista é: tratando-se de um processo unitário, como pode se expressar como um desenvolvimento desigual entre os dois polos ontológicos?

A argumentação do autor neste sentido é que o problema da alienação se conecta à relação entre o crescimento das forças produtivas e o desenvolvimento dos homens, e que este fenômeno, ao contrário do que muitos pensam, permanece como uma preocupação no Marx da maturidade. Em *Teorias sobre a mais-valia*, por exemplo, ele afirma que “A produção pela produção não quer dizer outra coisa senão o desenvolvimento das forças produtivas humanas, portanto, *desenvolvimento da riqueza humana como fim em si*” (561). Mas isso, para o filósofo húngaro, não foi devidamente compreendido pelo pensamento humano até determinado momento, e somente com Marx a conexão entre as forças produtivas e o desenvolvimento dos homens alcança uma base ontologicamente concreta, em que os indivíduos emergem como um dos polos dessa relação. Tanto que,

enquanto Sismondi contrapõe em termos abstratos o bem-estar do indivíduo às necessidades do processo global, Marx vê com interesse central a totalidade do desenvolvimento (incluindo o indivíduo) na sua inteireza histórica (561).

Desse modo, demarca a impossibilidade da apreensão do fenômeno da alienação humana sem a real conexão entre desenvolvimento das forças produtivas e dos indivíduos sociais. Marx esclarece:

Não se compreende que esse desenvolvimento das capacidades da espécie *homem*, ainda que se realize primeiramente à custa do maior número de indivíduos humanos e de todas as classes humanas, parta, então, deste antagonismo e coincida com o desenvolvimento do indivíduo singular, que, portanto, o mais alto desenvolvimento da individualidade seja obtido somente através de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados (*apud* Lukács, 561-62).

Como se vê, Marx elucida a contradição dialética que funda a

alienação: o desenvolvimento das forças produtivas desenvolve as capacidades humanas, mas sob a sociedade de classes tem se efetivado mediante “um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados”. Assim, se a produção pela produção não quer dizer outra coisa senão o desenvolvimento das forças produtivas humanas e, neste sentido, o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si, podemos inferir que a produção em si mesma, ou, dizendo de outro modo, a produção de valores de uso destinada a atender às necessidades sociais não produz por si só a desumanização do homem. Que o desenvolvimento das forças produtivas não é em si negativo, até porque ele decorre da potencialidade que o trabalho tem de impulsionar sempre para além dele mesmo e desenvolver nos homens novas capacidades e novas habilidades. Neste sentido, impulsiona a sociabilidade a atingir patamares sempre mais elevados, ainda que não signifique uma continuidade perene, pois ocorrem até mesmo momentos de involução. No processo histórico, além do mais, através de muitas mediações, os homens construíram relações sociais alienadoras que incidem sobre os indivíduos, alienando-os. Lukács assim se expressa: “o desenvolvimento das forças produtivas provoca diretamente um crescimento das capacidades humanas, mas pode, ao mesmo tempo e no mesmo processo, sacrificar os indivíduos (classes inteiras)” (562). Ao fazer tal observação ele segue no sentido de aproximar-se do problema da constituição da “pessoa” humana e do desigual crescimento de dois momentos humanos fundamentais da reprodução social: a sociabilidade e a individuação.

É possível constatar-se uma crescente potencialização das capacidades humanas provocada, ao longo da história, pelo desenvolvimento das forças produtivas, mediante o que Marx denominou de afastamento das barreiras naturais. Também é possível perceber-se que este desenvolvimento tem um caráter de desigualdade e, como tal, pode não produzir a elevação da personalidade do homem, mas, ao contrário, a sua destruição. Mais precisamente, Lukács afirma:

o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar etc. a personalidade do homem (562).

Aí se explicita de modo efetivo a contradição que Lukács constata como alienação, no sentido ontológico preciso e historicamente

produzido no processo de desenvolvimento da totalidade social. Em vez de produzir individualidades tão ricas quanto as forças produtivas poderiam permitir, a potenciação das capacidades no desenvolver-se das forças produtivas é capaz de rebaixar o desenvolvimento das pessoas a um nível aquém do efetivo desenvolvimento humano genérico.

A alienação se fez presente ao longo do desenvolvimento humano sempre manifesta de modo diferente nas diversas formas particulares da sociabilidade, em especial aquelas mais decisivamente determinadas pela economia enquanto base geradora das classes sociais. A submissão do escravo ao dono e do servo ao senhor configuram formas peculiares do caráter alienado das relações entre os homens em sociedades anteriores ao capitalismo. Neste último, a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas e crescimento das individualidades humanas se expressa com a peculiaridade da primeira formação socialmente pura, de tal modo que nela as alienações são também inteiramente sociais e, como tais, não guardam mais nenhum liame com determinações naturais. Desde o trabalho manufatureiro, embora este constitua, no plano econômico, um progresso em face do antigo artesanato, e enquanto tal desenvolva as capacidades humanas singulares, contraditoriamente, degrada os indivíduos no que eles têm de mais essencial: a construção da sua personalidade. Neste sentido, coisifica-os na medida em que os insere indistintamente no processo de trabalho enquanto partes constitutivas de uma máquina, e isso, ao contrário de impulsionar o seu desenvolvimento, simplesmente equaliza homem e máquina como meros instrumentos da produção, processo no qual o único interesse é a extração da força de trabalho como meio de reprodução deste primeiro modo de produzir efetivamente capitalista.

O potencial humano em relação ao pensamento, à criação, ao crescimento de suas habilidades fica limitado ao exercício de atividades repetitivas que tornam o homem um fragmento do processo produtivo. Ferguson¹⁸, conforme visto por Lukács, já havia defendi-

¹⁸ Em *O Capital*, ao discutir o caráter capitalista da manufatura, Marx faz uma crítica a Ferguson acerca da defesa explícita que este último faz ao capital em detrimento do trabalho e do crescimento dos homens como pessoas verdadeiramente humanas. “Na manufatura”, diz Marx, “o enriquecimento do trabalhador coletivo e, portanto, do capital em força produtiva social é condicionado pelo empobrecimento do trabalhador em forças produtivas individuais”. (in: volume I, tomo 1, SP: Nova Cultural, 1988, p. 271). Ele cita Ferguson ao afirmar que “A ignorância é a mãe da indústria, como da superstição. A reflexão e a imaginação estão sujeitas ao erro; mas o hábito de movimentar o pé ou a mão não depende

do que as manufaturas não precisavam de operários como homens pensantes, que exercitassem sua inteligência, pois muitas atividades não requeriam nenhuma atitude espiritual. Seu sucesso, ao contrário, será bem maior, segundo este autor, quando reprimidos o sentimento ou a razão, de tal modo que a ignorância passa a ser “a mãe da indústria” e da “superstição”. Consequentemente, as manufaturas prosperam ao máximo grau em circunstâncias nas quais o espírito esteja menos envolvido e a oficina possa ser considerada uma máquina cujas partes singulares sejam constituídas por homens.

Tem-se aqui um dos aspectos tomados por Lukács para pôr em evidência a antítese a que estamos nos referindo. Demonstrar essa contradição tornando-a ontologicamente mais clara fez com que ele se permitisse diferenciar um pouco, no plano apenas terminológico, o ato de trabalho. Diz então: “o leitor certamente recordará que, enquanto Marx o tinha descrito com uma terminologia unitária, ainda que variada, eu analiticamente o separei em objetivação e exteriorização” (*Entäusserung*) (564).

Evidencia-se que o desenvolvimento das capacidades e da personalidade humana se relaciona à dialética entre objetivação e exteriorização enquanto dois momentos distintos que no ato real do trabalho são inseparáveis, ou seja: “cada movimento e cada reflexão do trabalho em curso (ou antes) são dirigidos, em primeiro lugar, a uma objetivação, isto é, a uma transformação teleologicamente adequada do objeto do trabalho” (564), de modo que tal objeto antes existente apenas em termos naturais, após objetivar-se, adquire uma utilidade social e neste sentido é avaliada enquanto tal. Por outro lado, a cada objetivação, seja ela resultante direta da troca orgânica da sociedade com a natureza, sejam outras objetivações da práxis social, corresponde uma exteriorização do sujeito humano. Desse modo, os atos de objetivação são também indissociavelmente atos de exteriorização. Embora o caráter geral dessa afirmação pareça dizer muito pouco ou quase nada, na verdade, nela se esconde, segundo Lukács, a máxima concretude possível para o homem enquanto ente social: a sua sociabilidade universal e todas as suas singulares expressões vitais. Com suas palavras:

De fato, como todas as categorias sociais importantes, a objetivação e a exteriorização têm um duplo caráter: de um lado encaminham todas as expressões vitais em sentido universal e, portanto, generalizante; de outro

nem de uma nem da outra. As manufaturas prosperam, portanto, onde mais se dispensa o espírito, de modo que a oficina pode ser considerada uma máquina cujas partes são seres humanos” (Ferguson, A. *apud* Marx, p. 271).

lado, as constituem na sua singularidade social específica (450).

A objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito dizem de “um momento basilar do ser social”, referem-se precisamente como processo unitário à “base da práxis e da teoria humana” (397).

É com esta novidade ontológica e peculiar aos homens que Lukács traz à luz a capacidade que tem o trabalho de ir para além de si mesmo e de desenvolver nos homens novas capacidades e novas habilidades. Este seu caráter generalizante faz com que o ser-para-si integre a constituição material das objetivações, independentemente de se os homens que tiveram ou não contato com determinado processo produtivo conseguem perceber: “Todo ato deste tipo”, diz Lukács, “é ao mesmo tempo um ato de exteriorização do sujeito humano” (564). Isso significa que os homens ao produzirem algo novo produzem também a si mesmos como entes humanos genéricos, em termos objetivos e subjetivos.

O movimento dialético que se desloca do ser-em-si dos objetos da natureza ao para-nós implica, pois, objetivações, e conseqüentemente, seus respectivos processos de exteriorização. Porém, tomando-se como referência os mesmos atos do trabalho e considerando-se que se realizem sob o domínio de um modo determinado de trabalhar, tais atos unitários provocam nos sujeitos diferenças que no plano social são bastante relevantes: “não se trata simplesmente de dois aspectos do mesmo processo, mas de algo a mais” que o filósofo em referência expõe ao afirmar a distinção entre os momentos de objetivação e de exteriorização, mas agora no modo como retroagem sobre o sujeito com referência à divisão do trabalho:

Enquanto a objetivação é imperativa e claramente prescrita pela respectiva divisão do trabalho e, por conseguinte, desenvolve nos homens, por força das coisas, as capacidades a ela necessárias (naturalmente que nos referimos apenas a uma média exigida pela economia, na qual as diferenças individuais, também sob esse aspecto, jamais são canceladas completamente, contudo, isso não muda a substância das coisas), o efeito de retorno da exteriorização sobre os sujeitos do trabalho é por princípio diversificado (564-65).

Aqui se inicia a demonstração de como Lukács apreende a alienação tendo por referência a exteriorização enquanto base dos processos alienadores. Sua reflexão segue no sentido de mostrar a diferença entre os complexos da objetivação e da exteriorização em seus efeitos sobre o sujeito. O retorno das objetivações sobre o sujeito humano determinado pela divisão do trabalho responde às necessidades do processo produtivo e tende a equalizar comportamentos conforme as necessidades da produção, da economia etc. Os efeitos da exteriorização sobre esses mesmos sujeitos, por sua vez, são

também um fato objetivo, mas qualitativamente distintos do efeito provocado neles pelas objetivações. Vem à tona a divergência dos dois momentos no fato de que esse efeito de retorno das exteriorizações sobre o sujeito do trabalho é diversificado, ao contrário da homogeneização exigida pela objetivação. Neste fato fundamental tem origem a constituição de individualidades cujo comportamento é intensamente peculiar e diferenciado para cada indivíduo humano, sendo ele o fundamento essencial da personalidade humana. Por isso mesmo cada indivíduo é único e irrepetível, mas o seu comportamento pode variar segundo a atividade que desenvolve – seja no processo produtivo, seja na vida pessoal.

Adverte nosso autor que este efeito de retorno em sua realidade efetiva, seja ele favorável ou não em termos do desenvolvimento da personalidade humana, “é um fato objetivo e uma tendência social geral que age objetivamente” e que produz, tal como nas objetivações, uma média social, contudo, qualitativamente diferente em relação àquela produzida pelas objetivações. Estas últimas dizem de uma

média real que – em relação ao trabalho concreto – prevê apenas um mais ou um menos no cumprimento das tarefas concretas, enquanto do ponto de vista da exteriorização pode haver modos de comportamento completamente contrapostos (565).

A tendência interior de exteriorizar-se relaciona-se com as objetivações, seja consolidando determinado *status quo* econômico-social, seja se rebelando contra ele. Os comportamentos individuais podem expressar-se tanto no sentido de conservar quanto no de reagir às condições efetivas da realidade social.

Para Lukács, contudo, nenhuma exteriorização, enquanto expressão de uma personalidade pode tornar-se operante, isto é, existente, se por algum motivo não se objetiva. O que são os pensamentos, os sentimentos pessoais não exteriorizados, senão meras possibilidades? Seu real significado se expressa somente no processo do seu objetivar-se, enquanto mera expressão do pensamento as exteriorizações *não constituem uma realidade mesma*. Ora, se as exteriorizações só se tornam operantes socialmente na medida em que forem objetivadas, as objetivações revelam-se como aquela mediação indispensável ao processo de continuidade do ser social. Neste sentido,

é somente pelo trâmite da objetivação que a exteriorização mostra em cada homem a tendência a coagular o em-sí em um para-sí, numa continuidade controlável, criticável, relativamente regulável etc. de auto-realização e também de autoconhecimento (411).

Por isto, sublinha enfaticamente:

Lukács: Ontologia e Alienação

os pensamentos, os sentimentos etc. que permanecem subjetivos, que não são objetivados – como nos organismos naturais que funcionam com uma consciência – podem ter simplesmente uma continuidade em-si. Somente com a exteriorização objetivam-se todas as expressões vitais, para o próprio homem que as experimenta, assim como para o seu próximo. Somente através dessa objetivação as duas coisas adquirem uma continuidade humano-social tanto pelo homem que as cumpre, como por aqueles com os quais ele entre em contato; e é somente nesta continuidade que surge a personalidade do homem como substância portadora de tais atos, mais uma vez, tanto para ele mesmo quanto para os outros (411).

Vê-se mais uma vez a indissociável relação entre objetivação e exteriorização, pois a continuidade do processo social enquanto objetividade do desenvolvimento humano assegura o surgimento da personalidade como um campo complexo que Lukács pretendia tratar com detalhes na *Ética* que não chegou a produzir. Em termos absolutamente gerais, cada homem pode considerar determinadas posições como reveladoras de si mesmo, do seu caráter, e outras como reações não desejadas, mas que é constrangido a objetivar por circunstâncias externas. Esses modos de agir diversos e por vezes antagônicos revelam que a consciência dos homens permanece, por força das circunstâncias, muito mais incerta que os conhecimentos por eles adquiridos no processo de trabalho. Do mesmo modo revelam também a objetivação e a exteriorização conforme visto anteriormente, como produtos de um ato unitário cuja distinção não resulta de uma análise do pensamento, mas de diferenças ontológicas reais: se, por um lado, a relação sujeito-objeto “atua na objetivação como uma mudança do mundo dos objetos no sentido da sua socialização, [...] a exteriorização é o veículo que promove o desenvolvimento do sujeito na mesma direção”. Assim, não existe possibilidade de encontrar-se em Lukács em nenhum momento de suas reflexões na *Ontologia* uma identidade entre objetivação e exteriorização. Se é verdade que esses momentos são indissociáveis, é igualmente verdadeiro que eles contêm diferenças ontológicas reais enquanto momentos efetivamente distintos, eliminando também qualquer identidade sujeito/objeto. Ao mesmo tempo, a alienação se manifesta de forma distinta em cada indivíduo singular e em circunstâncias diversas.

Na referência à alienação no interior da classe, Lukács observa que Marx, em *A Miséria da Filosofia*, faz referência à constituição do proletariado como uma classe-para-si-mesma e, neste sentido, fala da resistência do trabalho ao capital, mostra como na luta de classes daquele momento o modo como as exteriorizações do trabalho retroagem sobre a personalidade dos trabalhadores individuais é bas-

tante variado e como este fato produz, no plano individual, reações diversificadas e até opostas. Daí a afirmação segundo a qual

A gama que vai desde os heróis totalmente dedicados à luta de classe, até àqueles que surdamente se submetem, e talvez até os fura-greves, pode naturalmente ser apresentada em termos técnico-estatísticos, mas nunca se poderá tirar uma média real. Com efeito, teríamos uma soma e um reagrupamento sociais de pessoas que, por este modo de exteriorizar-se individualmente no trabalho, reagem no plano individual de maneira muito diversa e frequentemente oposta. O fato que cada reação pessoal tenha sua base social, pela qual é largamente determinada, não impede que existam diferenças individuais e as suas consequências sociais, ao contrário, dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social, etc.) (565).

Este complexo de problemas assume grande importância pela íntima ligação com o nosso tema: a alienação tem seu fundamento na exteriorização, mas sua origem “através da exteriorização não significa que estes dois complexos sejam unívoca e condicionalmente um só”, como pretendia Hegel. Pois é verdade que “determinadas formas de alienação podem nascer da exteriorização, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir alienações” (397-98). A exteriorização, ao contrário da alienação, é um momento positivo que dá origem à constituição da personalidade; ela corresponde ao momento de afirmação do homem enquanto partícipe do processo de objetivação. Pôr em relevo essas questões significa, no contexto da *Ontologia de Lukács*, que existe uma ligação bastante íntima entre esses dois momentos do processo de trabalho, mas isto não muda a essência da coisa: “a alienação pode derivar somente da exteriorização”, o que não quer dizer que haja uma identidade entre esses dois complexos. Mas, “se a estrutura do ser não põe esta última no centro, determinados tipos de alienação não podem manifestar-se em nenhum caso” (397). Aí se percebe uma clara distinção entre exteriorização e alienação: se a segunda é possível em decorrência da primeira, esta, porém, *não produz necessariamente alienações*. O decisivo mesmo é que sua decorrência está intimamente relacionada à estrutura do ser, ou seja, da objetividade social quando esta põe no centro certas alienações. O que nos leva a ver que não se trata de um fenômeno meramente oriundo da subjetividade, senão das condições objetivas em que os indivíduos vivem e agem.

As exteriorizações têm papel decisivo sobre a constituição da personalidade humana na medida em que os homens reagem individualmente, conforme os efeitos sobre estes operados por elas. Daí a íntima relação da personalidade com várias formas de alienação, o que confirma a hipótese de que, em Lukács, não obstante todas as alienações tenham seu fundamento último na produção

material, algumas delas são mais decisivamente determinadas pela reprodução social, seja no âmbito da sociabilidade, seja no âmbito da individuação. Isso nos leva a afirmar que as alienações originadas mais diretamente da produção (baseada no valor de troca) têm aí seu momento predominante. Contudo, sem deixar de considerar mesmo o trabalho alienado como raiz ontológica dos processos alienadores, a reprodução social exerce o momento predominante nas alienações que derivam mais diretamente deste campo, como, por exemplo, as alienações religiosas. Neste último caso, muito mais que no primeiro, as exteriorizações e, em decorrência, a personalidade, têm um peso não desprezível.

É preciso ter sempre presente a concepção de homem de Lukács (1981) como ser que responde e que indivíduos humanos reagem às necessidades criadas socialmente de acordo com o modo com que suas exteriorizações retroagem sobre sua personalidade. Que as respostas produzidas por eles no processo de objetivação requerem escolhas – individuais ou de um conjunto de indivíduos – entre possibilidades igualmente existentes. A categoria da alternativa se põe, pois, como nexos ontológico entre exteriorização e personalidade, já que é o indivíduo humano quem faz escolhas entre as possibilidades existentes na vida social. Considerado na sua insuprimível relação com a sociedade da qual participa ativamente, *é preciso* não esquecer que ele constitui um polo real, ontológico, do processo de reprodução social. Sob esse ponto de vista, em todos os momentos de sua realização, a alternativa diz de uma categoria concreta, uma escolha de homens concretos a partir de situações concretamente existentes. Se é verdade que a retroação das exteriorizações sobre a personalidade tem na alternativa um dos nexos decisivos, e como Lukács afirma que as alienações são fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo, sem dúvida existem relações entre alternativa e alienação.

As alternativas, como toda categoria social, conforme vimos anteriormente, têm seu fundamento último no trabalho. Mas na execução do trabalho, não obstante sejam elas desencadeadas por decisões de sujeitos singulares ou por um coletivo de pessoas que põem em movimento a transformação da potencialidade em um ente objetivo, é o processo social real que determina as alternativas que podem ser transformadas praticamente. *As* alternativas operantes no trabalho não têm “a mesma estrutura interna daquelas que para o indivíduo concernem à alienação e sua libertação” (566). Enquanto as alternativas concernentes *às* objetivações no campo do trabalho, por seu caráter homogêneo implicam escolhas determina-

das pela objetividade material que dizem respeito à produção e ao desenvolvimento das forças produtivas, e como tais não implicam escolhas individuais na sua realização, as alternativas que concernem à alienação e sua libertação resultam de decisões singulares que “agem essencialmente sobre a vida dos indivíduos” (572); derivam, portanto, do modo como as exteriorizações retroagem sobre cada um no sentido de diversificar as escolhas e decisões. Assim sendo, existem diferenças significativas entre as escolhas em função da transformação da objetividade material referente ao trabalho mesmo e aquelas concernentes à liberdade de escolha em relação à transformação da sociedade em que o indivíduo vive e age e precisa superar as alienações vigentes. Em todas as situações, porém, o processo social influi decisivamente nas escolhas dos indivíduos, de modo que não se trata de uma liberdade absoluta, pois os indivíduos tomam decisões sempre em situações concretas e sob os efeitos das sociedades nas quais vivem e agem.

A alienação tem na exteriorização do sujeito individual uma das suas origens sociais, mas também um veículo da sua superação. O fato de tratar-se de um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados nos indivíduos não deve dar margem a subjetivismos¹⁹, pois não se pode esquecer que Lukács enxerga “no homem singular um polo real, ontológico, de cada processo social” (566), tal como o polo da sociabilidade, do qual é indissociável ontológica e historicamente. Para nosso autor, “fora dessa dialética entre objetividade do ser social e inevitabilidade de decisões alternativas em cada ato individual, nem sequer nos aproximamos do fenômeno da alienação” (227).

É possível perceber como esse complexo de questões tem importância decisiva em termos dos processos de alienação; compreendê-los implica necessariamente não perder de vista que,

ainda que eles no imediato se manifestem em termos individuais, ainda que a decisão alternativa individual faça parte da sua essência, da sua dinâmica interna, o ser-precisamente-assim dessa dinâmica é um fato social, se bem que muito fortemente mediado por múltiplas inter-relações (566).

Estas são características que, se não levadas em conta, provocam uma falsa visão das alienações. Do mesmo modo, se não se entende que as transformações estruturais socioeconômicas, objetivamente

¹⁹ Em recente artigo publicado em *Trabalho, educação e formação humana*, coletânea publicada pelo Instituto Lukács, 2012, Gilmaisa Macedo da Costa argumenta sobre o suposto subjetivismo atribuído à alienação, demonstrando a partir da *Ontologia* os equívocos destas análises, qualificando-as como precipitadas.

necessárias, têm na sua base – ainda que só em última instância – as decisões alternativas, deforma-se também a análise sobre o ser-precisamente-assim dessa dinâmica.

O fato de serem as reações pessoais largamente determinadas por uma base social em nada diminui a importância das diferenças individuais e de suas consequências sociais. Para Lukács, ao contrário, “dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social etc.)” (565). Quando afirma ser a alienação um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo, ele tem em mente uma concepção de homem inserido no interior de uma dada totalidade social, como um polo real, ontológico, de cada processo social, que não existe fora dessa relação, mas, ao contrário, só tem existência real em determinação reflexiva à totalidade das relações sociais. Neste sentido, o retroagir das exteriorizações sobre a personalidade determina em grande medida a maneira como o homem reage individualmente e, tendo em vista que “as decisões alternativas que surgem dela [da personalidade] são, no imediato e antes de tudo, decisões individuais”.

Assim, nenhuma transformação se efetiva, segundo o filósofo húngaro, sem que tenha as alternativas como parte desse processo.

As posições teleológicas dos homens singulares, por mais forte que seja a determinação econômico-social de suas bases, no seu ser imediato começam sempre, por assim dizer, pelo início, e se reenlaçam na continuidade objetiva apenas nas suas, também decisivas, bases objetivas. Tais posições se relacionam a esses momentos somente no sentido mais objetivo, ao passo que no plano subjetivo e direto se relacionam à vida pessoal, ao imediato vivido dos homens singulares a cada vez em questão. Elas compartilham tal característica com algumas outras decisões alternativas que influenciam imediatamente sobre estas formas de ser; por exemplo, com aquelas da ética, ao contrário de outras posições, por exemplo, aquelas políticas, nas quais a sociabilidade objetiva e a sua continuidade determinam muito mais decisivamente, no imediato, as posições (567).

É surpreendente, segundo Lukács, quão pouco contêm as lembranças de formas ultrapassadas de alienação ao reagir àquelas presentes.

Aliás, não é raro que uma tal lembrança sirva diretamente para não perceber o fato alienante das formas de alienação presentes: funciona deste modo a lembrança da servidão da gleba e da escravidão no capitalismo dos séculos XVIII e XIX, ou também naquele das formas de alienação descritas por Marx e por Engels quando se trata de reagir à atual onipotência da manipulação capitalista (568).

Essa citação conduz a pensar na íntima atualidade das tomadas de posição dos indivíduos, pois estas têm um peso não desprezível

na continuidade histórica da alienação. O que não nos deve conduzir, adverte o autor, a um erro oposto: o de absolutizar esse seu traço, transformando um fenômeno social e concretamente delimitável em uma *condition humaine* universal e supra-histórica em que o homem se contrapõe à sociedade, o sujeito à objetividade etc. O homem fora da sociedade e a sociedade a prescindir do homem não podem ser outra coisa senão uma abstração vazia completamente destituída de historicidade, que em nada corresponde ao plano ontológico. Por diversas vezes na *Ontologia*, Lukács se refere às determinações reflexivas entre indivíduo e totalidade social, às “influências recíprocas da totalidade às decisões individuais e daqui de volta aos complexos totais da sociedade e à sua totalidade,” momentos que têm na ontologia da vida cotidiana “uma expressão imediata, ainda que frequentemente primitiva ou caótica” (567). Neste sentido,

ambos os extremos do desenvolvimento desigual – isto é, de um lado, as limitadas realizações, vale dizer, aquelas realizações cujo fundamento objetivo é constituído por um nível baixo ou atrasado do desenvolvimento da sociedade; de outro lado, o inquestionável progresso objetivo que ao mesmo tempo dá origem necessariamente à deformação da vida humana, estão sempre presentes na história social da alienação (567).

Trata-se de um fenômeno que acompanha a história da humanidade a partir de certo nível da divisão do trabalho, possivelmente já naquele da escravidão, diz Lukács. Mas em qualquer circunstância, seja pensando a sociedade escravista, seja pensando o momento em que se vive atualmente, um julgamento adequado da sua verdadeira continuidade social objetiva implica não perdermos de vista as decisões alternativas singulares, em especial as que agem sobre a vida do indivíduo, pois “em circunstâncias normais” ele “está só consigo mesmo”, podendo traduzir em ação a insatisfação da própria vida alienada, o que “depende predominantemente de considerações e decisões pessoais” (568). Isto vale para todas as formas de alienação,

tanto para as que se apresentam diretamente como econômico-sociais quanto para aquelas cuja forma de manifestação imediata é ideológica (religião), ainda que sejam, em última análise, embora com amplas mediações, fundadas na sociedade (568-69).

Nestas últimas, as decisões pessoais certamente têm um peso maior. Para Lukács,

até as decisões que no imediato são puramente pessoais se desenvolvem nas relações sociais concretas, são respostas a perguntas que delas emergem. Todavia, não obstante este indissolúvel entrelaçamento do social com o pessoal, o fato que uma decisão alternativa seja diretamente originada por motivações pessoais, ou mesmo determinada, determinativamente intencionada pela sociedade já no imediato, tem uma importância objetiva

também pela sua valoração social (569).

As decisões dos indivíduos humanos são tomadas em circunstâncias determinadas socialmente. Em razão disso, a tese marxiana segundo a qual os homens, embora em circunstâncias não escolhidas por eles, fazem por si a própria história, vale não apenas para a humanidade no seu conjunto e para os complexos sociais que a formam, mas também para a vida de cada indivíduo.

Os aspectos até o momento abordados permitem sintetizar a tese lukacsiana de que a contradição entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade propiciado pelo desenvolvimento das forças produtivas assume centralidade na discussão sobre a alienação. A demonstração desta contradição central fez Lukács refletir sobre o ato de trabalho, sobre a objetivação e a exteriorização como momentos que compõem a vida cotidiana dos homens, seja em termos da reprodução material de sua existência, seja em relação às demais objetivações. A cada objetivação do objeto, conforme vimos, corresponde uma exteriorização do sujeito que a pôs. Sob quaisquer circunstâncias este é o lugar ontológico das alienações, e não importa se as exteriorizações são derivadas das objetivações do trabalho ou de outras objetivações da práxis social. Entretanto, não existe identidade entre alienação e exteriorização.

Outro aspecto decisivo nesta contradição é que a divisão do trabalho determina o crescimento das capacidades a ela necessárias e impulsiona as objetivações a gerar nos indivíduos comportamentos adequados ao desenvolvimento das forças produtivas. Ao passo que o retorno das exteriorizações provoca, nos mesmos sujeitos envolvidos no processo de trabalho, diferenças bastante significativas que podem ser favoráveis ou não ao desenvolvimento da personalidade. Como vimos, diferentemente de Hegel, para quem a exteriorização e a alienação, precisamente pelo caráter idealista hegeliano, são categorias idênticas, em Lukács a exteriorização é um momento positivo que dá origem à constituição da personalidade. Em condições objetivas desfavoráveis, porém, as exteriorizações podem dar origem a alienações. Neste sentido, enquanto a exteriorização tem significado positivo por permitir o desenvolvimento da personalidade humana, a alienação tem sentido negativo porque pode aviltá-la e impedir o seu desenvolvimento.

Esses aspectos sintetizam a essência da contradição que funda as alienações humanas. Mas isto não é tudo. O filósofo húngaro nos adverte que, não obstante a sua relevância, esta contradição “não abrange a inteira totalidade do ser do homem e, de outro lado, ela

não se reduz (salvo nas deformações subjetivistas) a uma antítese abstrata entre subjetividade e objetividade, entre homem singular e sociedade, entre individualidade e sociabilidade”. Em Lukács, “não há nenhum tipo de subjetividade que não seja social nas suas raízes e determinações mais profundas”, o que implica de modo irrefutável, para ele, “a análise mais elementar do ser do homem, do trabalho e da práxis” (569). Uma análise é realizada pelo autor ao longo da produção de sua Ontologia, na qual articula a constituição do ser social tendo por fundamento o trabalho ontologicamente compreendido.

O fato ontológico de o indivíduo humano e a sociedade serem polos do desenvolvimento social e histórico que só existem em relação reflexiva, de modo algum anula a especificidade de cada um desses polos, pelo contrário, a reforça, pois “o homem é, no sentido mais literal, um *zoom politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade” (Marx, 1985, p. 2). Deduz-se então que o processo de individuação acontece no interior de outro processo, o de sociabilidade. Ambos resultam das objetivações dos homens que, ao escolherem entre alternativas, com o ato de pôr dão origem a uma nova objetividade, distinta da objetividade natural. O fato de tais processos serem desencadeados por posições teleológicas em nada compromete a argumentação lukacsiana em termos da prioridade ontológica do fator objetivo. A tese do idealismo subjetivista de que o homem possa tornar-se homem e mais verdadeiramente personalidade só a partir de si, do seu interior, é refutada por Lukács, pois,

Do mesmo modo que o homem pode tornar-se homem objetivamente só no trabalho e no desenvolvimento subjetivo das capacidades por este provocado, visto que ele reage ao mundo circundante não mais animaisicamente, ou seja, apenas adaptando-se aos dados do mundo externo, mas, ao invés, participa de maneira ativa e prática a formá-lo como ambiente sempre mais social criado por ele; assim, ele pode tornar-se homem enquanto pessoa só quando as suas relações com o próximo assumem e realizam praticamente formas sempre mais humanas, enquanto relações de seres humanos com seres humanos (557).

No decurso histórico desse processo, uma personalidade só pode desenvolver-se positivamente ou degradar-se em situações histórico-sociais concretas. Por isto, “não basta fixar-se unilateralmente apenas na contradição – por mais bem fundada – entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade” (569). Como categoria social, esta última desenvolve-se ou define-se em um campo de manobra histórico-social concreto, portador de muitas outras determinações sociais. O desenvolvimento da personalidade depende, em muitos aspectos, de certo nível de desenvolvimento das capacidades singulares, razão pela qual a divisão do trabalho que

se origina dos singulares atos do trabalho é um momento importante da sua gênese.

A divisão social do trabalho põe ao homem, com muita frequência, múltiplas tarefas, fortemente heterogêneas entre si, cuja execução correta requer do indivíduo e, portanto, suscita nele, uma síntese de capacidades heterogêneas. Consideradas de modo unilateral, apenas do ponto de vista da atividade social, me parece, estas podem existir uma ao lado da outra, independentemente uma da outra. Mas, porque, como sabemos de longo tempo, ontologicamente o homem singular constitui um polo fundamental do ser social, é por isso ontologicamente inevitável que esta simultaneidade de tarefas heterogêneas adquira em cada indivíduo a tendência à unificação, à conexão, à síntese (569).

As múltiplas tarefas heterogêneas requeridas pela divisão do trabalho só se objetivam na medida em que a elas corresponda uma síntese de capacidades heterogêneas adquiridas ao longo do processo de individuação mediante muitas objetivações, cuja inevitabilidade ontológica resulta do simples fato de que “todo homem é capaz de viver e de operar apenas como ente irrevogavelmente unitário”. Os atos humanos

formam uma unidade indissolúvel, estão em uma indissolúvel interação recíproca e, ainda que no imediato sejam postos em movimento separadamente, a sua execução e as suas consequências, os seus efeitos de retorno sobre o homem têm um influxo ineliminavelmente unificante (570).

Unidade na qual o nexa entre objetivação e exteriorização, construído mediante a ação concreta dos indivíduos ante a heterogeneidade de tarefas postas pela divisão do trabalho, não é nada mais que o formar-se, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo da personalidade. Entretanto, as transformações operadas por esse processo não são iguais para os indivíduos que dele participam. Surgem personalidades com perfis diferenciados, fruto do efeito de retorno das exteriorizações sobre cada um em particular. Trata-se, segundo Lukács, de uma diferenciação cujo avanço, na sociedade, não se pode deter.

Quando, por exemplo, na Antiguidade tardia, o privado se torna uma categoria social, isso tem como consequência em todas as esferas da vida uma mudança substancial na forma e no conteúdo do ser da personalidade. Ou seja, são esses desenvolvimentos sociais que produzem para a estrutura e a ação da individualidade humana – favorecendo-a ou freando-a, no bem e no mal – o único campo de possibilidades reais (570).

Agora é possível verificar que em Lukács o tornar-se humano do homem é, como processo global, a mesma coisa do constituir-se do ser social enquanto espécie peculiar de ser: ambos resultam de múltiplas determinações. Diferentemente do que ocorre na natureza, no ser social a posição teleológica, a decisão alternativa, inicia cada processo social. Os indivíduos humanos criam seu próprio ambien-

te e, ao fazê-lo, mudam também “a essência ontológica da necessidade que opera no plano geral”, sempre constituída pelo nexa “se... então” (571). Os atos do nutrir-se e do reproduzir-se, por exemplo, tornaram-se ao longo da história fortemente sociais, com mudanças qualitativas que os distanciam do seu terreno biológico, embora dele não possam jamais prescindir. A necessidade de alimentar-se de garfo e faca não é em nada natural, mas socialmente posta. Segundo Lukács, se na natureza a necessidade opera “com certo automatismo em relação aos objetos, às relações, aos processos etc.” (571), no ser social a coisa muda de figura, uma vez que a necessidade provoca decisões alternativas, “sob pena de ruína”.

Esta nova estrutura não decai pelo fato de que as posições teleológicas colocam sempre em movimento séries causais que se movem com uma necessidade análoga àquela dos processos naturais. Com efeito, cada vez que esses nexos causais entram em contato com as atividades humano-sociais, reentra em jogo a decisão alternativa, a necessidade “pena de ruína”, ainda que de novo pondo em movimento sempre ‘naturais’ séries causais (571).

Com o desenvolvimento da personalidade ocorre algo semelhante, pois,

quando em razão da crescente divisão do trabalho seguida dos problemas que esta põe ao homem singular porque ele responde, a mera singularidade do homem singular vai cada vez mais se movendo no sentido da personalidade – também neste caso tem como fundamento uma necessidade “pena de ruína” – terminam por alterar também as relações sociodinâmicas entre necessidade econômica, entre necessidade sociogereral e o decurso dos processos cada vez mais individuais (571).

Pelo exposto fica evidente que em resposta às exigências da crescente divisão do trabalho, o homem consolida sua individualidade, tendo sempre como fundamento as necessidades socialmente postas pelo decurso do desenvolvimento econômico, interagindo nas relações sociais de modo a tornar cada vez mais sociais as próprias categorias econômicas, as quais assumem nesse processo de afastamento das barreiras naturais – e de modo cada vez mais decisivo – “o caráter de um sistema de leis, de um ‘reino da necessidade’” (572). No outro polo do ser social, aquele

onde as decisões alternativas singulares agem essencialmente sobre a vida dos indivíduos, intervêm também outras complexas conexões e determinações da práxis. Estas, mesmo não agindo de maneira diretamente determinante sobre os momentos necessários no plano econômico-social, – os atos dos indivíduos inseridos em tais contextos se apresentam apenas como momentos da singularidade no quadro das leis gerais –, não são, contudo, indiferentes do ponto de vista histórico-social (572).

Para Lukács, aquilo que Marx e Lenin chamam de fator subjetivo do desenvolvimento tem suas próprias raízes, sobretudo, nessa esfe-

ra. Essas recíprocas determinações confirmam que não basta fixar-se unilateralmente apenas na contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas por obra das forças produtivas e a manutenção (ou a fragmentação) da personalidade. Mesmo reconhecendo que tal conflito ocupa um lugar de destaque na constituição da alienação, “ele depende também da dupla face, agora descrita, do desenvolvimento social”: de um lado, o desenvolvimento objetivo tendo por base uma necessidade “pena de ruína”; de outro, aquele subjetivo cujo fundamento pressupõe também a realização de uma necessidade, sob pena de os indivíduos se arruinarem.

Portanto, é de fundamental importância para compreender a alienação não perder de vista a personalidade como categoria social que se desenvolve numa relação desigual e contraditória com o processo de produção e de reprodução social. Desse modo, não apenas a reprodução da totalidade social é um produto do processo de afastamento das barreiras naturais, mas também a reprodução da vida individual. Suas manifestações fundamentais, por exemplo, os atos do nutrir-se e do reproduzir-se, sem abandonar seu terreno biológico, sofrem mudanças qualitativas ao se tornarem sempre mais sociais. Tanto que Marx pôde dizer que “A *educação* dos cinco sentidos é obra de toda a história da humanidade” (*apud* Lukács, p. 573 – grifo na obra), conforme argumentaremos a seguir.

1.1.2 Alienação e sensibilidade humana

No tratamento da relação alienação e sensibilidade humana, novamente vem à luz o conflito de origem social entre desenvolvimento e alargamento das capacidades dos homens e o formar-se da sua personalidade como algo que envolve todas as esferas da vida do homem e, como tal, também a vida dos seus sentidos. Assim,

O desenvolvimento do homem em direção a uma genericidade autêntica não é, por conseguinte, como dizem as religiões e quase todas as filosofias idealistas, um simples desenvolvimento das denominadas faculdades “superiores” dos homens, (o pensamento etc.) em prejuízo da “inferior” sensibilidade. Nas considerações que preparam e fundamentam a tese ora citada, Marx fala da perspectiva do homem depois que foram superadas as deformadas barreiras existentes nas sociedades de classe e, a propósito da humanidade libertada que se terá naquele momento, diz: “A supressão da propriedade privada é, portanto, a completa *emancipação* de todos os sentidos humanos e de todas as qualidades humanas; mas é esta emancipação precisamente porque estes sentidos e qualidades tornaram-se *humanos*, seja subjetivamente seja objetivamente” (Marx *apud* Lukács, p. 573 – grifos na obra).

Sob a regência da propriedade privada, a necessidade e sua satisfação terão sempre uma natureza *egoísta*, sendo objetivamente impossível a realização de um autêntico gênero humano. Sobre este aspecto, Lukács se detém a analisar os efeitos que as alienações exercem nos homens como entes sociais sensíveis. Mostra como o trabalho enquanto condição natural eterna da vida humana, conforme diz Marx, tem um papel fundante no humanizar-se, no tornar-se-social do homem, inclusive na transformação da sua sensibilidade, pois o pôr teleológico,

a necessidade de que os êxitos do trabalho sejam antecipados no pensamento antes que ocorram, comporta uma transformação de todo o ser humano e, portanto, também da sua sensibilidade originária, surgida como fato biológico (574).

A propósito dessa discussão, na obra *Dialética da Natureza*, Engels postula o seguinte:

A águia vê muito mais distante do que o homem, mas o olho humano avista muito mais nas coisas do que aquele da águia. O cão tem narinas muito mais penetrantes que o homem, mas não distingue entre elas a centésima

Lukács: Ontologia e Alienação

parte dos odores que para o homem são indicadores bem determinados de coisas diferentes. É o tato, que existe no macaco apenas em seu mais bruto estado inicial, só se desenvolveu com a formação da mão humana, através do trabalho²⁰ (*apud* Lukács, p. 574).

Lukács apreende, nesta citação de Engels, dois possíveis desenvolvimentos práticos dos sentidos humanos: em primeiro lugar, e isto vale também para a vida dos sentidos humanos, o trabalho desenvolve capacidades não apenas na sua origem, mas conserva tal tendência no curso do desenvolvimento global; em segundo lugar, o paralelo desenvolvimento da personalidade é igualmente investido desse desenvolvimento dos sentidos, tanto que Marx, “analisando economicamente a vida dos operários do seu tempo, mostrou a alienação nas expressões mais elementares da vida dos homens, que com toda evidência são fundadas nos sentidos” (576). Com o adjetivo “bestial” ele exprime um tipo de alienação da sensibilidade humana, já que

[...] o homem (o trabalhador) se sente livre, enfim, somente em suas funções bestiais, no comer, no beber e no sexo, quando muito no ter uma casa, na sua saúde corpórea etc., e em suas funções humanas se sente apenas mais um animal. O bestial torna-se o humano e o humano, o bestial. O comer, o beber o procriar etc., são também, com efeito, simples funções humanas, mas são bestiais na abstração que as separa do restante âmbito da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas (Marx *apud* Lukács, p. 575 – grifos na obra).

A metáfora “bestial” não é simplesmente uma retórica, mas designa um conjunto determinado de alienações no âmbito dos sentidos humanos. A propósito da citação acima, Lukács remete aos campos da nutrição e da sexualidade. Neste sentido, o crescente desenvolvimento das forças produtivas, que faz decrescer continuamente o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução do homem como ser vivo, tem como efeito, no campo especificamente do consumo, que a determinação econômica das atividades essenciais à reprodução direta da vida física perca seu domínio absoluto na medida em que as necessidades e possibilidades de satisfazê-las

²⁰ Em *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, escrito por Engels em 1876, o autor faz uma longa exposição sobre o trabalho como condição básica da vida humana. Afirma ele: “Primeiro o trabalho e, depois dele e com ele, a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi se transformando gradualmente em cérebro humano – que, apesar de toda sua semelhança, supera-o consideravelmente em tamanho e em perfeição. E à medida que se desenvolvia o cérebro, desenvolviam-se também seus instrumentos mais imediatos: os órgãos dos sentidos” (Karl Marx, Friedrich Engels - *Obras Escolhidas*, vol. 2, São Paulo: Editora Alfa-Ômega, LTDA, s/d, p. 272).

assumem uma conotação cada vez mais distante da mera reprodução da vida biológica.

Por um lado, surgem necessidades satisfeitas que de modo nenhum existem nos estádios iniciais; por outro lado, as necessidades indispensáveis à reprodução da vida buscam satisfação nos modos que as elevam a um nível mais alto, mais social, mais afastado desta reprodução direta da vida (576).

A reprodução vai adquirindo ao longo da história humana um caráter crescentemente social bastante visível no ato de nutrir-se. A satisfação dessa necessidade traduz um movimento que “eleva a fome apenas fisiológica ao apetite, enfim social”. O adjetivo “bestial” exprime um retorno ao fisiológico, na sua elementaridade e brutalidade, caracterizando um regresso a este campo e, neste sentido, uma forma de alienação da sensibilidade humana, haja vista o estágio social já alcançado pelo homem. Isto aparece em termos muito mais amplos e profundos quando nos referimos à questão da sexualidade como outro grande campo da reprodução imediata do gênero humano, além daquele da nutrição, no qual se pode avaliar todo o grau de civilidade do homem, sua conduta de vida humano-genérica. A propósito das alienações neste âmbito, diz Marx nos *Manuscritos de Paris*:

A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o outro homem, como a relação do homem com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *aparece*, pois, *sensivelmente* e reduzido a um *fato* intuitivo, até que ponto, no homem, a essência humana tornou-se natureza ou a natureza tornou-se essência humana do homem (*apud* Lukács, p. 576 – grifos na obra).

Não se trata de um simples jogo de palavras, mas esta passagem dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* expressa relações que nos permitem avaliar o tornar-se humano (ou desumano) do homem, uma vez que é no caráter desta relação do homem com a mulher que se revela até que ponto o homem se constituiu como um ser verdadeiramente humano. É possível avaliar a partir do modo como se objetiva essa relação, sob quais circunstâncias históricas, “o grau de civilidade do homem”. Para Marx, “a relação do homem com a mulher é a *mais natural* relação do homem com o homem. Nela se mostra, pois, até que ponto o comportamento *natural* do homem tornou-se *humano*”. Pode-se ainda avaliar nessa relação

até que ponto a *necessidade* do homem tornou-se necessidade *humana*; até que ponto, pois, o *outro* homem como homem tornou-se uma necessidade para o homem, e até que ponto o homem, em sua existência a mais individual, é ao mesmo tempo ente de comunidade (*idem*, p. 576-577).

Nesse campo da reprodução imediata do gênero humano, o da sexualidade humana, Lukács encontra os momentos essenciais de transformação da relação meramente natural entre os sexos numa relação entre personalidade humana e uma conduta de vida humano-genérica, mediante o real tornar-se humano do homem. Aqui reside uma de suas críticas ao idealismo subjetivista, que julga possível o homem alcançar uma conduta de vida humano-genérica a partir de si mesmo, do seu interior. Neste sentido, diz:

Do mesmo modo que o homem pode tornar-se homem objetivamente só no trabalho e no desenvolvimento subjetivo das capacidades por este provocadas, visto que ele reage ao mundo circundante não mais animalescamente, isto é, apenas adaptando-se aos dados do mundo externo, mas, ao invés, participa de maneira ativa e prática a formá-lo como ambiente sempre mais social criado por ele; assim ele pode tornar-se homem enquanto pessoa só quando as suas relações com o próximo assumem e realizam praticamente formas sempre mais humanas, enquanto relações de seres humanos com seres humanos (577).

Dessas relações, a mais direta e ineliminável no plano biológico é aquela entre homem e mulher. O processo de humanização nesse campo se cumpre por dois caminhos entrelaçados, porém autônomos em direção ao gênero humano, que revelam a identidade última entre tornar-se homem e tornar-se social: o da genericidade apenas em-si, que se desenvolve a partir do trabalho, da divisão do trabalho etc., estruturando as diferentes formações sociais e transformando a imediata vida sensível dos homens; e o da genericidade para-si, possibilidade que para se efetivar pressupõe, entre outras coisas, uma consciência qualitativamente superior que envolve não apenas o desenvolver das capacidades, mas, e principalmente, aquele da personalidade.

A partir das funções determinadas pela divisão do trabalho tem-se uma malha de relações sociais que, regidas pela propriedade privada, provocam profundas mudanças no modo de ser dos homens e, em decorrência, relações de subordinação entre homem e mulher. Tanto o matriarcado quanto o seu desaparecimento estão entre os grandes fenômenos subordinados à relação entre os sexos. Essa dinâmica evolutiva ultrapassa todas as formações sociais, e com ela

mudam socialmente as funções na relação entre homem e mulher, as quais como momentos da divisão social do trabalho causam – independentemente das intenções e propósitos das pessoas – novas relações sociais de grande peso, mas sem por isso produzir obrigatoriamente no imediato, mudanças profundas na relação humana entre homem e mulher, mesmo tendo sido criados continuamente novos campos de possibilidades para tais mudanças (577-78).

Com o declínio das formas de vidas matriarcais, por exemplo,

as relações de opressão continuaram a existir. Muda a forma, mas a essência permanece: o domínio do homem e a opressão da mulher, segundo Lukács, é o durável fundamento da convivência social entre os seres humanos. Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Engels assevera:

A reviravolta do matriarcado significou a *derrota no plano universal do sexo feminino*. O homem toma nas mãos até a direção da casa, a mulher foi aviltada, dominada, tornada escrava de seus desejos e simples instrumento para produzir filhos. Esse estado de degradação da mulher, o qual se manifesta abertamente em especial entre os gregos da idade heróica e, ainda mais, na idade clássica, foi paulatinamente por vezes embelezado e dissimulado e, em alguns lugares, revestido de formas atenuadas, mas em nenhum caso eliminado (*apud* Lukács: 578 – grifos na obra).

Embora não se detenha sobre a história desse período de opressão da mulher, jamais superado, Lukács observa que a alienação desempenha sua função ontológica não apenas no oprimido, mas também no opressor, pois agir de forma alienada diante de outro ser humano comporta necessariamente também a própria alienação. A consciência do alienante e do alienado enquanto momento subjetivo é um aspecto a considerar, mas objetivamente impotente para superar a alienação: “todo o desenvolvimento da civilização e nele, da relação entre homem e mulher, normalmente se realiza de forma alienada” (578). São, portanto, componentes necessários do desenvolvimento ocorrido até hoje e poderão ser superadas apenas no comunismo.

Com esta consideração geral Lukács torna evidente a objetividade como momento predominante sem, contudo, desprezar a importância do momento subjetivo, haja vista que

tanto o próprio fenômeno da alienação quanto o significado social e humano das tentativas de superá-la mudam fortemente a sua fisionomia, a depender do se, do quando, do modo, de quão estritamente etc. o ser alienado esteja conectado à consciência do seu não-ser-digno do homem (578).

A relevância do lado humano-social dessa consciência não deixa dúvidas. A partir de uma atmosfera dramática²¹ o autor traz à tona

²¹ Que ele inicia com a *Iliada*, diz: “Briseide torna-se escrava de Aquiles; após uma grande luta ele a entrega a Agamenon; com a repacificação a obtém novamente. Briseide é um simples objeto ‘que fala’, que exatamente como uma muda passa da posse de um para a do outro. Em *Os Troianos* de Eurípedes a violação da dignidade humana que se tem em tal prática já é o tema central. Que elas devam tornar-se escravas do vencedor permanece, porém, um fato não modificável, mesmo se é acompanhado da indignação humana – mas objetivamente impotente – contra eles, na qual se faz clara uma vaga aspiração que se torna subjetiva, no sentido de uma resistência mais operante. Na tragédia *Andrômaca*, do mesmo

qual seria na Antiguidade a máxima oposição possível às alienações na esfera da sexualidade e mostra que a escravatura e as instituições que têm uma analogia com ela são de grande relevância na história da alienação da vida sexual, cuja superação se limitava ao plano interior, “sem a mínima possibilidade de fazer da sua superação objetiva um tema, ainda que em termos prospectivos, de luta real” (579).

Mas ele põe em relevo uma importante característica do processo de alienação e da luta contra ela, qual seja a consciência do ser-homem como genericidade para-si enquanto um fato socialmente não cancelável mesmo nas circunstâncias reais de vida do escravo. Segundo Lukács, o homem alienado conserva, também na alienação, a sua genericidade em-si. Assim, o proprietário dos escravos e o escravo, o marido e a mulher, já são, naquele momento, categorias sociais que, mesmo na mais extrema alienação, estão muito acima do mero ser natural. Aquilo que de fato estava oculto no homem alienado da Antiguidade não era o pertencimento ao seu gênero, pois embora o escravo fosse um simples “*instrumento vocal*”, permanecia objetivamente, em-si, um exemplar do gênero humano. A genericidade para-si, contudo, exige uma consciência capaz de alçar-se para além da própria particularidade (*Partikularität*). “A realidade prático-social de uma tal espécie de consciência não pode ser posta em dúvida: toda a história da humanidade é plena de efeitos práticos de atividade desse tipo e não deixa surgir dúvidas a esse respeito” (580).

Em relação ao momento atual é inegável que o desenvolvimento econômico dos últimos séculos conduziu a enormes progressos no plano da genericidade humana em-si, mas permanece o problema de fundo da alienação entre homem e mulher, do auto-alienar-se de ambos, cuja gênese está na sexualidade: a subalternidade sexual da mulher constitui “um dos princípios basilares da sua subalternidade em geral” (591)²². Para Lukács, a efetiva igualdade das mulheres no

Eurípedes, essa resistência assume finalmente a figura de uma práxis individual: em uma situação crítica extrema, Andrômaca se comporta como se fosse um ser humano livre na mesma medida do seu antagonista e – na realidade típica da tragédia – constrange os outros a um correspondente comportamento em relação a ela, embora também neste caso exista no fundo um elemento de tensão e assim, a sua irremediável condição de escrava poderia a cada instante comportar o seu desaparecimento” (579).

²² A libertação das mulheres é uma das quatro questões analisadas por István Mészáros em *Para Além do Capital*, cap. 5, e representa, tal como as demais, “o centro de um conjunto de grandes contradições” (2002, p. 222). Para o autor, “Não pode haver nenhum modo de satisfazer a exigência da emancipação feminina – que veio à tona há muito tempo, mas adquiriu urgência num período da história

trabalho e na família deve ser conquistada a partir do terreno específico no qual tem sido bloqueada, o da própria sexualidade. Isto implica não apenas lutar contra os impulsos alienantes derivados do homem, mas deve igualmente apontar em direção à própria autolibertação interior. A ideologia do “ter” representa “uma das bases fundamentais de toda alienação humana” e jamais será derrotada “se não for extinta a subalternidade sexual da mulher”, (592) conclui nosso filósofo.

Não obstante a importância deste momento de libertação sexual, qualificado como relevantíssimo em face da real libertação das alienações, trata-se apenas de um momento que, isolado, não trará nenhuma solução para o problema de tornar humanas as relações entre os sexos. Assim,

só quando os seres humanos tiverem encontrado relações recíprocas que os unifiquem como entes naturais (tornados sociais) e inseparavelmente como personalidades sociais, será possível superar verdadeiramente a alienação na vida sexual (592).

Pode-se dizer que

a relação autêntica entre homem e mulher, o dar plena vida à unidade entre sexualidade e ser-homem, ser-personalidade, pode concretizar-se somente na relação individual de um homem concreto com uma mulher concreta (593).

Por todas essas razões, compreender corretamente o nexa entre

que coincidiu com a crise estrutural do capital – sem uma mudança *substantiva* nas relações de desigualdade social estabelecidas”. Neste sentido, “a exigência de emancipação das mulheres também assombra a ordem burguesa com seu próprio passado, trazendo à baila a traição da ética original, sobre a qual se baseou a ascendência dessa ordem. Assim, a necessidade da emancipação feminina serve muito bem para lembrar que ‘liberdade, igualdade e fraternidade’ em outros tempos não foram palavras vazias ou alguma espécie de embuste cínico usado para desviar a atenção do adversário real. Ao contrário, essas palavras foram os objetivos perseguidos com a paixão de uma classe (a burguesia progressista, que ainda partilhava uma significativa causa comum com o trabalho, como componentes do ‘Terceiro Estado’) que mais tarde teve que esvaziar e, mais tarde ainda, descartar com desprezo (como ‘palavras vazias’) suas convicções e aspirações para justificar até mesmo as mais gritantes iniquidades e desumanidades do domínio do capital na ordem social” (idem, p. 223-24). Mais adiante, Mézáros diz: “enquanto o relacionamento vital entre homens e mulheres não estiver livre e espontaneamente regulado pelos próprios indivíduos em seu ‘microcosmo’ *autônomo* (mas de maneira alguma *independente* da sociedade) do universo histórico interpessoal dado, com base numa *igualdade significativa* entre as pessoas envolvidas – ou seja, sem a imposição dos ditames socioeconômicos da ordem sociometabólica sobre eles – não se pode sequer pensar na emancipação da sociedade da influência paralisante que evita a auto-realização dos indivíduos como seres sociais particulares” (idem, p. 268 – grifos na obra).

a vida puramente biológica e os sentidos humanos implica, pois, que a sensibilidade tem como premissa e fundamento o total desenvolvimento do homem. É inegável o papel da subjetividade nesse processo, pois, “mesmo na universalidade de cada práxis social, a função do homem singular nunca é igual a zero”, mas

torna-se qualitativamente ampliada, evidenciando que o polo da totalidade social composto pelo homem singular é um componente do processo social global não subestimável, frequentemente é, ao invés, aquele que decide (593).

Vimos que quando Marx fala das possibilidades de superação das barreiras existentes na sociedade de classes, relaciona a emancipação humana com a emancipação de todos os sentidos humanos. Para que isto se efetive, é absolutamente necessária a eliminação da propriedade privada. Não apenas na relação entre os sexos, também nas demais relações do homem com a realidade social o “ter”²³ constitui forte motor para a alienação, fixando cada vez mais fortemente o homem no âmbito da mera particularidade (*Partikularität*). A ideologia do “ter” representa uma das bases fundamentais de toda alienação humana em todos os campos da atividade do homem, de modo que somente a superação social de tal ideologia pode fazer com que “os sentidos tornem-se teóricos imediatamente na sua prática”²⁴ (594). Para o homem médio da sociedade de classes, isso pode soar, à primeira vista, como “alguma coisa utópica”; todavia,

²³ Segundo Lukács, Marx já havia se referido, também nos *Manuscritos*, a esse domínio da categoria do ter na vida humana, nos seguintes termos: “A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado, etc., ou melhor, quando é *utilizado*” (Marx, 2003, p. 142 – grifo na obra).

²⁴ Como vimos linhas atrás, a afirmação é de Marx e expressa o quanto a atividade humana é diferente da atividade animal. Como diz Marx, “A *formação* dos cinco sentidos é obra de toda história universal até os nossos dias. O *sentido* aprisionado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado restrito. Para o homem que morre de fome não existe a forma humana do alimento, mas apenas o seu caráter abstrato como alimento; poderia igualmente existir na sua forma mais crua e seria impossível dizer em que medida esta atividade alimentar se distinguiria da atividade alimentar *animal*. O homem esmagado pelas preocupações, necessidades, não tem qualquer sentido para o mais belo espetáculo; o negociante de minerais vê apenas o seu valor comercial, e não a beleza e a natureza característica do mineral; encontra-se desprovido de sentido mineralógico. Assim, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico como prático, é necessária para *humanizar* os *sentidos* do homem e criar a *sensibilidade humana* correspondente a toda riqueza do ser humano natural”. *Manuscritos econômico-filosóficos*, edição citada, p. 199-200. Grifos do autor.

todo o processo da sua vida, de fato, a contradiz claramente e não apenas no tempo de Marx, quando a miséria material dos trabalhadores tornava impossível tal uso dos sentidos, mas também e tanto mais nos nossos dias de bem-estar do capitalismo manipulado (594).

Como se vê, Lukács considera a contradição dialética entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade um dos problemas centrais da alienação. Entretanto, isso não significa, para ele, que este seja o único conflito existente na sociedade, razão pela qual não podemos nos fixar unilateralmente nesta contradição, sob pena de cairmos numa análise deformada de tal fenômeno, pois, em primeiro lugar, a personalidade não deriva linearmente das capacidades desenvolvidas; ela desenvolve-se em direção ao gênero humano, ou se degrada a mera particularidade burguesa em um campo de manobra histórico-social concreto, portador de múltiplas determinações. Decorrentemente, e aqui vem a segunda observação, quando, através da divisão social do trabalho, aos homens são postas tarefas heterogêneas cuja execução requer certo nível de desenvolvimento das suas capacidades, isto tende a formar em cada indivíduo uma síntese, da qual a personalidade é parte constitutiva.

Em suma, o problema da alienação tem uma relação íntima com a desigualdade entre o desenvolvimento das forças produtivas e o da personalidade humana. Nesta relação operam mediações como objetivação do objeto e exteriorização do sujeito enquanto base da práxis e do pensamento humano, momentos distintos de um processo unitário. Lukács reflete também sobre alienação e alternativa e sobre alienação e sensibilidade, ressaltando a importância do indivíduo nos processos de desenvolvimento social e as possibilidades de constituição do gênero humano verdadeiro e autêntico em meio às contradições sociais. Os polos ontológicos decisivos da socialidade e da individuação mantêm uma indissociável articulação histórico-concreta que constitui o suporte à apreensão da alienação enquanto momento de negação da essência humana. Uma negação que se põe na contradição entre o desenvolvimento humano genérico e o desenvolvimento dos indivíduos sociais, constituindo um empecilho ao crescimento das personalidades em sentido omnilateral, cujo momento predominante se encontra na totalidade social.



Capítulo 2 – Religião e política como veículos ideológicos da alienação

Neste capítulo da nossa exposição trataremos da relação entre alienação e ideologia. Para tal iremos nos aproximar de dois complexos abordados por Lukács no capítulo da alienação, devido à importância que o autor lhes confere no trato da categoria em análise. Trata-se da religião e da política, que permitem dedicar certa atenção aos aspectos ideológicos²⁵ do fenômeno da alienação. A ideologia

²⁵ Para Lukács, ideologia não é simplesmente sinônimo de pensamento, pois “enquanto um pensamento permanece simplesmente o produto ou a expressão ideal de um indivíduo, não importa o valor ou o desvalor que possa conter, não pode ser considerado uma ideologia”, mesmo que esse pensamento seja amplamente difundido, pois a ideologia tem uma “função social bem determinada” que a caracteriza acima de tudo como “aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (1983, p. 446). Sem dissociar-se desse primeiro aspecto, a ideologia é também “um instrumento de luta social que caracteriza qualquer sociedade, pelo menos aquelas da ‘pré-história’ da humanidade” (idem, p. 447). No curso do desenvolvimento social a ideologia adquiriu também um significado pejorativo importante enquanto instrumento de luta, podendo apresentar-se como “interpretações de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos etc.” (idem, p. 447). Para Lukács, a questão a decidir é sempre um “que fazer?” social cuja contraposição factual é determinada pelo conteúdo social desse “que fazer?” Entra aqui na reflexão lukacsiana um aspecto fundamental: a correção ou a falsidade não bastam para fazer de um pensamento uma ideologia e não importa que seja uma opinião individual, uma hipótese, uma teoria científica etc. O fato é que “Somente depois de terem se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos

tem para o autor o caráter de pôr teleológico secundário, isto é, diferentemente do trabalho em que a teleologia se dirige à objetividade material por excelência, os pores teleológicos secundários constituem uma ação de uma consciência sobre outras consciências, pondo em movimento ações de sujeitos para que a finalidade possa ser atingida. Por causa disso, a função precípua da ideologia é tornar a práxis humana consciente e operativa, possibilitando dirimir conflitos onde estes se apresentam. Daí que ideologias são os meios teóricos ou práticos que têm a função de combater conflitos sociais.

Lukács defende que a ideologia nasce do *hic et nunc*, isto é, do cotidiano mais imediato da vida social e a ele se dirige. Por isso mesmo a decisiva importância que confere ao problema do cotidiano. Mesmo a luta subjetiva individual para a libertação de alienações possui também um caráter ideológico, cujo elemento fundante imediato se encontra na cotidianidade, haja vista que as alienações de cada indivíduo se desenvolvem através de suas interações com a própria vida cotidiana. Sendo o campo por excelência que reúne um conjunto de atividades humanas no âmbito da produção e da reprodução social, o cotidiano constitui “mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas de generidade” (Lukács, 1994, p. 12). Em sua heterogeneidade a vida cotidiana faz com que, de forma ininterrupta, “os polos humanos das tendências próprias da realidade social atuem em uma inter-relação imediatamente dinâmica” (idem, p. 12), característica que a constitui zona intermediária, portadora de um nexos real capaz de tornar cientificamente compreensíveis as relações que se estabelecem entre o mundo econômico-social e a vida humana, cujos influxos recaem, entre outros aspectos, sobre a esfera ideológica e, conseqüentemente, sobre as alienações.

Não se trata, contudo, de estabelecer uma ligação imediata do homem com os momentos de desenvolvimento da economia ou do ser e tornar-se social completamente desenvolvido, pois, segundo Lukács, isto pode apenas esclarecer conexões abstratas e, em sua abstração, estranhas à vida.

O decisivo estado de condicionamento em que se encontra a totalidade das

sociais, quaisquer que sejam estes, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, é que são ideologia” (idem, p. 448-449). Um estudo aprofundado sobre esta categoria em Lukács se encontra em Gilmaisa Macedo da Costa, *Serviço Social: ser social, trabalho, ideologia, Maceió: EDUEAL, 2011*. Ver também Vaisman, Ester, *O Problema da Ideologia na Ontologia de Georg Lukács*, Dissertação de Mestrado, UFPB, 1986.

expressões vitais, dos modos de vida etc., do homem não pode ser descrito de um modo realista com uma combinação imediata entre princípios causais puramente objetivos e o mundo dos seus efeitos concretos (idem, p. 9).

Interpõe-se aí a vida cotidiana como a vida de todos os homens, uma esfera insuprimível na qual sociedades e indivíduos se reproduzem tendo como modelo as posições do trabalho. A adaptação dos homens às formas sociais que surgem com o desenvolvimento das forças produtivas se realiza imediatamente em atos particulares de homens particulares, no interior de um processo social concreto, tendo em vista responder ativamente a determinadas necessidades. Não só os impulsos que provocam os atos particulares são originados pelo ser em-si de cada conjunto econômico-social, mas também as decisões alternativas realizáveis nos atos humanos são cada vez mais determinadas pelo em-si das sociedades. O ser de cada sociedade, portanto, tem origem na totalidade dessas ações e reações.

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

Neste sentido, não obstante as séries causais se afirmem independentemente da vontade dos homens, somente se realizam pela mediação do “fator subjetivo”. Vimos que o momento da subjetividade não é em nada diminuído por Lukács, ao contrário, em muitos contextos da *Ontologia* aparece com a importância devida, e não é diferente com as alienações, em especial com aquelas que têm na ideologia uma das suas formas imediatas de manifestação. Exporemos neste capítulo os momentos desse fenômeno que têm um específico caráter ideológico fundado no imediato da vida cotidiana, tendo em vista perseguir a tese lukacsiana da alienação como um fenômeno também ideológico.

A alienação de cada indivíduo se desenvolve a partir das interações que estabelece com a cotidianidade;

ela é no seu conjunto e nos aspectos particulares um produto das relações econômicas cada vez dominantes e, obviamente, são estas últimas que exercem os influxos em última análise decisivos sobre os homens, também na esfera ideológica (617).

Não há aqui nenhuma contradição quanto ao fato de que o ser da vida cotidiana tem uma função mediadora entre a estrutura econômica geral da sociedade e o indivíduo. É precisamente a cotidianidade que dá consistência aos conteúdos e às formas dos momentos

ideológicos da alienação, pois a ideologia nasce a partir da vida cotidiana e a ela retorna. Conhecer os momentos ideológicos desse fenômeno se torna, portanto, uma tarefa decisiva.

Precisamos antes realçar que há alienações que não são prevalentemente mediadas pela ideologia, embora toda alienação seja também um fenômeno ideológico. É o caso das alienações que derivam mais diretamente da produção, como, por exemplo, o trabalhador que é alienado do processo de trabalho e do seu produto, em que a mediação da ideologia tem um peso menor pela exigência do próprio processo objetivo, cujo caráter é desantropomorfizador. Lukács não separa a ideologia dos demais complexos da vida social e muito menos das formas determinadas da produção material. Para ele, cada complexo que compõe a totalidade social guarda, com relação à base material, uma relativa autonomia que resulta do desenvolvimento histórico-social.

Considerando que o conhecimento dos momentos ideológicos da alienação se dá frequentemente em setores delimitados, Lukács analisa os nexos entre alienação e ideologia na religião, conforme veremos na sequência.

2.1. Lukács, Hegel e Feuerbach: vida cotidiana e alienações religiosas

A partir dessas considerações iniciais torna-se evidente que o exame de um fenômeno ideológico em sua essência e atualidade requer perseguir os problemas da ontologia da vida cotidiana. A cotidianidade é, pois, aquele *medium* social onde se objetivam as exteriorizações dos indivíduos singulares e todas as determinações da existência humana, espaço no qual os homens mantêm relações entre si, seja no trabalho, na família, no lugar onde moram etc. Para nosso autor,

Assim como a estrutura e o desenvolvimento econômicos de uma sociedade constituem a base objetiva dos fenômenos, também a ontologia da vida cotidiana se constitui naquele *medium* omnilateral de imediaticidade que, para a maior parte dos homens, é a forma pela qual são postos em comunicação concreta com as tendências espirituais de seu tempo (617-18).

Se, por um lado, não devemos nos descuidar desse campo de mediações que é a imediaticidade, por outro, não podemos tê-lo como

o único dado social a ser considerado. Somente o nexo entre economia, ideologia e vida cotidiana “produz a totalidade social de um período, as suas proporções, a específica qualidade do espírito que predomina” (618). Por ser este um fato real, ineliminável, Lukács começa fazendo uma crítica à filosofia de Hegel e a Feuerbach, na qual observa que a primeira não estabelece uma relação de exclusão entre religião e filosofia, antes tenta “integrar completamente a primeira no sistema da segunda”. Esta integração não seria em si algo “radicalmente novo”, menos ainda uma “prosecução da linha geral sobre a qual se move a filosofia idealista alemã (Kant) se não adquirisse em Hegel conotações específicas” (618). Especificidade que estaria, em primeiro lugar, no fato de que “Hegel não dissolve em uma unidade o fundamento gnosiológico, os comportamentos dos homens para com o mundo externo e interno, como, ao invés, faz Kant”. Mas, ao integrar a religião à filosofia, o faz

expondo o processo de desenvolvimento do Espírito (a humanidade) no qual a religião assume o penúltimo posto: uma elevação sobre o caminho do autodesenvolvimento do Espírito que é ultrapassada apenas pela própria filosofia, mas no âmbito de uma superação que não muda nada de essencial quanto aos conteúdos decisivos, já que simplesmente os conteúdos são elevados do nível da mera representação (religião) ao do conceito (filosofia) (618).

Em segundo lugar,

este processo é ao mesmo tempo o processo de alienação enquanto é posta a objetividade em geral (determinação hegeliana da exteriorização), e de superação de cada alienação pelas auto-realizações do Espírito, pelo realizar-se do sujeito-objeto idêntico, isto é, a diversos graus de conclusão, na religião e na filosofia²⁶ (618-19).

Essa integração teórica da religião à filosofia faz surgir, segundo Lukács, uma dupla ambivalência que se expressa nas correntes de opiniões do período: ambivalência religiosa e ambivalência filosófica. A primeira delas está contida justamente na concepção hege-

²⁶ Lembramos aqui a crítica feita por Marx à concepção hegeliana da alienação, à qual já nos reportamos no início do primeiro capítulo. Segundo Lukács, ao assumir uma posição ontológico-materialista, Marx teria criticado a maneira como Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito* conceptualiza as alienações ao defini-las como originárias do pensamento filosófico *puro*, abstrato. Nascimento e fim da alienação, portanto, restringem-se à essência e superação da objetividade como tal na autoconsciência, daí a identidade sujeito-objeto. A objetividade em Hegel não passa de algo produzido pelo pensamento, já que o *objeto da consciência* não é mais que *autoconsciência*, ou que o objeto é apenas a *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto. Assim, superando-se o *objeto da consciência*, superam-se as alienações. Cf. *Manuscritos econômico-filosóficos*, edição brasileira citada, p. 119-122.

liana de filosofia, que Feuerbach define como “filosofia especulativa”, na qual a “realização de deus é ao mesmo tempo afirmação e negação de deus, teísmo e ateísmo” (*apud* Lukács, p. 629). Não por acaso, segundo Lukács, o jovem Marx colaborou com o rascunho dos opúsculos de Bruno Bauer que apresentam Hegel como “um ateu esotérico”; não por acaso, “Heinrich Heine nas suas lembranças sobre Hegel, (...) [aludiu] sobre esta sua ambiguidade ‘esotérica’ em relação ao tema da religião”. Quanto à ambivalência filosófica, Lukács expressa-a assim:

A integração teórica do conteúdo espiritual da religião na filosofia hegeliana – idêntico conteúdo que se encontra em nível de representação na primeira e em nível de conceito na segunda – também contém, no fim das contas, uma ambivalência filosófica, já que de um lado a religião é privada de toda autonomia de conteúdo, enquanto de outro, como fator importante da vida social, ela deve ser integrada na filosofia (630).

Ao refutar o sistema hegeliano sob um ponto de vista materialista e tendo na alienação um dos seus temas centrais, Feuerbach considera, segundo Lukács, que “a religião não é uma forma preliminar de superação da alienação, mas, ao contrário, é a sua forma original” (619). Com isto, e aqui está o fato decisivo,

Feuerbach não somente nega a integração hegeliana da religião no processo através do qual o Espírito (a humanidade) transforma-se a si mesmo, mas a revira e denuncia todo o idealismo como uma teologia contraditoriamente leiga (619).

Para ele,

Do mesmo modo que a teologia cinde o homem e o exterioriza de si mesmo, para depois identificar esse ser assim exteriorizado novamente consigo mesmo, assim, Hegel divide e decompõe em muitas partes a essência simples idêntica a si mesma da natureza e do homem para depois reunir fortemente aquilo que havia violentamente separado (*apud* Lukács, p. 619).

Para Lukács, esta crítica de Feuerbach a Hegel ainda não é

a verdadeira crítica materialista da concepção hegeliana da alienação, é só um veredicto sumário no qual se diz que toda filosofia hegeliana é também ela uma variedade de alienação. O caminho aberto pela mais simples gnosiologia materialista de Feuerbach (*idem*, p. 619)

na qual somente o imediato ser sensível é realidade autêntica. Para ele toda concepção de mundo fundada sobre ideias, no caso, sobre abstrações, implica “*ipso facto* uma alienação”. Neste sentido,

Abstrair quer dizer pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do pensamento. A filosofia de Hegel alienou o homem de si mesmo, tendo apoiado todo o sistema sobre esses atos de abstração. Ela identifica aquilo que separa, mas de modo mediato, por sua vez separável. À filosofia hegeliana falta a unidade

imediate, a certeza imediata, a verdade imediata (idem, p. 619).

Com este apelo à imediateidade sensível, Feuerbach deixa à parte o verdadeiro problema hegeliano da alienação, posteriormente criticado por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Observa Lukács que ele não põe em confronto o mundo da religião e a imagem hegeliana do mundo com a própria realidade, o que faz com que “a crítica da religião se restrinja à crítica gnosiológica da teologia”. Ou seja, é uma crítica dirigida não à religião real, mas “à sua figura generalizada”, reduzindo-se, por isto, à “filosofia da religião” (620).

Lukács ressalta a importância da contribuição de Feuerbach na dissolução do hegelianismo, sem a qual nada de filosoficamente essencial teria sido produzido além de Hegel. Ressalta que o próprio Marx reconhece esse avanço no pensamento feuerbachiano ao afirmar que

Feuerbach é a base de uma relação *séria e crítica* com a dialética hegeliana, e que fez as verdadeiras descobertas neste campo, foi em suma o verdadeiro superador da velha filosofia (*apud* Lukács, p. 610, grifos na obra).

Com sua atitude crítica, Marx descobre na contribuição de Feuerbach um

impulso resolutivo para superar realmente a filosofia hegeliana, para elaborar através do materialismo filosófico uma visão de mundo genuína e compreensiva que estará no grau de propor-se como base teórica de subversão efetiva, não simplesmente política, mas também social (621).

Tal reconhecimento, contudo, não o impede de perceber os limites de Feuerbach à imediateidade materialista na qual a essência da dialética hegeliana nem sequer é tocada.

O simples desenvolver das mediações idealistas de Hegel à imediateidade materialista deixa totalmente sem resolver os problemas realmente essenciais da reestruturação da dialética hegeliana, que Feuerbach em parte não vê os problemas decisivos dessa revolução filosófica, em parte trata importantes questões da dialética com uma imediateidade totalmente simplificada que as coisas ditas com intenção progressista se transformam em uma absurdidade regressiva (620).

Sempre na esteira de Marx, a crítica a Feuerbach feita por Lukács segue acompanhada do argumento marxiano de que há nele uma divergência entre materialismo e história, cujas consequências deixam por resolver os problemas realmente decisivos dessa revolução filosófica, pois,

na medida em que Feuerbach é materialista, não aparece nele a história, e na medida em que toma a história em consideração, não é materialista. Materialismo e história aparecem nele completamente divorciados [...] (Marx

apud Lukács, p. 621)²⁷.

Lukács tem razão ao expressar esse divórcio feuerbachiano criticado por Marx, pois para este último, Feuerbach não consegue perceber que há uma “conexão materialista dos homens entre si” (1993, p. 42), tão antiga quanto os próprios homens, determinada pelas necessidades e pelo modo de produção de cada momento histórico. A concepção materialista de história

consiste, pois, em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases) como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando a partir dela o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. – assim como em seguir seu processo de nascimento a partir desses produtos (idem, p. 55).

Não se trata, pois, de explicar a práxis a partir da ideia, tal como faz a concepção idealista da história, mas sim de ter como referência central o *soló* da história real. Não é por acaso que Marx vai além de Feuerbach, conforme diz Lukács, pois compreende a alienação religiosa no interior dos problemas político-sociais vivenciados pela humanidade naquele determinado momento da história, como será visto a seguir.

2.2 O para além da filosofia religiosa em Marx

Sob uma visão de totalidade, Marx examina a ação recíproca en-

²⁷ Esta passagem se encontra em *A ideologia alemã*. A ela acrescentamos a nota da mesma edição, por conter um aspecto esclarecedor dessa relação entre história e materialismo: “A razão pela qual, contudo, aqui discutimos detalhadamente a história deve-se ao fato de os alemães estarem acostumados a representar com os termos ‘história’ e ‘histórico’, não apenas o real, mas todo o possível; disto São Bruno, ‘com sua eloquência de púlpito’, é um brilhante exemplo” (1993, p. 70). Com tal ironia a esse neo-hegeliano alemão, cujas ideias são combatidas em *A Sagrada Família* (1845) por Marx e Engels, Marx mostra o quanto a história – que nada mais é do que a sucessão de diferentes gerações que exploram, cada uma a seu modo, as forças produtivas transmitidas pelas gerações anteriores – pode ser “especulativamente distorcida, na medida em que se converte a história posterior em finalidade da anterior, na medida em que, por exemplo, é atribuída à descoberta da América a finalidade de auxiliar a erupção da Revolução Francesa...” (idem, p. 70), como se o passado determinasse o presente e não o futuro, conforme nos ensina Lukács.

tre as diversas categorias do ser social. Diferentemente da concepção idealista da história, na qual as categorias são concebidas isoladamente em cada período, ele tem como solo ontológico a história real. A práxis aqui é explicada não a partir da ideia, mas tendo a história como momento predominante, de modo que as formulações ideológicas são compreendidas e explicadas a partir da práxis material, resultando no fato de que

todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual, pela dissolução na “autoconsciência” ou pela transformação em “fantasmas”, “espectros”, “visões” etc. – mas só podem ser dissolvidos pela derrocada prática das relações reais de onde emanam essas tapeações idealistas (idem, p. 56).

Por isso, na concepção ontológico-marxiana, “não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história, assim como da religião, da filosofia e de qualquer outro tipo de teoria” (idem, p. 56). Segundo Lukács, já em 1843, antes de escrever *A Ideologia Alemã*, Marx constata que “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (621) e que para a Alemanha essa crítica, no essencial, está realizada. Daí a necessidade de ir além de Feuerbach, tomar o problema numa perspectiva ontológico-materialista, inserindo-o no ser e tornar-se-sóciomaterial dos homens. De acordo com Lukács, Marx incorpora a tese feuerbachiana segundo a qual “não é a religião que faz o homem, mas é o homem que faz a religião” (621), mas o debate que realiza em torno da alienação religiosa vai muito além da iniciativa de Feuerbach, pois seu desvelamento teórico pressupõe inseri-la no complexo geral dos problemas político-sociais da verdadeira história da humanidade.

Para o filósofo húngaro, este debate que se dirige a esclarecer a alienação religiosa e sua superação afastou-se bastante das estimulantes provocações de Feuerbach, porquanto adquire “os primeiros e mais gerais lineamentos do materialismo de Marx, da sua filosofia do desenvolvimento histórico-social da humanidade” (626). Assim, “a religião como alienação, como um tipo de alienação prioritariamente ideológica, não resulta mais o momento decisivo nesse quadro universal” (626). Lukács assevera que o momento predominante não é mais da ideologia religiosa, conforme aparecia aos homens, mas do processo material de autorreprodução da humanidade, de onde ela se origina. Em suas palavras: “O ideológico – e com isso é dado o passo resolutivo para decifrá-lo – mostra-se um produto, um derivado do processo material de auto-reprodução da humanidade” (626-627). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ainda que em termos abstratos, Marx indica os decisivos contornos gerais do problema da

alienação religiosa que Feuerbach não conseguiu perceber:

para que cesse a alienante projeção da essência da vida humana no transcendente, o homem deve entender que a própria gênese, a própria vida, é um momento de um processo no qual ele mesmo é agente ativo e que por isso é também o processo da própria vida real (627).

Mas o comum em toda história da humanidade é o homem pôr a sua vida na dependência geral de potências a ele estranhas, razão que faz Marx perceber que

“a criação é uma representação muito difícil de eliminar da consciência popular”, embora todos os problemas da vida cotidiana que exigem a criação como resposta à gênese do homem sejam simplesmente produzidos por falsas abstrações (627).

O ir além do fundamento religioso faz com que Marx estenda a alienação religiosa e o seu desvelamento teórico à totalidade social. Para ele:

De fato, religião é a autoconsciência e o auto-sentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu a si mesmo. Mas o *homem* não é um ser abstrato, isolado do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam *uma consciência invertida do mundo*, porque eles são um mundo *invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação. É a *realização* fantástica da essência humana porque a essência humana carece de realidade concreta. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* que tem na religião seu *aroma* espiritual. (*apud* Lukács, p. 621-622, grifos na obra)²⁸.

Com este salto para além da provincial impostação alemã, Marx expande o problema da alienação religiosa e “põe o complexo problemático da religião e da alienação na correta relação com os impulsos revolucionários gerais da época” (622). Lembra Lukács que se trata de um momento histórico em que, embora não houvesse acabado a revolução burguesa, as inter-relações mais importantes de religião e vida cotidiana na sociedade capitalista já haviam sido objetivamente enfrentadas. Neste sentido, contrapondo-se a Bruno Bauer, que buscava

pôr filosoficamente de acordo a emancipação política, a paridade nos direitos civis dos hebreus com a sua emancipação interior (a emancipação do seu ser atraído pelo judaísmo, pela alienação humana provocada pela religião hebraica)²⁹ (622),

²⁸ Ver em “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, in *A Questão Judaica* (1991, p. 105).

²⁹ Marx critica o caráter unilateral da formulação da questão judaica, pois, segun-

Marx, com sua superior perspectiva histórico-política, consegue eliminar todos os falsos problemas ligados a essa impostação. Diz ele:

Nem o chamado Estado *cristão*, que reconhece o cristianismo como seu fundamento, como religião de Estado e por isto se comporta de modo exclusivo contra as outras religiões, é o Estado *cristão* em sua forma acabada; mas o é antes Estado ateu, o Estado democrático, o Estado que relega a religião entre os demais elementos da sociedade burguesa (*apud* Lukács, p. 622).

Diante disso, conforme argumenta Lukács, “o problema da emancipação religiosa está resolvido e ao mesmo tempo não está resolvido por essas revoluções burguesas”. Resolvido porque não há nenhuma incompatibilidade da religião com os direitos humanos, muito pelo contrário, ela se inclui entre tais direitos na medida em que a qualquer homem é dado o direito de ser ou não ser religioso. Não resolvido porque se trata de uma emancipação que não liberta o homem, não o conduz a uma efetiva generidade para-si, antes o aprisiona, o aliena, alienação que se estende a todas as esferas da vida. O argumento marxiano utilizado por Lukács assume aqui um expressivo significado:

O homem, portanto, não se libertou da religião, ele obteve a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade da propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve a liberdade industrial (*idem*, p. 623).

A alienação religiosa, assim como todas as outras formas alienadas de vida do homem que têm como fundamento a defesa dos seus próprios interesses egoístas, só terá uma solução real quando houver uma “revolução social que subverta efetiva e radicalmente as bases reais da vida social dos homens” (623), ou seja, quando acontecer a verdadeira emancipação humana. Nas palavras de Marx:

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em *ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas “próprias forças” como forças *sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força *política*, somente então se processa a emancipação humana (*idem*, p. 623-624 – grifos na obra).

Nasce, sob tais condições, a grande perspectiva histórico-universal de superação da alienação religiosa que, segundo Lukács, nos fornece “um significativo panorama de todas as alienações produzidas pela sociedade” (624). O inserir a religião no contexto social global de todas as outras formas de alienação em nada diminui sua

do ele, “Não se trata de investigar, apenas, quem há de emancipar e quem deve ser emancipado” (1991, p. 19); a crítica tem de trazer o problema em um nível que Bauer não consegue alcançar: “*de que espécie de emancipação se trata*” (*idem*, p. 19).

relevância em face das alienações humanas, muito menos atenua as bases econômicas desse complexo universal de alienações socialmente produzidas. Bases que têm na exploração o cerne das alienações engendradas pela economia, em especial no capitalismo, cujos elementos fundamentais para análise são fornecidos por Marx em diferentes obras. Em *A Sagrada Família*, obra imediatamente seguinte aos *Manuscritos de Paris*, Lukács apreende a alienação como um fenômeno que subordina igualmente a burguesia e o proletariado e traz à luz a contraditoriedade expressa mediante reações completamente opostas:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira classe se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda classe, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vê nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana (*apud* Lukács, p. 624, grifos na obra)³⁰.

Para Lukács, o reconhecimento marxiano da universalidade da alienação do capitalismo, não representa apenas um alargar-se da existência social de tal fenômeno em termos quantitativos, mas, acima de tudo, os aspectos qualitativo-estruturais e histórico-sociais que resultam dessa universalidade cujo primeiro momento está

[N]a gênese e [n]a estrutura econômica das alienações sociais que, embora, como vimos, compartilhem historicamente por muitas vezes o destino daquela religiosa, todavia, no seu modo de ser social são potências da vida brutal e maciçamente reais, não simples deformações ideológicas da imagem humana do mundo, como na originária concepção de Feuerbach. Pela qual, portanto, no plano teórico ocorre mais que um confronto entre teologia e visão verdadeira do mundo ou entre teologia e idealismo hegeliano (624-25).

Ao distinguir as alienações sociais daquela religiosa, Lukács sublinha o fato de que as primeiras são potências de vida reais, efetivamente existentes, enquanto a segunda diz respeito a “deformações ideológicas da imagem humana do mundo”. Com isto não quer o nosso filósofo marxista de modo algum sugerir que as alienações religiosas se constituam numa irrealidade, mas que a religião como alienação, prioritariamente ideológica, tem sua base no processo material de autorreprodução da humanidade. Tampouco se trata de uma dicotomia entre alienações ideológicas e não ideológicas ou, ainda, que as alienações religiosas não constituam categorias sociais. Já vimos que do ponto de vista de *Para uma Ontologia do Ser Social*, toda alienação é portadora de um caráter ideológico. Enfrentá-las, mesmo que apenas no plano teórico, requer “não só uma nova me-

³⁰ Na edição da Boitempo (2003), ver p. 48.

todologia”, mas “uma teoria da sociedade” (625)³¹. Contudo, é preciso atentar para o fato fundamental de que “as alienações decisivas são estados reais de vida, resultados de reais processos socioeconômicos” (625); sua verdadeira superação, portanto, não pode ser simplesmente de caráter teórico, mas deve ser objeto de uma práxis social. Só assim é possível uma vitória autêntica sobre elas. Para ele,

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

Mais uma vez evidencia-se em Lukács a prioridade da práxis social em face da derrocada das relações de exploração de onde se originam determinadas alienações. Tal como afirma Marx, não é a crítica, mas a revolução, a força motriz da história. Neste sentido, a práxis humano-social é o lugar ontológico onde os vínculos entre a alienação e os demais complexos sociais adquirem significado, *locus* de transformação do ser social mediante obra exclusivamente humana. Esse desaparecimento da autonomia da alienação, acima referido, segundo Lukács, já é apresentado como necessário no plano ontológico geral. Negar esta autonomia só pode ser resultado da prática dos homens:

³¹ Em *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, Lukács fala do “protesto de Marx contra a generalização do seu método histórico, no sentido de transformá-lo numa filosofia da história”, protesto ligado duplamente à sua crítica a Hegel dirigida, em primeiro lugar, “contra o idealismo filosófico hegeliano” e, em segundo lugar, “contra uma das possíveis fundações lógicas da filosofia da história”. Em Marx, ao contrário do que ocorre com a dialética hegeliana, as categorias “não são jamais encarnações do espírito no caminho que leva da substância ao sujeito, mas simplesmente ‘formas de ser, determinações da existência’ que devem ser compreendidas ontologicamente, tal como são, no interior dos complexos onde existem e operam. O fato de que os processos de onde elas surgem estejam presentes ou tenham desaparecido, que possuam uma sua racionalidade sujeita a leis e portanto também uma sua lógica, é um importante meio metodológico para conhecê-las; mas não é, como em Hegel, o fundamento real do seu ser. Quando se deixa de lado essa fundamental crítica metodológica dirigida contra Hegel, quando se conserva de pé o edifício hegeliano radicado sobre a lógica, continua insuperado no interior do marxismo – a despeito de toda inversão da situação em sentido materialista – um motivo próprio do sistema hegeliano; e a historicidade ontológico-crítica do processo global se apresenta como filosofia logicista da história de cunho hegeliano” (1979, p. 113-14).

Lukács: Ontologia e Alienação

após cada uma de tais superações ou após uma reestruturação radical do mundo econômico, do novo ser social surge sempre e espontaneamente a questão: com esta mudança desapareceu também a alienação ou ela voltará em novas formas? (625).

A resposta de Lukács é clara: “Decisivo em tudo isso é entender que o ser social pode ser transformado somente por obra da práxis humana” (625).

Trata-se de uma postura contrária àquela dos hegelianos de esquerda cuja teorização, abstrata, acerca desse complexo de problemas considera que para superar uma alienação basta compreendê-la, desvendá-la, penetrar no seu interior. Essa supremacia teórica que acaba excluindo de forma aberta ou tácita a práxis dos homens, não é algo do passado, permanece operante até hoje, e mesmo que não se apresente sob uma “terminologia hegeliana deformada”, mas rotulada de “ser-jogado, desideologização, provocação, *happening* etc.,” segundo Lukács, não muda a substância das coisas. Para ele, ao polemizar contra os hegelianos de esquerda, Marx teria partido da “auto-exteriorização da massa”:

A massa, por isto, se volta contra a *própria* penúria, voltando-se contra os *produtos* autonomamente existentes da sua *própria religiosidade*. Mas visto que aquelas auto-exteriorizações práticas da massa existem no mundo real de modo externo, esta deve necessariamente combater as mesmas de modo *externo*. Ela não pode absolutamente admitir que esses produtos de sua auto-exteriorização sejam apenas fantasmagorias *ideais*, simples *exteriorizações da autoconsciência*, e não pode querer extinguir a alienação *material* com uma ação puramente *interior, espiritualista*. A *crítica absoluta* tem, todavia, aprendido com a *Fenomenologia* de Hegel ao menos a arte de transformar cadeias *reais, objetivas*, existentes *fora de mim*, em cadeias *apenas ideais*, apenas *subjetivas*, existentes apenas *em mim* e, portanto, a transformar todas as lutas *externas*, sensíveis, em puras lutas do pensamento (*apud* Lukács, p. 626, grifos na obra).

Com esses argumentos, Lukács põe em evidência que o debate para esclarecer a alienação religiosa e sua superação operou um salto de qualidade, permitindo vislumbrar com clareza “os primeiros e mais gerais lineamentos do materialismo de Marx, da sua filosofia do desenvolvimento histórico-social da humanidade” (626), cujo ponto de partida não se encontra na religião como um tipo de alienação prioritariamente ideológica. É de fundamental importância que coloquemos a ideologia no seu devido lugar: o caráter ideológico das alienações deriva, como afirmamos linhas atrás, do “processo material de auto-reprodução da humanidade”. Com isto, diz Lukács, dá-se um passo resolutivo para decifrar o caráter ideológico da alienação religiosa a partir das formulações marxianas.

Para o filósofo húngaro, Marx vê com clareza a dependência da vida do homem a potências a ele estranhas. Responder *realmente* aos

problemas da vida cotidiana é, por esta razão, tarefa que somente poderá ser efetivada com o desenvolvimento da humanidade no socialismo. Já nos *Manuscritos de Paris*, segundo Lukács, Marx teria demonstrado uma “clara objeção histórico-social concreta do deus criador”, conforme constatamos:

Uma vez que, para o homem socialista, *a totalidade do que se chama história mundial* é apenas a criação do homem por meio do trabalho humano, a manifestação da natureza para o homem, ele detém já a prova óbvia e indiscutível da sua *autocriação*, das suas próprias *origens*. À medida que a *essência* do homem e da natureza, à medida que o homem como ser natural e a natureza como realidade humana, se tornou, para o homem, evidente na vida prática e na experiência sensível, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser superior à natureza e ao homem – pergunta que implica a confissão da irrealidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível (Marx, 2003, p. 148, grifos na obra)³².

Tal objeção histórico-social concreta do deus criador difere – desde o Marx jovem – do ateísmo teórico enquanto mera abstração. Observa Lukács que a ciência evoluiu muito em torno dessa questão da gênese da vida orgânica,

mas, a teoria de Darwin, a dedução que o homem enquanto homem se origina do próprio trabalho, surgiu quando Marx ainda era vivo e foi por ele elaborada em termos teóricos sem renunciar em linha de princípio a esse projeto dos anos juvenis (628).

Duas questões são aqui evidenciadas: a prioridade ontológica tanto do processo genético enquanto possibilidade para o tornar-se homem, quanto do processo de auto-atividade em relação a cada alienação, que, para Lukács, permanece “o fundamento de toda crítica verdadeira da religião” (628). Este fundamento tratado por Marx nos seus primeiros e mais gerais lineamentos materialistas quando dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, afastou o debate sobre a alienação religiosa das estimulantes provocações de Feuerbach. Contudo, o fato de não ter podido examinar os problemas particulares da

³² A este fundamento ontológico do tornar-se social do homem, sua gênese e essencialidade, Marx acrescenta o seguinte: “O *ateísmo*, enquanto rejeição (*Leugnung*) dessa inessentialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma *negação* (*Negation*) de Deus e assenta, por intermédio dessa negação, a *existência do homem*; mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da *consciência teórica, sensível, e praticamente sensível* do homem e da natureza como [consciência] do ser. Ele é a *consciência de si positiva*, já não mais mediada pela superação da religião, assim como a *vida efetiva* é a positiva do homem não mais mediada pela supra-sunção da propriedade privada, o *comunismo*” (2004, p. 114). Marx concebe o comunismo como “momento *efetivo*, necessário da emancipação e recuperação humanas para o próprio desenvolvimento histórico” (*ibid.*, p. 114, grifos na obra).

alienação humana na religião, mas apenas esboçá-los nas grandes perspectivas histórico-universais construídas por ele, fez com que

no período da Segunda Internacional até os melhores teóricos como Plekanov deixaram cair no esquecimento a prossecução por nós indicada pela crítica de Feuerbach, com o que readquiriu prestígio metodológico a sua limitada impostação originária; não raramente, portanto, retornou ao centro do interesse teórico Feuerbach e não a sua prossecução crítica feita por Marx. A crítica da alienação religiosa voltou assim a restringir-se ao quadro de uma crítica meramente teórica da teologia que era posta em confronto com certos resultados novos que no momento conseguiram as ciências da natureza (628).

Esse retorno teórico a Feuerbach operou um descompasso entre o marxismo e a crítica efetiva da religião, na medida em que foi posta à parte “a real relação social da religião com o homem da sociedade moderna, o seu fundamento ontológico, a sua referência aos complexos concretos do ser social e aos seus reflexos ideológicos” (628), ou seja, foi posto à parte aquilo que Lukács tem indicado como ontologia da vida cotidiana.

As causas do descompasso entre o marxismo e a crítica efetiva da religião, Lukács vai buscar na história. Lembra-nos então que os escritos do jovem Marx estenderam-se nos anos quarenta, às vésperas da revolução europeia, e que, embora esta tenha fracassado, novas revoluções sempre estiveram, de alguma maneira, na ordem do dia do movimento operário. Entre elas,

a Comuna de Paris, a lei anti-socialista de Bismarck, o período das greves de massa, da Revolução Russa de 1905, a Primeira Guerra Mundial, a Revolução de 1917 e a onda revolucionária suscitada por esta na Europa Central (629).

Tudo isto fez com que se difundissem, entre os intelectuais progressistas, ideias segundo as quais a religião seria extinta pouco a pouco ou mesmo após uma crise repentina. Não é nosso objetivo tratar sobre as particularidades desse debate tal como fez Lukács. Para o que nos interessa aqui – a crítica lukacsiana à alienação religiosa –, devemos apenas sublinhar que é indicativo do espírito predominante nesse período

que as tendências do pensamento objetivando a salvação da autonomia interna e a integridade da religião – quanto mais coerentes tanto mais decisivamente – evitam dar-lhe um novo conteúdo extraído das necessidades da vida social, mas ao contrário veem o elemento originário da religião na irracionalidade³³

³³ Na sua obra *O assalto à Razão*, analisa a trajetória do irracionalismo moderno como uma das tendências importantes da filosofia burguesa reacionária, tendo a Alemanha dos séculos XIX e XX como “o país ‘clássico’ do irracionalismo, o terreno propício para que a filosofia irracionalista se desenvolva em suas formas mais variadas e mais extensas” (p. 28). Lukács demonstra que as diferentes

pura, levada às últimas consequências (630).

Lukács cita algumas obras literárias que, segundo ele, refletem bem como essas tendências alienantes que conduzem a um nível extremo de irracionalidade se apresentam no debate acerca da religião. Seu propósito foi reunir elementos sobre a crítica da alienação religiosa realizada por Feuerbach e sobre a filosofia hegeliana que “vê na religião um grau intermediário do espírito absoluto”, deixando de lado o aspecto decisivo: as raízes da religião, sua origem e decadência encontram-se na esfera do ser histórico-social concreto. Esfera que Hegel chama de “espírito objetivo” e na qual ele põe a sociedade, o direito e o Estado. A religião está em todos esses campos da atividade humana,

compartilha com os modos fenomênicos mais importantes do espírito absoluto mesmo aquelas formas organizativas que, sem eliminar-lhes a natureza ideológica, a eles atribuem também os aspectos da superestrutura

etapas do irracionalismo nascem como tantas outras respostas reacionárias aos problemas postos pela luta de classes. Para ele, “o irracionalismo moderno nasce da grande crise econômico-social, política e ideológica que marca a passagem do século XVIII ao XIX”, tendo na Revolução Francesa um dos seus “aspectos fundamentais” (p. 103). Uma das teses centrais desta obra é que “não há nenhuma ideologia inocente” (idem, p. 4). O irracionalismo moderno se manifesta “na luta constante com o materialismo e o método dialético”, disputa filosófica esta que representa um reflexo da luta de classes do período. “O que se ventila aqui – diz Lukács – é a necessidade de uma defesa e um desenvolvimento históricos da idéia de progresso, que vai consideravelmente mais além do pensamento da Ilustração”. “O primeiro período importante do irracionalismo moderno surge, congruentemente com isto, na luta contra o conceito idealista, histórico-dialético, de progresso; é o caminho que vai de Schelling a Kierkegaard e é, ao mesmo tempo, o caminho que conduz da reação feudal provocada pela Revolução Francesa à hostilidade burguesa contra a idéia de progresso” (idem, p. 6). Contudo, “a situação muda radicalmente desde os combates de junho do proletariado parisiense e, principalmente, desde a Comuna de Paris: a partir de agora, o materialismo histórico e dialético será a ideologia do proletariado, o alvo de ataque cuja natureza essencial determinará o desenvolvimento ulterior do irracionalismo. Este novo período encontra em Nietzsche seu primeiro e mais importante expoente” (idem, p. 6). Para nosso autor, “ambas as etapas do irracionalismo dirigem seus alvos contra o mais alto conceito filosófico de progresso de seu tempo. Porém, existe – do ponto de vista puramente filosófico – uma diferença qualitativa no fato de que o adversário seja uma dialética idealista burguesa ou a dialética materialista, a concepção de mundo do proletariado, o socialismo. No primeiro caso, cabe todavia uma crítica relativamente fundada, baseada no conhecimento das coisas e encaminhada a colocar em relevo os defeitos e os limites reais da dialética idealista. Porém, na segunda etapa nos damos conta, pelo contrário, de que os filósofos burgueses se mostram incapazes de qualquer crítica e francamente resistentes a estudar realmente o adversário, incapazes sequer de refutá-lo seriamente” (idem, p. 6).

Lukács: Ontologia e Alienação

(aparato de poder para enfrentar a luta nas crises ideológicas) (632-33).

Toda a discussão com Feuerbach e Hegel feita por Lukács nesse contexto visa polemizar sobre a religião como um sistema capaz de regular por completo a vida da sociedade. Seu caráter universal reside exatamente em dominar os mais diversos níveis de convivência humana, desde as questões relativas à visão de mundo até as mais simples relações cotidianas. Em todas essas situações ela exerce um influxo direto sobre a conduta de vida dos indivíduos. Sua “função social primária (...) é a de regular a vida cotidiana daquela sociedade ou daquelas sociedades nas quais consegue ser dominante” (670). Com isto os homens passam a reificar a sua atitude para com a realidade, alienando, através de tais reificações, o próprio agir. Neste sentido, se deixam alienar com maior facilidade, com menor resistência e até mesmo com entusiasmo, pois a luta ideológica contra a degradante alienação é freada, ou mesmo suprimida, até na interioridade, o que leva Lukács a considerar a “alienação religiosa como modelo de todas as alienações mediadas prevalentemente pela ideologia” (670), mas apenas nas situações históricas em que ela consegue ser dominante, conforme afirmamos acima.

Já vimos que o tratamento dado ao caráter prevalentemente ideológico das alienações religiosas em nada compromete seu fundamento ontológico último: as alienações têm sua base fundante na produção material. Quando Lukács se refere às alienações que derivam mais diretamente da esfera da reprodução, conforme abordado anteriormente, isso em nada compromete seu pensamento, pois a produção e a reprodução são esferas da vida social cuja existência é reflexivamente determinada: ao produzirem os bens materiais, os homens reproduzem ao mesmo tempo a si próprios e a sociedade.

2.3 Política, ideologia e alienação

Feitas essas considerações a respeito da relação entre alienação e religião como fenômeno ideológico, trataremos agora da política também enquanto meio de reprodução das alienações. Os nexos entre política e alienação podem ser encontrados em vários capítulos de *Para uma ontologia do ser social*, daí por que embora tomemos como base o capítulo da alienação, faremos uma interlocução com outros momentos da reflexão lukacsiana nesta obra. A relação entre

política e alienação ganha um destaque em Lukács em termos de que a primeira constitui um dos campos privilegiados da alienação nas sociedades de classes. Tal abordagem, pouco comum entre os mais diversos autores da tradição marxista, traz um elemento novo quando postula a política enquanto dominação do homem pelo homem, na mais precisa e clássica acepção de Marx. Nosso propósito é o de expor aqui as teses centrais sobre a política como expressão da alienação humana sem, contudo, perder de vista o que afirmamos em outros momentos: que o fundamento último do ser social, para Lukács, se encontra no trabalho enquanto ato exclusivamente humano, base decisiva para a concepção de ser social do autor. Enquanto ato fundante da sociabilidade humano-genérica, como vimos, o trabalho se desdobra em um processo histórico-social no qual, entre tantos outros fenômenos, tem lugar o surgimento da alienação entre os homens.

Antes de expor sobre a política como um dos campos propícios às alienações, torna-se necessário dar conta de alguns elementos de ordem mais geral, contudo importantes, porque esclarecem, a nosso ver, aspectos bastante polêmicos quando se trata deste complexo social tendo por fundamento o legado lukacsiano. Delimitamos dois desses aspectos: a *política como complexo ideológico* e o seu *caráter de universalidade*, por considerá-los presentes no debate atual.

No tratamento do problema da ideologia enquanto categoria do ser social que no desenvolvimento humano forma um conjunto de complexos relativamente autônomos formadores da superestrutura jurídica e política, é um dos aspectos decisivos de sua concepção de ideologia. Lukács toma por referência a famosa formulação de Marx a respeito da base e superestrutura ideal contida no Prefácio à Crítica da Economia Política que tem gerado inúmeras polêmicas e interpretações nem sempre precisas ao longo do pensamento dos últimos dois séculos.

Em *Estrutura social e formas de consciência*, volume II, Mészáros nos chama a atenção para algumas questões de fundo tratadas por Marx em obras como *A Ideologia Alemã*, *Grundrisse*, *Contribuição à crítica da economia política*, *O Capital*, entre outras, que do nosso ponto de vista iluminam de certa forma a polêmica “universalidade da política” e sua concepção como um complexo ideológico, referida por Lukács na *Ontologia*. A primeira questão diz respeito às complexas interconexões dialéticas entre “*base e superestrutura*” (2011, p. 34) no contexto do materialismo histórico-dialético inaugurado por Marx, cuja ênfase está em pôr em evidência a necessária dimensão material sem, contudo, perder de vista as interconexões dialéticas com as

várias formas de consciência social, sejam elas a religião, a filosofia, a política, o direito etc. Pois, segundo Mészáros,

somente se tratarmos os vários lados e aspectos da relação entre as “práticas materiais” e a produção de ideias como *constituíntes inextrincáveis* de um complexo geral coerentemente estruturado, somente assim podemos evitar o perigo do reducionismo mecânico (idem, p. 36).

Isso equivale a dizer, nos termos usados por Lukács, que a totalidade social é um “complexo de complexos” cuja existência pressupõe uma dinâmica interação social, com combinações as mais variadas, que se particularizam em cada momento da história.

No “Prefácio” de 1859, Marx diz exatamente assim:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”, (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na Economia Política. [...] O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. [...] Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim. Assim como não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção (1982, p. 25-26).

Nessa longa citação observamos que o autor estabelece uma relação dialética entre base e superestrutura de tal modo que toda e qualquer relação, seja ela jurídica, política, religiosa etc., tem suas raízes nas relações de produção, cuja totalidade “forma a estrutura econômica da sociedade”, base sobre a qual se ergue “uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”. Nesses termos, ao transformarem-se

as relações de produção, transformam-se também as relações no interior da superestrutura e, por conseguinte, nas formas de consciência. Contudo, Marx nos adverte que é preciso distinguir entre “a transformação material” e as “formas ideológicas”, tendo em vista que há entre “base e superestrutura” uma interação dialética, não uma identidade. Mészáros atenta para os objetivos de Marx ao expor sobre essas questões:

Focar-se na distinção em si, enfatizando a importância vital de manter constantemente em mente as diferenças qualitativas nela implícitas. Insistir que a superestrutura não pode ser determinada com a mesma precisão que a estrita “transformação material das condições econômicas de produção”. Indicar que como há uma interação dialética entre a superestrutura e a base material – e que, portanto, ambas afetam uma à outra de maneira profunda, assim constituindo conjuntamente um todo orgânico –, por implicação: o desenvolvimento geral de todo o complexo não pode ser “verificado fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais” (idem, p. 40).

Ele observa que embora breves, as observações de Marx sobre “base e superestrutura” do “Prefácio” de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política* são compatíveis com suas formulações em *O Capital* e em *Teorias da mais-valia*. Mas isso não dispensa a leitura “de alguns outros grandes aspectos da mesma problemática”, sem os quais “é-se tentado a atribuir uma intenção mecânica à tão citada passagem” (idem, p. 67). Para Mészáros, é necessário atentar para a distinção marxiana entre “superestrutura *enquanto tal* e o conceito mais limitado de ‘superestrutura *jurídica e política*, que se refere a determinações e condições sócio-históricas qualitativamente diferentes” (idem, p. 67). O autor assegura, portanto, que em Marx

a “superestrutura”, em seu sentido primordial, é *radicalmente diferente* da superestrutura articulada como “superestrutura jurídica e política”. O surgimento e consolidação de um quadro jurídico e político separado, ao qual todas as outras partes da superestrutura têm de estar sujeitas, deve-se a determinações e fatores sócio-históricos muito mais recentes que a constituição original da *superestrutura como costumes e tradição*. Apropriadamente, portanto, esta assume uma significância particular na avaliação das questões em jogo. Pois ela continua sendo o constituinte estrutural e ontologicamente fundamental, não obstante a posição dominante da lei e da política ao longo da história das sociedades de classe (idem, p. 103, grifos na obra).

Mészáros salienta vigorosamente a importância dada por Marx em

traçar a linha de demarcação entre a *superestrutura* ontologicamente intranscendível e a superestrutura *jurídica e política* historicamente limitada que torna possível prever o “fencimento” do Estado e o fim da dominação da vida social por parte da legalidade separada e da normatividade abstrata, com todo o potencial emancipatório inerente a tal “fencimento”, no que diz respeito tanto às práticas materiais primordiais quanto às correspondentes práticas

Lukács: Ontologia e Alienação

reguladoras e superestruturais dos “produtores livremente associados” (idem, p. 103, grifos na obra).

Parece clara a defesa de que a superestrutura diz respeito a um campo mais amplo dos costumes e da tradição que antecede as sociedades de classe e que é “ontologicamente intrascendível”, distinta, portanto, da “superestrutura jurídica e política”, que se particulariza enquanto necessidade social própria do período em que tem início a dominação do homem pelo homem. Esta sim, por ser “historicamente limitada”, “torna possível prever o ‘fencimento’ do Estado e da dominação da vida social”. Ainda Mészáros:

Também está claro, a partir da explicação marxiana, que a superestrutura deve ser constituída e articulada dentro do quadro de costumes e tradição *bem antes* de poder assumir a forma de “superestrutura jurídica e política”. A proeminência das determinações jurídicas e políticas no exercício das funções essenciais do metabolismo social é característica das *sociedades de classe*, incluindo o longo período histórico de transição da formação social capitalista para a “fase superior da sociedade socialista” (ou comunista). Segundo Marx, somente esta pode trazer uma mudança radical a esse respeito, quando – para além das primeiras restrições reguladoras – a interação autodeterminada dos indivíduos sociais é governada pelo princípio: “a todos de acordo com suas necessidades”, em vez de pela regra institucionalizada de um sistema legal separado e sua correspondência “forma-Estado”, seja ela do tipo mais esclarecido (idem, p. 94-95, grifos na obra).

Logo, ao assumir a forma jurídica e política no curso do desenvolvimento histórico, forma apropriada à reprodução das sociedades de classe, a superestrutura adquire uma abrangência de tal ordem que

até mesmo suas dimensões mais mediadas (crenças religiosas, práticas artísticas, concepções filosóficas etc.) devem ser sujeitas às suas determinações, embora, obviamente, no sentido dialético anteriormente visto do termo (idem, p. 95).

Daí por que, dada a sua natureza, a superestrutura jurídica e política constitui para Mészáros

uma estrutura “totalizante”, que a tudo abrange. Ela desce até os níveis mais fundamentais do intercâmbio social, regulando o metabolismo social em si ao impor e salvaguardar as relações de propriedade do modo de produção dado (idem, p. 95).

Cabe-nos perguntar: o que tudo isto tem a ver com a discussão da política em Lukács? Duas coisas nos parecem importantes: em primeiro lugar, não vemos nenhum problema teórico em Lukács conceber a política no contexto da ideologia, pois diferentemente do que pensa Carlos Nelson Coutinho³⁴, concordando com Lukács,

³⁴ Para este autor, na Ontologia de Lukács, “As 40 páginas dedicadas à política

consideramos a política uma das formas de manifestação da ideologia e não o inverso. Neste sentido, a ideologia é mais ampla do que a política porque abrange outras formas de manifestação social como o direito, a religião, a arte, a filosofia, desde que tenham como função social “tornar a práxis social dos homens consciente e operativa”, conforme explicitado na nota 26.

De fato, um dos momentos em que Lukács trata mais exaustivamente sobre a política é no capítulo da ideologia, seguindo a reflexão sobre o direito enquanto complexo também ideológico. Ele reconhece o quanto é complicado determinar teoricamente o lugar da política no campo da ideologia e parte do fato ontológico fundante de que a política se faz presente em toda comunidade humana desde a mais primitiva, daí ser impossível fixar conceitualmente no plano formal onde ela começa e onde termina. Esse polêmico caráter de universalidade³⁵ da política é o segundo aspecto que elegemos nessas breves considerações. Embora cause espanto a ideia de ser a política um complexo universal, é preciso certo cuidado para não sermos injustos com o pensador húngaro. Consideramos esclarecedor o tratamento dado por Lukács à ideologia no sentido *amplo*, como uma “forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social consciente e operativa”; e no sentido *estrito*, enquanto um “instrumento de luta social que caracteriza qualquer sociedade, pelo menos aquelas da ‘pré-história’ da humanidade”. A reflexão sobre a política, a nosso ver, segue esse mesmo raciocínio. No sentido mais geral ela se põe como instrumento capaz de dirimir os conflitos existentes nas sociedades, mesmo naquelas que ainda não conheciam nenhum tipo de dominação, tendo em vista a necessidade de “tornar a práxis social consciente e operativa”. Mas,

aparecem como uma digressão no interior do capítulo sobre ideologia: é como se a política fosse uma manifestação da ideologia e não vice-versa” (1996, p. 24). Nessa mesma direção Lessa afirma que “A debilidade maior dessas considerações de Lukács acerca da política se expressa, a nosso ver, no fato de ter tratado dela enquanto momento da ideologia, e não enquanto complexo pertencente aos complexos de alienação” 2002, p. 120). A nosso ver, tratar da política no contexto da ideologia não impediu Lukács de considerá-la um dos complexos alienadores no interior das sociedades de classes.

³⁵ Renieri Carli em *A Política em Gyorgy Lukács*, recentemente publicado pela Cortez, discute esse caráter de universalidade da política postulado pelo pensador húngaro, polêmica sobre a qual já nos referíamos em 2011, quando apresentamos a comunicação intitulada *Política e Alienação: uma relação imanente a partir das sociedades de classes*, na V Jornada Internacional de Políticas Públicas que se realizou em São Luís do Maranhão em agosto de 2011.

nas sociedades precedentes às sociedades de classes, a superestrutura ainda não tinha assumido a forma de “superestrutura jurídica e política”, as formas de controle social existentes como os costumes e a tradição eram suficientes para garantir a continuidade da reprodução social.

Compreendemos essa distinção nos termos acima referidos por Mészáros, em que a superestrutura, em sua constituição original (costumes e tradição), é *radicalmente diferente* da superestrutura articulada como “superestrutura jurídica e política”. Assim, defendemos que o sentido dado à “política” como universal se insere nesse contexto da superestrutura em sua constituição original, ou seja, ideologia em sentido amplo. Daí por que a universalidade da política presente na *Ontologia* não comporta o caráter de classe ao qual se refere Marx, mas remete à sua dimensão genérica. O caráter negativo da política advém do combate aos conflitos derivados da exploração do homem pelo homem, particularidade jamais negada por Lukács, mas, ao contrário, reafirmada na sua *Ontologia*, inclusive no capítulo da alienação. Não por acaso ele considera a política nas sociedades de classe como uma das expressões de alienação humana.

A investigação de Eleanor Leacock nos parece ilustrativa da política no sentido amplo. Antropóloga americana e feminista, ela analisa sociedades em que não havia dominação homem/mulher. Toma como ponto de partida a entrada dos jesuítas naquelas sociedades, cujo objetivo era introduzir a ideologia e organização religiosa, provocando mudanças, por exemplo, numa sociedade específica, os Montagnais-Naskape no Canadá. Afirmo Leacock que

um estudo minucioso das observações feitas séculos atrás por mercadores e missionários mostra que profundas mudanças ocorreram na vida do Montagnais-Naskape. Le Jeune, um missionário jesuíta, viveu com uma parcela de Montagnais no inverno de 1633-1634 e seus relatos dão uma imagem da vida deles nos dias em que dependiam da caça, não apenas para alimentação, mas para tudo, desde roupas até equipamentos de neve. Três a quatro famílias, geralmente aparentadas, viviam juntas em uma única grande tenda, homens, mulheres e crianças deslocavam-se juntos, cada um trabalhando e contribuindo com o grupo, na medida em que ele ou ela podiam (1981, p. 34).

Continua a autora:

Os Montagnais não tinham líderes, os “chefes” referidos por Le Jeune eram aparentemente homens de influência e capacidade retórica. Todo mundo ficou impressionado com a habilidade do orador que desenvolveu a visão Montagnais da relação franco-indígena quando ele cumprimentou Champlain em 1632. Esses homens eram porta-vozes que atuaram como intermediários com os Franceses ou grupos indígenas, mas eles não detinham nenhum poder formal, uma situação que os Jesuítas tentaram mudar através da introdução de

eleições formais (idem, p. 34-35).

Observa Leacock, através dos relatos de Le Jeune, que aquelas relações eram completamente desprovidas de qualquer autoridade, aspecto observado pelo próprio missionário.

“Ai de mim!” Le Jeune reclamou: “se alguém pudesse parar as andanças dos selvagens, e desse autoridade a um deles para governar os outros, nós os veríamos convertidos e civilizados em pouco tempo”. Mas ele observou que, “como eles não têm organização política, nem serviços, nem dignitários, nem qualquer autoridade, pois só obedecem a seu chefe através de boa vontade para com ele, por consequência nunca matam uns aos outros para adquirir essas honras. Além disso, como eles estão satisfeitos com uma vida simples, nenhum deles se entrega ao diabo para adquirir riqueza” (idem, p. 35).

Os assuntos de interesse de todos eram resolvidos através de “consideráveis discussões”.

Le Jeune ficou impressionado com a paciência com que pessoas ouviam os outros falarem, ao invés de todos falando ao mesmo tempo. Naquele momento, a liderança em situações específicas caía sobre o indivíduo que era o mais experiente (idem, p. 35).

Destacamos com essas citações o caráter ilustrativo de uma sociedade sem classes em que não há nenhuma organização política com um aparato estatal que controle as relações entre os homens, mas os problemas que interessam ao grupo são relevantes e tratados como questões de natureza “política” porque dizem respeito ao conjunto social como um todo. Desse modo, retrata a política como ideologia em sentido amplo tal com concebida por Lukács, conforme já nos referimos linhas atrás. Ou seja, como instrumento capaz de dirimir os conflitos existentes nas sociedades, tendo em vista a necessidade de “tornar a práxis social consciente e operativa”. É neste sentido amplo e menos rigoroso do que a política como ideologia em sentido estrito que Lukács fala da política em sentido histórico e anterior às sociedades movidas pela exploração do homem pelo homem.

Parece-nos esclarecedor desse sentido amplo o fato de que os homens sempre buscaram resolver os conflitos desde as sociedades mais primordiais e faziam isso de modo coletivo, conforme observa muito bem Leacock. A esse respeito diz Engels em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*:

Todas as querelas, todos os conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela gens ou pela tribo, ou ainda pelas gens entre si. Só como último recurso – raras vezes empregado – aparece a vingança, da qual a nossa pena de morte é apenas uma forma civilizada, com as vantagens e as desvantagens da civilização (2002, p. 99).

A práxis política era uma realidade desde então, mas ali ainda não tinha o caráter negativo que vai adquirir com a sociedade de classes,

não existia o Estado, por isso mesmo as comunidades viviam de forma verdadeiramente coletiva, o que não quer dizer que não houvesse conflitos a serem dirimidos coletivamente. Como diz Engels, “Sem soldados, policiais, nobreza, reis, governadores, prefeitos ou juizes, sem cárceres ou processos, tudo caminha com regularidade”. Daí ele afirmar ser “Admirável essa constituição da gens, com toda a sua ingênua simplicidade!” (Idem, p. 99).

Pensar a concepção de ideologia no sentido amplo e estrito nos ajuda a compreender por que Lukács afirma que

Não pode existir nenhuma comunidade humana, por menor e primitiva que seja, na qual e a propósito da qual não surjam continuamente questões que nós estamos habituados a chamar, em nível evoluído, de políticas (1981, p. 482).

Ali se tratava de convencimentos uns dos outros para dirimir conflitos de modo coletivo. Nas sociedades evoluídas trata-se de relações de poder de uma classe sobre outra, donde a ontonegatividade da política, conforme diz Chasin.

Portanto, somente com a sociedade de classes a política assume um caráter negativo, na medida em que se constitui efetivamente no poder de uns homens sobre os outros. Aqui se põe precisamente a relação da política com a alienação. No capítulo da alienação, compreendida como um processo socialmente posto de desumanização do próprio homem, de degradação humana, Lukács refere-se à política a partir da discussão sobre a luta de classes, de sua relevância em face das alienações humanas, seja para reafirmá-las seja para se pôr contra elas. O caráter ontológico-materialista do seu pensamento nos previne das simplificações formais (que mais escondem do que revelam os fenômenos), e o caminho para evitar essas simplificações deve ser o conhecimento da situação histórica concreta, compreendendo-a a partir de sua própria dinâmica. Em termos gerais, o que se pode dizer é que grande parte das alienações, em se tratando das sociedades de classes, exerce funções positivas para a consolidação do domínio econômico e político de uma classe sobre a outra.

2.4 Política, alienação e luta de classes

Um outro momento da reflexão de Lukács em que se relacionam política e alienação nos remete à luta de classe e sua relevância em

face das alienações, mesmo que não seja este o objeto da luta, conforme veremos. Há de se considerar que a alienação não deve ser compreendida como um setor especial autoconstituído do edifício social e, menos ainda, como uma perene *condition humaine* que estaria para além da luta de classe, conforme diz Lukács. Para ele “não há luta de classe na qual o ser a favor ou contra as formas importantes de alienação, naquele momento, não tenha uma relevância direta ou indireta, decisiva ou episódica” (604). O rigoroso tratamento dessas questões conduz o autor a nos prevenir sobre certas simplificações formais mediante o exato conhecimento, nos limites do possível, da concreta situação histórica no seu ser-precisamente-assim social. Diz ele:

Quando se abordam os fenômenos da alienação com esses métodos, torna-se rapidamente visível que uma grande parte dos seus modos de se apresentar está de todo apta a exercitar funções positivas para a consolidação de um domínio econômico e político. E precisamente enquanto alienação (604).

Estando a luta de classes cotidiana fortemente relacionada com a situação econômica, é decisivo, para que o domínio do grande capital funcione com obstáculos cada vez menores, que a alienação possa permear toda a vida interior do operário. É sob as determinações do trabalho alienado

Que um operário do século XIX ao considerar a jornada de trabalho de doze horas como um destino humano universal ou mesmo que um operário moderno, na sua condição de homem manipulado pela organização do consumo e dos serviços em favor de grandes empresas capitalistas, julgue finalmente haver alcançado um bem-estar digno do homem, ambos modos de ser alienados – embora diferentes na forma – correspondem exatamente às respectivas finalidades socioeconômicas do grande capital (605).

Neste sentido, o aparato ideológico do capitalismo tem uma função social determinante, na medida em que quanto mais se desenvolve,

tanto mais resolutamente tende a fixar com firmeza nos indivíduos tais formas de alienação, enquanto que para o movimento operário revolucionário – com o fim de suscitar, promover, organizar o mais possível o fator subjetivo – desmascarar a alienação como alienação e a luta consciente contra ela é um momento importante (mas, não obstante, apenas um momento) dos preparativos para a revolução (605).

A atividade sindical se põe no interior da luta de classes como um movimento cuja gênese humano-social está relacionada com as reações da classe operária ao capitalismo que, embora espontâneas, guardam, “por consequência lógica, certa relação com a consciência”. Em seu livro *Que Fazer?* Lênin postula a espontaneidade como

“a *forma embrionária* de consciência” (737)³⁶ suscitada pelos fatos e processos econômicos. Segundo nosso filósofo, Lênin “vê aí um processo que se desenvolve normalmente na cabeça das pessoas, como reação aos acontecimentos econômicos, políticos e sociais de uma sociedade, sobretudo quando elas se unem para agir” (737). Todavia, deformaremos tal estado de coisas se absolutizarmos o processo, ou seja, se o entendermos “como um caminho único, retilíneo, obrigatório, que, por exemplo, da mera espontaneidade imediata conduza à consciência política” (737). Trata-se, antes, de um processo permeado por contradições, no qual a antítese entre espontâneo e consciente perde a sua rigidez gnosiológica e psicológica.

Refletindo, pois, sobre essa contraposição entre pura espontaneidade e consciência na luta de classe dos operários, Lênin analisa os momentos de exploração capitalista que determinam em substância a conduta dos operários que se rebelam contra tal estado de coisas. Para ele – conforme postula Lukács – “a espontaneidade é a reação imediata de ser e tornar-se da economia”. E, neste sentido, não obstante possa se constituir numa conquista efetiva dos operários, “a simples luta por um salário mais alto, por redução das horas de trabalho, não abala substancialmente a relação fundamental entre capitalista e operário” (605). Em decorrência, “é difícil que incida de maneira determinante sobre a função da jornada de trabalho enquanto meio de alienação” (606). A consciência daqui derivada permanece no plano de uma genericidade humana em-si, ou seja, de forma espontânea à qual Lênin contrapõe “uma consciência que signifique compreender com o pensamento e ao mesmo tempo combater na prática o sistema capitalista na sua totalidade” (606), uma consciência para-si.

Para ele, a forma embrionária de consciência que surge a partir

³⁶ Neste livro, Lênin discute essas e muitas outras questões sobre a organização do movimento socialista. Nesta passagem abordada por Lukács, ele estabelece as relações entre “a espontaneidade das massas e o espírito da consciência da social-democracia”; analisa o “elemento espontâneo” em relação ao movimento das greves operárias que após a famosa guerra industrial de 1896 em Petersburgo se estendiam por toda a Rússia, o que, segundo Lênin, “atestava claramente a profundidade do movimento popular que de novo surgia”. Observa ainda que entre 1870 e 1880 (e mesmo na primeira metade do século XIX) ocorreram greves “acompanhadas de destruição ‘espontânea’ de máquinas, etc.” e que, “comparadas a esses ‘tumultos’, as greves após 1890 poderiam mesmo ser qualificadas de ‘conscientes’, tal foi o progresso do movimento operário nesse intervalo. Isto nos mostra – conclui Lênin – que o ‘elemento espontâneo’, no fundo, não é senão a *forma embrionária* do consciente” (V. I. Lênin, 1978, p. 23-24).

dos fatos e processos econômicos se cruza continuamente na realidade social com o transformar-se da consciência, contudo,

a sua profundidade, a sua capacidade de obter as sínteses político-sociais etc., nunca ultrapassam o nível objetivo das aspirações espontâneas; ao contrário, fixam e ordenam no plano da consciência política tais aquisições (737).

Assim, em contraposição às simplificações mecanicistas correntes na época, Lênin mostra como dos movimentos espontâneos existentes pode derivar uma política atrelada aos

conteúdos e objetivos meramente sindicais, isto é, econômico-espontâneos, que por princípio faz adequar a atividade do proletariado à moldura do *status quo* burguês e no plano ideológico, portanto, no dirimir de conflitos, não impulsiona o movimento operário além do atual ponto de vista da burguesia (737-38).

Esta citação esclarece que, não obstante a importância da luta sindical no enfrentamento entre capital e trabalho, os limites são sempre aqueles estabelecidos pelo primeiro, o que conduz a “adequar a atividade do proletariado à moldura do *status quo* burguês”, atrelando o movimento operário ao ponto de vista da burguesia. A necessária consciência política sobre a que Lukács se refere implica um processo que alcança o seu estágio ontologicamente adequado mediante um salto que tem como princípio o fato de que

A consciência política de classe pode ser levada ao operário *somente do exterior*, isto é, do exterior da luta econômica, do exterior da esfera das relações entre operários e patrões. O único campo pelo qual é possível atingir esta consciência é o campo das relações de *todas* as classes e de todos os estratos da população com o Estado e com o governo, o campo das relações recíprocas de *todas* as classes (*apud* Lukács, p. 738, grifos na obra) ³⁷.

Enfim, uma consciência que sintetize compreensão teórica e ao mesmo tempo combate prático ao sistema capitalista na sua totalidade “não pode surgir na classe operária espontaneamente, mas deve ser-lhe transmitida ‘de fora’, mesmo se em tal modo torna-se depois ‘consciência de si mesma’ por parte da classe” (*apud* Lukács, p. 606) ³⁸.

Isto constitui, no dizer de Lukács, uma autêntica reviravolta não apenas no discurso de Lênin, mas também no conjunto da sua

³⁷ Para Lênin, os operários “*não podiam ter* ainda a consciência social-democrata. Esta só podia chegar até eles a partir de fora. A história de todos os países atesta que, pela [sic] próprias forças, a classe operária não pode chegar senão à consciência sindical, isto é, à convicção de que é preciso unir-se em sindicatos, conduzir a luta contra os patrões, exigir do governo essas ou aquelas leis necessárias aos operários etc.” (Lênin, *op. cit.*, p. 24, grifos na obra).

³⁸ Ver na edição brasileira citada, p. 23-42.

práxis, pois “uma política proletária no sentido deste ‘do exterior’ nunca se satisfaz com aquela transformação da genericidade em-si”, mesmo considerando ser este

o inevitável ponto de partida de todo fazer ativo, especialmente daquele revolucionário. Este fazer tende agora, por sua essência, também a realizar o conexo campo de possibilidades da genericidade para-si (638).

Fato que, a exemplo de tudo o que ocorre no mundo dos homens, não tem uma única direção, mas uma cadeia de alternativas que poderão levar, em circunstâncias determinadas, a diferentes resultados. Uma coisa, entretanto, é decisiva: a base da genericidade para-si está na relação do indivíduo com a totalidade das determinações sociais. Por isso, “o caminho da espontaneidade à consciência, cada indivíduo deve percorrê-lo pessoalmente” (606). Percebe-se a importância dada por Lukács ao processo de individuação, cujo desenvolvimento acontece numa incessante interação com a sociabilidade enquanto polos da reprodução social.

Não apenas para Lukács, antes para Marx e Lênin, as ações individuais têm decisiva importância no desenvolvimento do “fator subjetivo”; no que concerne à alienação, este último “revela claramente ativas tendências a superá-la”, embora Lukács reconheça que “o conteúdo central de tais atos não é jamais constituído por essas tendências, do mesmo modo que, quando é o próprio desenvolvimento econômico a eliminar formas objetivas de alienação, isto não é o seu explícito objeto imediato” (737), ainda que consideremos a importante diferença pela qual

uma atividade social cujo fim não é simplesmente superar ou transformar instituições obsoletas, mas ao invés no conjunto da sua práxis pretende também provocar consequências para a dignidade humana, ou seja, quer envolver as correspondentes alienações, por força das coisas é em todos os campos também no plano puramente prático, mais eficaz do que aquela que *a priori* se limita a uma reforma somente institucional dentro do sistema vigente, que não intenciona de fato ultrapassar o nível da genericidade em-si (739).

Para nosso autor, nem mesmo na práxis social revolucionária a superação da alienação é o motivo central, mas “uma espécie de produto derivado”, todavia, este produto “é um fator co-determinante – em sentido positivo – quanto ao tipo de eficácia desta atividade (739)”. Lukács nos adverte de que está se referindo antes de tudo “às atividades revolucionárias declaradas, isto é, às atividades que, observando o seu conteúdo social, são definidas como políticas” (739). Porém reconhece que até os movimentos apenas espontâneos têm em si pelo menos a possibilidade de uma elevação da consciência social que se rebela. Nesse aspecto, observa como Marx separa

a atividade sindical da atividade político-revolucionária, atribuindo a esta última uma qualidade superior, sem deixar, contudo, de enxergar a importância da luta sindical pela redução da jornada de trabalho, pois, para ele, o tempo é o espaço onde o homem tem a possibilidade de se desenvolver enquanto gênero humano. Na postulação marxiana, o tempo é o campo de desenvolvimento humano³⁹, pois

o homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições etc. está toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga (Marx, 1982, p. 177)⁴⁰.

Lukács observa também como o movimento sindical, que no seu modo de ser imediato dá início a um processo de integração que se inicia das singulares reações espontâneas ao próprio ser econômico imediato, pode desembocar em ações conscientes, reguladoras da sociedade como um todo. Quando isto acontece, a atividade sindical se converte em fato político, assim descrito por Marx:

a tentativa de arrancar dos capitalistas singulares em uma única fábrica ou mesmo em uma profissão, com greves etc., uma redução da jornada de trabalho, é um movimento puramente econômico; o movimento para forçar uma lei sobre oito horas etc., pelo contrário, é político, isto é, um movimento de classe, para afirmar os seus interesses de forma geral, de uma forma que possua uma força geral socialmente operante (*apud* Lukács, p. 736, grifos na obra).

³⁹ Em se tratando de uma sociedade caracterizada pela dominação e exploração de classe, a redução da jornada de trabalho acaba se convertendo em ganhos para o capital e perdas para o trabalhador, como bem demonstra Paniago no texto *As lutas defensivas do trabalho: contribuições problemáticas à emancipação*. Observa a autora que “com a crescente revolta dos trabalhadores contra a extensão da jornada de trabalho, o Estado foi obrigado ‘a reduzir à força a jornada de trabalho [...] a partir desse instante, portanto, em que se impossibilitou de uma vez por todas a produção crescente de mais-valia mediante o prolongamento da jornada de trabalho, o capital lançou-se com força total e plena consciência à produção de mais-valia relativa por meio do desenvolvimento acelerado do sistema de máquinas’” (Marx *apud* Paniago, novembro de 2003, p. 84). Em uma palavra, a mais-valia absoluta deixa de ser o momento predominante, dando lugar à mais-valia relativa, à potenciação do trabalho através da maquinaria.

⁴⁰ A propósito desta citação de Marx utilizada por Lukács (739), nos alongamos um pouco mais a fim de que fique ainda mais explícita a presença da alienação. Após afirmar a importância do tempo livre para o desenvolvimento humano, Marx continua imediatamente dizendo que ao não dispor de nenhum tempo a não ser aquele estritamente necessário à sua reprodução física, o homem é considerado “uma simples máquina, fisicamente destrocada e espiritualmente animalizada, para produzir riqueza alheia. E, no entanto, toda a história da moderna indústria demonstra que o capital, se não se lhe põe um freio, lutará sempre, implacavelmente, e sem contemplanções, para conduzir toda a classe operária a esse nível de extrema degradação” (Marx, 1982, p. 177).

Localizar a gênese humano-social desses processos é a principal tarefa à qual se dedica o jovem Lênin na sua primeira tentativa de fixar a natureza das atividades humanas que subvertem (ou pelo menos transformam) a sociedade, diz Lukács. Contudo, mesmo reconhecendo o lugar de destaque na luta revolucionária por uma sociabilidade para-si, a política não é em si mesma uma mediação para a luta direta, imediata, contra o fenômeno da alienação, uma vez que nas sociedades de classe representa a dominação do homem pelo homem e, neste sentido, uma das expressões de alienação humana. A alienação é apenas uma forma importante nesse processo de opressão do homem, não a única, não é

algo que repousa sobre si mesmo, algo de humano-social totalmente autônomo, mas um elemento do processo de desenvolvimento social no qual, conforme as circunstâncias, ou parece desaparecer de todo ou manifesta abertamente a sua peculiaridade (606).

Nada disso, entretanto, diminui a importância do movimento operário, sua função histórica no sentido de desmascarar a alienação e de lutar conscientemente contra ela, o que para Lukács é um momento importante (não obstante só um momento) dos preparativos para a revolução. Ele reflete sobre a consciência política de classe, no caso, sobre a consciência política do proletariado como um processo necessário que alcança o seu estágio ontologicamente adequado mediante um salto que tem como princípio o fato de que os homens só podem transformar a sociedade destruindo conscientemente a base material, sendo a política decisiva nesse processo.

Em síntese, pode-se afirmar que tanto a religião como a política se constituem complexos ideológicos que expressam modos determinados de alienações desenvolvidas em cada indivíduo nas suas interações com a vida cotidiana, razão pela qual Lukács se dedica a examiná-los de modo que, sem deixar de considerar a estrutura e o desenvolvimento econômicos de uma sociedade enquanto base objetiva dos fenômenos que ali se desenvolvem, confere importância à ontologia da vida cotidiana como “medium omnilateral de imediatez” para a maior parte dos homens por não se encontrarem “em contato direto e continuado com as verdadeiras e próprias expressões ideológicas, aquelas mais claras e elevadas de seu tempo” (617-618), conforme ocorre com alguns indivíduos que a elas reagem contínua e diretamente. Isto não significa, contudo, uma supervalorização da imediatez por parte de Lukács, até porque é enfático ao afirmar que somente o nexos entre a estrutura e o desenvolvimento econômico de uma sociedade, a ideologia e a vida cotidiana, produz a totalidade social de um período.

Capítulo 3 – Alienação e reificação

A problemática da reificação no contexto da *Ontologia* situa-se nas formulações de Lukács sobre os aspectos ideológicos da alienação próprios do capitalismo. Ele considera a reificação como um tipo de reflexo do mundo objetivo que requer, para entendê-lo corretamente, um exame ontológico da causalidade, tendo em vista que, não obstante o domínio da consciência sobre os processos físico-químicos seja uma realidade desencadeada com o processo de trabalho,

a existência das coisas não é uma mera aparência e tampouco um simples modo fenomênico, mas uma forma de ser que em certas circunstâncias faz desaparecer no dado imediato os fundamentais processos naturais (640).

Segundo Lukács, Marx fala da processualidade como dado primário na natureza, pondo em relevo o desenvolvimento da Terra como um processo que, “mesmo em permanente transformação qualitativa sob muitos pontos de vista, contudo, conserva na mudança, em sua objetividade, uma determinada coisalidade relativamente constante” (641). Esse processo cuja forma genérica é definida como “identidade da identidade e da não-identidade” existe não apenas no ser social, mas também no ser em geral, portanto, vale “para toda a natureza, até para as pedras”⁴¹, diz Lukács. Neste sentido,

⁴¹ Para evitar confusões, lembremos que ao lado desta identidade, Lukács também postula uma nítida distinção ontológica entre o ser social e a natureza. Enquanto no primeiro, o ser é portador de uma *causalidade posta*, fundada por atos teleológicos, no segundo, existe apenas a *causalidade dada*, natural.

Lukács: Ontologia e Alienação

o trabalho – sem dúvida um processo – em parte torna utilizável para o homem um processo natural, em parte transforma uma coisa em uma outra coisa, também aqui útil: por exemplo, transforma uma pedra (causalidade dada) em um instrumento (causalidade posta) (641).

No momento em que processo e coisa tornam-se sociais ocorre algo em tudo diverso da processualidade natural, diversidade plena de consequências que deriva da mudança qualitativa que acontece no modo de ser do produto do trabalho, pois

ele não é apenas um objeto, mas também uma objetivação pela qual o seu ser-para-nós não é apenas um produto do processo cognoscitivo, como nos objetos naturais, mas está necessária e organicamente ligado à constituição ontológica, ao ser-precisamente-assim da sua objetiva objetividade (641).

Neste caso temos diante de nós um produto derivado da relação entre atos teleologicamente postos no processo de trabalho e as circunstâncias históricas objetivamente determinadas nas quais esse trabalho se realiza. Sempre inspirado em Marx, Lukács aqui se refere à economia capitalista, em que o trabalho aparece como trabalho abstrato:

Considerando-se o processo inteiro do ponto de vista de seu resultado, do produto, aparecem ambos, meio e objeto de trabalho, como meios de produção, e o trabalho mesmo como trabalho produtivo (Marx, 1988, vol. I, p. 144).

Do ponto de vista de *Para uma ontologia do ser social*, este ser-para-nós objetivo pode comprovar o seu ser somente no processo de reprodução econômica, de modo que, conforme postulação marxiana,

Quando um valor de uso sai do processo de trabalho como produto, outros valores de uso, produtos de processos anteriores de trabalho, entram nele como meios de produção. O mesmo valor de uso constitui o produto desse trabalho, e o meio de produção daquele. Produtos são, por isso, não só resultados, mas ao mesmo tempo, condições do processo de trabalho (1988, p. 144).

Nesse mesmo contexto, numa passagem utilizada por Lukács, Marx analisa como

Ao entrar em novos processos de trabalho como meios de produção, os produtos perdem, por isso, o caráter de produto. Eles só funcionam agora como fatores objetivos do trabalho vivo. O fiandeiro trata o fuso apenas como o meio com o qual fia e o linho como objeto que fia. Com efeito não se pode fiar sem material de fiar e sem fuso. A existência desses produtos é portanto pressuposta ao começar a fiar. Mas nesse processo mesmo importa tão pouco que o linho e o fuso sejam produtos de trabalho passado, como no ato da alimentação interessa que o pão seja produto dos trabalhos passados do camponês, do moleiro, etc. Ao contrário, se os meios de produção fazem valer, no processo de trabalho, seu caráter como produtos de trabalho passado, isso

acontece somente por intermédio de seus defeitos (idem, p. 145-146).

Ou seja,

uma faca que não corta, o fio que se parte constantemente, etc., lembram vivamente o couteleiro *A* e o fiandeiro *E*. No produto bem elaborado, extinguiu-se a aquisição de suas propriedades úteis por intermédio do trabalho passado. (idem, p. 146)

Neste preciso sentido,

uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, sucumbe à força destruidora do metabolismo natural. O ferro enferruja, a madeira apodrece. Fio que não é usado para tecer ou fazer malha é algodão estragado (idem, p. 146).

Segundo Marx, o trabalho vivo deve apoderar-se dessas coisas e transformá-las de valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos. Aquilo que nosso marxista húngaro reconhece como transformação de potência em ato nos termos postulados por Aristóteles.

Lukács põe em evidência esse “ser-para-nós” originário do trabalho, o seu produto, como uma categoria exclusiva do ser social cuja existência só se efetiva objetivamente quando o trabalho é bem-sucedido, pois o que seria o produto de um trabalho não realizado senão uma objetividade natural meramente pensada? Por outro lado, o produto do trabalho que não é mais utilizado retrocede de novo ao ser natural. Postula nosso filósofo marxista que a

indissolúvel ligação do ser-para-nós objetivamente existente com o seu determinado tornar-se-usado (eventualmente tornar-se-consumido) no processo econômico, este ser social demonstra-se também ele uma reificação (642),

na medida em que é tratado como coisa, como mera objetividade natural, ou seja, apenas em sua aparência.

Quando Marx argumenta, por exemplo, que o fiandeiro trata o fuso não como um produto originário de trabalho passado, isto é, como uma objetivação social, mas “como um meio com o qual fia e o linho como objeto que fia”, está evidenciando uma reificação: “ao entrar em novos processos de trabalho como meios de produção – diz Marx – os produtos perdem, por isso, o caráter de produto”. Eles passam a ser vistos de modo reificado, como coisas e não como uma objetividade social resultante do processo de objetivação do trabalho. Partindo dessas formulações iniciais, Lukács expõe sobre as reificações que denomina de espontâneas e as autênticas reificações, conforme veremos a seguir.

3.1 Reificações espontâneas e reificações autênticas

Desvendar a essência dos processos reificatórios, perseguir suas determinações específicas é tarefa indispensável para o conhecimento adequado dos momentos ideológicos da alienação. Lukács põe em relevo a decisiva distinção entre as reificações por ele qualificadas como espontâneas, “inconscientes” e as autênticas reificações – sobre as quais devemos nos ocupar ao longo deste capítulo –, aquelas que conduzem diretamente às alienações. Mas se ambas são reificações, em que consiste essencialmente tal distinção? Observa nosso filósofo que quando determinadas coisas são usadas exclusivamente como veículos de funções bem precisas, o seu funcionamento tende a apresentar-se em termos reificados. E isto é tão mais dissimulado quanto mais evoluídas forem as formas técnico-econômicas do trabalho em uma sociedade. A vida cotidiana é plena de situações – seja na produção, na circulação ou no consumo – cujas respostas nunca são dadas de forma pensada, consciente, mas “por meio de reflexos condicionados os processos em questão são espontaneamente reificados”. Assim, por exemplo, ao apertarmos um interruptor para acender ou apagar uma lâmpada o fazemos automaticamente sem nos dar conta de que estamos dando início ou impedindo um determinado processo elétrico. Isto acontece porque “o processo elétrico no quadro do ser cotidiano tornou-se uma coisa”. Este tipo de reação ao mundo externo “se refere obviamente também à natureza: na vida cotidiana é norma o rio ser reificado tanto quanto o barco que navega sobre ele” (642).

Embora esses processos em sua essência nada tenham a ver em termos diretos com as autênticas reificações, Lukács faz aqui duas ressalvas: a primeira delas é que “os comportamentos sociais em si ‘inocentes’ do ponto de vista da alienação, quando penetram a fundo na vida cotidiana, reforçam a eficácia daqueles outros comportamentos que já operam nessa direção”; em segundo lugar, os indivíduos são tão mais facilmente envolvidos pelos impulsos à alienação “quanto mais as suas relações de vida são percebidas por eles em termos abstratos, reificados e não de modo espontaneamente processual” (643). Assim, se por um lado, as reificações espontâneas não se constituem em si mesmas bases decisivas para as alienações, por outro, não são “armas espirituais” contra elas, ainda que consi-

deremos os novos conhecimentos acerca da natureza e da sociedade produzidos pelo processo civilizatório. O que acontece é tendencialmente o contrário:

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

O desenvolvimento das forças produtivas e o socializar-se da cotidianidade são aspectos que, segundo Lukács, tendem a reforçar a transformação da reação aos dados cotidianos em reflexos condicionados, conseqüentemente, em reificações. Em verdade, na vida cotidiana, os homens acabam se habituando a determinadas “dependências reificadas, o que conduz – repitamos: em média, como possibilidade, não de maneira socialmente necessária – a uma adaptação geral também nas relações de dependências alienantes” (643). Para nosso autor, os reflexos condicionados influíam muito menos sobre o comportamento de um cocheiro dos tempos passados, por exemplo, do que sobre o comportamento de um motorista moderno. Isto apenas confirma a decisiva determinação que o desenvolvimento da técnica e da economia tem sobre o processo de reificação e acentua, conseqüentemente, aquela contradição de fundo entre o desenvolvimento das forças produtivas e o crescimento pessoal dos indivíduos singulares no sentido da generidade para-si.

Mas qual seria e em que se baseia a concepção lukacsiana sobre as reificações qualificadas como autênticas? A verdadeira reificação, aquela socialmente relevante, desenvolve-se a partir da forma de mercadoria enquanto uma

“espectral objetividade” na qual os objetos e processos concretos, materialmente reais, da produção transformam-se de valores de uso em “uma simples concreção de trabalho humano indistinto, isto é, de dispêndio de força humana de trabalho sem levar em conta a forma do seu dispêndio”⁴².

⁴² Para distinguir entre as reificações “inocentes”, aquelas provocadas por reflexos condicionados a que nos conduz a vida cotidiana, e as autênticas reificações, Lukács (643 e ss) se inspira na investigação marxiana sobre a mercadoria, em um contexto em que Marx nos faz ver que “é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias”. Assim, “ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho

Não por acaso a análise dessa forma de reificação se relaciona – em Lukács – diretamente com a análise marxiana do trabalho abstrato. A razão disto está em que, na execução prática do processo de trabalho enquanto tal, “não pode ter lugar nenhuma reificação em sentido próprio”, pois o êxito no resultado do trabalho exige, precisamente, que na prática o trabalhador trate “cada coisa como uma coisa e cada processo como um processo” (645). Somente desse modo o produto do trabalho realiza de maneira adequada a posição teleológica. Nestes termos, de fato, não cabe nenhuma reificação. Por certo, há aqui um paralelo com a neutralidade do objetivado no trabalho para com as alienações: “o produto do trabalho – diz Lukács – é preponderantemente indiferente à alienação”, pois “no processo de trabalho de um altíssimo grau de alienação podem sobressair produtos de extrema utilidade social, o que põe às claras precisamente tal neutralidade” (645)⁴³.

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

Lukács retorna imediatamente àquela passagem de *O Capital* já citada por nós nas primeiras páginas deste capítulo – “Quando os meios de produção fazem valer no processo produtivo o seu caráter de produtos de trabalho passado, isto ocorre por meio dos seus defeitos. Quando o produto é terminado, a mediação das suas qualidades de uso por obra do trabalho passado é extinta” – para nos advertir de que, “nessas atividades, é preciso sempre ter presente com clareza que a sua exatidão é imediata e exclusivamente prática, está referida a uma relação sempre concreta entre modos de operar determinados de processos e coisas concretas” (645-46).

Em uma palavra, trata-se de atos primários do pôr teleológico. Uma

humano abstrato”. Ora, ao se abstraírem os valores de uso das mercadorias, nada mais lhes resta além de uma “objetividade fantasmagórica” ou, conforme sublinhado por Lukács, “uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho, sem consideração pela forma como foi despendida” (1988, p. 46-7).

⁴³ No capítulo sobre o trabalho como atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, “condição natural eterna da vida humana”, Marx diz: “Tampouco quanto o sabor do trigo revela quem o plantou, podem-se reconhecer nesse processo as condições em que ele decorre, se sob o brutal açoite do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista” (1988, vol I, tomo 1, p. 146-47).

vez finalizado um dado processo de trabalho, não faz nenhuma diferença se a consciência vier a exprimir-se, no produto de trabalho, de forma reificada ou não, pois

a ineliminável independência dos objetos e processos naturais dos seus reflexos na consciência torna “inocentes” – obviamente nas condições ora fixadas – as reificações que aqui têm lugar, vale dizer, que estas não produzem obrigatoriamente alienações e nem mesmo facilitam o seu nascimento (646).

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

Portanto, sobre a base da circulação das mercadorias enquanto

forma material-espiritual de reprodução da sociedade humana, dada a natureza dessa constelação que se verifica por espontânea necessidade social, se desenvolve a verdadeira reificação socialmente relevante (644).

Sua essência caracteriza-se pelo “mistério da forma de mercadoria”, demonstrado por Marx nos seguintes termos:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (idem, p. 71).

Percebe também o marxista húngaro que neste contexto Marx recorda os traços da alienação religiosa ao afirmar que, ali, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (idem, p. 71). A semelhança com a alienação religiosa está em que nesta o mistério se faz presente tendo em vista que o sujeito humano atribui a poderes transcendentais a condução da sua vida e da sociedade. Esse momento importante da reificação se reproduz continuamente na economia, inclusive nas suas formas fenomênicas mais complexas e nas suas crises. Assim,

examinando o capital monetário Marx escreve a propósito do caráter social da riqueza: “Esta sua existência social manifesta-se como além, como coisa, fato, mercadoria, junto e exterior aos elementos efetivos da riqueza social” (662).

Na análise das crises monetárias, novamente Marx dá ênfase à reificação ao postular que a forma social da riqueza existe como uma *coisa* fora dela. No mesmo contexto, conforme nosso filósofo, ele teria também ressaltado o aspecto por excelência contraditório. Ou seja,

o progresso econômico objetivo, mesmo manifestando o absurdo ontológico de tais reificações, ao mesmo tempo as reproduz continuamente no mundo fenomênico como momentos insuprimíveis e ideologicamente dominantes (662).

Aspecto não exclusivo do capitalismo, pois os sistemas de produção anteriores “se fundam, segundo Marx, sobre o comércio de mercadorias e sobre a troca privada” (*apud* Lukács, p. 662). Entretanto,

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

Importa-nos observar que esse caráter misterioso da mercadoria posto em evidência por Lukács não se origina do produto do trabalho em si, mas da forma enigmática, fantasmagórica, com que aos homens ela é apresentada, dado o “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (Marx, 1988, p. 71). O que acontece de fato é uma verdadeira inversão, possível apenas porque objetos de uso se tornam mercadorias, produtos de trabalhos privados atuantes “como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores”. Esta a razão pela qual “determinada relação social entre os próprios homens [...] assume para eles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (*idem*, p. 71). Para Marx, aos produtores

aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre as coisas (*idem*, p. 71).

Lukács assegura não estar em contradição com esse discurso de Marx quando separa as reificações “inocentes” daquelas autênticas e coloca a gênese das primeiras “em um período anterior à mercado-

ria e à sua circulação”, pois a concepção ontológico-marxiana do ser social em sua peculiaridade apresenta, conforme veremos adiante, dois pontos de partida genéticos: o trabalho e a mercadoria.

Podemos dizer então que o aspecto essencial das reificações socialmente relevantes, originadas a partir da circulação de mercadorias, está em que “agora o homem, ele próprio reifica a sua práxis” (648). Reificação que terá sua universalidade e estrutura qualitativa determinadas pela linha de desenvolvimento e pela peculiaridade da economia: “de fato, as relações práticas dos homens se interpenetram entre si determinadas pelo modo no qual a circulação das mercadorias influencia o funcionamento desta interpenetração” (649). Tais reificações têm uma intrínseca ligação, no plano ideológico, com uma atitude acrítico-imediata em relação a elas, o que, segundo nosso autor,

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

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

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

Não se pode negar que a escravatura por si só já é uma alienação tanto para o escravo quanto para o seu proprietário, mas apenas quando o escravo se torna uma mercadoria em geral ela alcança a sua forma de ser objetiva que retroage sobre os homens com os máximos efeitos deformantes para sua personalidade. A este “brutal cancelamento ‘natural’ da essência humana”, caracterizado pela exploração do homem pelo homem, se soma “o princípio reificante da conversão em mercadoria”. Para nosso autor, algo de análogo, mas não idêntico, observa-se no feudalismo quando da “passagem da renda do trabalho e dos produtos à renda em dinheiro” (649).

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

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

Na esfera da vida cotidiana são estas as reificações que medeiam a alienação; elas têm como traço específico o fato de que mesmo tendo em si caráter ideológico, apresentam-se aos homens como modos de ser. Sua natureza ideológica, todavia, “as diferencia de algumas outras ideologias que em geral operam sobre os homens direta e explicitamente enquanto ideologias, enquanto meios espirituais para combater os seus conflitos sociais”. A diferença se faz porque as reificações socialmente relevantes funcionam como falsas consciências no preciso sentido lukacsiano. Elas são falsas não por serem ideologias, não por exercerem uma função determinada nos conflitos sociais. A falsidade está em que o seu funcionamento se apresenta, aos homens da vida cotidiana, em termos reificados.

3.2 Processos de trabalho e reificação

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

Por um lado, é contínua e coerentemente reafirmado que o trabalho, tanto

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

Se a primeira afirmação é verdadeira, por que será que o ponto de partida de Marx na análise do ser e tornar-se da sociedade burguesa não é o trabalho e, sim, a mercadoria? A resposta de Lukács a essa questão é bastante elucidativa: para ele, Marx reafirma o trabalho como categoria fundante do mundo dos homens quando, ao tratar “de uma fase posterior” do desenvolvimento da humanidade, diz que

a gênese verdadeira e própria do tornar-se-homem e do ser-homem, o trabalho (como atividade concreta que cria valores de uso), constitui um momento ininterruptamente atual, ainda que continuamente superado, do complexo representado pela relação de mercadoria (644-45)⁴⁴.

Ora, se o trabalho concreto, produtor de valor de uso, constitui momento ineliminável do complexo representado pela mercadoria, o trabalho abstrato o pressupõe necessariamente, e

a transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato e os destinos sociais desta forma objetivada de modo novo, do trabalho abstrato, constituem exatamente na sua dinâmica no interior do ser a essência da mercadoria (645).

⁴⁴ Remetendo a Aristóteles enquanto primeiro pesquisador que analisou a forma valor, Marx observa naquele grande pesquisador o reconhecimento do fracasso da sua análise, a saber, a falta do conceito de valor. Aristóteles não consegue decifrar qual a substância comum que a casa representa para a almofada na expressão de valor da almofada. Para ele, “tal coisa não pode ‘em verdade existir’”, pois “A casa representa, contraposta à almofada, algo igual, na medida em que represente o que é realmente igual em ambas, a almofada e a casa. E isso é – trabalho humano”. “Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual, e portanto como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expansão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste ‘em verdade’ essa relação de igualdade” (1988, p. 62).

Com isto Lukács mostra que, no plano econômico, a circulação de mercadoria pressupõe o trabalho, mas este último existiu muito antes da mercadoria, “mesmo um trabalho cujo desenvolvimento já conduza à divisão social do trabalho” (645).

Na medida em que o trabalho concreto se realiza mediante a relação do homem com a natureza e a sua transformação em trabalho abstrato é, ao invés, um processo puramente social, ou seja, determinado exclusivamente pelas categorias do ser social, este último adquire uma essência que não se limita pura e simplesmente à transformação de uma objetividade natural em objetivação social, mas “determina o papel, a função etc., sociais das objetivações no complexo dinâmico dos processos socio-econômicos” (646). Também faz parte da essência desse processo o fato de que nele o homem comparece não apenas como sujeito (como na pura troca orgânica da sociedade com a natureza), mas “simultaneamente como sujeito e objeto das interações sociais que aqui se verificam” (646). Com isto inicia-se o afastamento da barreira natural e, em decorrência, o desenvolvimento do gênero humano, a socialização das relações sociais. Já é do nosso conhecimento que, não obstante o início imediato desses processos seja marcado por posições teleológicas de homens singulares, eles nada têm de teleológico, ao contrário, são sínteses sociais, resultados de processualidades causais.

Esta realidade objetiva não teleológica, o ambiente da práxis humana, é por esta razão, apenas social, e até a troca orgânica com a natureza, com a qual tem início a própria sociabilidade é, porém, em si socialmente mediada desde o princípio, mas essa mediação cresce ininterruptamente em termos seja quantitativos seja qualitativos conforme vai aumentando o próprio domínio sobre toda a vida humana, sobre os seus conteúdos e sobre suas formas (646-47).

Como os processos causais só se afirmam na sociedade – conforme já tratamos em outro momento – e suscitam decisões alternativas nos sujeitos da práxis, uma vez transformadas, tornadas sociais, tais posições retroagem sobre seus sujeitos de maneira diversa. Entretanto, “a forma primária e fundamental desse novo modo de ser do homem é representada pela sua atividade econômica” (647), razão pela qual não podemos esquecer que, do ponto de vista da constituição ontológica do ser social, “no trabalho considerado em si, desde seus inícios mais primordiais até as mais altas realizações, o momento predominante é constituído pela troca orgânica da sociedade com a natureza”. Por mais intensas que sejam as determinações sociais puras no organizar-se da divisão social do trabalho, jamais a relação homem-natureza desaparecerá, aliás, nem mesmo se atenuará. “Sob este aspecto não há qualquer diferença ontológica

entre a afação de uma pedra na pré-história e a fissão de um átomo nos nossos dias” (645). Em ambos os casos, a relação homem-natureza se faz presente, o que reforça aquela constatação marxiano-lukacsiana de que no trabalho enquanto tal, independentemente do *quantum* de conhecimento científico incorporado pela posição teleológica, não há lugar para nenhuma reificação.

Diversamente da forma primária fundamental, criadora de valores de uso,

a nova forma “espectral” da objetividade do valor de troca cria aqui – em medida crescente com o desenvolvimento da economia – reificações sempre mais intensas, universais, que nas etapas mais evoluídas do capitalismo se transformam diretamente em alienações, em auto-alienações (670).

Eis por que seria uma ilusão

acreditar que o desenvolvimento tenha aqui a única função de destruir reificações na teoria e na prática. Os ilusionistas desse tipo, que ainda hoje são muitos, não percebem que, via de regra, tais desenvolvimentos, enquanto destroem velhas formas de reificação, criam novas, modernizadas, bem funcionais, antes acontece muito frequentemente observar que as reificações e as alienações que delas se desenvolvem são frutos de progressos econômico-sociais mais que de estados primitivos (670).

Lukács recorda o fato de que é da própria natureza do capitalismo, por exemplo, fazer com que, para o trabalhador, a sua força de trabalho se transforme em mercadoria, em valor de troca, que no mercado ele é constrangido a vender como qualquer outra mercadoria. A compra e venda do escravo como *instrumento vocal*, o crescente desumanizar-se da sua existência na Antiguidade, a autoalienação do proprietário de escravos ao tratar o homem como mero instrumento, são situações que caracterizam formas determinadas de alienação; todas expressam a exploração do homem pelo homem. Mas, ao mesmo tempo que o capitalismo traz consigo um crescente progresso econômico-social, evidencia-se, com maior força, a transformação socialmente posta das reificações e alienações em autorreificações e autoalienações. Para Lukács, “este reificar-se dos processos resulta da importância que o dinheiro assume na vida cotidiana (e não somente nela, mas até na práxis econômica geral, na teoria econômica de Marx)” (647).

Precisamente por essas razões, no capítulo da alienação Lukács sublinha duas distintas funções da ideologia que se manifestam na cotidianidade, pondo em evidência a íntima relação entre reificação, alienação e ideologia, aliás, falsa ideologia.

Na vida cotidiana, devido à conexão imediata entre teoria e práxis, são possíveis dois diferentes tipos de função das ideologias: ou elas operam

Lukács: Ontologia e Alienação

puramente como ideologias, um dever-ser⁴⁵ que dá direção e forma às decisões do homem singular na vida cotidiana ou a concepção de ser que nelas está contida aparece aos homens da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade frente à qual somente agindo adequadamente eles são capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações (666-67).

Os momentos que contribuem para produzir no homem a reificação da sua consciência e, mediada por ela, a alienação, se apresentam na cotidianidade moderna de tal forma manipulados que os homens acabam se adaptando “a um estado de coisas [...] que o desenvolvimento econômico, por assim dizer, de forma encoberta, independentemente da sua consciência”, lhes impõe como “dádiva” (703).

Certamente, muitas coisas que nos tempos passados produziram reificações e alienações desapareceram. Sobretudo – pelo menos nos países civilizados – desapareceram aquela miséria brutal e aquele sobretrabalho devorador de homens frente aos quais Marx há mais de cem anos trouxe à luz os problemas da alienação. Todavia, no lugar daquelas que regrediram a segundo plano, emergiram novas alienações, a brutalidade manifesta daquelas atenuou-se, mas apenas para dar lugar a uma brutalidade aceita “voluntariamente” (702-703).

As alienações decorrentes dessa aceitação “voluntária” constituem uma realidade a partir do chamado trabalho livre, do inegável progresso econômico-social provocado pelo intenso desenvolvimento das forças produtivas que aí tem lugar. A isso dedicaremos as próximas páginas.

⁴⁵ Lukács faz aqui uma dura crítica à separação metafísica (na vida cotidiana) entre dever-ser e ser, como o fazem Kant e seus discípulos, cuja posição absolutizante confere um “*status* de independência total” entre essas categorias. Ao analisar tal separação, Lukács faz duas reservas: a primeira delas diz respeito a que “nós temos que tratar com um desenvolvimento histórico-social e não com uma ‘estrutura’ supra-histórica da convivência humana”. A constatação de que não se deve perder de vista as determinações históricas mostra-se, por exemplo, no direito, que, “como forma manifesta da efetiva separação entre dever-ser e ser pela imediatividade da vida cotidiana, é um produto relativamente tardio da divisão social do trabalho. Nos estágios primitivos, ao contrário, isto que ontologicamente corresponde ao dever-ser aparece como uma consequência direta do ser que vive na consciência dos homens daquele momento”. A esta separação entre dever-ser e ser no campo da ideologia, como “um efeito necessário da progressiva divisão social do trabalho, do afastar da barreira natural na vida da sociedade, Lukács alia a segunda reserva: “Como sabemos pela análise do processo de trabalho, todo dever-ser surge da direção e regulação de posições teleológicas e de uma sua correta execução, obviamente em uma determinada situação ontológica e com os consequentes conteúdos determinantes de tais posições”. Para nosso filósofo, “todo dever-ser pressupõe, seja nas premissas seja nas consequências esperadas, determinadas formas de ser” (667).

3.3 Progresso e alienação

A constatação lukacsiana de ser o desenvolvimento social não teleológico é de suma importância se queremos colher a verdadeira natureza do fenômeno da alienação, pois “um desenvolvimento teleológico global objetivo (se pudesse existir na realidade e não somente nas imaginações de teólogos e de filósofos idealistas) dificilmente teria o caráter da desigualdade” (562).

Precisamente por isto, do ponto de vista do ser social, os momentos progressivos produzidos necessariamente e em si objetivamente articulados entre si, não somente por força das coisas na sua sucessão mostram desigualdades quanto as suas bases, mas são também de natureza intrinsecamente contraditória do ponto de vista seja subjetivo seja objetivo (740).

Para Lukács, esta situação aparece manifesta na primeira grande alienação objetiva presente no ser social, a escravidão. No momento em que os inimigos feitos prisioneiros deixam de ser massacrados ou mesmo devorados e são transformados em escravos, este fato caracteriza obviamente um progresso, porém, portador de uma contradição que, embora extremamente bárbara, é naquele momento necessária e inevitável para o progresso então possível, pois, para se desenvolver, as forças produtivas necessitam da escravidão em massa. No capitalismo, o progresso aparece com uma intensidade até então desconhecida, mas a contraditoriedade não desaparece, nem mesmo se atenua; após importantes transformações econômicas, assume um caráter qualitativamente diverso, e com ela novas formas de alienação enquanto uma “força extremamente matizada, que esmaga a personalidade dos homens, por assim dizer, por todos os lados” (801).

Dado o grau de complexidade que permeia as relações sociais capitalistas, “a autolibertação do indivíduo do seu estado alienado pressupõe [...] uma inteligência crítica mais desenvolvida desses complexos operantes de modo entrelaçado, do que foi necessário em épocas atrás”. Entretanto,

isto não significa, evidentemente, que agora tal luta seja apenas um assunto interior à pessoa, e tanto menos que se trate de um impulso libertador da assim chamada pura individualidade das tendências alienantes da sociabilidade

como tal (788)⁴⁶.

Neste sentido,

a tentativa individual de superar a própria alienação, mesmo sendo uma atividade autônoma, no imediato diversa da luta social contra o fenômeno social da alienação, sofre todavia uma forte determinação histórico-social não só quanto ao campo de possibilidades do seu surgir, mas também quanto à sua estrutura qualitativa do ponto de vista tanto do conteúdo quanto da forma (788).

Segundo Lukács, a ideologia burguesa não entende a contraditoriedade do progresso tal como é em si, “um caráter intrínseco a todo movimento da sociedade para adiante”, mas, ao invés, como uma contraditoriedade “solidificada em uma única e simples antinomia, na qual se tem, de um lado, uma adesão mais ou menos absoluta e, de outro, uma recusa substancialmente total” (741).

A contraditoriedade do desenvolvimento social que se expressa na aceitação “voluntária” da desumanidade explica a intrínseca correspondência entre progresso e alienação e põe em evidência as formas sempre novas de reificações e de alienações que surgem como produtos de um dado progresso econômico. Segundo Lukács, as concepções vulgar-mecanicistas do progresso não dão conta de analisar com rigor a ineliminável desigualdade internamente contraditória peculiar ao desenvolvimento capitalista, por serem teoricamente impotentes diante da coação econômico-social com que formas novas e refinadas de reificação tomam o lugar daquelas obsoletas. Tais concepções ou negam – através de meios sofisticados – a existência das novas reificações, como fazem os apologetas do capitalismo, ou duvidam do progresso humano. Para ele são exceções “aquelas sociologias neopositivistas que nas reificações bem manipuladas da

⁴⁶ Aqui o autor faz referência a fenômenos como “o conformismo não-conformista”, para enfatizar que comportamentos deste tipo nada mais fazem além de “envolver o indivíduo na sua alienação” (801). Neste sentido, “a visão de mundo que se produz como reflexo de uma manipulação em aparência solidamente fundada na sociedade, pode transformar tanto para o indivíduo como para a sua atividade pessoal, a sua alienação em um fato insuprimível da vida humana em geral ou pelo menos daquela que se conduz em uma sociedade civilizada. Por isto, parece ser possível somente uma luta trágica (ou mesmo tragicômica e talvez simplesmente cômica) contra a própria alienação. E neste ponto as rebeliões individuais práticas tornam-se isolados casos-limite. Ou seja, se persuade – e impulsiona a tal ponto a comicidade da revolta, o seu caráter absurdo – que somente a adaptação às alienações correspondem às condições reais da vida humana”. Ainda mais: “O frequente comportamento crítico no plano intelectual em relação à alienação assume então em muitos casos a forma do conformismo não-conformista, que, sendo intrinsecamente hipócrita, aprofunda de fato ainda mais a alienação” (788).

nossa época e nas alienações que dela derivam vêm o culminar do progresso, o bem merecido e digno ‘fim da história’” (650).

Por outro lado, ao elaborar uma crítica a essas novas formas de reificação e de alienação, o anticapitalismo romântico apresenta como alternativa uma espécie de regresso ao passado, na medida em que lhes contrapõe como “via de saída e modelo estados econômicos superados, com as suas reificações e alienações mais primitivas, socialmente menos diferenciadas” (650). A dificuldade em vencer essas duas visões tipicamente falsas está em que “cada uma delas contém um momento verdadeiro”. A teoria vulgar se apoia sobre o inegável desenvolvimento econômico, “que sem dúvida revela a existência de um progresso relativamente à generidade em-si”. Já no anticapitalismo romântico,

o momento de verdade consiste ao invés no fato que saídas individuais da generidade em-si àquela para-si são, em princípio, sempre possíveis e podem também, em circunstâncias favoráveis [...] até adquirir extensão e profundidade tais para torná-las tendências de relevo social (650).

Esta relação entre continuidade e mudança no interior do desenvolvimento humano em termos da generidade, sobre a qual Lukács costuma referir-se como identidade da identidade e da não-identidade, evidencia aqui importância, tendo em vista uma correta compreensão da sua verdadeira dialética.

Do ponto de vista ontológico, o crescente desenvolvimento do trabalho e, em decorrência, da economia, e o permanente aperfeiçoar-se da ciência que deriva dele, são fatores que, se por um lado “multiplicam e aprofundam os conhecimentos dos homens [...] quanto à própria práxis social”, por outro, impulsionam “seja para alargar as reificações sociais seja para solidificá-las na vida ideal e emotiva dos homens” (651). No plano ideológico esta tendência à reificação se mostra na divisão capitalista do trabalho sobre as ciências, de modo que, “espontaneamente ou sobre ‘fundamento gnosiológico’, a autonomia prática (certa ou errada) de um ramo do saber é entendida como um ser autônomo *sui generis*” (662). Com isto desaparece não só a gênese real, mas também o caráter processual efetivo que, segundo Lukács, no plano do ser é sempre total e, neste sentido,

na sua constituição real jamais respeita estes limites gnosiológicos e metodológicos, mas cuja imagem cognoscitiva – violentada por tais metodologias e pela práxis correspondente – agora parece um ser manipulável a seu bel-prazer (662-663).

Se na processualidade do ser social a reificação, como um dos seus momentos ideológicos, se conecta inicialmente a fenômenos da

natureza, mais tarde, com o desenvolvimento das forças produtivas, há uma crescente socialização dos objetos, um inevitável afastamento das barreiras naturais ao qual se liga uma importante questão metodológica: a reificação acaba frustrando as possibilidades de um conhecimento verdadeiro dos fenômenos tal como são em si mesmos, independentemente do que pensamos sobre eles. Ou, como diz o próprio Lukács:

aqui, (por exemplo, na circulação das mercadorias, no dinheiro etc.) não temos mais uma forma fenomênica natural dos objetos que em dadas circunstâncias poderia tornar-se ponto de partida de conhecimentos corretos, mas enfim um processo socialmente condicionado, com os seus reflexos nas mentes das pessoas que, após a reificação, frustram as próprias possibilidades de um conhecimento verdadeiro. De modo que, quanto mais uma sociedade vai se desenvolvendo, quanto mais socializada é a sua estrutura, tanto mais a reificação afasta o verdadeiro conhecimento dos fenômenos, ainda que sem necessariamente tornar em vão a manipulação técnica (705-06).

O que torna o conhecimento da processualidade importante praticamente é o fato de que em todos os campos da natureza e da sociedade o seu desenvolvimento “está, ao menos tendencialmente, em pôr em dia, iluminar nos fenômenos [...] aqueles processos que de fato constituem o seu ser”. Mas, ao observarmos atentamente esta função social da ciência, deparamos com uma estranha contradição que se expressa do seguinte modo:

de um lado, o progresso da sociabilidade no campo do conhecimento, em parte desenvolve e em parte erradica a reificação; de outro lado, na vida da cotidianidade enquanto tal, às máximas formas ideológicas, a produz e reproduz constantemente em dimensões sempre maiores (706).

Lukács identifica um paradoxo que, segundo ele, nasce de forma manifesta desta segunda contradição, porquanto na vida social os homens consideram os objetos do próprio ambiente de tal maneira que contradiz a sua práxis, a qual, ao invés, se demonstra verdadeira.

A descoberta dos motivos pelos quais os homens se comportam dessa maneira impulsiona o marxista húngaro a explicar por que o objeto do conhecimento aparece aos homens por vezes na sua processualidade histórica como produto transitório do seu próprio processo de reprodução, ou como produto de um poder que se encontra fora da sua essência existente. Como categoria do ser social, ponto de partida de séries causais, a alternativa tem um significado decisivo em todos os complexos processuais, mesmo aqueles permeados por complexas antíteses reificadas. Entretanto,

este colocar a alternativa no plano geral pode nos aproximar da resposta correta somente se se torna visível que se trata de uma questão prática socialmente relevante e não de um simples modo de ver teórico (706).

O momento prático se distingue pela incerteza sobre as consequências dos atos humanos, seja para os indivíduos, seja para a totalidade social. Incerteza cuja base ontológica está em que nenhuma ação se realiza com um conhecimento absolutamente adequado de todas as circunstâncias de seu ser, mesmo que venha a se apoiar em teleologias fortemente conscientes.

Portanto, aquela contradição entre o desenvolvimento das capacidades e o aviltamento da personalidade, essência dos processos de alienação, envolve também o campo do conhecimento impulsionado pelo progresso. A contraditória desigualdade que permeia as relações sociais se mostra, mediada pela ideologia, nas experiências cotidianas: de um lado, a ampliação dos conhecimentos dos homens, que ocorre a partir do desenvolvimento do trabalho e, com este, da ciência; de outro lado, esse mesmo desenvolvimento econômico não apenas alarga as reificações sociais, mas tende a solidificá-las nos homens da vida cotidiana, conforme sublinhado linhas atrás. Quanto ao campo do conhecimento, verifica-se

como [as] experiências cotidianas não somente são – parcialmente – criticadas e tornadas objeto de reflexão da ciência, mas são também frequentemente reforçadas e consolidadas por ela com supostos argumentos (651).

O que reafirma a postulação lukacsiana segundo a qual à reificação descrita por Marx na circulação das mercadorias corresponde necessariamente, no plano ideológico, uma atitude acrítico-imediata em direção a ela, de modo a convertê-la em alienação. A conclusão a que Lukács chega é que

quando a conversão imediata do momento ideal àquele material-real torna-se a realidade social geral tal como se verifica na circulação das mercadorias, com isso é também generalizada e mais bem radicada na sociedade a ‘objetividade espectral’ da mercadoria (652).

O momento ideal adquire, neste caso, uma fantasiosa autonomia.

Essas são questões que as ciências nem sequer têm mencionado, mas apenas estudado prioritariamente os processos concretos na sua imediaticidade. Movidas pela pressão da vida cotidiana, “as teorias da ciência (metodologia, doutrina do conhecimento etc.) se limitam a uma impositação kantiana, gnosiológica do problema”:

Sem aprofundar aqui a história de tal modo de ver, podemos porém afirmar – em contradição com as ideias hoje correntes – que a gnosiologia em geral tem uma atitude totalmente acrítica em relação à verdadeira constituição ontológica do ser daquelas estruturas e objetos que dizem apreender os movimentos. Poder-se-ia acrescentar, quanto mais isso acontece, tanto mais elas são “modernas” (652).

A fim de conservar tais estruturas “puramente científicas”, o mé-

todo gnosiológico exclui tanto quanto possível a verdadeira questão ontológica⁴⁷. Exemplo disso são “os neokantianos mais que o próprio Kant, depois o neopositivismo⁴⁸ que nos seus inícios não teve hesitações” (652). Lukács cita Carnap como um neopositivista que expressa muito bem esse estado de coisas ao afirmar explicitamente: “Acerca da interrogação sobre a realidade a ciência não pode tomar posição nem afirmativa nem negativa, porque a interrogação não tem sentido” (*apud* Lukács, p. 652-53). Para nosso autor, tais palavras exaltam a manipulação pura, a exclusão absoluta de todo problema de realidade.

Esse manipular as coisas de modo a tolher o ser tem consequências de grande relevo para o problema que ora discutimos porque, ao se excluir o problema ontológico, exclui-se a processualidade de cada complexo particular, suas relações com outros complexos e com a totalidade social, operando-se desta maneira o que Lukács define como uma “reificação isoladora do fenômeno enquanto tal”.

Husserl, por exemplo, antes de Wesenschau postulou, como condição metodológica, “o colocar entre parênteses” da realidade. Os seus sucessores, Schler, mas ainda mais claramente Heidegger, acharam exatamente aqui o ponto de partida para uma nova doutrina idealista do ser. De fato, desaparecem exatamente a complexidade, o processo, a interação etc. de cada grupo de fenômenos, quando se coloca entre parênteses a realidade, aliás, é o mesmo procedimento que em substância implica uma reificação isoladora do fenômeno enquanto tal (653).

O “colocar entre parênteses”, que nada mais é do que falsear a realidade, reificá-la, tornou-se

⁴⁷ No Capítulo I da Ontologia, que trata especificamente sobre Neopositivismo e Existencialismo, Lukács afirma que “se de fato a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da efetividade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados estas novas verdades que são de modo necessário ontologicamente fundadas, e que aprofundam e multiplicam o conhecimento ontológico, então sua atividade se reduz em última análise a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou, conscientemente, não deseja abandonar este nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática. E é isso mesmo que o cardeal Bellarmino requeria da ciência para salvar a ontologia teológica”, (27) conclui Lukács.

⁴⁸ “O positivismo e sobretudo o neopositivismo ocupam neste desenvolvimento da filosofia um papel específico na medida em que aparecem com a pretensão de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico, e de realizar uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo problemático referente a aquilo que é em si, tomado como pseudoproblema, irrespondível por princípio” (*idem*, p. 33).

um método gnosiológico tão popular e moderno, não só por transformar o não-existente em existente mas, em certas circunstâncias, – como ocorre todo dia seja no existencialismo seja no estruturalismo, – por fazer do não-existente isto que exatamente e essencialmente é (653).

Ora, na medida em que a subjetividade humana deixa de ser considerada na sua imanente processualidade como componente provocativo dos processos do ser social e é reificada em uma “substância auto-ativa”, o que, conforme Lukács, “no plano do pensamento pode ocorrer tão facilmente na Antiguidade tardia como no século XX, neste ponto o processo reificatório não encontra mais obstáculos” (653-54). Entretanto, novamente em contraposição a toda impostação gnosiológica, não devemos esquecer que

o desenvolvimento da vida cotidiana da sociedade produz a necessidade de um tal ser e as condições mediante as quais possa ser pensado e sentido só quando a ligação do homem à sociedade na qual nasceu deixa de constituir o princípio motor da vida individual da qual ela recebe proteção e sentido, só quando a vida para ele essencial transforma-se na vida privada (654).

Para nosso autor, o verdadeiro problema da reificação e das alienações que dela se originam

só nasce com o aparecimento da personalidade em nível social, e precisamente naquele estágio no qual a identificação direta entre personalidade e cidadão do pólis já tinha sido destruída pelo desenvolvimento da sociedade (712).

Do mesmo modo que a reificação verdadeira e própria só nasce com o desenvolvimento da personalidade, é também por meio deste mesmo desenvolvimento – especificamente no sentido do gênero humano para-si – que ela poderá vir a ser ideologicamente superada. Reificação e alienação são, portanto, categorias do ser social que mantêm entre si uma intrínseca relação; separá-las é possível apenas em sentido gnosiológico.

Assim, só quem se move no terreno da práxis social com inteligência, determinação e coragem de expulsar de si todo estímulo à reificação é capaz de “ver e realizar o verdadeiro problema do ser-homem como problema que diz respeito a sua existência pessoal e que indica o caminho social em direção a ela” (720).

No plano ideológico, portanto, a aprovação ou a recusa das reificações produzidas no decurso do desenvolvimento social é obra exclusivamente humana. Por isto Lukács pôde sintetizar: “a unidade prática entre conhecimento e decisão na vida cotidiana permanece a base ontológica de toda luta ideológica que intencione abalar o jogo da alienação” (721). Compreender a estrutura ontológica do ser social dos homens que nega toda transcendência e toda reificação dela originária torna-se por isso “um fato vazio”, se não vier associado

a uma tomada de posição por parte do indivíduo. Por outro lado, “toda decisão de libertar a si mesmo é cega se não se apoia sobre a compreensão de tais coisas” (725).

Do ponto de vista da *Ontologia* de Lukács, qualquer alienação, por mais que a sua existência possa ser determinada pela economia, nunca é capaz de desenvolver-se totalmente e, portanto, não pode ser superada de maneira teoricamente correta e praticamente eficaz sem a mediação das formas ideológicas. Tal caráter ineliminável desta mediação não significa em absoluto que a alienação seja considerada um mero fenômeno ideológico. Esta é uma visão equivocada por desconsiderar a base econômica objetiva daqueles processos que na aparência possuem um decurso puramente ideológico. Lukács faz referência à determinação geral da ideologia fornecida por Marx, enquanto instrumento social com cujo auxílio os homens combatem, em conformidade com os próprios interesses, os conflitos que nascem do contraditório desenvolvimento econômico. A resolução desses conflitos pode ocorrer seja regulando a vida pessoal dos homens para os quais os fundamentos econômicos continuam, todavia a existir e operar objetivamente – e, neste caso, a mudança é real apenas nas relações dos homens singulares –, seja através de movimentos de massa com força suficiente para enfrentar com sucesso a luta contra os fundamentos econômicos das respectivas alienações.

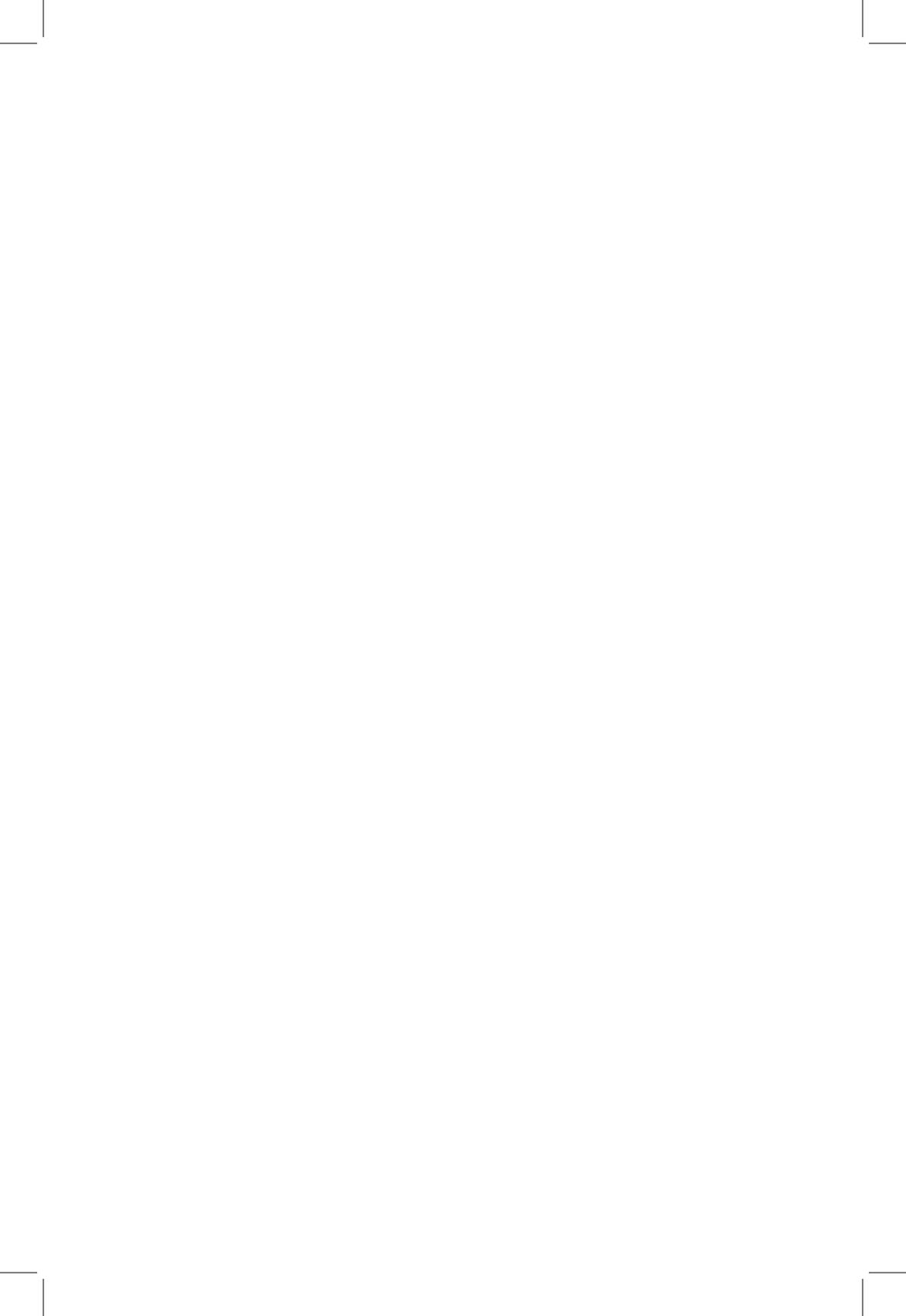
Em síntese, nas reificações mediadas pela ideologia religiosa, quanto naquelas que se desenvolvem a partir da forma de mercadoria enquanto uma “espectral objetividade”, em ambos os casos é negada a autonomia (relativa) do sujeito ponente, a sua decisiva participação como sujeito da história. Se a esta negação corresponde a existência de poderes estranhos a quem são atribuídos os atos humanos ou se aos homens os produtos do seu trabalho aparecem não como resultados de seu próprio trabalho, mas como características objetivas desses produtos, isso não muda a essência da reificação enquanto tal. Em ambos os casos o mistério se faz presente: ou se atribui a condução da vida humana e da sociedade a poderes transcendentais ou se transformam os produtos do cérebro humano em figuras independentes, dotadas de vida própria.

Ao afastamento das barreiras naturais, ao tornar-se sempre mais social do ser do homem e da sociedade, não corresponde necessariamente uma maior consciência dos homens sobre a natureza das reificações, mas há uma tendência, conforme vimos, a submeter-se acriticamente a essas formas de vida alienadas.

Enfim, não obstante as reificações sejam fenômenos essencial-

mente ideológicos, aos homens da vida cotidiana elas se apresentam não simplesmente como uma realidade, mas como *a* realidade por excelência. Estas são de fato as reificações socialmente relevantes, aquelas que conduzem diretamente a formas determinadas de alienação na sociedade capitalista.

Após essas considerações sobre a ação dos movimentos na sociedade em termos objetivos e também subjetivos, Lukács se dedica a analisar como o próprio movimento social na sua totalidade objetiva se articula com as bases objetivas das alienações no capitalismo. O ponto central desta relação está, conforme vimos, no progresso, na medida em que “cada novo tipo de alienação é um produto da progressividade desse mesmo desenvolvimento objetivo”, traço que revela a peculiaridade deste último. Ou seja, o desenvolvimento objetiva-se criando contraditoriamente novas e contínuas formas de alienação, fato por sua vez revelador de “uma clássica manifestação de desigualdade como característica dominante do progresso no seu âmbito” (740).



Capítulo 4 – Capitalismo e Alienação

Ao cuidadoso exame das bases sociais objetivas da alienação e de suas expressões no capitalismo, Lukács dedica a parte final de *Para uma Ontologia do Ser Social*. Seu ponto de partida é o real entrelaçamento entre economia e violência, que na vida cotidiana dos homens se apresenta como uma “insustentável antítese,”⁴⁹ como “o sofisma pelo qual a primeira, nas sociedades até hoje existentes, teria desenvolvido o seu papel fundante de forma ‘pura’, completamente separada da violência e do uso da força”, o que é possível apenas no plano do pensamento abstrato, no qual se pode “delinear, sem contradição, o conceito do puramente econômico” (728). A elabo-

⁴⁹ No volume I de sua *Ontologia*, precisamente no capítulo IV – *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx* –, Lukács afirma o que agora, no último capítulo do volume II, vem reafirmar. Isto é, que a antítese entre violência e economia é “metafísica, não dialética”. A observação marxiana de que “a mais-valia ‘só pode ser extraída [...] através da coação extra-econômica’”, por exemplo, põe em evidência o fato de que, para nosso autor, “a violência pode, de fato, ser também uma categoria econômica imanente”. Nesse sentido, diz que ao analisar “as condições econômicas sobre as quais se apoia a existência da renda em trabalho”, Marx teria acrescentado: “nesse caso, ‘apenas a coação faz da possibilidade uma realidade’”. Segundo nosso autor, “essa implicação recíproca percorre toda história da humanidade. Desde a escravidão, cuja premissa reside na capacidade gradativamente adquirida pelo homem de produzir mais do que o necessário para manter e reproduzir a si mesmo, até à fixação da jornada de trabalho no capitalismo, à violência resta um momento integrante da realidade econômica de todas as sociedades de classe” (Na versão italiana, cf. p. 318-19).

ração desse conceito, no plano teórico-crítico, tem uma importância decisiva para iluminar as forças motrizes essenciais de uma determinada formação social ou de um dos seus períodos, diz Lukács.⁵⁰ Neste capítulo expomos alguns nexos que vinculam economia, violência e alienação no interior de uma determinada particularidade: o capitalismo. Mostramos o peso que tem a ideologia burguesa em conservar os indivíduos humanos e as relações sociais cada vez mais profundamente alienadas ao ponto de postular o fim das ideologias, conforme a tese da desideologização.

4.1 Alienação e violência econômica

A relação entre economia e violência surge com a sociedade de classes, mas é somente no capitalismo que esta última deixa de ser de tipo explicitamente brutal e escancarado para se transformar numa violência sutil, ideologicamente manipulada, “consentida”. As formulações lukacsianas sobre esse complexo problemático partem da análise, realizada por Marx, acerca da distinção teórica entre a “acumulação primitiva”⁵¹ e a economia capitalista propriamente

⁵⁰ Em *O Capital* encontramos muitas situações analisadas por Marx em que aparece a relação entre economia e violência, de modo explícito ou camuflado, manipulado por formas ideológicas. Analisando os diferentes momentos da “acumulação primitiva”, por exemplo, Marx diz que todos eles “utilizaram o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência – diz ele – é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica” (1988, vol I, tomo 2, p. 276).

⁵¹ Para Marx, essa *previous accumulation*, assim chamada por A. Smitch, “desempenha na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado sobreveio à humanidade. Explica-se sua origem contando-a como anedota ocorrida no passado. Em tempos muito remotos, diz Marx, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa e, por outro, vagabundos dissipando tudo o que tinham, e mais ainda. A lenda do pecado original teológico conta-nos, contudo, como o homem foi condenado a comer o pão com o suor de seu rosto; a história do pecado original econômico, no entanto, nos revela por que há gente que não tem necessidade disso. Tanto faz. Assim se explica que os primeiros acumularam riqueza e os últimos, finalmente, nada tinham para vender senão sua própria pele. É desse pecado original data a pobreza da grande massa que até agora, apesar de todo seu

dita. Na forma primitiva de acumulação, denominada de pré-história do capital, tem-se uma série de métodos violentos em que “A expropriação dos produtores diretos é realizada com o mais implacável vandalismo e sob o impulso das paixões mais sujas, mais infames e mais mesquinamente odiosas” (Marx, 1988, vol II, p. 283).

Na evolução da produção capitalista, a classe de trabalhadores é levada a reconhecer, seja pela educação, seja pela tradição ou costume, as exigências desse modo de produção como leis naturais. Ao criar-se uma superpopulação de trabalhadores, dadas as condições objetivas desse modo de produzir, a lei da oferta e da procura de trabalho e, neste sentido, o salário, se amolda plenamente às necessidades de valorização do capital. Assim é que a “silenciosa coação das relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador” de tal modo que a força extraeconômica imediata torna-se necessária apenas de modo excepcional, já que “o trabalhador pode ser confiado às ‘leis naturais da produção’” (Marx *apud* Lukács, p. 728). A dependência do trabalho em relação ao capital, que se origina das próprias condições de produção é, segundo Marx, por elas garantida e perpetuada⁵².

Sabemos, entretanto, que diferentemente de como acontece na natureza, no ser social a necessidade nunca é “espontâneo-automática”; ela se manifesta como motor capaz de impulsionar, “sob pena de ruína”, as decisões teleológicas dos homens mediante a sanção do ser. Para Lukács, esta verdade ontológica se manifesta de duas maneiras: seja através da “necessidade puramente econômica, normalmente funcional, da economia capitalista” que se apresenta como uma “silenciosa coação”, e à qual o trabalhador pode se entre-

trabalho, nada possui para vender senão a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham parado de trabalhar”. Segundo Marx, o que ocorre realmente é que duas espécies diferentes de possuidores de mercadorias defrontam-se: “de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia: de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhe pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles”. Aqui estão dadas “as condições fundamentais da produção capitalista”. A acumulação primitiva é pois “nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (1988, vol II, p. 251-52).

⁵² Ver em Marx (idem, p. 267).

gar; seja através do uso da “força extraeconômica imediata”, de que se lança mão em caráter excepcional.

Nas sociedades pré-capitalistas, a necessidade do uso da força imediata evidencia de forma ainda mais específica esse entrelaçamento entre economia e violência, em que, segundo Lukács, Marx, examinando a economia da renda fundiária, por exemplo, põe às claras o aspecto essencial: “em tais condições, o mais-trabalho para o proprietário nominal da terra somente pode ser extraído por ele com uma coerção extra-econômica, qualquer que seja a forma que ela possa assumir” (*apud* Lukács, p. 729). Este fato se repete no âmbito mais geral da sociabilidade, isto é, na gênese e no funcionamento das formações econômicas em que os fenômenos aparecem tendo como força prioritária a “pura” economia, quando na verdade se trata também de uma interação entre esses complexos realmente incidíveis do desenvolvimento social: de um lado, a realidade econômica propriamente dita, de outro, a realidade extraeconômica. Para Lukács, tanto quanto para Marx, a totalidade do ser social inclui uma dialética interação entre tais campos, de modo que

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)⁵³.

Nos *Grundrisse*, Lukács encontra elementos teóricos que confirmam a indissociabilidade entre economia e força no processo de desenvolvimento social. Para ele, Marx “ressalta muito justamente como na organização bélica as categorias mais específicas da economia podem realizar-se de forma pura, antes que na esfera econômica verdadeira e própria da vida” (730). E como a luta das sociedades por sua existência enquanto tal não é outra coisa senão uma premissa e um efeito do seu crescimento econômico. Os princípios fundamentais dessa indissolúvel reciprocidade entre economia e força são assim referidos por Marx:

A guerra se desenvolve antes que a paz; como se desenvolvem através da guerra e dos exércitos, etc., certas relações econômicas, como o trabalho

⁵³ Nessa mesma obra (p. 75) Lukács postula que a “unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e conexões)” funda a ontologia marxiana do ser social. Desse modo, “a lei se realiza no fato; o fato recebe sua determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações”.

assalariado, a maquinaria, etc., antes de se desenvolverem no interior da sociedade burguesa” (*apud* Lukács, p. 730)⁵⁴.

Para Lukács, essas observações são capazes de iluminar a história de modo geral, e de maneira fortemente acentuada, quando se trata de um estágio mais avançado do capitalismo, pois

é próprio da indústria bélica, mas também da própria condução da guerra, que as tendências econômicas do capitalismo monopolista, sempre mais manipulado, se apresentem talvez com a mais pura plasticidade (730).

Assim, com o crescente afastamento das barreiras naturais, a relação entre economia e força altera-se qualitativamente, assumindo formas dissimuladas, sofisticadas, sem contudo mudar a sua essência.

Observa nosso filósofo, por exemplo, que tanto a sociedade antiga quanto a medieval-feudal possuíam estádios determinados de desenvolvimento nos quais “o modo de produção encontrava-se em harmonia com a estrutura social, vale dizer, com a distribuição no sentido marxiano” (731). O crescente desenvolvimento das forças produtivas acaba por quebrar essa harmonia entre produção e distribuição e, neste sentido, passa a funcionar como “um fator desagregador da própria formação”, colocando-a num verdadeiro “beco sem saída”. Ou seja, o desenvolvimento cria problemas para aquelas sociedades que, no dizer de Lukács, são insolúveis por princípio.

A economia capitalista enquanto um tipo superior de socialização faz desaparecer, ao invés, toda barreira deste gênero, uma vez que o desenvolvimento econômico “parece ter adquirido o caráter de total ilimitabilidade” (731). Esta grande reviravolta provocada pelo advento do capitalismo trouxe consigo um modo particular de sociabilidade e, com ele, um conjunto de problemas de que aqui nos interessam particularmente os aspectos relativos ao modo de ser da alienação. Um dos traços evidenciados por Lukács é que,

Enquanto nas formações sem possibilidades de desenvolvimento ilimitado, mesmo assim profundamente e totalmente problemáticas, para uma parte dos indivíduos parecem existir, pelo menos nos estádios iniciais, modos para escapar da alienação geral, antes de tudo aquela que surge da alienação dos outros seres humanos, nas sociedades mais evoluídas isto é totalmente excluído: a alienação dos explorados tem o seu exato correspondente naquela dos exploradores (731).

Esta universalidade da alienação peculiar às sociedades desenvolvidas que permeia tanto a vida dos opressores quanto a dos oprimidos é descrita não apenas por Marx, mas também por Engels ao reconhecer que “não só os operários, mas as classes que os exploram

⁵⁴ Ver em Marx (1985, p. 22). p.730.

direta ou indiretamente, são submetidas pela divisão do trabalho ao instrumento da sua atividade” (731). Esse deixar-se dominar pelos instrumentos de trabalho, ao invés de dominá-los, evidencia um estado de alienação humana que submete

o burguês de sórdido espírito miserável ao próprio capital e à própria avidez dos lucros; o jurista aos seus ossificados conceitos jurídicos estereis que o dominam como um poder que paira sobre si próprio; os “extratos cultos” em geral às múltiplas mesquinhezas e unilateralidades do próprio ambiente, à própria miopia física e espiritual, a sua deformidade produzida pela educação imposta segundo uma especialização e pelo aprisionamento por toda vida nesta vinculação da vida natural durante esta própria especialização, mesmo se depois esta especialização é o puro não fazer nada (Engels *apud* Lukács, 1981, p. 731-32).

Sobre esse estado de autoalienação do homem, Marx já havia se ocupado muito antes, trazendo em *A Sagrada Família* uma decisiva diferenciação quanto às suas consequências para a burguesia e para o proletariado:

A classe proprietária e a classe do proletariado apresentam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira classe se sente confortável e reafirmada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é a *sua própria potência* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda classe sente-se aniquilada nessa alienação, vê nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana (732, grifos na obra)⁵⁵.

Dado esse caráter de universalidade com que a alienação comparece na sociedade capitalista, as possibilidades de libertar-se dela de maneira apenas individual, conforme Lukács, é por

⁵⁵ Esta citação utilizada por Lukács se situa num contexto em que, na sua crítica a Proudhon, na *Glosa marginal crítica número II*, Marx analisa a relação antagônica entre pobreza e riqueza, esclarecendo sobretudo que na condição de antíteses, proletariado e riqueza formam um todo. “Ambos são formas do mundo da propriedade privada”, porém, não basta defini-los como extremos de um todo, é preciso analisar a “posição determinada que um e outra ocupam na antítese”. Por um lado, “A propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Esse é o lado *positivo* da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma”. Por outro lado, “O proletariado na condição de proletariado (...) é obrigado a supra-sumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado *negativo* da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que dissolve e se dissolve”. Neste preciso sentido, “A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (Marx, 2003, p. 47-8, grifos na obra).

princípio fortemente restrita. O que não significa que para ele o comportamento individual, do ponto de vista ideológico, não tenha sua importância em face das alienações pessoais e sua superação. Contudo, “a luta mais consequente, talvez heroica, sobre tal terreno deixa perfeitamente intactas, de costume, as alienações sociais ontologicamente mais basilares” (732). Para nosso autor, a práxis social real tem uma prioridade absoluta na luta contra a alienação, à qual Marx já se referia desde seus escritos juvenis em franca contraposição a importantes correntes idealistas que se contentavam com a revelação contemplativa, puramente espiritual, do estado de alienação. Tais escritos apontam para a práxis real, tanto social quanto política. Assim Marx afirma:

Mas, como aquelas autoexteriorizações *práticas* da massa existem no mundo real de um modo exterior, esta deve necessariamente combatê-las de modo igualmente *exterior*. Ela não pode julgar esses produtos de sua autoexteriorização tão-só como se fossem fantasmagorias *ideais*, como simples *exteriorizações da autoconsciência*, e não pode querer destruir a alienação *material* com uma ação puramente interior, *espiritualista*. Mas, para elevar-se não basta elevar-se no pensamento, e deixar inclinar sobre a própria cabeça *real, sensível*, o jugo *real, sensível*, que não é possível eliminar com as ideias (*apud* Lukács, p. 732-733, grifos na obra).

Para Lukács, a práxis social pode ter um papel determinante – dentro de certos limites – em termos de arrancar o indivíduo do seu estado de alienação, ainda que somente em sentido ideológico-individual. Mas isso só é possível porque o indivíduo dirige conscientemente as suas ações para eliminar alienações objetivas que, no capitalismo, assume possibilidades cada vez mais restritas. Mesmo diante daquelas situações vivenciadas por Marx, nas quais a exploração do trabalho imposta pelo sistema econômico capitalista alienava o operário do produto do seu trabalho, desumanizando-o ao ponto que “ele se sentia ‘livre’ somente nas suas ‘funções animais’”; (733)⁵⁶ mesmo considerando que as consequências da exploração e degradação humana a que os trabalhadores eram submetidos tornaram

⁵⁶ Nessa obra, Marx fala do trabalho alienado como uma atividade que ao não pertencer ao trabalhador, mas a outro, representa a sua própria negação; por isto mesmo é que o trabalhador “não se sente bem, mas, infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito” (2004, p. 82-3). Ao invés de voluntário, seu trabalho é imposto, portanto, “*trabalho forçado*”. Neste sentido, “o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc.” – que deixam de se constituir em autênticas funções humanas quando consideradas como “finalidades últimas e exclusivas”. Invertem-se os valores no sentido de que “O animal torna-se humano, e o humano, animal” (idem, p. 83).

realidade a rebelião contra tal estado de coisas e possibilitaram que a classe operária pouco a pouco evoluísse de uma “classe social em-si” “(classe nos confrontos do capital)” para uma “classe social para si mesma”, mesmo assim, Lukács postula não parecer uma questão determinante que “a intenção de destruir as bases econômicas da alienação ou pelo menos [...] de tornar mínimos os seus efeitos imediatos sobre a existência material dos trabalhadores (jornada de trabalho, salário, condições de trabalho etc.)” estivesse “conscientemente ligada à superação das alienações” (733-734).

A alienação não é para Lukács um fenômeno autônomo, auto-constituído do ser social, nem se trata de algo imediato, “ontologicamente central na vida social dos homens”. Em qualquer das circunstâncias em que a alienação se desenvolva, estará sempre relacionada a uma estrutura econômica socialmente determinada, e como tal, a esta se encontra indissociavelmente ligada, não sendo jamais “dissociável do nível das forças produtivas e do estado das relações de produção” (734) razão pela qual

na prática é perfeitamente possível que um tipo de alienação seja eliminada socialmente sem que esta eliminação constitua o conteúdo espiritual daqueles atos através dos quais ela venha a ser praticamente consumada. Esta objetividade, esta determinação econômico-social das alienações chega ao ponto que, modificando a base real, uma sua forma pode extinguir-se e ser substituída por outra, talvez de natureza completamente diversa, sem provocar nenhuma crise nem objetiva nem subjetiva, por assim dizer, a coisa acontece de modo evolutivo (734).

Seria deformar a análise lukacsiana deduzir daqui que o desenvolvimento econômico eliminaria por si mesmo não só particulares espécies de alienação, mas também o próprio fato da alienação. Se não é possível eliminar a alienação material com uma ação puramente espiritual, aspecto representado pelas concepções subjetivistas, é igualmente impossível esperar da dialética imanente do desenvolvimento econômico tal superação. Polemizando contra tais ilusões próprias de um economicismo que em dado momento do desenvolvimento da economia

esperava do livre comércio a “redenção” do mundo no sentido da liberdade universal, [e] hoje espera conseguir mediante uma efetiva e onipotente manipulação a solução de todos os possíveis conflitos da vida humana (734),

Lukács postula que, por mais desenvolvida que seja a economia, por mais que ela faça recuar as barreiras naturais e com isso desenvolva as capacidades humanas a um grau sempre mais elevado, produz a generidade humana em-si e apenas a possibilidade da generidade humana para-si. Em suas palavras:

[...] a necessidade interior ao desenvolvimento da economia pode, porém, fazer diminuir sempre mais o trabalho socialmente demandado para reproduzir a existência humana, fazer recuar sempre mais as barreiras naturais, fazer aumentar sempre mais em termos extensivos e intensivos a sociabilidade da sociedade, de fato pode conduzir as singulares capacidades humanas a níveis sempre superiores, mas tudo isso, como explicamos repetidamente, produz somente um campo de possibilidade para a generidade para-si do gênero humano, mesmo se se trata de um campo real indispensável e inevitável (734-35).

O fato de a generidade para-si não ser um resultado mecânico, espontâneo, do desenvolvimento econômico, tem como consequência, no plano social,

que cada movimento que procure – e não importa se por via evolutiva ou mediante revoluções – fazer progredir, fazer crescer esta tendência, não pode e nunca deve confiar no mero automatismo, mas é forçado a mobilizar a atividade social também sobre outros planos (735).

Ou seja, é preciso intervir politicamente. Lembra-nos Lukács que quando Marx, na *Miséria da Filosofia*, trata da transformação do proletariado de uma “classe social em-si” para uma “classe para-si mesma”, “acrescenta como esclarecimento: ‘Mas a luta de classe contra classe é uma luta política’” (735)⁵⁷, isto é, uma luta que ultrapassa as relações econômicas imediatas, as teleologias primárias e se põe no campo das teleologias secundárias.

A Lukács tudo isso interessa fundamentalmente do ponto de vista da alienação. E se esta, de acordo com as demais categorias do ser social – entendidas como formas de ser, determinações da existência –, interage com outras categorias, as influencia e é por elas influenciada, ou, para ficar na linguagem lukacsiana, sendo a alienação um dos complexos no interior de um “complexo de complexos”, isto faz com que a análise das bases objetivas do seu surgimento e desaparecimento pressuponha que seja observado como as outras atividades não mais espontaneamente econômicas podem incidir sobre tais bases objetivas e como a violência permanece um componente constitutivo da economia que, em momentos determinados, pode exercer papel decisivo. Em se tratando do capitalismo,

⁵⁷ Nesta passagem, Marx faz referência a que as condições econômicas da Inglaterra transformaram inicialmente a massa do país em trabalhadores. Diz ele: “A dominação do capital criou para esta massa uma situação comum, interesses comuns. Esta massa, pois, é já, em face do capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma. Na luta de que assinalamos algumas fases, esta massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política” (1985, p. 159, tradução e introdução de José Paulo Netto).

Lukács dedica atenção especial ao surgimento dos sindicatos como fecundas atividades cujos fundamentos se encontram nas relações econômicas objetivas.

Sendo a força de trabalho⁵⁸ a única mercadoria capaz de criar valor, essa natureza especial dá um caráter especial à sua determinação prática na vida econômica real, contrariamente ao que pensava Lassale no período inicial do capitalismo, pretender acabar com o salariato através de uma “lei de bronze dos salários”⁵⁹. Ao considerar a legalidade econômica então vigente, Marx observa que “o caráter geral da troca de mercadorias não fixaria em si nenhum limite à jornada de trabalho, ao mais-trabalho” (735). Entretanto,

a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, enquanto o trabalhador quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada grandeza determinada, mantém o seu direito de

⁵⁸ Para Lukács, Marx percebe na força de trabalho uma mercadoria *sui generis* cujo valor de uso possui a peculiar qualidade de criar valor. Tal descoberta tem vastas consequências, mas nos interessa tão-somente notar que “enquanto para as demais mercadorias são os respectivos custos de reprodução que determinam o valor, a determinação do valor da força de trabalho [...] contém um elemento histórico e moral” (Marx, 1979, p. 44). Lukács observa, por exemplo, que após analisar sistematicamente o mundo capitalista em sua necessidade econômica rigidamente determinada por leis, Marx “expõe num capítulo particular a sua gênese histórica (ontológica), a chamada acumulação primitiva, uma cadeia secular de atos de violência extraeconômicos [...] mediante os quais foi possível a criação das condições históricas que fizeram da força de trabalho aquela mercadoria específica que constitui a base das leis teóricas da economia do capitalismo” (idem, p. 45).

⁵⁹ A lei de bronze dos salários diz da pretensa lei sobre a qual gravita a luta de Lassale contra o salário. Radicalmente criticada por Marx no *Programa de Gotha*, essa lei pretendia “abolir o sistema assalariado”, ou, conforme corrigido por Marx, “sistema do salariato”. Indo à raiz dessa questão, Marx percebe que suprimir o salariato implica, necessariamente e ao mesmo tempo, a supressão das suas leis, “sejam elas ‘de bronze’ ou de esponja”. Ao que acrescenta: “Em consequência, para ficar bem claro que a seita de Lassale venceu, é preciso que o ‘sistema assalariado’ seja abolido com a ‘lei de bronze dos salários’, e de modo algum sem ela”. Neste sentido, pode-se dizer que Lassale, conforme faziam os economistas burgueses, “tomava a aparência pela própria coisa” (Marx, K. e Engels F. *Crítica do Programa de Gotha e de Erfurt*, p. 24-5). Vale dizer que a “lei” de Lassale tem seu fundamento na reacionária teoria malthusiana da população. Esta teoria atribui a pauperização das massas trabalhadoras ao crescimento da população que ocorre em progressão geométrica, enquanto os meios de existência só crescem em progressão aritmética. Como forma de solucionar tal problema, Malthus preconiza “a abstenção do casamento para os que não possam procriar com saúde e assegurar aos seus filhos um relativo bem-estar”. Marx demonstra a nulidade desta “lei”, pois, “na realidade, cada modo de produção histórico tem as suas próprias leis de população, válidas historicamente nos seus próprios limites” (cf. nota nº 15, p. 82, da mesma obra).

vendedor. Ocorre aqui, portanto, uma antinomia: direito contra direito, ambos apoiados na lei do intercâmbio de mercadorias. Entre direitos iguais decide a força (Marx *apud* Lukács, p. 735-736)⁶⁰.

A determinação do preço da mercadoria força de trabalho, portanto, está baseada “em termos puramente econômicos – pressupondo que o capitalismo se encontre em um estágio evoluído – no uso da força, que de acordo com as circunstâncias pode ser até um uso latente” (736). As afirmações de Lukács sobre a força como potência econômica recebem aqui, segundo ele próprio, “uma ulterior confirmação”, pois

O capitalismo funcionando normalmente segundo as próprias leis econômicas, depois de ter abandonado em linha de princípio o prevalecer da força extra-econômica com a conclusão da acumulação primitiva, se vê assim economicamente constrangido a reconhecer inicialmente de *facto* e depois também de *jure*, como economicamente legítima uma força que o contrapõe todos os dias. Tem-se assim a atividade social dos sindicatos, enquanto união sistemática das rebeliões individuais contra o capitalismo, coagulando-se em

⁶⁰ Marx (1988, p. 181) faz essa discussão no capítulo sobre a jornada de trabalho especificamente quando reflete sobre seus limites. Nessa discussão ele postula que: “Abstraindo limites extremamente elásticos, da natureza do próprio intercâmbio de mercadorias não resulta nenhum limite à jornada de trabalho, portanto, nenhuma limitação ao mais-trabalho”. Entretanto, ao verificar “a natureza específica da mercadoria vendida”, ou seja, da força de trabalho, observa que há “um limite de seu consumo pelo comprador”. Assim, ao mesmo tempo que “o capitalista afirma seu direito como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar onde for possível uma jornada de trabalho em duas”, assim também “o trabalhador afirma seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada grandeza normal”. Segundo Marx, “ocorre aqui, portanto, uma antinomia, direito contra direito, ambos apoiados na lei do intercâmbio de mercadorias. Entre direitos iguais, diz ele, decide a força”. Neste sentido, “a regulamentação da jornada de trabalho apresenta-se na história da produção como uma luta ao redor dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o capitalista coletivo, isto é, a classe dos capitalistas, e o trabalhador coletivo, ou a classe trabalhadora”. Ver Lukács, 1981, p. 735-36.

um dos fatores subjetivos⁶¹ que o limitam como poder (736)⁶².

Não é o caso de nos determos sobre tal atividade; queremos apenas destacar como as atividades não espontaneamente econômicas podem incidir, em alguma medida, sobre as bases objetivas da alienação e até exercer papel decisivo em determinados momentos, e como a violência permanece um componente ineliminável da economia capitalista.

4.2 Alienação e ideologia burguesa: o ter e as novas formas de alienação

Devemos tomar em consideração o fato histórico-social objetivo pelo qual todo ato tendente a uma transformação movimentada-se sempre, não importa se acompanhado de uma consciência falsa ou verdadeira, pela contraditoriedade objetiva que se lhe apresenta. Segundo Lukács, para esse tipo de atividade social não é absolutamente indiferente o ato de pôr, do ponto de vista da consciência, em relação aos dados de fato. Aqui nos encontramos ante a um importante problema ideológico que surge das contradições histórico-sociais objetivas gerais, mas incide sobre o comportamento ideológico global em relação ao desenvolvimento do capitalismo e em face

⁶¹ “O fator subjetivo da história só pode desenvolver toda a potência peculiar para combater conflitos quando, de um lado, o simples descontentamento imediato pelas condições sociais dadas, a oposição contra elas, se eleva também no plano teórico à negação da sua totalidade e, de outro, este fundamento não permaneça mera crítica da totalidade do existente, mas está também em condições de transformar em práxis os conhecimentos assim extraídos, ou seja, de elevar o conhecimento teórico à potência prática da ideologia” (503). Segundo Lukács, o jovem Marx descreve este processo da seguinte maneira: “A arma da crítica não pode certamente substituir a crítica das armas, a força material deve ser abatida pela força material, mas também a teoria se torna uma força material tão logo se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas tão logo demonstra *ad hominem* e ela demonstra *ad hominem*, tão logo se torne radical. Ser radical quer dizer tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (*apud* Lukács, p. 503).

⁶² Lukács está se referindo à ação dos sindicatos no século XIX como movimento de classe que se desenvolve, segundo Marx, através “dos movimentos econômicos isolados dos operários” com uma função política muito bem definida: “afirmar os seus interesses de forma geral, de uma forma que possua uma força geral socialmente operante” (Marx *apud* Lukács, p. 736).

do fenômeno da alienação. A constatação lukacsiana de que para o homem singular a superação da sua alienação pessoal constitui um problema prevalentemente ideológico aparece aqui com sua devida importância. Entretanto, se

a transformação dos homens não mais acontece, em substância, espontaneamente e é, ao invés, produzida mediante uma práxis social consciente ou ainda mediante a caricatura desta, a manipulação, a função da ideologia torna-se ainda mais importante também para as bases sociais objetivas da alienação (765) ⁶³.

Por não ser um fenômeno autoconstituído do ser social, sua essência específica não deve jamais ser negligenciada. Devemos considerá-lo, no plano objetivo, como um momento do desenvolvimento econômico-social a ele correspondente e, no plano subjetivo, um momento das reações ideológicas dos homens ao modo de ser da sociedade no seu conjunto. A alienação “adquire contornos tanto mais definidos quanto mais [for] considerada momento – mas com traços particulares – da totalidade social” (741). Em outras palavras, apenas por ser parte da totalidade social ela adquire especificidade como fenômeno efetivamente existente no mundo dos homens.

Para melhor iluminar as contradições daquele momento, o filósofo húngaro se detém sobre aspectos que considera centrais, tendo em vista iluminar a ligação entre totalidade histórico-social e aliena-

⁶³ Das tendências alienantes na época de Stalin, por exemplo, Lukács deduz isto: “o distanciamento do marxismo presente em todas as manipulações deste tipo não pode ser extinto com simples meios administrativos; ele implica uma crítica das deformações do marxismo que remonta aos princípios, implica a sua restauração metodológica, visto que para superar realmente a manipulação e não só formalmente, é necessária uma nova atitude, diferente na raiz, em relação à sociedade, ao seu desenvolvimento e ao papel que desempenha o indivíduo (compreendido o seu modo pessoal de se comportar)”. Para Lukács, “são os estímulos, ainda vivos nos indivíduos, a construir uma realidade socialista que representam as forças sobre as quais agem sobre os fatos tendo em vista uma verdadeira transformação”. O processo ideológico pode ser o estímulo capaz de provocar tais forças, pondo-as em ação, dando-lhes “a verdadeira impoção”, libertando-as de “resíduos desviantes etc.”. Segundo nosso autor, a necessidade desse processo se justifica porque, embora no período staliniano “as formas do pensamento de Marx tenham permanecido (sobretudo no plano verbal) quase intactas, (...) seu conteúdo era largamente reestruturado à luz de falsas intenções”. Assim, recuperar o “sentido perdido”, considerado o “único autêntico e real”, é também para Lukács “uma tarefa ideológica”. Trata-se de um processo que “exige propriamente no campo ideológico uma produtividade intelectual e uma genuína receptividade catártica, isto é, produtora de transformações, muito mais elevadas em relação a uma normal transformação ideológica no quadro de uma sociedade burguesa” (765).

ções concretas. Novamente aqui o ponto de partida é aquela questão de fundo sobre a qual se discute ao longo de todo o capítulo e que diz respeito ao fenômeno da alienação em geral:

o conflito entre o despertar e o elevar-se das capacidades humanas singulares, espontaneamente provocado pelo desenvolvimento econômico, e a autopoisição e autoconservação da personalidade humana, da qual o mesmo desenvolvimento produz a possibilidade, mas fazendo com que o seu desenrolar-se encontre contínuos obstáculos (742).

Para nosso autor, quanto mais nos aproximarmos do trabalho como fenômeno social originário, tanto mais nítida tornaremos tal contradição no interior do próprio desenvolvimento das capacidades. Lukács lembra o artesão do tardo medievo e do Renascimento na produção de móveis, cujo modo de trabalhar pressupõe não somente habilidade e experiência, mas também uma visão de totalidade do processo produtivo que impulsiona “o seu modo de trabalhar até aos limites da arte”; enquanto no subsequente estágio de trabalho, a manufatura, o trabalhador torna-se um “unilateral ‘especialista’ de uma única operação sempre repetida” (742), emergindo com toda força o caráter degradante do progresso econômico. O trabalho manufatureiro, considerada a manufatura como a primeira forma verdadeiramente capitalista de produção, é apenas um dos aspectos degradantes do desenvolvimento econômico mencionados por Lukács e ao qual Marx se refere ao afirmar que tal trabalho

aleija o trabalhador, convertendo-o numa anomalia, ao fomentar artificialmente sua habilidade no pormenor [...] Os trabalhos parciais específicos são não só distribuídos entre os diversos indivíduos, mas o próprio indivíduo é dividido e transformado no motor automático de um trabalho parcial (1988, p. 270)⁶⁴.

A degradação não acontece somente sobre o trabalho, mas no desenvolvimento manufatureiro; posteriormente, na produção industrial, “o produto também sofre uma degradação enquanto valor de uso qualitativo” (743), na medida em que só tem sentido como valor de troca. Assim, com o crescente predomínio do valor de troca sobre o valor de uso, o produto passa a ter por referência cada vez mais distante as necessidades humanas, e cada vez mais próxima, a desumanidade do capital.

A falsa antinomia entre indivíduo e sociedade, propalada pela ideologia burguesa, firma nos homens cotidianos a – também fal-

⁶⁴ Para Marx (1988, p. 255), “Do produto individual de um artífice autônomo, que faz muitas coisas, a mercadoria transforma-se no produto social de uma união de artífices, cada um dos quais realiza ininterruptamente uma mesma tarefa parcial”. Ver Lukács, p. 742.

sa – imagem de que o progresso “pode verificar-se somente em campos que quase nada têm a ver com o caminho do homem enquanto homem” (744). Atribui-se ao indivíduo a responsabilidade de construir-se enquanto gênero autenticamente humano, como se o processo de individuação pudesse se constituir sem as predominantes determinações do processo de sociabilidade enquanto totalidade social. Para os apologetas do capitalismo, trata-se de campos contrapostos, de modo que

a aspiração ao ser-homem permanece relegada ao campo da subjetividade “pura”, livre da sociedade. Com o que, não somente é degradada ao nível de fato indigno do homem toda atividade na própria sociedade, mas também as expressões ideológicas superiores (arte, concepções de mundo), por esta recusa de toda sociabilidade, assumem como sua substância um subjetivismo de tal modo “purificado” que, exatamente enquanto se evita tudo aquilo que poderia degradar o sujeito, não resta nada senão a expressão específica de uma particularidade irrepetivelmente dada, a qual se sublinha com grande força e unicidade (744).

Na verdade, no fundo dessas questões encontra-se a necessária demonstração, por parte da concepção burguesa de mundo, da impossibilidade do socialismo, tendo sido mobilizada para este fim toda uma argumentação, desde sua “inconciliabilidade com a religião até a impossibilidade de realizá-lo no campo econômico” (747). No centro de tais racionalizações estava a insustentável ideia de que a própria alienação teria sido potencializada pela revolução social.

Marx, de passagem, tinha posto às claras este aspecto – inconscientemente – autodestrutivo, autocrítico do capitalismo, presente em tais apoloéticas contestações ao socialismo:

É muito característico que os entusiastas apologetas do sistema das fábricas, polemizando contra toda organização geral do trabalho, não saibam dizer nada de pior, exceto que: tal organização transformaria em uma fábrica toda a sociedade (*apud* Lukács, p. 747).

Resulta claro em tais posições como a organização capitalista do trabalho é compreendida pela ideologia burguesa, mesmo se de modo inconsciente, “como o pior mal que possa atingir os homens, como o perigo mais ameaçador para a conservação de sua humanidade”. Temor que no estágio atual do capitalismo, conforme afirma Lukács, Marx teria encontrado também na circulação, visto que o ordenamento da vida cotidiana tornou-se de tal modo manipulado que exerce sobre os indivíduos a função ideológica de um mundo de liberdade.

Os novos tipos de alienação surgidos com a economia capitalista são ideologicamente defendidos pelos seus apologetas a tal ponto que “a autodefesa do sistema, quando se fala das alienações, move-se

diretamente em primeiro lugar contra aquelas tendências que objetivam a sua superação subjetiva na vida dos indivíduos” (748), mesmo sabendo-se que não é possível superar objetivamente as alienações surgidas com a nova economia sem subverter economicamente ou pelo menos reestruturar radicalmente a formação econômica. A ideologia dominante, contudo, não descarta a possibilidade de que essas tendências individuais e imediatas evoluam em um fator subjetivo de resistência contra o sistema enquanto tal. Neste sentido,

a defesa ideológica das novas alienações consiste principalmente em fazer com que a rebelião contra elas permaneça circunscrita às revoltas dos homens particulares isolados, totalmente privadas de perspectiva no plano do ser (749).

Assim, Lukács demonstra

a extrema complicação e contraditoriedade das ações e contra-ações ideológicas [que] derivam exatamente do caráter não-teleológico das vivas, movimentadas, estruturas sociais. A começar pela ineliminável bipolaridade de todo complexo possível neste âmbito (em um polo a dinâmica da sua própria totalidade, em outro aquela dos indivíduos que o formam), até a estrutura de classe econômica e historicamente determinada, e à sua dinâmica na qual opera a mesma bipolaridade, no conjunto da sociedade há reações muito variadas ao seu processo de reprodução econômica e somente pelo seu complicadíssimo cruzar-se, sintetizar-se, interagir etc., é possível obter um quadro em certa medida confiável das tendências de fundo do movimento ideológico de um estágio do desenvolvimento (749).

O fato de serem as alienações produtos das leis econômicas objetivas de uma dada formação social implica, portanto, que superá-las só pode ser obra da atividade objetiva das forças sociais, sejam estas espontâneas ou conscientes. Tal fato objetivo não deve tornar socialmente irrelevante a luta dos indivíduos para eliminar as próprias alienações pessoais, pois “o seu – potencial – influxo sobre o movimento de toda a sociedade pode, em condições determinadas, assumir um peso objetivo notável” (754). Romper subjetivamente com a própria alienação implica decisões individuais que possuam uma perspectiva – mesmo que em última análise – de natureza social, orientada para alguma manifestação da genericidade para-si.

Nestes movimentos de interação entre a pessoa singular e o gênero humano está, portanto, a tendência à superação do estado de alienação pessoal, sem que isto, todavia, exclua o surgimento de alienação de novo gênero. Pelo contrário, uma “causa”⁶⁵ fundamentalmente regressiva deve conter em si tendências

⁶⁵ Lukács faz uma longa discussão sobre “o fenômeno crítico-social da dedicação, às vezes absoluta, a uma causa”, mostrando que é falso imaginar que uma tal dedicação conduza necessariamente a uma alienação dos sujeitos. Ao contrário, para ele, “sem dedicação a uma ‘causa’ de natureza social [...] o homem permanece fixado no plano da sua particularidade” e, conseqüentemente, “é privado

à manutenção das velhas alienações, visto que ela pretende objetivamente conservar – com ou sem “reformas” adequadas aos tempos – as velhas formas de exploração e de opressão. Portanto, ainda que a dedicação mesmo sincera afaste o indivíduo da sua normal particularidade, as ações que ele é constringido a cumprir acabam por reconduzi-lo a velhas e novas alienações (761).

O conteúdo social determina a qualidade de uma “causa”, se regressiva ou progressiva. Uma “causa” verdadeiramente progressista no plano social tende a fazer com que o indivíduo que a ela se dedica

seja capaz de entrar em relação orgânica com os grandes temas do desenvolvimento do gênero humano, pelos quais – mesmo na presença de todos os fenômenos da problemática ética que estão por analisar – necessariamente é capaz de empreender o caminho que o conduz a superar a particularidade (761).

Quando a “causa” sobre a qual os indivíduos se dedicam é ao mesmo tempo “a sua e aquela da humanidade, diz Lukács, o socialismo assume em tal complexo problemático um posto todo seu” (761-62).

Não obstante seu caráter geral, esta constatação metodológica – diferentemente do método mecânico-formal da ideologia burguesa que durante muito tempo, numa postura niveladora e manipulatória, reduziu ao mesmo denominador “o socialismo sob Stalin e diretamente a Alemanha hitleriana” – é de grande relevo para a avaliação marxista do presente.

Quando o conhecimento científico da realidade é assumido como princípio da práxis, quando sua finalidade torna-se a recuperação real do homem, das deformações provocadas nele por causas econômico-sociais, e quando por isso esta determina a conduta de vida do indivíduo que se põe a tais fins,

de defesas frente a uma qualquer tendência alienante”. Por outro lado, “mesmo sendo um princípio de elevação para além da particularidade, a dedicação a uma ‘causa’ jamais opera como um princípio geral, como abstrato em-si; ao invés, aquilo que ela extrai de um indivíduo é o resultado de uma dupla dialética: depende do quanto é forte, pura, altruísta etc., a dedicação do indivíduo à ‘causa’ e ao mesmo tempo (mesmo quando exista conflito) que coisa tal ‘causa’ realmente representa no desenvolvimento social”. Diz ainda Lukács que uma análise concreta dos problemas relativos só poderá ocorrer na Ética. Aqui é possível apenas – o que não é pouco – a constatação geral de que “nesta dúplici dialética – até a dedicação a uma ‘causa’ de progresso pode assumir nos indivíduos que a defendem formas humanamente alienadas e, ao invés, na defesa daquilo que é socialmente nocivo pode ocorrer em si, mesmo de maneira excepcional, uma conduta subjetiva humanamente pura – cabe ao momento social, de qualquer modo, a função de momento predominante” (758-59). Na óptica do discurso lukacsiano a “causa” é a “via marxiana ao socialismo” que, mesmo sofrendo “muitas deformações de conteúdo e de forma”, “jamais [perdeu] totalmente a sua mais íntima essência de ser, ou seja, a construção de uma nova sociedade progressiva” (762-63).

Lukács: Ontologia e Alienação

evidentemente no homem que age de tal modo a tendência a superar a própria particularidade – qualquer que seja o grau de consciência que ele tenha dela – é mais forte que na média geral (762).

Não é objetivo da investigação lukacsiana descrever as batalhas ideológicas que ocorreram em direção à grande causa do futuro da humanidade. O que Lukács faz é

indicar como a crítica situação interna que deriva da obrigatoriedade de superar a ideologia staliniana, e por consequência em um ambiente externo que é aquele do atual capitalismo, torna visíveis determinados aspectos constantes na dedicação pessoal à causa do socialismo (764).

Assim, diz ele:

Neste socialismo que procura o seu verdadeiro caminho, nós encontramos duas diferentes alienações entre si heterogêneas: aquelas surgidas no próprio terreno da manipulação brutal e aquelas que se desenvolvem, mais ou menos obrigatoriamente, em toda sociedade industrial em alguma medida avançada, como efeito do nível geral das modernas forças produtivas, quando as tendências contrárias não são suficientemente potentes (764).

Na verdade, o problema da alienação jamais foi difundido de forma direta, do mesmo modo que jamais se admitiu “um período de alta sociabilidade, no qual a rebelião autêntica, prática, contra o sistema econômico dominante e contra a sua ideologia fosse tão débil e ineficaz como no passado recente” (754), postula Lukács.

Dada a importância de muitos dos traços do capitalismo para o problema da alienação humana, ele se dedica a analisar aqueles mais específicos, mais salientes em relação ao papel que desempenham em face do problema em questão. Um deles diz respeito à

expansão da grande empresa capitalista a todo setor do consumo e dos serviços, pela qual estes últimos influenciam a vida cotidiana da maior parte dos homens de um modo tão diverso, direto, dirigente, ativo, mais intensos do que jamais foi possível nas formas econômicas precedentes (754).

Com a universalização do consumo e dos serviços no comércio global das mercadorias, o *ter*, categoria que surge com a propriedade privada, assume papel decisivo nas relações fundamentais dos homens com o ambiente em que vivem, no sentido de torná-las cada vez mais alienadas. Observa nosso filósofo que

Na vida cotidiana do operário o poder do *ter* não se manifesta mais como simples carência, como influxo sobre sua vida normal do não-ter os mais importantes meios para a necessária satisfação cotidiana das necessidades, mas ao contrário, se manifesta como poder explícito do *ter*, como concorrência com outros homens e grupos na tentativa de elevar o próprio prestígio pessoal mediante a quantidade e a qualidade do *ter* (773).

Lukács não ignora as extremas privações causadas pela economia em tempos passados, como essas privações incidiam profundamen-

te sobre sentimentos e pensamentos, sobre a vontade e a ação de massas de homens. Mas, a imediatividade, a positividade com que hoje essas tendências permeiam toda a conduta de vida de todo homem, demonstra ser um fato novo com relação às épocas passadas, pois “é extremamente raro que hoje alguém consiga manter-se fora e até mesmo desviar-se delas” (755). Essa é uma das características mais salientes apontadas por Lukács: a expansão da grande indústria capitalista a todo setor de consumo e dos serviços influencia a vida cotidiana com uma intensidade jamais vista em sociedades precedentes. Neste sentido,

Para as massas trabalhadoras do passado o consumo apresentava-se sob uma forma de substância privativa, como uma limitação de suas possibilidades de vida, contra a qual necessitava lutar, enquanto hoje uma grande parte delas é dominada pela aspiração a elevar sempre mais um nível de vida que no fim das contas é valorizado positivamente (755).

Ele vai ainda mais longe quando qualifica o amplo uso dos serviços e o “consumo de prestígio” não somente como um simples fato novo, mas como “um fato radicalmente novo”, algo que não apenas penetra de modo extensivo e intensivo na vida de cada indivíduo singular, mas submete os consumidores a uma pressão moral cada vez maior. O indivíduo agora é valorizado pelo que consome, seu prestígio está vinculado precisamente ao que ele é capaz de consumir. Desse modo, o consumo

é guiado – em primeiro lugar e em escala de massa – não tanto pelas necessidades reais, quanto ao invés por aquelas necessidades que parecem apropriadas a conferir uma ‘imagem’ favorável à carreira do indivíduo (755).

Essa penetração de novas categorias burguesas na vida dos trabalhadores – como é o caso do consumo de prestígio – é vista por Lukács como inédita, algo posto em movimento pelo imediato interesse econômico do capitalismo e que determina em grande medida novas alienações. Ora,

como o indivíduo subordina quanto faz ou não faz na vida cotidiana à construção da sua “imagem”, de uma tal elevação do nível de vida deve derivar necessariamente uma nova alienação, uma alienação *sui generis*. Aos baixos salários sucedem salários altos, ao pouco tempo livre um tempo livre maior, mas esse desenvolvimento elimina algumas velhas alienações simplesmente substituindo-as por outras, de novo tipo (755).

A ideologia desse “novo capitalismo”⁶⁶, universal e universalmente manipulado”, tem um papel decisivo, pois nasce “objetivamen-

⁶⁶ O capitalismo que Lukács qualifica de “novo” diz respeito ao capitalismo da produção em massa, do consumo de massa (fordismo/ *welfare state*).

te do desenvolvimento econômico, mas se afirma subjetivamente mediante uma falsa consciência, que é também ela, naturalmente, determinada por este movimento” (756). O fato de se afirmar como falsa consciência faz da ideologia burguesa um campo apropriado às reificações e alienações.

Como não se trata de um processo isolado circunscrito à economia, o fenômeno das novas alienações se verifica, segundo Lukács, após um movimento da totalidade da sociedade que, nascido sobre o terreno do desenvolvimento do capitalismo, assumiu força político-social crescente, pela crescente contraditoriedade das formas de domínio capitalista em relação à democracia. De modo que,

Após as análises conduzidas até aqui é suficiente indicar como as grandes crises verificadas no período sucessivo à Primeira Guerra Mundial constrangeram a burguesia do ocidente a encontrar novas formas de domínio, cujo ponto saliente no sentido da práxis, consistia no conservar formalmente todas as formas extremas da democracia que frutificavam polemicamente seja contra o fascismo seja contra o socialismo, mas anulando-as de fato mediante o seu novo conteúdo organizativo e ideológico, enquanto as massas fossem excluídas de toda participação real nas decisões econômicas ou políticas de relevo (756).

Lukács frisa não estar em seu campo de interesse discutir o desenvolvimento dessas tendências na história, não obstante sua importância para a análise do “novo capitalismo”. Limita-se apenas a algumas indicações sumárias sobre

a ruptura que foi sendo preparada por longo tempo, com a imagem liberal da sociedade, com a ideia que o processo de reprodução econômica do capital produza por si continuamente, direta e espontaneamente o tipo de homem do qual ele tem necessidade para funcionar, reproduzir-se e desenvolver-se (756-757).

Por outro lado, concorrem com essas ideias, naquele momento, tendências em contrário, sobretudo na Alemanha, “as quais eram representadas substancialmente pelo campo conservador e por isto continham fortes elementos pré-capitalistas” (757). Tais tendências agora se apresentam

com programas de planificação humano-burguês, obviamente ajustados, que entendem ser progressistas, pois não se contentam mais com os efeitos espontâneos provocados pelo progresso econômico sobre os homens e querem tornar objeto de um específico e consciente processo, a sua adaptação às necessidades de um capitalismo monopolista mais evoluído (757).

Para nosso autor, esse problema prático de fazer do indivíduo membro ativo de uma sociedade é, também ele, um produto do desenvolvimento social e se pôs de um novo modo na revolução socialista desencadeada em decorrência da Primeira Guerra Mun-

dial. A revolução socialista, sobretudo o seu triunfo na Rússia, foi a primeira consequência dessa “essência prática do homem” que se contrapõe ao movimento de expansão do capital, diz Lukács. Para ele, o aspecto mais importante em termos do que nos interessa agora é que, enquanto

a social-democracia permaneceu então fixada ao homem espontaneamente criado e transformado pela economia capitalista, a ala extremista considerava a mudança do homem no fluxo da história como, ao mesmo tempo, consequência da sua práxis desenvolvida de maneira consciente (como resposta consciente) e auto-organizada (757).

Daí sua concordância com a teoria leniniana segundo a qual “a verdadeira consciência de classe é levada aos operários ‘do exterior’, isto é, de fora do seu imediato ser econômico” (757). Segundo nosso filósofo, Lênin foi quem primeiro pensou a determinação econômico-social do homem com uma consequencialidade jamais observada após Marx, pois concebeu o processo de desenvolvimento como processo do tornar-se homem, do autocriar-se do homem. Neste sentido, a essência humana não pode ser fixada de modo abstrato, mas é um produto do desenvolvimento social que se realiza num processo cuja gênese está no trabalho. Seu desenrolar provoca um permanente processo de afastamento da barreira natural, de surgimento da essência humana sempre mais nitidamente social do homem. Como não se trata de algo abstrato, utopicamente concluso, esta concepção implica uma “dupla dialética”:

o ser-formado do homem por obra da sociedade, que a teoria marxiana leva ao conceito com máxima evidência, não é um processo espontâneo-passivo, mas contém como possibilidade ineliminável o ativo encontrar-se-a-si-mesmo – que pode realizar-se com uma consequência falsa ou verdadeira – do homem; uma atividade que é inimaginável sem a sua participação nas organizações que revolucionam a sociedade (758).

Lukács constata que até os antagonistas burgueses de Hitler, como, por exemplo, Mannheim⁶⁷, tinham em conta que “o fundamento da moderna sociedade democrática devesse ser a transformação dirigida, não mais espontânea, do homem” (769). Se por um

⁶⁷ A proposta de Mannheim para a ideologia burguesa diz respeito a que, para manter a ordem social, a sociedade e os indivíduos que dela participam devem ser controlados de tal forma a manter-se em consonância com o desenvolvimento tecnológico. Com suas palavras: “A ordem social contemporânea deve cair se o controle social racional e o domínio individual sobre os próprios impulsos não mantiverem o passo com o desenvolvimento tecnológico” (K. Mannheim *apud* Lukács, p. 756). Segundo Lukács, Mannheim considerava que o maior perigo a ser enfrentado por essa nova ideologia era a “democratização de fundo da sociedade”, considerada economicamente inevitável.

lado isto representava uma ruptura com a concepção liberal de sociedade, por outro, tratava-se, no plano social, de uma “oposição ao fascismo”, porém dirigida essencialmente “contra o socialismo da União Soviética” (769)⁶⁸.

A concepção de mundo do hitlerismo resultou de um secular desenvolvimento reacionário que veio a adquirir força de urgência política, ou seja, tornou-se

ideologia no sentido literal do termo – isto é, meio para lutar em um conflito socioeconômico vital por esta formação – quando se conseguiu dar às estruturas do pensamento explicitamente reacionárias a aparência de uma revolução (766).

O aspecto “revolucionário” consistia nisto:

por um lado, na recuperação em termos potenciados e conscientemente barbarizados das aspirações irracionistas ao domínio do mundo presentes na Primeira Guerra Mundial, por outro, em uma antecipação quase inconsciente, espontânea, de determinadas diretrizes em andamento com que a economia capitalista daquele tempo estava prestes a sair de sua crise pós-bélica (766-67).

Entre as questões mais importantes desse período está o modelar o tempo livre, de modo a adequá-lo ao sistema. Trata-se de uma orientação no sentido de manter o indivíduo particular na sua mais extrema particularidade:

Exatamente por entender corretamente no plano histórico-social o fenômeno do hitlerismo, é importante não perder de vista que, nas formas conservadoras e tanto mais naquelas declaradamente reacionárias de dedicação do indivíduo àquilo que ele sente como “causa” própria, a tendência de fundo é firmar e fixar os homens no plano da particularidade e não de iniciar neles um movimento em direção à sua superação (767)⁶⁹.

Este firmar-se no plano da particularidade burguesa tem implicação direta nos processos de alienação, pois,

Quanto mais decisivamente um sistema tende a fazer com que os indivíduos por ele envolvidos nunca abandonem, o quanto possível, o nível da sua particularidade, tanto maior, tanto menos delimitado pelo espírito crítico é a margem que ele possui para os conteúdos imediatos dos seus objetivos e para

⁶⁸ Não obstante sejam sistemas reciprocamente excludentes, antitéticos, a partir dos anos trinta, a imprensa burguesa, segundo Lukács, “começou a usar o termo totalitarismo para significar negativamente a semelhança social e espiritual entre fascismo e comunismo” (p. 766).

⁶⁹ Segundo Lukács, esse tipo de dedicação é muito bem caracterizado, por exemplo, na “pré-história [do] militarismo prussiano [...] onde é expressa cnicamente por Frederico II, para quem o soldado devia ter mais medo do próprio sargento do que do inimigo” (767). Esta conduta de vida centrada nos piores instintos da particularidade floresceu no período hitleriano.

a sua motivação ideológica. O período hitleriano representa sob ambos os aspectos o máximo cume até agora alcançado pela irracionalidade não freada de algum pensamento (768).

A ideologia hitleriana constitui, portanto, a mais drástica ruptura com os métodos científicos até então produzidos pelo homem para entender a realidade. Segundo Lukács,

essa ideologia era absurda em dois sentidos: por um lado, rompia drasticamente com os métodos da elaboração intelectual da realidade já tornada possível em geral; por outro lado, quanto às suas funções ideológicas, era um meio intelectual para combater em um conflito *a priori* insolúvel, ou seja, era exatamente aquilo que ela orgulhosamente professava ser: um mito (768).

A sustentação ideológica de algumas concepções em torno do desenvolvimento do mundo bloqueava os indivíduos na sua particularidade, “propriamente em virtude da sua explícita não veracidade”. Nisso tal imagem de mundo se afinava com as alienações que o regime hitleriano queria impor universalmente. Resulta daqui, por um lado, “entre os contemporâneos uma veemente rejeição intelectual e moral de todo o sistema”, por outro lado,

uma simpatia relativamente estável em relação às massas de homens para os quais as deformações ético-humanas da sua particularidade, considerada insuperável, pareciam encontrar uma ‘sólida’ sustentação naquela fantástica, não-verdadeira, imagem do mundo (768-69).

Enfim, a abordagem lukacsiana em torno desse complexo problemático busca, antes de tudo, estabelecer as relações dessa nova ideologia burguesa com as novas formas de alienação. Tal ideologia vigente no mundo do capital monopolista se estende através de “importantes tendências neo-imperialistas que encontraram a sua expressão inicial no fascismo”. Não significa, porém, que “sua direção político-social seja fascista”. Ao contrário, “o mito fascista é reprovado com desprezo enquanto forma intelectual de uma ideologia”. É importante perceber que tal recusa “é generalizada ao extremo, a ponto de reprovar *a priori* toda ideologia alcançando a desideologização como princípio” (769-70). A exposição de Lukács sobre esse aspecto nos interessa particularmente por guardar uma intrínseca relação com o modo de ser da alienação no capitalismo. A tal problema dedicaremos as últimas reflexões deste capítulo.

4.3 Desideologização

O princípio da desideologização ou ideologia desideologizada tem como função social manipular a vida cotidiana dos homens de modo a contribuir para a consolidação de formas de domínio sobre cada um em particular e sobre a totalidade das relações sociais, reforçando assim as alienações no mundo atual. Tendo como fundamento o racionalismo, a desideologização acusa toda e qualquer tentativa de dirimir conflitos sociais com o auxílio de ideologias, porquanto defende o ponto de vista de que “os indivíduos assim como as suas formas de integração social devem mover-se de modo ‘puramente racional’” (770). Para seus defensores, não existe mais lugar para ideologias, pois não existem mais conflitos, e se estes não mais existem na realidade, as ideologias enquanto instrumentos para combater os conflitos humano-sociais perdem completamente sua razão de ser. Há, portanto, uma acusação *a priori* de toda e qualquer ideologia. Para os defensores da desideologização, “as diferenças são apenas ‘práticas’ e, portanto, reguláveis ‘praticamente’ com acordos racionais, compromissos etc.”, razão que faz desse fenômeno uma “ilimitada manipulabilidade e manipulação de toda vida humana” (770).

A desideologização aparece na vida cotidiana não apenas como “o oposto da ideologia fascista dos mitos”, mas traz consigo

a vantagem de poder degradar de tal modo simultaneamente a ideologia mitológica a todo o socialismo científico e fazer com que o pseudo-racionalismo da manipulação geral impere sobre toda a vida de todos os homens (770).

Em relação ao nosso problema específico, a alienação, Lukács percebe, por exemplo, que

A batalha vencida com a guerra contra as aspirações e os métodos de Hitler cujos líderes naturais no Ocidente foram os Estados Unidos, substituiu um domínio mundial por outro: à manipulação brutal foi contraposta aquela sofisticada. O efeito é que, mais ainda do que aconteceu com o próprio Hitler,

a propaganda comercial⁷⁰ é assumida como modelo da propaganda política, da obra de sugestão da ideologia “desideologizada” que se quer impor, porém, na aparência de uma liberdade incomparavelmente maior, enquanto propriamente aquele método de manipulação dá à consciência do homem manipulado a ilusão de estar na sua plena liberdade (770).

Como bem diz Lukács, a contraposição a Hitler transforma aquela brutal manipulação humana em uma nova, sofisticada e sutil manipulação, mediante uma ideologia com a falsa aparência de não ideológica. Mas,

a ironia produzida pelo caráter não teleológico, sempre contraditório, do movimento do ser social faz com que até mesmo esta desideologização, tão bem manipulada, em última análise não possa subsistir sem uma ideologia: aquela da liberdade como valor-chave “salvador” para todas as questões da vida (770).

Trata-se de um “fetiche da liberdade” que, segundo Lukács, exatamente por causa da sua função de “resolutor universal dos problemas”, o conceito de liberdade – com forte teor ideológico – “significa ao mesmo tempo tudo e nada” (770-71). Para nosso autor, o fetiche totalmente ideológico e considerado universal da liberdade não serve apenas para dirimir – em termos ideológicos – conflitos que nasceram espontaneamente das relações econômicas.

O fetiche da liberdade transforma-se, porém, em uma divindade com poder real: é a Cia, que sob esse manto desideologizadamente ideológico dirige de fato o neocolonialista imperialismo mundial dos Estados Unidos, que neste exprime também as tendências em política interna e intervém como poder, se necessário, como poder brutal, ali onde a simples ideologia se mostra incapaz de dirimir conflitos (771).

O caráter alienante dessa manipulação universal reduz os indivíduos, através de meios econômicos e ideológicos, à particularidade burguesa encarada como limite absolutamente insuperável. Por isso mesmo, segundo a impoção lukacsiana, a alienação só pode ser superada enquanto fenômeno de massa universal e objetivo subver-

⁷⁰ Lukács (1983, p. 767) se refere ao fato de que em sua obra programática principal Hitler ilustra “a essência da própria propaganda política tomando como exemplo uma eficaz publicidade de um sabão. Essa relação da propaganda política com uma propaganda comercial moderna não é estabelecida por acaso. Em primeiro lugar, ela tem um cunho fortemente ideológico – no sentido da falsa consciência – na medida em que fetichiza o verdadeiro sentido da programática hitleriana enquanto ideologia fascista que faz florescer uma conduta de vida pautada pelos piores instintos da particularidade, na qual os homens não se reconhecem como gênero humano. Esta ideologia manipulatória, que se pretendia universal, se esconde por trás da eficácia da publicidade de uma mercadoria universalmente consumida: o sabão. Em segundo lugar, tal relação toma a falsa aparência de ser tão somente uma propaganda comercial.

tendo na raiz todo o sistema econômico, social e político. Mesmo assim, na passagem da singularidade a uma individualidade efetiva, cada indivíduo humano tem não apenas a possibilidade, mas a “obrigação interior de suprimir de si a própria alienação, qualquer que seja a sua gênese e o grau de desenvolvimento” (772). Que os homens devam superar obstáculos impostos pela ideologia oficial – do tipo “camuflar ideias não-conformistas” – não é nenhuma novidade, diz Lukács. A peculiaridade de tal situação consiste em que, “para superar esta conduta de vida alienada, a ideologia nunca foi assim tão importante como de fato na época da desideologizada manipulação refinada dos homens” (772). Exatamente por essas razões,

A primeira atribuição social da manipulação da vida cotidiana – precisamente sob o domínio absoluto da desideologização – consiste exatamente no fazer com que os homens da cotidianidade considerem a sua vida “normal” subjetivamente, como a melhor possível e, objetivamente, como destino inelutável (780-781).

Tal manipulação da individualidade humana faz com que qualquer oposição com vistas a uma generidade para-si hoje possível, uma oposição que se mova contra a atual alienação do homem no sistema capitalista, seja, dentro de certos limites, condenada à impotência. Segundo Lukács, a ideologia da desideologização começa a funcionar ativamente como potência mediadora a partir do momento em que o modelo da publicidade comercial⁷¹ é transportado para o campo da cultura. Segundo tal ideologia, “até os produtos culturais devem romper com os velhos prejuízos da ação ideológica (combater conflitos)” (775). O conteúdo das objetivações culturais desaparece dando lugar à “manipulação da forma”, tornada “a única medida de valor” e, com ela, a particularidade aparece “como a insuprimível base e forma de expressão de toda existência humana” (775). O que não se percebe é que

por tal caminho se chega obrigatoriamente a um nivelamento no plano da

⁷¹ Trata-se de um modelo que tem por base uma dupla tendência: “de um lado, a intenção de sugerir, de modelar os homens em uma determinada direção [...]; de outro, aquela de alimentar a particularidade dos indivíduos, de consolidar neles a idéia imaginária que propriamente este superficial distinguir-se da particularidade obtido no mercado seja o único caminho para tornar-se uma personalidade, isto é, para conquistar-se um relevo pessoal”. O afirmar-se como verdadeira personalidade está, portanto, diretamente relacionado à aquisição da mercadoria de consumo e dos serviços objeto da moderna publicidade. Neste caso, diz Lukács (775), “a apreciação da mercadoria não é primária, como acontecia originalmente nos anúncios que elogiavam as qualidades de uma mercadoria, mas o prestígio pessoal que o comprador deveria alcançar com a sua aquisição”.

particularidade, mesmo quanto ao aspecto criativo, isto é, que em última análise a busca, por exemplo, de um adjetivo bizarro como garantia da própria personalidade do autor se coloca em um plano que não se destaca mais da particularidade da aquisição de uma gravata, tanto quanto personalíssima, na vida cotidiana. Tal nivelamento implica de fato o confisco de todas as forças e conflitos que na vida dos homens impulsionam a superar a particularidade (775).

Para Lukács, os motivos sociais de tal orientação derivam “das diferenças entre o velho e o novo capitalismo”. Embora a luta de classes do proletariado do século XIX, por exemplo, não se voltasse diretamente contra a alienação, o seu conteúdo tinha uma espontânea ligação objetiva com as questões econômicas, como, por exemplo, a luta por melhores salários ou mesmo contra sua redução, pela redução da jornada de trabalho ou contra seu prolongamento. Ora, sendo esta a base material das alienações então vigentes, é possível perceber que a luta de classes conduzida por tais reivindicações econômicas imediatas continha ao mesmo tempo elementos de luta contra as alienações, embora não fossem dirigidas a superá-las. Importa observar que “esta ligação fazia com que, por sua vez, e inevitavelmente, tal movimento contra as alienações desse uma pista decisiva também à ideologia das lutas” (776)⁷², além do que a conquista de um tempo livre tinha – conforme nosso filósofo – um grande peso no desenvolvimento pessoal.

Ele observa que, não obstante aconteçam lutas semelhantes na sociedade de hoje, na maior parte dos casos falta-lhes “o *pathos* do precedente movimento operário”. O que atualmente é objeto de luta para uma parte notável dos operários nos países capitalistas avançados, “não tem mais uma importância tão direta, tão incisiva, quanto aos aspectos elementares da sua vida” (777), como acontecia, por exemplo, com os operários das indústrias do século XIX, cuja jornada de trabalho os levava à mais desumana exaustão. Por outro lado,

⁷² Lukács já havia se referido em outro momento a essas questões originadas pelo capitalismo do tempo de Marx, observando que a rebelião dos operários contra o estado de desumanidade a que eram submetidos revela uma situação que não apenas envolvia a massa, mas assumia “formas sempre mais aperfeiçoadas do ponto de vista tanto organizativo quanto ideológico, de modo que os operários, que no início constituíam apenas uma classe social em-si (‘classe nos confrontos do capital’), pouco a pouco se tornavam uma ‘classe para si mesma’” (Marx *apud* Lukács, p. 733). Lukács conclui então: “Até que ponto a intenção de destruir as bases econômicas da alienação ou pelo menos – como objetivo intermediário nesta campanha secular – de tornar mínimos os seus efeitos imediatos sobre a existência material dos trabalhadores (horário de trabalho, salário, condições de trabalho, etc.) era conscientemente ligada à superação das alienações não parecia no imediato uma questão determinante” (733).

a redução da jornada de trabalho prometida pelas máquinas implica uma diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário, mas não uma diminuição da exploração do homem pelo homem, e sim sua intensidade. Se a melhoria das relações salariais e a redução da jornada de trabalho se constituíam em problema vital e, por isso, suscitavam questões sobre seus efeitos em relação às amplas massas trabalhadoras, não apenas aos operários, hoje temos uma quantidade não irrelevante de escritos sobre tais problemas, cujo fundamento “permanece uma abstrata crítica romântico-utopista”.

Quando no *Capital* Marx, discutindo a redução da jornada de trabalho prometida pelas máquinas, cita Aristóteles e o poeta Antipatro que desde a invenção das máquinas sonhavam em poder obter a libertação dos trabalhadores, ele não está fazendo o elogio de uma utopia. Ao contrário: os ousados gregos haviam compreendido bem que o trabalho mecanizado em si implica uma diminuição do tempo socialmente necessário, enquanto somente no contexto econômico do capitalismo ele torna-se o motor do seu aumento (777).

Lukács apreende, após Marx, que apenas nesses termos aparecem claramente as categorias econômicas específicas, cuja essência pode explicar-se somente na situação produtiva concreta.

O que podemos extrair de tais argumentos em face do nosso problema é que, ao invés de transformar o tempo livre em ócio fecundo, em uma vida plena de sentido para o conjunto da humanidade, sob a égide do capital o emprego de máquinas sempre mais sofisticadas destina-se a gerar formas cada vez mais profundas da antítese entre riqueza e pobreza, entre acumulação e miséria.

As máquinas, diz Marx, assim como o boi que puxa o arado, não são uma categoria econômica. Elas são apenas uma força produtiva. A fábrica moderna que se baseia no emprego das máquinas é uma relação social de produção, uma categoria econômica⁷³.

Deduz então Lukács que

o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da força de trabalho deve ser entendido como efeito da ação concomitante de categorias (formas de ser, determinações da existência) econômicas. Já o problema ideológico da transformação do tempo livre em ócio pressupõe sempre – mesmo tendo presente a importância do fator subjetivo, do desenvolvimento desigual etc. – as relações entre as categorias econômicas (778).

Mas o que a ideologia desideologizada faz é precisamente desconsiderar a situação social concreta, as condições objetivas e subjetivas nas quais se efetivam as relações sociais entre os homens. Neste sentido,

⁷³ (Marx *apud* Lukács: 778). Na edição de que dispomos – Coleção Bases n° 46, trad. de José Paulo Netto, São Paulo: Global Editora, 1985 – cf. pp. 25-6.

Já que o sistema da manipulação no plano ideológico se baseia diretamente na onipotência de um método determinado (aquele neopositivista), que é declarado como o único científico – a ideologia da desideologização é a formulação mais extrema de tal estado de coisas –, é inevitável que uma luta social contra esse sistema enquanto realidade social deva no plano crítico-ideológico enfrentar esta pretensão de onipotência das ideologias dominantes (796).

O caráter universal e aparentemente definitivo da manipulação e de sua formulação mais extrema, a ideologia desideologizada, faz com que a alienação humana apareça como o estado definitivo alcançado pelo desenvolvimento da humanidade. Neste sentido,

a situação ideológica produzida após a Segunda Guerra Mundial é bem caracterizada pelo fato que até um estudioso da capacidade de A. Gehlen foi impelido, ainda em 1961, a interpretar essa condição ideológica como uma conquista definitiva da humanidade e a proclamar, ao menos no campo da ideologia, o fim da história (806).

Defende-se que no plano das ideias não há mais nada a fazer e que a humanidade deve adaptar-se às grandes ideias-guia. Diz Gehlen: “Eu me exponho, portanto até ao ponto de prédizer que a história das ideias está concluída e que nós chegamos à pós-história” (*apud* Lukács, p. 806). Para Lukács, a manipulação recebe aqui a mais explícita glorificação e a alienação do homem aparece como o estado definitivo, finalmente alcançado, do desenvolvimento da humanidade.

Nada mais fetichitizador do que considerar o fim das ideologias, conforme apregoam os defensores da desideologização, quando na verdade se observa que esse fenômeno não passa de uma manipulação ideológica de toda a vida humana. Ideologia no preciso sentido lukacsiano, enquanto instrumento para combater os conflitos humano-sociais independentemente do seu caráter de verdade ou de falsidade.

Em suma, as formulações lukacsianas acerca das alienações próprias da sociabilidade capitalista revelam um caráter particular em torno do qual a manipulação assume enorme importância para consolidar cada vez mais a reprodução das relações sociais capitalistas.



Considerações finais

Este texto traduz um enorme esforço em compreender a *alienação* em *Para uma ontologia do ser social* como uma categoria decisiva para a crítica às sociedades de classes, particularmente ao capitalismo, modo de produção que traz consigo um agravamento e uma universalidade desse fenômeno de tal ordem que, como diz Lukács, a alienação dos exploradores corresponde àquela dos explorados. Em que pesem as incompletudes presentes nas reflexões lukacsianas acerca dessa categoria, o autor fornece elementos que contribuem significativamente para pensar a sociedade atual. Sua ênfase no caráter histórico da alienação permite-nos compreender essa categoria em suas diferentes manifestações ao longo da história da humanidade, cuja base ontológica está no trabalho enquanto fundamento do ser social.

Como vimos no decorrer da exposição, os fundamentos ontológicos gerais da alienação apontam uma antítese entre o desenvolvimento das forças produtivas e das individualidades sociais como essência dos processos alienadores presentes na realidade social. Ao contrário do que muitos pensam, o fenômeno da alienação humana permanece uma preocupação no Marx da maturidade. Este reconhece que o desenvolvimento das forças produtivas humanas ocorre sob condições nas quais os indivíduos são sacrificados, evidenciando com isso, uma impossibilidade em apreender tal fenômeno sem essa real conexão de que Lukács trata longamente em sua *Ontologia*.

Sem abrir mão das bases fundantes da alienação presentes nesse

antagonismo entre desenvolvimento das forças produtivas e crescimento dos indivíduos humanos, que se apresenta a partir do trabalho alienado, Lukács adverte que a alienação é portadora de um caráter ideológico fundado no imediato da vida cotidiana. Muitos são os processos de alienação que incidem diretamente sobre os indivíduos humanos, constatação que permite ao autor estabelecer algumas conexões da alienação com a religião e também com a política. Com relação à religião, sua função social primária, conforme diz Lukács, é a de regular a vida cotidiana das sociedades, provocando nos homens ações que reificam seu próprio agir, estando aqui seu caráter alienador. Além das reificações mediadas pela ideologia religiosa, Lukács se detém a examinar aquelas que se desenvolvem a partir da forma mercadoria enquanto uma “espectral objetividade”, conforme diz Marx. Tanto num caso quanto no outro, é negada a participação do homem como sujeito da história, independentemente de que corresponda à existência de poderes estranhos a quem são atribuídos os atos humanos ou se aos homens os produtos do seu trabalho aparecem não como resultados de seu próprio trabalho, mas como características objetivas desses produtos. Para Lukács, tal como para Marx, isso não muda a essência da coisa. Em ambos os casos o mistério se faz presente: ou se atribui a condução da vida humana e da sociedade a poderes transcendentes, ou se transformam os produtos do cérebro humano em figuras independentes, dotadas de vida própria. Daí por que em *Para uma ontologia do ser social* qualquer alienação, por mais que a sua existência seja determinada pela economia, não pode ser superada teórica e praticamente sem a mediação das formas ideológicas.

Ao nos voltarmos para o capitalismo, veremos que predominam as reificações cujas bases estão no fetiche da mercadoria. Observamos com a universalização do consumo e dos serviços no comércio global das mercadorias que o *ter*, categoria que surge com a propriedade privada, conforme exposto, assume papel decisivo nas relações fundamentais dos homens com o ambiente em que vivem, no sentido de torná-las cada vez mais alienadas. A ideologia (burguesa) assume aqui papel fundamental no sentido de manipular a consciência do homem a absorver necessidades que são próprias da reprodução do capital, como sendo necessidades humanas. Neste sentido, a expansão da grande indústria capitalista a todo setor de consumo e dos serviços influencia a vida cotidiana com uma intensidade jamais vista em sociedades precedentes. Quanto mais consome, mais o homem é prestigiado, vindo daí o que Lukács chama de “consumo de prestígio”, que penetra na vida dos homens por todos os lados,

como um “fato radicalmente novo”. O consumidor é submetido a uma constante pressão moral, sendo valorizado pelo que é capaz de consumir.

Com a grande indústria surgem produtos destinados ao consumo de massa, o que torna necessário um *aparato especial* a fim de que esses produtos sejam consumidos. Para Lukács, todo o *sistema de manipulação* surgiu dessa necessidade do consumo de massa e depois se estendeu à sociedade em geral, até mesmo à política. Esse mecanismo domina todas as expressões da vida social, desde as eleições para presidente até o consumo de gravatas e cigarros. Mas a consequência desse momento de domínio do capital sobre o trabalho, segundo Lukács em conversa com Leo Kofler (1969), é que a exploração da classe operária através da mais-valia absoluta converte-se numa exploração que se opera mediante o predomínio da mais-valia relativa. Isso torna possível um aumento da exploração ao lado de um aumento do nível de vida do trabalhador.

Lukács se apropria da reflexão de Marx sobre a mais-valia relativa para pensar uma nova fisionomia que a alienação adquire a partir da grande indústria. Se através da mais-valia absoluta a produção é apenas formalmente subsumida ao capital, com a mais-valia relativa ocorre uma subsunção da produção sob as categorias do capitalismo, uma subsunção real do trabalho ao capital, característica específica da nossa época. Aqui estão postas as bases dessa nova fisionomia que a alienação adquire. Observa-se que “no tempo em que Marx escrevia os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a alienação da classe operária significava imediatamente um trabalho opressivo em um nível quase animal” (idem, p. 52). Em certo sentido, um sinônimo de desumanidade, como bem diz Lukács. Daí por que a luta de classes tinha por objetivo, durante décadas, garantir o mínimo de uma vida humana para o trabalhador (melhores salários, redução da jornada de trabalho, melhores condições de trabalho e de moradia). A reivindicação de oito horas de trabalho, posta pela *Segunda Internacional*, é uma expressão dessa luta de classes, lembra o autor. E complementa ao afirmar: “Agora, em certo sentido, a questão se modificou; só em certo sentido, naturalmente” (idem, p. 53).

Estamos no século XXI. O que, de fato, mudou? Claro que a mais-valia absoluta não desapareceu, mas é certo também que ela não mais desempenha o papel dominante conforme acontecia no tempo em que Marx escreveu os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Portanto, um novo problema surge no horizonte dos trabalhadores: “o problema de uma *vida plena de sentido*”. Se a luta de classes, quando predominava a mais-valia absoluta, destinava-se à criação das condi-

ções objetivas indispensáveis para uma vida humana, no momento em que se tem uma redução da jornada de trabalho e um salário adequado, estão postas, segundo Lukács, as condições indispensáveis para uma vida plena de sentido. Por que isto não acontece? Porque surge um novo problema: “aquela *manipulação* que vai da compra do cigarro às eleições presidenciais ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido” (idem, p. 53).

Observa nosso autor que a manipulação do consumo, por exemplo, não consiste em informar aos consumidores o melhor produto a ser consumido; o que está em jogo é a questão do *controle da consciência*. Lukács reflete sobre essas e outras questões em conversas gravadas em setembro de 1966 com Leo Kofler e com outros professores alemães. Estamos a quase cinquenta anos daquele momento e podemos dizer seguramente que esse controle da consciência continua muito presente, e de forma bem mais aguda. A ideologia tem aqui um papel fundamental no sentido de manipular as consciências dos homens não apenas em relação ao consumo, mas a tudo o que possa contribuir positivamente para a reprodução do capital.

Por causa dessa manipulação, Lukács diz que o operário, o homem que trabalha, é afastado do problema de como poderia transformar seu tempo livre em *ócio produtivo*. Isso ocorre porque o consumo aparece para ele sob a forma de uma superabundância de vida com finalidade em si mesma, assim como na jornada de trabalho de 12 horas a vida era ditatorialmente dominada pelo trabalho (idem, p. 53-4). Em ambas as condições, a alienação está presente: tanto no operário do século XVII submetido a uma jornada de 12 horas de trabalho, quanto no operário do século XX ou XXI que tem uma jornada de oito horas, mas seu tempo livre é manipulado pelo capital. O segundo caso é muito mais grave porque o desenvolvimento das forças produtivas se encontra em um estágio ainda mais avançado, mas esse desenvolvimento, sob as determinações da sociedade burguesa, não potencializa o crescimento dos indivíduos humanos em direção a patamares mais elevados. Ao contrário, potencializa relações sociais cada vez mais desumanizadoras.

O que podemos fazer diante dessas novas formas de alienação? Para o mestre húngaro, é tarefa imprescindível organizar uma nova forma de resistência. Os elementos necessários para tanto, podemos encontrar não no marxismo vulgar, mas, segundo ele, no verdadeiro marxismo, no marxismo de Marx. Resistência que deverá pautar-se pelo reconhecimento de que o trabalho permanece sempre, necessariamente, no reino da necessidade, mas que é preciso dar-lhe

formas humanamente adequadas, bem como ao desenvolvimento da humanidade. O próprio Marx diz na *Crítica ao Programa de Gotha* que uma das condições para o comunismo é que o trabalho se torne para o homem uma necessidade vital e não uma atividade que o mortifica, o desumaniza.

Um segundo aspecto dessa resistência diz respeito à transformação do tempo livre em *otium*. Sobre esse aspecto, Lukács enfatiza a importância de uma atitude ideológica que torne cada vez mais claro como a manipulação é contrária aos interesses propriamente humanos. Reconhece, entretanto, que é muito difícil despertar no homem as reais necessidades do desenvolvimento da personalidade, daí considerar que “temos muito a fazer, num processo longo e interminável, mas em um processo que, em última análise, pode terminar por uma vitória” (Idem, p. 55).

Trata-se, portanto, de despertar a verdadeira autonomia da personalidade. Para isso o desenvolvimento econômico até o presente criou as condições necessárias, tendo em vista que a quantidade de trabalho necessário à reprodução física do homem vem tendencialmente diminuindo; assim, verifica-se a possibilidade objetiva para que os homens encontrem o espaço necessário a uma existência socialmente humana. Daí por que empreender uma ampla discussão sobre a forma atual de alienação é uma – entre tantas outras – tarefa decisiva, por tratar-se de um fenômeno que assume na atualidade características universais, tanto pela predominância da mais-valia relativa sobre a mais-valia absoluta, quanto pelas determinações das formas de manipulação existentes.

Mas essa tarefa não pode prescindir dos fundamentos da dialética histórica desse complexo de problemas, de modo a evitar que se caia num fetichismo que considera o desenvolvimento da técnica uma determinação a dominar totalmente o homem, como força produtiva determinante. Para Lukács, nossa tarefa

como marxistas seria, neste caso, afastar do cérebro dos homens o fatalismo fetichizado e mostrar que a técnica foi, sempre e apenas, um *meio* no desenvolvimento das forças produtivas, que as forças produtivas em última análise são sempre os homens e as suas capacidades (idem, p. 57, grifos na obra).

Lembra nosso autor que na crítica da filosofia hegeliana do direito o jovem Marx já frisava que a raiz do homem é o próprio homem. Para Lukács, por esse caminho é possível encontrar uma base de luta contra as atuais alienações.



Bibliografia

- ASTRADA, Carlos. Trabalho e alienação: na “Fenomenologia” e nos “Manuscritos”. Trad. de Cid Silveira, São Paulo: Paz e Terra LTDA, 1968.
- GOLD, Carol C. Ontología Social de Marx: individualidade y comunidade em la teoría marxista de la realidade social. Trad. de Mariluz Caso, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- CARLI, Ranieri. A Política em György Lukács, São Paulo: Cortez, 2013.
- COSTA, Gilmaísa Macedo da. Serviço Social em debate: ser social, trabalho, ideologia. Maceió: Edufal, 2011.
- COSTA, Gilmaísa Macedo da. Trabalho, Educação e Formação Humana, coletânea publicada pelo Instituto Lukács, 2012.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Lukács, Ontologia e Política. In: Lukács, um Galileu no Século XX, São Paulo: Jinkings Editores Associados Ltda, 1996.
- ISRAEL, Joachim. Teoría de la alienación Trad. de José-Francisco Ivars y Pilar Estelrich, Barcelona: Edições Península, 1977.
- KOFLER, Leo [et. all]. Conversando com Lukács. Trad. de Giseh Vianna Konder, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- KONDER, Leandro. Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação, 2 ed. São Paulo: Ex-

- pressão Popular, 2009.
- LEACOCK, Eleanor Burke. *Myths of male dominance*. Haymarket Books, Chicago Illinois, 1981.
- LESSA, Sergio Afrânio. *Mundo dos Homens Trabalho e Ser Social*, São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *Sociabilidade e Individuação*. Maceió: Edufal, 1995.
- LUKÁCS, G. *Per una ontologia dell'essere sociale*, Roma: Riuniti, 1981.
- _____. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem in Temas de Ciências Humanas*, Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, São Paulo: 1978.
- _____. *El Asalto a la Razon - la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 2ª ed. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A. 1968.
- _____. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale – questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*. Trad. de Lya Luft e Rodnei Nascimento, São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Prefácio*. In: HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Trad. de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal, Barcelona: Ediciones 62 S/A, 1994.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *O Capital*, volume I, tomos 1e 2, SP: Nova Cultural, 1988.
- _____. *A Questão Judaica.*, São Paulo: Ed. Moraes Ltda, 1991.
- _____. *A Ideologia Alemã*, 1ª edição brasileira, trad. de Luis Claudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. “Grundrisse”, I, in: *Obras Fundamentais de Marx y Engels*, vol. 6, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____. *A Miséria da filosofia*. Tradução e introdução de José Paulo Netto, São Paulo: Global Editora, 1985.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política – Prefácio*, in: *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro, O rendimento e suas formas: a economia vulgar*. Trad. de Edgard Malagodi [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *Crítica do Programa de Gotha*, trad. Rubens Enderle, São

- Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX E ENGELS, “Salário, Preço e Lucro”, in: Os Economistas, São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____ A ideologia alemã, trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Hucitec, 1993.
- _____ Obras Escolhidas, vol. 2, São Paulo: Editora Alfa-Ômega Ltda, s/d.
- _____ A Sagrada Família, São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- _____ Crítica do Programa de Gotha. Trad. de Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2012.
- MÉSZÁROS, István. A teoria da alienação em Marx. Trad. de Isa Tavares, São Paulo: Boitempo, 2006.
- MÉSZÁROS, István. Para Além do Capital, Boitempo Editorial, São Paulo, 2002.
- _____ Estrutura Social e formas de consciência, vol. II: a dialética da estrutura e da história, trad. de Rogério Bettoni, São Paulo: Boitempo, 2011.
- NETTO, José Paulo. Capitalismo e Reificação, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- OLDRINI, Guido. Lukács e o caminho marxista ao conceito de pessoa, in: Praxis, nº 3. Belo Horizonte: Projeto Joaquim de Oliveira, março de 1995.
- PANIAGO, Maria Cristina Soares. As lutas defensivas do trabalho: contribuições problemáticas à emancipação, in: Serviço Social e Sociedade, n. 76, São Paulo: Cortez, novembro de 2003.
- LENIN, V. I. Que Fazer? trad. de Kyra Hoppe e Alexandre Roudniov, São Paulo: Hucitec, 1978.
- VAISMAN, Ester, O Problema da Ideologia na Ontologia de Georg Lukács, Dissertação de Mestrado, UFPB, 1986.

Lukács: Ontologia e Alienação

LIVROS PUBLICADOS PELO INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br

Abaixo à Família Monogâmica – Sergio Lessa

Educação Contra o Capital – Ivo Tonet

Indivíduo e Sociedade: Sobre a Teoria da Personalidade em Georg Lukács – Gilmaisa Macedo Costa

Marx, Mészáros e o Estado – Edivânia Melo, Maria Cristina Soares Paniago (Org) e Mariana Alves de Andrade

Mészáros e a Incontrolabilidade do Capital – Maria Cristina Soares Paniago

Mundo dos Homens: Trabalho e Ser Social – Sergio Lessa

Proletariado e Sujeito Revolucionário – Ivo Tonet e Sergio Lessa

Racismo e Alienação: Uma Aproximação à Base Ontológica da Temática Racial - Ulber B. Silva

Serviço Social e Trabalho: Porque o Serviço Social não é Trabalho – Sergio Lessa

Sobre o Socialismo – Ivo Tonet

Trabalho, Educação e Formação Humana Frente à Necessidade Histórica da Revolução – Edna Bertoldo, Luciano Accioly Lemos Moreira e Susana Jimenez

Uma “Nova Questão Social”? Raízes Materiais e Humano-Sociais do Pauperismo de Ontem e Hoje – Edlene Pimentel

Sobre el Socialismo (Espanhol) – Ivo Tonet

Método Científico uma Abordagem Ontológica – Ivo Tonet

“Livro” Didático: a Simplificação e a Vulgarização do Conhecimento – Maria Lúcia Paniago

Trabalho e Tempo e Trabalho na Perspectiva Marxiana – Artur Bispo Dos Santos Neto

Estética e Ética na Perspectiva Materialista – Artur Bispo dos Santos Neto

Capital e Estado de Bem-Estar: O Caráter de Classe das Políticas Públicas – Sergio Lessa

Lançamentos 2014

Cadê os Operários - Sergio Lessa

Marx e a Divisão do Trabalho no Capitalismo - Liana Barradas

Universidade, Ciência e Violência de Classe - Artur Bispo dos Santos Neto

Lukács: Ontologia e Alienação - Norma Alcântara

A Necessidade da Educação Física na Escola - Rosângela Mello

O Revolucionário e o Estudo - Sergio Lessa

Anuário Lukács - 2014

Conversando com Lukács – Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz (Coleção Fundamentos)

ANOTAÇÕES







