

Miguel Vedda
Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadores)

ANUÁRIO LUKÁCS 2015



© do autor
Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Luciano Accioly Lemos Moreira e Edivânia Melo
Revisão: Edivânia Melo e Yessenia Fallas Jiménez
Arte da capa: Luciano Accioly Lemos Moreira
Revisão da capa: Maria Cristina Soares Paniago

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins

V415a Vedda, Miguel.
Anuário Lukács 2015 / Miguel Vedda, Gilmaisa Costa, Norma
Alcantâra. – São Paulo : Instituto Luckács, 2015.
256 p.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-65999-26-7.

1. Georg Lukács, 1885-1971. 2. Anuário. 3. Trabalho. 4. Ideologia.
5. Arte. I. Título.
II. Costa, Gilmaisa. III. Alcantâra, Norma.

CDU: 349.2 (058)

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

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

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

1a edição: Instituto Lukács, 2015

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

Miguel Vedda
Gilmaisa Costa
Norma Alcântara
(Organizadores)

ANUÁRIO LUKÁCS 2015

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2015



SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
Estética orientada hacia el mundo como crítica de las formas de vida cosificadas: la estética tardía de györgy lukács y su prehistoria Rüdiger Dannemann.....	15
El para sí específico del arte y sus funciones Guido Oldrini.....	39
Lukács y una lectura del carácter desfetichizador del arte (acerca de <i>el engaño de las cartas</i> , de gotfried keller) Martín Salinas.....	51
De marx a Goethe. Elementos sistemáticos para la gran <i>estética</i> Werner Jung.....	65
El papel de la mimesis en la <i>estética</i> de Lukács Hans Heinz Holz.....	77

Marx e o problema da decadência ideológica György Lukács.....	97
O problema da individualidade no pensamento tardio de Lukács Ester Vaisman.....	153
Trabajo e ideología en la obra de Lukács: categorías ontológicas del ser social Sergio Daniel Gianna.....	167
Notas sobre influências teóricas, marxismo e ontologia de Györ- gy Lukács Ricardo Lara.....	191
Capitalismo e patriarcalismo: trabalho doméstico não remunera- do Belmira Magalhães e Geice Silva.....	213
Entrevista com István Mészáros - UFMG (2013).....	247





PREFÁCIO

O Instituto Lukács dá continuidade à iniciativa de 2014 ao publicar um conjunto de textos de autores diversos, reunindo-os em um Anuário que envolve o pensamento de György Lukács. O Anuário Lukács 2015 aborda basicamente o tema da *Estética* sem descuidar de outros como a decadência ideológica e demais temas com vínculos categoriais à *Ontologia*, produzidos por autores experientes e por jovens pesquisadores. Apresenta ainda uma entrevista com István Mészáros, realizada na UFMG, em que enfoca sua relação com o filósofo húngaro.

Não é incomum o reconhecimento de Lukács como um dos filósofos mais significativos do século XX, como também não é incomum o seu isolamento, especialmente intelectual, em mais de um momento de sua vida, em circunstâncias históricas peculiares. Certamente sua obra tem sido objeto de debates e controvérsias ao longo de toda uma vida de produção de conhecimentos, mas a aceitação dela tem nuances diversas no que concerne à sua trajetória de pensador antes e depois da aproximação ao marxismo. A trajetória intelectual do jovem Lukács foi sempre profundamente vinculada à filosofia e à arte, alcançando reconhecimento especialmente por sua produção na fase denominada de pré-história do pensamento do autor. Em meio a uma vida pessoal conturbada pelo contexto da guerra e pelo vínculo com a política, ele dá um giro em direção à filosofia materialista no seu trânsito à maturidade, quando então produz um pensamento decisivamente ontológico – uma orienta-

ção implícita num primeiro momento, mas que se torna explícita e profunda na produção posterior a 1956. Mais que isso, identifica o pensamento de Marx como fundamentalmente ontológico e de caráter libertário, não redutível a qualquer campo do conhecimento humano nos moldes das ciências particulares.

O giro em direção ao pensamento filosófico libertário foi alvo de resistências e implica que Lukács não fez nenhuma concessão à metafísica tradicional de base religiosa ou idealista, nem ao pensamento filosófico dos últimos séculos, dominado “pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia”, conforme afirma em *Prolegômenos para a ontologia do ser social*. Significa ainda o reconhecimento da efetividade da existência do ser social, de sua gênese e de sua concreta historicidade a partir do trabalho, desvelando o ser enquanto totalidade em suas diferenças entre as esferas da natureza e aquela particular do homem. Tem certamente a marca de uma processualidade em que a aproximação ao conhecimento comporta descobertas e insuficiências, perseguindo vigorosamente a busca pela especificidade do ser social e seu universo categorial propriamente humano.

O impulso central no modo de pensar do filósofo húngaro sobre o desenvolvimento humano-genérico contém em seu interior uma franca oposição à ideia de enfrentar o problema do conhecimento por via puramente metodológica e epistemológica, mediante o abandono da ontologia, ou seja, do problema do ser enquanto ser e da especificidade do ser social. Ser social cujo desenvolvimento é apreendido como duplo movimento dialeticamente indissociável composto pela sociabilidade e pela individuação. Tal desenvolvimento marcado pela alienação somente pode vislumbrar, segundo Lukács, o horizonte de uma autêntica emancipação humana mediante o alcance da unidade entre indivíduo e gênero.

A tendência em direção à visão ontológica, que o caracteriza como marxista, especialmente a partir de sua aproximação com textos de Marx como *Manuscritos econômico-filosóficos de Paris (1844)*, culminando com as obras da velhice *Estética* e *Para uma Ontologia do Ser Social*, comporta uma incompatibilidade de fundo com o ambiente cultural da atualidade. Guido Oldrini, em seu livro *György Lukács e i Problemi del Marxismo del Novecento* (2008), tendo a trajetória intelectual de Lukács como objeto de investigação de longa data, alerta que o clima hostil nos meios intelectuais em relação ao marxismo era de tal monta que o momento se mostrava inadequado para o lançamento de temas e teses a exemplo daqueles.

Certamente esse clima não obteve mudanças muito evidentes

nos últimos tempos, em termos da expansão de qualquer pensamento libertário que se proponha a uma teoria ontológica referenciada em Marx, na qual “a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral”, conforme afirma o próprio Lukács. Sua expectativa era a de um renascimento do marxismo, ao qual dedicou o esforço dos últimos anos de sua vida. Salvo alguns fenômenos peculiares como o ocorrido com István Mészáros, que alcançou divulgação significativamente ampla e o mérito de eventuais editoras, dentro e fora do Brasil, dispostas em tempos adversos a seguir contra a corrente, o ambiente intelectual permanece dominado pelo pensamento pós-moderno.

A edição do Anuário Lukács 2015 conta com a participação decisiva do professor Miguel Vedda, não só oferecendo textos sobre a *Estética* de Lukács, seu tema de investigação, mas até mesmo traduzindo para o espanhol alguns textos que disponibilizam ao leitor informações sobre o tema, recuperando importantes aspectos do pensamento lukacsiano e do debate por ele suscitado. A edição oferece o já conhecido texto do próprio Lukács acerca da decadência ideológica, ao qual seguem produções de autores, a propósito da última obra de Lukács ou dela derivadas, que indicam influências da sua *Ontologia* na atualidade, na expectativa de promover a leitura da contribuição do pensador húngaro ao conhecimento sobre o mundo dos homens por diversos autores.

Rüdiger Dannemann analisa as diversas etapas percorridas por Lukács até a elaboração de sua *Estética* na velhice, discutindo amplamente as categorias centrais dessa nova estética marxista articulada a uma teoria do realismo, em interlocução com outros autores. Estabelece conexões entre a ética e a arte como formas de práxis racionais não idênticas que se relacionam antropomorficamente com a realidade, distinguindo-se da ciência. Entende que a estética tardia de Lukács evidencia que arte e literatura são decisivas para a crítica à coisificação e à alienação da realidade social.

Guido Oldrini expõe a *Estética* de Lukács como um esforço imenso para apreender a gênese e a função da arte. Identifica o seu específico ser para si e o processo gerador do seu aparato categorial diretamente conectado à evolução histórico-social da humanidade. A partir do trabalho o homem imprime na objetividade natural a marca de sua subjetividade ao cumprir certos procedimentos próprios do reflexo artístico. A concepção dialética materialista de Lukács defende a arte como uma mediação resultante da precisa dialética entre reflexo e criatividade.

Martín Salinas analisa a aproximação entre a estética lukacsiana e

a estética de Gottfried Keller, com a qual faz aproximações não só em relação ao pensamento da maturidade de Lukács, mas desde a sua juventude, ressaltando o significado do papel da arte no mundo dos homens. Lukács identifica uma dupla tendência no papel desfetichizador da arte ante o mundo das aparências próprio da sociedade moderna. A arte tem o potencial não só de desvendar as aparências falsificadoras, mas de evidenciar a função dos homens na história.

Werner Jung assume uma postura francamente crítica em relação à *Estética* de Lukács. Observa que em *A peculiaridade do estético* a obra de arte se resume a uma dúvida que Lukács manteve durante toda a sua vida com a filosofia hegeliana, aproximando as categorias do em si, do para nós e do para si, com o que retoma, de certo modo, o problema do sujeito/objeto idêntico. Substituindo a consciência de classe do proletariado pela arte, o pensamento estético lukacsiano assume duplo significado: sua resignação em relação à política e, ao mesmo tempo, a esperança de Lukács num Estado livre de alienações.

Hans Heinz Holz expressa que a *Estética* de Lukács é mais que uma mera teoria da arte, porquanto se trata concomitantemente de uma filosofia da história nos moldes dos clássicos alemães desde Goethe até Hegel. Em seu desenvolvimento teórico, a *Estética* se aprofunda convertendo-se em parte essencial da teoria do conhecimento e da ontologia. A gênese do fenômeno do reflexo encontra lugar em *A peculiaridade do estético*, quando estabelece a diferença entre estética e ciência, sem esquecer que suas formulações estão voltadas à construção dialética da relação entre objetividade e subjetividade.

György Lukács trata do problema da decadência ideológica em Marx, mostrando como Marx e Engels perceberam o fim do pensamento burguês de alto nível a partir da revolução de 1848, quando a ideia de uma eterna lei natural torna-se uma apologia pequeno-burguesa do sistema capitalista. Destronada a defesa do progresso, segue-se a dissolução da filosofia hegeliana e de suas derivações, acompanhada pelo desmascaramento das contradições e horrores do sistema instaurado até onde podiam perceber. Jeremy Bentham e seu utilitarismo personificam o fim dessa linha de desenvolvimento filosófico, representando a decadência ideológica que se segue no processo de conhecimento humano.

Ester Vaisman traz o importante tema da individualidade em *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Antepõe ao enfoque central do tema a alusão a assuntos polêmicos em termos da trajetória do seu pensamento da juventude à maturidade. Atribui a renúncia do Lukács ao prestígio e a glória de obras já consagradas ao seu desape-

go pela arrogância ou bravatas de autossuficiência, o que acabou por condená-lo ao isolamento teórico. A obra do último Lukács tem o mérito de romper com o marxismo vulgar e mecanicista ao pôr em destaque o caráter ontológico do pensamento de Marx. A *Ontologia de Lukács* faz emergir a dimensão histórica da individualidade como processo constituído pelas múltiplas exigências postas aos agentes singulares na vida social.

Ricardo Lara destaca Lukács como um dos maiores intérpretes contemporâneos da teoria social de Marx. Faz alusão ao caráter inovador do seu percurso intelectual ao recuperar o pensamento marxiano sem as costumeiras deformações presentes nos dias de hoje. Diferentes momentos dessa trajetória emergem, culminando com a *Ontologia do Ser Social*, obra que vem na contramão das principais tendências nas Ciências Sociais e do próprio marxismo no que concerne às interpretações da obra de Marx. A decisiva contribuição lukacsiana é realçada não apenas em termos teóricos, mas para a compreensão da vida em sociedade com as determinações históricas que lhes são peculiares, caracterizando uma perspectiva humano-genérica.

Sergio Gianna proporciona em seu texto uma lúcida análise das relações entre as categorias do trabalho e da ideologia na *Ontologia de Lukács*. Evidencia que por ser o trabalho a única categoria transicional entre ser orgânico natural e o homem, é o complexo categorial fundante do ser social. Constituído como modelo de toda práxis social, com o trabalho emergem posições teleológicas secundárias dirigidas a agir sobre a consciência e a prática de indivíduos e grupos humanos, posições básicas configuradoras da ideologia enquanto categoria do ser social. Lukács realiza um *tertium datur* ao identificar traços universais e particulares entre o trabalho e outras formas de práxis social.

Belmira Magalhães e Geice Silva, referenciadas na matriz marxiana, tomam o trabalho como fundamento do ser social e o trabalho abstrato próprio das relações sociais que têm na troca seu momento predominante, para discutir a função socioeconômica do *trabalho doméstico não remunerado* no modo de ser da reprodução social determinada pelo capital, destacando a discriminação das mulheres no contexto das relações patriarcais. A problemática do trabalho feminino no Brasil é desvelada na servidão doméstica como uma relação de trabalho na qual é produzido *valor de uso social*. O trabalho doméstico não remunerado é central para explicar a função social da ideologia patriarcal nas relações de produção e reprodução atuais.

Enfim, é tempo de espera até que a realidade social faça desper-

tar os protagonistas da luta contra as desumanidades do sistema do capital em sua aparente inércia atual, para que possa ter impulso o peso de uma ontologia objetivo-material com vistas ao renascimento do marxismo. Mas, ainda que em meio a controvérsias e dificuldades, é tempo de esforço para divulgar o pensamento de Lukács e dos ensinamentos de Marx, na expectativa de que ajudem a desvendar o véu da falsa consciência, empreendendo uma ampla discussão sobre empecilhos ao desenvolvimento humano-genérico. É responsabilidade dos intelectuais explicar o real em sua efetividade mesma, em favor de toda a humanidade, sem abrir mão dos fundamentos da dialética histórica referente ao complexo de problemas humanos e de criar mecanismos que tornem o pensamento revolucionário acessível, dos modos possíveis, a cada momento histórico.

Gilmaisa Costa

ESTÉTICA ORIENTADA HACIA EL MUNDO COMO CRÍTICA DE LAS FORMAS DE VIDA COSIFICADAS. LA ESTÉTICA TARDÍA DE GYÖRGY LUKÁCS Y SU PREHISTORIA¹

Rüdiger Dannemann

[El arte] dice la verdad del momento histórico para la vida del hombre.²

György Lukács, 1963.

1. Observación preliminar

Thomas Metscher describió acertadamente la crisis en la que se encuentran hoy en día la teoría literaria y la teoría estética. Una razón

¹ “Weltzugewandte Ästhetik als Kritik verdinglichter Lebensformen. Die späte Ästhetik Georg Lukács’ und ihre Vorgeschichte”. Trad. y publicado por gentil autorización del autor. Traducción de Miguel Vedda (nota del trad.).

²Lukács, György, *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Trad. de Manuel Sacristán. 4 vols. Barcelona: Grijalbo, 1982, vol. II, p. 541.

no meramente marginal³ es la falta de criterios estéticos, lo que tiene consecuencias fatales: el desvío hacia arbitrariedades en materia de crítica literaria, una autoconciencia deficiente e insuficientemente escamoteada a través de la jerga científica en boga, la exposición a fugaces modas teóricas o a “*turns*” (designados también como cambios de paradigma) invocados una y otra vez por perspectivas de investigación que son elogiadas acríticamente o condenadas meramente sobre la base de un gusto inspirado en el espíritu de la época. Metscher resume de manera aguda y provocadora: “La conformidad de la institución arte con el *statu quo* de la jerarquía vigente, la coincidencia práctica del valor estético y el valor de cambio se corresponden, en el plano teórico, con una decadencia de las normas estéticas e incluso con un nihilismo programático en lo que concierne a la valoración estética y su fundamentación; con un agnosticismo cínico e ignorante respecto de qué cosa es el arte”.⁴ Jan Wiele, que parte de premisas totalmente diferentes, confirma a su manera el diagnóstico de Metscher en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 21 de octubre de 2013. Habla de una “*no future generation*⁵ en la teoría literaria” que, a favor de una perspectiva de moda en las ciencias culturales, “teme cada vez más a establecer diferencias cualitativas entre los objetos”, y está encaminada a “perder de vista cada vez más su objeto principal”. Entonces – según Wiele –, el futuro de la teoría literaria pertenece a las “*digital humanities* y a los métodos cuantitativos”, antes de caer, en forma próxima y definitiva, en la marginalización.

Si la teoría y la crítica literarias no quieren proseguir su camino hacia la insignificancia, es tiempo de recordar conceptos estéticos que destacaron la relevancia de la cultura para la sociedad y para la evolución humana; pensemos en los bosquejos de Brecht, Bloch, Benjamín, así como en la gran tradición de la estética filosófica, que posee en Hegel a uno de sus más importantes protagonistas. Uno de los más interesantes conceptos del presente ha sido elaborado por el filósofo György Lukács, muerto en 1971, cuya obra principal de teoría estética, *La peculiaridad de lo estético*, apareció hace cincuenta años. Su colega Hans Heinz Holz, muerto en 2011, sostiene que la teoría lukácsiana de la mimesis es “un gran esbozo, junto al cual no es posible encontrar nada comparable en la estética marxista prece-

³ En el marco de este artículo no es posible una exposición detallada de esta crisis. Solo querría indicar que no he eliminado el sesgo tético y polémico de mi artículo.

⁴ Metscher, Thomas, *Imperialismus und Moderne. Zu den Bedingungen gegenwärtiger Kunstproduktion*. Essen: Neue Impulse, 2009, p. 104.

⁵ (Inglés): generación sin futuro (nota del trad.).

dente”.⁶

El tema elegido es sumamente complejo. Esto es válido desde varios puntos de vista. Lo es en lo que respecta al vasto material (se trata de escritos que abarcan un lapso de varias décadas);⁷ lo es también a causa de las íntimas relaciones que este material posee con condiciones históricas con las que, naturalmente, ya no estamos familiarizados; pero también a causa de las reservas con la que hoy tiene que enfrentarse una contribución a la estética asentada en el marxismo.⁸

Mi tentativa de abordaje, que, naturalmente, se sabe en deuda con toda una serie de trabajos preliminares (menciono solo los trabajos de Hermann, Jung, Pasternack, Sziklai, Tertulian, Metscher y Holz) se concentra, no solo en la exposición de la concepción desarrollada en la estética tardía, sino también en la clarificación de las siguientes cuestiones:

¿Qué etapas recorrió György Lukács antes de que pudiera presentar, a los 78 años, el primer volumen de su *Estética* orientada en forma sistemática?⁹

¿Por qué no desarrolló una estética de la sociedad mercantil, basándose en las (geniales) intuiciones de *Historia y conciencia de clase*?

¿Se trata, efectivamente, en György Lukács – o en su estética tardía – de una “estética comunista”, como afirma Sziklai, director durante años del Archivo Lukács?¹⁰

Last, but not least: Naturalmente, y a modo de cierre, habrá que hacer una tentativa para destacar la actualidad del enfoque estético lukácsiano. No es una tarea sencilla; algunos de los “Debates con Lukács” – por ejemplo, aquellos en los que él debió intervenir en

⁶ Holz, Hans Heinz, “Die Rolle der Mimesis in Lukács’ Ästhetik”. En: Pasternak, Gerhard (ed.), *Zur späten Ästhetik von Georg Lukács*. Frankfurt/M: Vervuert, 1990, p. 82; cf. también, del mismo autor, *Der ästhetische Gegenstand. Philosophische Theorie der bildenden Künste I*. Bielefeld: Aisthesis, 2009.

⁷ El número de contribuciones sobre estética que Lukács escribió desde 1930 es inabarcable; cf. Sziklai, László, *Georg Lukács und seine Zeit (1930-1945)*. Viena, Graz, Colonia: Böhlau, 1986, pp. 180 y s.

⁸ Cf. el volumen exacerbadamente crítico sobre los trabajos de teoría literaria germanística inspirados por 1968: *Germanistik der 70er Jahre. Zwischen Innovation und Ideologie*, editado por Silvio Vietta y Dirk Kemper (München: Fink, 2000).

⁹ Cf. al respecto el capítulo “Ästhetische Kultur – Zur Entwicklung des ästhetischen Diskurses” en mi introducción a Lukács (Dannemann, Rüdiger, *Georg Lukács zur Einföhrung*. Hamburgo: Junius, 1997, pp. 21-42.

¹⁰ Cf. Sziklai, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

su etapa moscovita – parecen envejecidos, e incluso extraños. Es también un hecho que, hasta el día de hoy, no hay una recepción que pueda compararse con la de los escritos tempranos (*Teoría de la novela, El alma y las formas*). En esa medida, el *corpus* de los trabajos preliminares relevantes es inabarcable.

II. Puntos de partida

Con la compilación de ensayos *El alma y las formas* (1911) y *Teoría de la novela*, compuesta cinco años después (1916/20), el joven Lukács funda también más allá de Hungría su fama como espléndido estilista y como crítico literario de inspiración filosófica. Además de numerosas influencias por parte de la filosofía de la vida y las corrientes neorrománticas de comienzos del siglo XX,¹¹ la concepción fundamental de la obra continúa siendo idealista subjetiva. El modo de exposición ensayístico del crítico literario se ve consolidado como una forma de arte y reflexión independiente entre el arte y la filosofía. Como la idea es allí anterior a todas sus expresiones, el crítico tiene que manifestar la idea de la obra literaria como parámetro para todas las orientaciones individuales, pues solo lo grande y verdadero puede vivir en proximidad a la vida; lo pequeño e inacabado no necesita ser criticado.¹² Lukács ve en el artista que crea y en el crítico, o en el poeta y el platónico, a los dos tipos principales de todos los seres humanos que viven en relación con el arte, y que pueden ser comprendidos como antítesis. Si Lukács se aproxima a Rudolf Kassner como al más puro representante del platonismo artístico, o describe el modo en que *la forma se rompe al chocar con la vida*,¹³ tomando como modelo la disolución del compromiso entre Kierkegaard y Regine Olsen (algo análogo vale para sus aproximaciones a Novalis, Theodor Storm o Stefan George), juega de modo artístico-sensible con las diversas formas de posibilidades vitales, sondeando o relativizando sus voluntades de forma o su potencial. Pero ya en su fase ensayística caracteriza las obras de Laurence Ster-

¹¹ Cf. al respecto las detalladas exposiciones de Károly Kokai sobre Lukács y los intelectuales vieneses de comienzos del siglo XX (Kokai, Károly, *Im Nebel. Der junge Georg Lukács und Wien*. Viena, Colonia, Weimar: Böhlau, 2002).

¹² Cf. Lukács, György, *Die Seele und die Formen. Essays*. Con una introd. de Judith Butler. Bielefeld: Aisthesis, 2011, p. 41.

¹³ *Ibid.*, pp. 56 y ss. [Lukács, György, *El alma y las formas / Teoría de la novela*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, etc.: Grijalbo, 1985, pp. 55 y ss.; a partir de aquí, indicamos entre corchetes las referencias de la edición en castellano (aclaración del trad.)].

ne como “informes porque son ampliables hasta lo infinito; y no hay formas infinitas”;¹⁴ un alma es rica solo cuando puede abarcar caos y legalidad, vida y abstracción, estado de ánimo y ética. En *Metafísica de la tragedia*,¹⁵ se trata de la pregunta por la posibilidad de la tragedia, considerada como pregunta por el ser y la esencia: solo la muerte trágica produce – con la coincidencia de esencia y ser, idea y vida – la vivencia de la individualidad del héroe trágico. Ya la obra temprana remite a la posterior radicalización del camino intelectual de Lukács, pero también contiene en parte, a través de la influencia de Kierkegaard, motivos existencialistas, como el de la muerte en cuanto esencialización.¹⁶

En *El alma y las formas*, Lukács eleva el ensayo al rango de una forma artística específica entre la literatura, la estética y la filosofía. El crítico es, para él, el prototipo de la Modernidad. Después de la exitosa valorización (entre otros, por parte de Benjamin y Adorno) de la forma ensayística, que casi parece postmoderna,¹⁷ Lukács indaga, en *Teoría de la novela*,¹⁸ las formas principales de la épica grande desde una perspectiva filosófica. *Teoría de la novela* muestra el desarrollo de una forma de pensamiento hacia una poética más sistemática, orientada según la *Estética* de Hegel, que encuentra su síntesis, en cuanto diagnóstico de la época, en su famosa formulación acerca del “desamparo trascendental” del individuo moderno, que se ha tornado problemático. Tal como antes en la ambiciosa *Historia de la evolución del drama moderno* (1910-11), el autor, de apenas treinta años, se ocupa de comprender la historia de un género íntegro; comenzando con la epopeya clásica antigua, describe, partiendo del historicismo propio de las ciencias del espíritu tradicionales, el desarrollo de la novela desde Cervantes, pasando por Balzac y Flaubert, hasta llegar a Dostoievski. Desde la perspectiva de una descripción aguda

¹⁴ *Ibíd.*, p. 195 [*ibíd.*, p. 227].

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 206 y ss. [*ibíd.*, pp. 241 y ss.].

¹⁶ Goldmann, Lucien, *Dialektische Untersuchungen* (1959). Neuwied, Berlín: Luchterhand, 1966, pp. 173 y ss.

¹⁷ Décadas después, Adorno convirtió al ensayismo en principio de un enfoque teórico que renuncia a lo sistemático y a la fundamentación última. Cf. Sonderegger, Ruth, “Essay und Sistem”. En: Klein, Richard / Kreuzer, Johann / St. Müller, Doohm, Stefan (eds.), *Adorno-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2011, pp. 427 y ss.

¹⁸ Pasamos aquí por alto las *Estéticas de Heidelberg*, a pesar de su relevancia para la evolución de la trayectoria intelectual de Lukács, a pesar del interés, entre otros, de Max Weber, no consiguieron tener ninguna influencia. Solo fueron publicadas póstumamente. Cf. al respecto los trabajos específicos de Féher, Heller, Hoeschen, Márkus, Weisser.

de la situación actual, y de la intuición de una redención que ha de relucir en las obras de Tolstoi y Dostoievski, *Teoría de la novela* reconstruye la historia de la literatura moderna y, en particular, la de la novela como historia de surgimiento de la Modernidad. La hora de nacimiento de la novela está ligada a la del individuo problemático, para el cual el mundo ya no es, como para los seres humanos de la epopeya antigua, un universo susceptible de poesía. La historia de las formas novelísticas se lee como historia de los vanos esfuerzos del individuo problemático para volverse sustancial. El héroe de la novela del idealismo abstracto, el *Quijote* de Cervantes, es un héroe cuyo mundo interior es, de manera grotesca, inadecuado al mundo externo. Para este tipo de sujeto, que se deja conducir eficazmente por la lógica social (para hablar con Hegel: por la astucia de la razón), el desgarramiento entre interioridad y mundo externo aún no se ha vuelto reflexivo; por otro lado, la totalidad épica de la epopeya clásica se ha hecho inalcanzable para la novela del idealismo abstracto: individualidad y totalidad son principios heterogéneos; el viaje del alma a través de la prosa de las circunstancias termina en la resignación.

Con el nuevo tipo de novela del romanticismo de la desilusión (Flaubert), entran en el campo visual protagonistas que disponen de una conciencia clara acerca de la situación trágica de la subjetividad moderna. La incongruencia entre interior y exterior que delatan la disolución de la forma épica y la sustitución de la narración por el análisis psicológico, se manifiesta en la dimensión del tiempo. Como sostiene Lukács, apoyándose en Bergson, el tiempo *vivido* se diferencia del tiempo en cuanto duración físicamente mensurable (*durée*); el problema de tiempo se convierte, para la novela moderna, en un tema constitutivo. A las aporías de los predecesores se sustrae también el tercer tipo, la novela de educación, con su *télos* de la reconciliación. Recién en los textos de Dostoievski se vuelve visible sin más la superación de la forma novelística, la exposición de un “nuevo mundo, lejos de toda lucha contra lo existente, como realidad simplemente contemplada”.¹⁹ La discusión de esta visión rebasa el discurso estético en dirección a las condiciones ético-políticas. Por eso, Lukács trabaja, en los años de la Guerra Mundial, en su “proyecto Dostoievski”,²⁰ que pretendía ser nada menos que la discusión de la Modernidad europea occidental. El proyecto fracasa porque el autor (aún) no está en situación de mediar su idea de una nueva totalidad

¹⁹ Lukács, György, *El alma y las formas / Teoría de la novela*, p. 419.

²⁰ Lukács, György, *Dostojevski. Notizen und Entwürfe* (1915). Ed. de J. C. Nyiri. Budapest: Adadémiai Kiadó, 1985.

aprobemática con la realidad social concreta, pero perfila una contribución para una teoría ética más allá de la ética del deber.

La obra temprana de György Lukács impresionó a célebres intelectuales como Thomas Mann, Max Weber, Ernst Bloch; también al joven Adorno, que encuentra la *Teoría de la novela* más importante que *Espíritu de la utopía*, de Bloch.²¹ La exposición lukácsiana del anhelo utópico o de la búsqueda del sentido perdido, el procedimiento de “autocrítica inmanente de la realidad mera [...] la autodesvelación de su nulidad sin ideal inmanente”²² marca la concepción posterior de exposición filosófica de Adorno, o remite a la dialéctica negativa de este.²³ *Teoría de la novela* continuó siendo significativa para las ciencias del espíritu orientadas tipológicamente de la década de 1920; más tarde, también para la teoría literaria crítica y politizadora de finales de los sesenta y de los setenta.

III. El análisis lukácsiano del presente; el diagnóstico de la crisis de la cultura y los comienzos de una estética de la mercancía

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács proporcionó, en 1923, un análisis del presente que debe entenderse como un “acontecimiento” teórico... dentro de la tradición marxista y también fuera de ella.²⁴ Desarrolla la imagen de una totalidad social marcada por la producción mercantil, y cuya cuestionable racionalidad revela rasgos totalitarios. La racionalidad capitalista de la producción mercantil abarca todos los ámbitos de la sociedad, de modo que – como sostiene Lukács, siguiendo a Max Weber –, por ejemplo, el sistema jurídico es subsumido bajo la nueva forma de racionalidad (de acuerdo

²¹ Kracauer, Siegfried / Loewenthal, Leo, *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*. Ed. de P. E. Jansen y C. Schmidt. Lüneburg: Klampen, 2003, p. 21.

²² Lukács, György, *El alma y las formas / Teoría de la novela*, p. 345.

²³ Schiller, Hans-Ernst, “Tod und Utopie: Ernst Bloch, Georg Lukács”. En: Klein, Richard / Kreuzer, Johann / St. Müller, Doohm, Stefan (eds.), *op. cit.*, p. 32: “Quizás se pueda decir incluso que la concepción adorniana de una dialéctica negativa surge a partir de la traducción del concepto lukácsiano de utopía desde el ámbito de ética al de un conocimiento conceptual”.

²⁴ Sobre mi visión acerca del paradigma cosificación, cf. Dannemann, Rüdiger, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*. Frankfurt/M: Sandler, 1987; también mi artículo “Das unabgeschlossene Projekt der Verdinglichungskritik. Verdinglichung als Leitbegriff der Gegenwartsdiagnostik”. En: Plass, Hanno (ed.), *Klasse – Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács’ Theorie?* Berlín: Verbecher, 2015.

con Weber, el juez se convierte en ella en una especie de autómatas que recita párrafos). También los medios y la cultura son transformados de manera análoga. La cosificación acorde con el capitalismo encuentra en los ámbitos de la cultura y los medios, inclusive, una exacerbación particular: el periodista, por ejemplo, no “solo” vende su fuerza de trabajo como el proletario, sino que convierte en mercancía su vida interior, su fantasía, su personalidad intelectual-emocional originaria. La producción de mercancías no solo modifica los márgenes de la cultura, sino que afecta y amenaza la esencia de esta. En la medida en que el arte se convierte en parte del mercado, subsumido a las máximas del principio de valorización, se modifica la posición del artista en la sociedad: él se convierte en productor y vendedor de mercancías; es decir: se ve obligado a adaptarse a la lógica de un sistema social externo, lo que también posee, obviamente, importantes consecuencias para la estructura y el contenido de su producto. Lukács ve, consecuentemente, la situación del arte moderno como una situación de crisis estructural, en la que literatos y artistas buscan una reorientación. Esta solo puede consistir, según su convicción, en el nacimiento de una nueva cultura; en esta, la autonomía del arte debe ser garantizada (sistémicamente). Este solo puede ser el caso – o solo puede hacerse realidad – en una sociedad nueva en la que el arte no se vea obligado a ingresar en los círculos/ciclos de la valorización.

En la vieja cultura – según un texto de 1920, en el que el marxista neófito expone con un poco más de detalle su filosofía de la cultura²⁵ –, todo “ha cesado de ser valioso por sí mismo, a causa de su valor intrínseco (por ejemplo, artístico, ético); solo posee valor como una mercancía que puede ser vendida o comprada en el mercado”.²⁶ El capitalismo ha liberado, de esta manera, “las fuerzas destructoras de la cultura”.²⁷ A través de la producción para el mercado, el arte se convierte cada vez más en generación de lo “meramente novedoso”, de lo sensacional, llamativo, “sin considerar si el valor verdadero, intrínseco del producto se ve, a causa de ello, intensificado o reducido”.²⁸ Se convierte en fenómeno de moda. Para Lukács, sin embargo, es indudable lo siguiente: “Moda y cultura designan, de acuerdo

²⁵ Lukács, György, “Alte und neue Kultur”. En: *Kommunismus* I/43 (1920), pp. 1538 y ss. Reimpreso en *Georg Lukács zum 13. April 1970 (Goethepreis)*. Neuwied y Berlín: Luchterhand, 1970, pp. 44 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

²⁷ *Ibid.*, p. 49.

²⁸ *Ibid.*, p. 50.

con su esencia, conceptos mutuamente excluyentes”.²⁹ La moda significa el primado de la novedad frente a la calidad, el dominio de “un diletantismo vacío y altisonante”³⁰ que intenta procurarse una reputación ideológica mediante la mascarada de la “libertad individual”.³¹

La nueva cultura, en cambio, tiene como condición una sociedad en la que el ser humano se ha vuelto un fin en sí mismo. “La supresión de la relación mercantil le da a todo lo que ha funcionado, bajo el dominio del capitalismo, [...] dentro de relaciones económicas, su carácter de fin en sí mismo”. El Lukács recién convertido al marxismo ofrece una entretenida ilustración de esto: establece una analogía entre la aniquilación del capitalismo y la “curación de todos los dolores de muelas” que impiden que el ser humano pueda dedicarse a sus problemas esenciales. De esta manera surge, no la certeza, pero sí la posibilidad de que los seres humanos (y, por cierto, en principio todos) desarrollen su humanidad libre. La revolución proletaria proporciona el marco, “la posibilidad para la libre actividad autónoma, para la capacidad creadora espontánea del ser humano”.³²

¿Qué habría ocurrido si en 1923 y en los años siguientes, de hecho – como el autor deseaba –, las (innovadoras) reflexiones de método y de diagnóstico acerca de la época formuladas en *Historia y conciencia de clase* hubieran sido discutidas y desarrolladas seriamente en el movimiento obrero – del cual se siente integrante Lukács desde 1918-19 – ? Como sabemos, Lukács, con las ideas desarrolladas en *Historia y conciencia de clase*, se topó con la airada resistencia de la Internacional Comunista, en la persona de sus portavoces ideológicos. El filósofo húngaro se defendió en vano frente a esta atemorizadora crítica; por ejemplo, en su estudio sobre *Chvostismus und Dialektik* [Derrotismo y dialéctica], que fue descubierto mucho después de su muerte. Lukács se encontraba en una situación precaria, ya que, no solo tuvo que luchar contra el masivo rechazo de sus “amigos” políticos, sino también con el hecho de que él mismo encontró cuestionables algunos aspectos, a menudo de cuño hegeliano, de su *opus*

²⁹ Íd.

³⁰ Íd.

³¹ *Ibíd.*, p. 51. En nuestra época – analizada, entre otros, por Hartmut Rosa, *Belebung und Entfremdung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2013) – de la “aceleración social”, los procesos de la moda abordados por Lukács han aumentado su dinamismo también en el ámbito de la producción cultural; con las correspondientes consecuencias alienantes, descriptas sumariamente por Rosa.

³² *Ibíd.*, p. 60.

magnum.³³ Cuando, ante todo con sus *Tesis de Blum*, fracasó como político y precursor del Partido Comunista Húngaro, buscó un nuevo comienzo. Durante mucho tiempo abandonó el terreno de la filosofía y se dedicó al ámbito de la crítica literaria, que se ocupó de roturar laboriosamente, a fin de proporcionar una contribución útil para el movimiento comunista y a fin de encontrar un fundamento teórico nuevo, propio, marxista. Solo en sus obras tardías, según su propia apreciación, pudo formular esto de manera apropiada.

Los complejos de temas “cosificación” y “producción capitalista de mercancías” pasan, durante los años treinta, a un segundo plano; ante todo, es la lucha contra el fascismo/nacionalsocialismo lo que ocupa cada vez más a Lukács. Cabe constatar aún: el esquema, fundado en *Historia y conciencia de clase*, de una estética de la mercancía con bases marxistas no fue desarrollado por su inventor; esta importante tarea fue retomada luego por otros, que no pudieron conservar o alcanzar la profundidad de campo, desde la perspectiva de una filosofía de la praxis, de la obra lukácsiana de los años veinte. La teoría de Adorno/Horkheimer sobre la industria cultural ya no está integrada en un marco teórico propio de la filosofía de la praxis, sino que es parte de la mirada trágico-pesimista de los autores sobre el contexto fatal del presente.³⁴

IV. Los años de Berlín y Moscú

En los años treinta, Lukács (a pesar de su búsqueda de un fundamento teórico nuevo y satisfactorio) se precipita en un mar de actividades publicísticas. Sziklai constata que, en esos años, Lukács es, por así decirlo, omnipresente en cuanto publicista.³⁵ Es y quiere ser parte del movimiento comunista como crítico literario. Así, participa a menudo en las odiseas de este movimiento. Esquemáticamente, es posible delimitar el contorno de estos años de esta manera: (1) Lukács polemiza contra la así llamada vanguardia; es decir, contra el expresionismo y el *proletkul* en la literatura. Se precipita en las controversias y en las luchas internas actuales; es considerado,

³³ Lukács, György, “Prólogo a la presente edición”. En: *Historia y conciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. 2 vols. Madrid, etc.: Hyspamérica, 1985, v. 1, pp. 7 y ss.

³⁴ Cf., sobre la teoría de Adorno sobre la industria cultural, Keppler, Angela, “Ambivalenzen der Kulturindustrie”. En: Klein, Richard / Kreuzer, Johann / St. Müller, Doohm, Stefan (eds.), *op. cit.*, pp. 253 y ss.

³⁵ Cf. Sziklai, László, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

pero también rebatido por Bloch, Brecht³⁶ o su admiradora Anna Seghers. (2) Lucha – y esto ha sido expuesto una y otra vez de forma positiva – contra el “sectarismo”; es decir, en la línea de las *Tesis de Blum*, demanda respeto por el *citoyen* burgués que, en buena medida, es articulado por la literatura y la filosofía y debe ser valorado como aliado en el frente popular contra el fascismo. En este contexto, él rehabilita y defiende la “gran herencia burguesa” contra los veredictos despectivos de los estalinistas o los modernistas.

(3) Lo más importante es, por cierto, el proyecto realizado (en colaboración con Lifshitz) de una estética marxista autónoma.³⁷ En el exilio en Moscú – según Lifshitz, apoyado por el *milieu* local – comienza a construir el sistema categorial de una estética marxista.³⁸ Aquí son formuladas categorías tales como las de crítica ideológica, totalidad, narrar (configurar) versus describir, tipificación, partidismo versus arte propagandístico, a fin de tematizar, ante todo, la función cognoscitiva del arte grande; es decir, para Lukács, del arte realista.

En los debates moscovitas, como también de los berlineses,³⁹ llama la atención que Lukács se encuentre descontento precisamente al enfrentarse con el *proletkult* – el *Proletkunst* [arte proletario] – o con la literatura soviética contemporánea. Insiste en el nivel de la configuración y en la calidad de la captación de la realidad. Esto significa, entre otras cosas: no basta con que el escritor posea la “ideología correcta” o la pertenencia de clase “correcta”. El artista debe, en

³⁶ La relación Brecht-Lukács es más complicada de lo que a menudo se supone. Metscher es uno de los escasos críticos literarios que no hacen la vista gorda ante los rasgos comunes de los – supuestos – enemigos mortales teóricos. Cf. Metscher, Thomas, *op. cit.*, p. 168. Algo similar vale para la relación Weiss-Lukács. Debería ser examinada la tesis de Metscher de que “en el plano más profundo de la teoría estética” existen “fuertes coincidencias entre Weiss y Lukács” debería ser examinada (*Ästhetik, Kunst und Kunstprozess: Theoretische Studien*. Berlín: Aurora, 2013, p. 347).

³⁷ Sobre la relación Lukács-Lifshitz, cf. también el prólogo de este último a una edición alemana de sus escritos (Lifshitz, Mijail, “Vorwort”. En: –, *Die dreißiger Jahre. Ausgewählte Schriften*. Dresden: Verlag der Kunst, 1988, pp. 7-22). De un modo sugestivo, Lifshitz toma distancia, en 1983, de la estética tardía de Lukács, y habla de cuestionables “esquemas que no habrían surgido en Lukács en el ambiente moscovita”, y del perjudicial influjo de sus discípulos en Budapest (*ibíd.*, p. 21).

³⁸ Esa es, al menos, la convicción de Lifshitz, que ha considerado de manera marcadamente crítica la posterior evolución de Lukács (*ibíd.*, pp. 12 y ss.).

³⁹ Lukács permanece en Berlín entre el verano de 1931 y 1933 (cf. al respecto Klein, Alfred, *Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32*. Berlín y Weimar: Aufbau, 1990); en Moscú, entre 1933 y 1944.

primerísima línea, poseer un marcado fanatismo por la realidad. Si dicho fanatismo está presente, también un reaccionario político (por ejemplo, un Balzac) puede ser artísticamente exitoso; en un caso tal, Lukács habla, siguiendo a Engels, de triunfo del realismo. El partidismo exigido por Lukács debe ser interpretado en este sentido, no en el de un arte de propaganda simplificador. El literato – Lukács se sirve aquí de la terminología hegeliana – debe captar la esencia de las cosas; un registro protocolar naturalista de los fenómenos (*rebus sic stantibus*)⁴⁰ es insuficiente. Por cierto, a ojos de Lukács, el literato tiene la misión de configurar la esencia captada de la realidad de tal manera que se le haga posible, al receptor, un encuentro inmediato, también de matices intensamente emocionales, con la realidad esencial (esta tarea la dominaron adecuadamente, por ejemplo, Tolstoi o Gorki); lo que ciertamente no excluye que los héroes y antihéroes de la literatura deban poseer una fisonomía intelectual⁴¹ marcada.

La gran literatura realista lleva siempre adelante una suerte de lucha partisana, tal como la que debió llevar adelante el propio Lukács en Moscú. Pertenece a la naturaleza de las luchas partisanas el hecho de que los medios que en ella se emplean no siempre pueden ser mencionados íntegramente. Esto vale también para el filósofo comprometido, que, firmemente empeñado en no contar entre los intelectuales del Gran Hotel Abismo, por momentos estuvo ocupado en los niveles más bajos del partido y – *nolens volens*⁴² y parcialmente – confirmó el dictamen de Adorno según el cual no puede existir una vida correcta en un mundo falso, cosificado.⁴³

V. La estética tardía

Los años de Moscú fueron, para Lukács, años difíciles; también años en que, en medio de su lucha de partisano dentro del movimiento comunista y en contra del fascismo, solo rara vez pudo trabajar en obras sistemáticas fundamentales.⁴⁴ Aun después de la

⁴⁰ (Latín): mientras se mantengan así las cosas (nota del trad.).

⁴¹ Ese es el título de un ensayo de 1936.

⁴² (Latín): de buen grado o no.

⁴³ Lifshitz defiende la táctica de Lukács y la suya propia en la época stalinista: “Solo digo que comprendo bien los temas de Lukács. Como ya señalé, lo distinguían rasgos de autonegación, de renuncia. En comparación con las personas desmesuradamente manieristas de su generación, como Bloch y Adorno, él [= Lukács] era un intelectual culposo” (Lifshitz, Mijail, *op. cit.*, p. 15).

⁴⁴ Excepciones a esa regla son los grandes estudios *El joven Hegel* y *El asalto a la*

Segunda Guerra Mundial siguieron así las cosas. Lukács se encontró recién a los sesenta años al frente de una cátedra universitaria (de Estética y Filosofía de la cultura; antes de ese momento, recibió varias veces con un propósito polémico el “título honorario” de profesor); se ocupó intensamente de la vida pública en su país natal y solo esporádicamente encontró tiempo para avanzar con su *Estética* tardía. Como estudio preliminar compuso un estudio categorial de amplias dimensiones sobre la particularidad, en cuanto categoría central de la estética (1954-56), y hasta el año de la revolución de 1956 redactó seiscientas páginas de *La peculiaridad de lo estético*. Solo el repliegue a la forma de existencia de un erudito privado que le impuso su participación en el gobierno revolucionario de Nagy (como ministro de cultura) le permitió concluir, hasta 1959/60,⁴⁵ el trabajo con la *Estética* tardía, que documenta la transformación del crítico literario que acompaña el movimiento comunista – crítico que, por cierto, poseía ya principios estéticos propios – en el autor de una estética sistemática que busca establecer y legitimar sus fundamentos. No es posible aquí, naturalmente, exponer en forma apropiada, y aún menos en forma detallada el mundo intelectual de la *Estética* tardía. Me limito a desarrollar aspectos centrales. Esperamos que de esta manera resulte comprensible si en la *Estética* tardía nos encontramos ante una “estética comunista”, tras las huellas de los escritos de los años treinta (Sziklai), o si Lukács ha compuesto una “obra maestra del siglo XX que no fue leída ni conocida”.⁴⁶

La nueva estética marxista de Lukács gira en torno a una teoría del realismo; posee sus conceptos conductores en los términos mimesis, vida cotidiana y genericidad. En el sistema de las actividades humanas, la ética y el arte no representan formas de praxis idénticas, pero sí mutuamente relacionadas. Son formas racionales de relacionarse antropomórficamente con la realidad, apartándose del modo

razón.

⁴⁵ Lukács solo pudo concluir la primera parte de su *Estética*. En la segunda (“La obra de arte y el comportamiento estético”) debían exponerse de manera concreta los rasgos estructurales de la obra de arte; en la tercera (“El arte como fenómeno social”), debía ser desplegada concretamente la compleja unidad de las determinaciones teóricas e históricas, por lo que debían ser expuestos también la génesis de las artes, su evolución desigual y diferenciada y su efecto social de acuerdo con el materialismo histórico. Ante todo para la tercera parte ofreció Lukács extensos trabajos preparatorios en sus múltiples trabajos sobre historia de la literatura.

⁴⁶ Conversación con Thomas Metscher, en: Dannemann, Rüdiger (ed.), *Lukács und 1968. Eine Spurensuche*. Bielefeld: Aisthesis, 2009, p. 149. Algunos estudiosos de Lukács sostienen que Lukács habría rehecho el camino de Marx a Goethe (p. ej. Bürger, Féher, Jung).

de constitución científico de la realidad. De manera totalmente consecuente, la catarsis se convierte en categoría clave del concepto de recepción: la función última del arte es la evocación del sentimiento: “Debes cambiar tu vida”. En la recepción artística, el ser humano particular es arrastrado por un efecto descosificador. El “hombre entero” de la vida cotidiana se ve transformado en “el hombre en su plenitud” (estos conceptos se encuentran ya en la obra temprana).⁴⁷ De esta manera, la recepción artística es una concreción de aquella ética sustancial de Lukács cuya pieza central es la tesis de que el individuo puede emanciparse de lo particular sin autonegación. Es posible fijar cinco principios de lo estético,⁴⁸ surgidos de la filogénesis, que garantizan la autonomía de las artes: el principio de la despragmatización (la suspensión del contexto vital de la praxis cotidiana); el principio de la totalidad como constituyente de las obras de arte devenidas en mundanas, cerradas; el principio de la mimesis realista⁴⁹ como un modo singular de reflejo de la realidad mediante la construcción de objetivaciones miméticas que apuntan a la evocación de la experiencia de realidad; el principio de la particularidad como definición básica teórico-pragmática de lo estético; por último, como *télos* de los constituyentes mencionados: el despliegue de la autoconciencia del género, es decir, de estructuras de conciencia universalistas. La reducción a un aspecto (por ejemplo, el del realismo o el de la obra de arte cerrada) es inapropiado, ante todo si el concepto de realismo no es entendido de acuerdo con la filosofía

⁴⁷ Cf. Lukács, György, *Heidelberger Ästhetik*. Ed. a partir de los escritos póstumos por György Márkus y Frank Benseler. Darmstadt y Neuwied: Luchterhand, 1974, p. 64.

⁴⁸ Metscher, Thomas, “Mimesis und künstlerische Wahrheit”. En: Pasternak, Gerhard (ed.), *op. cit.*, p. 127: “Los principios estéticos – o digamos, de momento, con más cautela: las categorías determinantes de lo estético – son concebidos [...] de acuerdo con esquemas desarrollados filogenéticamente, es decir, más desarrollados en términos de la historia de los géneros, en términos relativamente estables”.

⁴⁹ La mimesis estética no es, para Lukács, una correspondencia simple entre arte y realidad fenoménica, sino una relación de correspondencias de tercer orden: en la reproducción estética de la realidad, el mundo, en cuanto existente en sí, es puesto siempre en relación con el ser humano y, así, articula una conciencia del género, una autoconciencia de la humanidad: “el arte amplía el ámbito de los pensamientos y los sentimientos de los hombres, porque saca a la superficie de la vivencialidad lo que está objetivamente contenido en una situación histórica. Trátase de un poema de amor o de una naturaleza muerta, de una melodía o una fachada arquitectónica, el producto artístico expresa lo histórico referido al hombre; lo que, sin él, tal vez habría sido silencioso acaecer, facticidad romamente aceptada, cobra por el arte su voz humana claramente perceptible” (Lukács, György, *La peculiaridad de lo estético*, vol. 2, p. 541).

del arte de *La peculiaridad de lo estético*. La esfera pluralista de lo estético posee los principios mencionados porque la vida cotidiana, a pesar de su función decisiva para la reproducción social, se remite a un otro, a algo autónomo respecto de ella. El arte, en cuanto interrupción de la vida cotidiana, está orientado a la transformación de esta. Desde la perspectiva de Lukács, a partir de las estructuras de cosificación se deriva la toma de partido a favor de aquellas obras de arte que, en la discusión, son entendidas como orgánicas. Cuando se consigue que los miembros de las sociedades contemporáneas sean literalmente desarticulados en sus funciones sociales, es totalmente plausible que precisamente la “obra de arte mundana” interrumpa el flujo de la vida cotidiana; la obra evoca un *shock* catártico. Por ello, no es pura cuestión de gusto que Lukács, durante toda su vida, haya intentado revitalizar el clasicismo, mientras que se enfrentaba solo de manera polémica con las grandes obras vanguardistas, que hace tiempo poseen ya el estatus de clásicas.⁵⁰

La gran *Estética*, a pesar de ciertas ocasionales muestras de respeto,⁵¹ encontró poca resonancia desde su aparición; no fue el “golpe de timbal” en la historia de la estética esperado por Frank Benseler. El hecho de que no exista una aproximación seria es consecuencia, ante todo, del rechazo de la teoría del reflejo, como también del clasicismo declarado en la *Estética* tardía, de la orientación según la teoría aristotélica de la catarsis y la teoría goetheana del símbolo; pero también, ante todo, de la aversión polémica que es cultivada, en el ámbito de la Teoría Crítica, frente al “dogmático” y al enemigo íntimo cuya razón es tachada de destruida y cuyo nivel es considerado desastroso.⁵² Permítanme en este pasaje una observación ocasional: Adorno, que nunca le perdonó a Lukács que este lo haya cuestionado con la acertada metáfora del Gran Hotel Abismo, poseía un ejemplar de *La peculiaridad de lo estético*; pero el ejemplar de su biblioteca atestigua que él prácticamente no lo hojeó. Prefirió que su recepción del Lukács tardío concluyera con su lectura del escrito de ocasión *Significación actual del realismo crítico* (1956), e ignorar el desarrollo ulterior de Lukács desde el crítico literario que acompaña al movimiento comunista al teórico de la estética marxista sobre bases

⁵⁰ La gran tradición literaria y artística posee – hecho que suele ser pasado por alto – un gran potencial de protesta contra las deformaciones humanas. Lo mismo vale también para determinadas formas de la vanguardia artística y literaria; Lukács no desarrolló esto con la claridad deseable.

⁵¹ Cf. las contribuciones al volumen editado por Pasternak que ya mencionamos.

⁵² El ensayo de Adorno “Conciliación forzada” es el texto más conocido y reciclado de este género.

sistemáticas. No obstante, no habría que dejarse confundir por el ruido de la polémica: a pesar de todas las diferencias y animosidades, cabe afirmar que tanto Lukács como Adorno presentan una estética normativa y que, en ambos, el concepto de realismo funciona como concepto oposicional en la crítica de arte,⁵³ con agudizaciones polémicas. En esa medida, ambos pertenecen – de acuerdo con la formulación de Heller – a la misma “Sagrada Familia”⁵⁴ de la estética normativa, ambos atribuyen al arte una misión que, ciertamente, enuncian de un modo diferente.⁵⁵

El concepto lukácsiano de la misión desfeticizadora del arte se relaciona con su idea de considerar la obra de arte como existente para sí. La obra de arte representa incluso los estados más alienados como algo producido por el ser humano (obviamente, en general, de manera inconsciente).⁵⁶ En la medida en que, en la obra de arte, todos los factores aparecen representados como homogeneizados,⁵⁷ surge una obra de arte total, una totalidad artística en la cual todo lo objetivo es puesto en relación (a menudo, de manera trágica) con las configuraciones de la subjetividad. La obra de arte representa en forma realista las derrotas de los sujetos frente a formas más poderosas, feticizadoras de la objetividad; pero, en la forma homogénea de configuración, obra un factor utópico: se muestra – naturalmente: de manera contrafáctica – un mundo tal como podría ser: la obra de arte siempre contiene, pues, en cuanto configuración artística, un excedente que señala más allá de la vida falsa dentro de la realidad concreta cosificada. Esto no excluye de ninguna manera desenlaces

⁵³ Por cierto, con signos inversos, mientras que el ímpetu revolucionario de los movimientos de vanguardia parece haberse disipado hace tiempo.

⁵⁴ Cf. la nota anterior.

⁵⁵ La relación Lukács-Adorno fue y es expuesta, en general, subestimando su complejidad. En diversos números del *Lukács-Jahrbuch* se intentó desarrollar la tragedia intelectual de izquierda en el ausente diálogo entre los dos importantes pensadores. En el *Lukács-Jahrbuch 2014/15* se encuentra un esclarecedor artículo de Dirk Braunstein y Simon Duchkeim, que pone a disposición nuevo material. Cf. también Vedda, Miguel, “Tragisches Erlebnis oder Epische Fülle? Ein Kapitel zur Lukács-Adorno-Debatte”. En: *Lukács-Jahrbuch 2004*. Bielefeld: Aisthesis, 2004, pp. 117 y ss., que indaga un aspecto poco considerado de “una de las grandes discusiones intelectuales del siglo XX” (p. 117), a saber: las “diversas estrategias realizadas por ambos pensadores para apropiarse de la obra y la personalidad de Goethe” (p. 118).

⁵⁶ Cf. el epígrafe de Marx, en *La peculiaridad de lo estético*: “No lo saben, pero lo hacen”.

⁵⁷ Lukács ya había formulado en su *Estética de Heidelberg* este concepto, que empleó a lo largo de su vida.

trágicos o novelísticos. Ya el joven ensayista estaba convencido de que precisamente el héroe trágico corporeiza del modo más claro la trascendencia de la existencia ordinaria en dirección al hombre entero (más allá de la cosificación).

El arte – y aquí se muestra de manera abierta el enfático concepto de cultura de Lukács – no es solo elemento de la historia del género; es su figura culminante, en cuanto “órgano de la fundación de sentido”, en cuanto “médium a través del cual se conforman el sentido de la vida individual y el social” (así formula Metscher acertadamente la orientación de la estética tardía).⁵⁸

Arribo ahora, después de la – admitimos que superficial – descripción de la estética tardía, al último punto.

VI. Actualidad más allá de los malentendidos y prejuicios

A diferencia de lo que sucede con *Historia y conciencia de clase*, no es sencillo exponer de manera convincente la contemporaneidad de la estética tardía. El espíritu de nuestra época no se aviene, ni con el intento de una estética sistemática, ni con el antimodernismo pronunciado, muy difícil de imitar. Hay buenas razones para rechazar *La peculiaridad de lo estético* de Lukács, ya sea desde una perspectiva adorniana, postmoderna o alguna otra. Sin embargo, emprendo esta tentativa con la esperanza de perforar un poco las barreras de recepción que encierran la filosofía tardía de Lukács.⁵⁹ Parto aquí de que Lukács – a pesar de su intenso sustento en Hegel y Marx – debe ser considerado como un pensador independiente, y no primariamente desde la perspectiva de la adecuación interpretativa, tal como fue usual hasta 1989.⁶⁰ Cuatro aspectos parecen hablar a favor de la posibilidad de actualizar la perspectiva de Lukács:

1. De manera totalmente acertada destaca Lukács la relevancia ontológica de la vida cotidiana, que también vale para el arte. Los productos estéticos toman su punto de partida siempre en la vida cotidiana; pero rompen con las actitudes cotidianas y encuentran su realización en la implementación y desfetichización de las formas de praxis cotidianas:

⁵⁸ Metscher, Thomas, *Ästhetik, Kunst und Kunstproduktion*, p. 347.

⁵⁹ Tampoco la *Ontología* recibió hasta ahora la recepción objetivamente comprometida que merece.

⁶⁰ Soy consciente de que con esto contradigo las exposiciones excesivamente modestas que ha hecho Lukács sobre su propio pensamiento o su trayectoria intelectual.

Lo esencial de la formación estética y de su efecto es precisamente que el hombre recibe sin resistencia y hasta con entusiasmo en la conformación artística aquello que rechaza en la vida, aquello de lo que huye, ante lo cual siente repugnancia o temor, etc. [...]. La adecuación del contenido conformado a la forma se le aparece entonces como la adecuación del mundo de la obra a sí mismo, a las exigencias que el hombre pone, constante e involuntariamente, a su mundo circundante. De aquí nace la alegría de poder vivir un mundo tal (incluido el mundo trágico).⁶¹

El arte grande es “un índice del estado de desarrollo del ser humano”,⁶² y siempre encierra un inventario crítico; en este sentido, una estética tiene que ser una estética de la resistencia. Vale la pena verificar en qué medida las obras de arte se adaptan al *statu quo* del poder dado, en qué medida son “conformes con el mercado”, es decir, se exponen de manera cínica e ignorante a los caprichos de las modas artísticas... siempre sobre la base de un cauteloso rechazo de todo arte emancipador, realista-terrenal.⁶³

2. De esta manera surge también una conexión entre estética y ética: el principio de catarsis, el “debes cambiar tu vida”, que para Lukács constituye el núcleo del comportamiento receptor, tiene de manera ineludible componentes morales. En la recepción del arte grande, la existencia cotidiana del individuo es puesta a prueba; el ser humano particular se abre a aquello que Marx⁶⁴ y Lukács llaman “genericidad”. Contra la plena desarticulación, usual en el presente, entre el discurso estético y el ético, Lukács insiste en la relación dialéctica – que debe ser ponderada cuidadosamente – entre arte y ética. No es casual que la estética tardía contenga una y otra vez excursos éticos, que de ningún modo deben ser vistos como trabajos preliminares para la Ética planeada, pero nunca escrita por el autor.

3. Lukács subraya la dimensión política que es siempre propia del arte y la literatura. En el ámbito del arte, es tan imposible ser apolítico como lo es cultivar una plena abstinencia política en el campo de la comunicación. Por eso, la ocupación crítico-ideológica

⁶¹ Lukács, György, *La peculiaridad de lo estético*, vol. 2, pp. 375 y s.

⁶² Jung, Werner, *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien über Lukács*. Bielefeld: Aisthesis, 2001, p. 159.

⁶³ Cf. Metscher, Thomas, *Imperialismus und Moderne*, p. 104.

⁶⁴ Cf. al respecto Quante, Michael, “Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz”. En: Jaeggi, Rahel / Loick, Daniel (eds.), *Nach Marx*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2013, pp. 69 y ss.

con los productos estéticos posee su legitimidad no solo en épocas de catástrofe, como la era nazi. Desarticular/cuestionar los productos literarios en cuanto a sus impulsos hacia la crítica social, hacia la emancipación es un eje de trabajo relevante para la crítica y la teoría literarias. Hay que tener aquí en cuenta que lo social y político en el arte es – más allá de la relevancia del contenido – la forma artística.⁶⁵

4. Une a Lukács y Adorno el *pathos* en la ocupación con el arte y la literatura. En esa medida, ambos pertenecen a la misma “Sagrada Familia” de los entusiastas de la cultura alta.⁶⁶ El arte posee la función particular de conducir hacia la afirmación de la existencia el anhelo trascendente del ser humano. Esta era ya la convicción del joven Lukács, en Budapest y Heidelberg.⁶⁷ Por ello existen en todo el mundo – y justificadamente – los “templos” de la cultura, que corren, con todo, el peligro de rebajarse a la condición de templos del mercado artístico. El *pathos* cultural, la insistencia sobre la función de verdad del arte y la literatura se distingue benéficamente de la ocupación con el arte ampliamente usual hoy en día. Una ocupación que obedece los principios de la mercantilización y/o de una subjetividad carente de criterios. En este contexto, resulta válida la insistencia de Lukács en la actualidad vigente del clasicismo y de la gran tradición realista.⁶⁸

⁶⁵ Así ya el joven Lukács.

⁶⁶ Cf. Heller, Agnes, “Lukács und die heilige Familie”. En: Dannemann, Rüdiger (ed.), *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Frankfurt/M: Siedler, 1986, pp. 143 y ss. Thomas Metscher (Ästhetik, Kunst und Kunstproduktion, p. 346) tiene razón: la concepción del arte de Lukács “plantea exigencias incuestionablemente muy altas a la producción artística”, pero sin despreciar “como no artísticas aquellas obras que no cumplen óptimamente con esta norma”. El entusiasmo con la cultura alta, sin embargo, no puede (como ocurre, por ejemplo, con las críticas de Adorno al jazz) desembocar en resentimiento y en dogmatismo vanguardista. De manera más honesta cabe afirmar: tampoco Lukács estaba libre de resentimientos similares.

⁶⁷ Lukács, György, *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)*. Ed., a partir de los manuscritos póstumos, por György Márkus y Frank Benseler. Darmstadt, etc.: Luchterhand, 1974, p. 66. Aun hoy es confirmada semejante función; por ejemplo, por Christoph Bode, que precisamente describe la experiencia moderna de la contingencia como suelo nutricio para la fundación del sentido narrativo y “la paradójica tensión entre contingencia y ‘detención’” (*Der Roman*. Tübingen: Klöpfer & Meyer, 2006, p. 323).

⁶⁸ Cabe señalar de paso que el arte realista no es, en nuestros días, de ningún modo una especie extinguida. Werner Jung ha intentado, hace unos años, realizar un inventario de la literatura realista contemporánea desde Dalos a Forte, Jirgl, Timm, Tisma y Dieter Wellershoff, que podría ser ampliado sin dificultades a través de ejemplos del ámbito angloamericano. Pensemos en Munro, Franzen o

5. Lukács nos obliga a reflexionar nuevamente sobre el concepto de progreso en la cultura. No tiene ningún sentido operar, precisamente en este ámbito sensible, con un modelo de progreso lineal. También en el ámbito de la cultura rige la dialéctica de progreso y regresión.⁶⁹ Las grandes expectativas que, por ejemplo, fueron y son puestas en las nuevas tecnologías y medios apenas si se han cumplido. Metscher constata “que precisamente en ellas, como lugares de la cultura de masas industrializada, se realizan de la manera más profunda la degradación mental y la destrucción psíquica de los seres humanos”.⁷⁰

Y hay obras de arte que (según Marx) poseen una condición clásica irreversible. Tales obras de arte forman lo que Lukács considera la gran tradición realista. El concepto de realismo, como vimos, no debe ser confundido con un concepto de época; es un concepto de estilo propio de la filosofía del arte o – para retomar una formulación de Hans Heinz Holz – el “principio realismo”.⁷¹ Esto no tiene que ver con una simple copia de la realidad: se hace referencia a la apropiación crítica de la realidad, cuya contradictoriedad básica es presentada de manera tal que se traza la “imagen ideal de una humanidad liberada de la alienación, solidaria”. Esta pre-apariencia corresponde a la convicción en que “en cualquier estadio de evolución histórico-social, son (posibles) perspectivas de una superación de las

Barnes. También el actual premio Nobel Patrick Modiano – apostrofado como “arqueólogo del pasado” – se aproxima bastante a la determinación lukácsiana de la función de la gran literatura como “autoconciencia de la evolución humana” (cf. *La peculiaridad de lo estético*, vol. 2, pp. 246 y ss. y vol. 4, pp. 368 y ss.; así como *La particularidad como categoría de la estética*; cf. *Prolegómenos a una estética. Sobre la categoría de la particularidad*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, México: Grijalbo, 1969, pp. 301 y ss.). Habría que analizar, por cierto, en cada caso si nos encontramos aquí ante “grandes” realistas en el sentido de Lukács. Peter Handke no se equivoca quizás cuando considera ahora como sensata la abolición del premio Nobel de literatura. Puede constatarse, con todo, en cada caso que la evolución de la literatura en el siglo XXI no parece propiciar en modo alguno una continuación lineal de la vanguardia del siglo pasado. Solo rara vez es posible encontrar, precisamente, entre los lectores jóvenes al tipo del receptor entusiasta de la vanguardia – si mis observaciones no me engañan –.

⁶⁹ No está de ningún modo decidido que los proyectos que se entendían a sí mismos como vanguardia significaran un progreso en el campo de la estética. Así como existe un realismo crítico y uno reaccionario-conservador, hay también una vanguardia de izquierda y otra de derecha.

⁷⁰ Metscher, Thomas, *Imperialismus und Moderne*, p. 102. Es superfluo aducir aquí ejemplos individuales, en formatos propios de los *mass media*, que hayan promovido como principio la instrumentalización y cosificación de candidatos.

⁷¹ Holz, Hans Heinz, *Der ästhetische Gegenstand*, pp. 134 y ss.

contradicciones antagónicas de la sociedad de clases”.⁷²

Me parece que una estética de orientación marxista como la de Lukács es beneficiosa para nosotros y para el mundo postmoderno de la cultura, aunque haya que entenderla más como “el comienzo de la sabiduría” que como su “último cierre” (de acuerdo con la graciosa sentencia de Metscher).⁷³ Ella merece – para citar a Wolfgang Harich⁷⁴ y Leo Kofler – más respeto, también como correctivo respecto de una estética y una crítica literaria basadas en caprichos carentes de compromiso. Sigue siendo tarea valiosa/urgente de la crítica y la teoría literarias estudiar cómo y con qué obras de arte los productos estéticos contribuyen a la desfetichización de la vida cotidiana (naturalmente, desde una perspectiva amplia). Las investigaciones sobre teoría de los géneros, dentro de la teoría literaria y la estética, no pueden aun hoy renunciar a las reflexiones propias de la filosofía de la historia. Toda teoría de la novela – afirma Pott, en total coincidencia con Lukács – siempre es también “una ‘teoría del mundo’ ligada a su época”.⁷⁵ Yendo más allá de Lukács, pero en total acuerdo con *Historia y conciencia de clase*, habría que investigar con mayor precisión qué estatus poseen o deberían poseer la cultura o el poder ideológico de la “institución arte”⁷⁶ en el mundo globalizado del siglo XXI. También si la conversión en mercancías de los objetos culturales debería tener la última palabra en la historia de la cultura humana. Además de las funciones cognoscitivas de la literatura – para Lukács, la pregunta por la verdad del arte es sin duda la pregunta central – habría que investigar qué contribución hacen los productos estéticos al cultivo emocional y sensorial del ser humano.⁷⁷

⁷² *Ibid.*, p. 137.

⁷³ Metscher, Thomas, *Ästhetik, Kunst und Kunstprozess*, p. 337.

⁷⁴ Cf. Heyer, Andreas, *Wolfgang Harich sprach über Georg Lukács. Mit Dokumenten und Texten*. Berlín: Helle Panke, 2014, pp. 61 y ss.

⁷⁵ Pott, Hans-Georg, *Neue Theorie des Romans*. Múnich: Fink, 1990, pp. 18 y s.

⁷⁶ Cf. Metscher, Thomas, *Imperialismus und Moderne*, pp. 103 y ss.

⁷⁷ Digna de atención es también la indicación de Metscher de que Lukács, en su *Peculiaridad de lo estético*, solo de manera insuficiente representa “una elaboración crítico-histórica, que tiene en cuenta los rasgos concretos de las artes” y que solo parcialmente cumple con “la tarea de construir un puente [...] desde el nivel de la argumentación ontológica hasta los elementos concretos de los mundos artísticos... hasta entrar en el análisis de obras individuales” (*Ästhetik, Kunst und Kunstprozess*, p. 337). Es preciso relativizar, por cierto, esta indicación si se tienen en cuenta los numerosos estudios teórico-literarios particulares de Lukács que se ocupan de la literatura europea.

Bajo las condiciones de la producción capitalista de mercancías, la cultura sufre una y otra vez el peligro de ser neutralizada, e incluso de convertirse en mero segmento de la industria de la diversión. Algo similar vale para la crítica de la literatura y el arte.⁷⁸ Por eso, los estudios críticos sobre la industria cultural, que se revoluciona permanentemente a causa de la rauda evolución técnica, siguen siendo muy urgentes. Pero se necesita, sobre todo, una fundamentación estética para mostrar la relevancia del arte y la literatura aun en el siglo XXI; de manera más precisa: para hacer visible la función del arte en el marco de las actividades humanas, y para hacer visible por qué el arte no puede ser sustituido por otras formas de praxis sin que se produzca una pérdida de sustancia.⁷⁹ La estética tardía de Lukács torna plausible que el arte y la literatura poseen, ante todo, una importancia irrenunciable para la crítica de las formas de vida alienadas y cosificadas.⁸⁰

⁷⁸ Un ejemplo destacado de esto es el suplemento cultural de los domingos de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Desgraciadamente, esto también ocurre cada vez más con el diario.

⁷⁹ Axel Honneth observa en forma aguda, pero también apropiada: “Los instrumentos de análisis de la investigación sociológica son, incluso en una aplicación cualitativa, demasiado toscos como para sacar a la luz estados de ánimo difusos o disposiciones colectivas de esta clase. En esa medida, la *via regia* para un diagnóstico patológico sigue siendo, como ya en tiempos de Hegel o del joven Lukács, el análisis de los testimonios estéticos (Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2011, p. 158).

⁸⁰ Rahel Jaeggi ha publicado recientemente un estudio esclarecedor: *Kritik von Lebensformen* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 2014). Lamentablemente, solo menciona al pasar la contribución de Lukács a una teoría crítica de las formas de vida.



EL PARA SÍ ESPECÍFICO DEL ARTE Y SUS FUNCIONES*

Guido Oldrini

La realidad diferente de la realidad primaria producida a través del reflejo estético se llama obra de arte, centro neurálgico de todas las consideraciones estéticas. La *Estética* de Lukács es una empresa gigantesca, un esfuerzo enorme para esclarecer de los dos ámbitos problemáticos esenciales relativos al arte: el ámbito del proceso que la genera y que determina su naturaleza propia, su específico ser para sí estético, y el ámbito de las funciones que ella desempeña en la vida social humana. “Proceso genético” significa sobre todo historicidad del aparato categorial de la estética. La estética tiene una historia que está conectada en línea directa con la historia humana. La hipótesis suprahistórico-apriorística de una facultad estética “originaria” en el hombre es insostenible, como tantas otras formulaciones idealistas del mismo tipo. Como todo lo que tiene que ver con la sociabilidad y la cultura, también la génesis de la estética se produce a través del trabajo del hombre, de la transformación que, trabajando, el hombre imprime en la objetividad natural; de modo que “el principio estético se presenta así como

resultado de la evolución histórico-social de la humanidad”⁸¹ [I, 229; trad. I, 240]. Por otro lado, para que esta transformación sea eficaz, para que asuma un carácter de arte, se necesita que se cumpla con ciertos parámetros y que se respeten ciertos procedimientos. Según la concepción materialista-dialéctica de Lukács, el arte solo puede ser aquella aparente inmediatez – en realidad, una mediación – que es el producto de la justa dialéctica entre el reflejo y creatividad. La indagación del modo en el que “se consume la objetividad en la obra de arte” [I, 509 y ss.; trad. II, 177] muestra, en primera instancia, que el carácter específico de esta objetividad es el nexo indisoluble entre lo objetivo y lo subjetivo; es decir, en el arte no se da nunca objeto sin sujeto. Lukács dice:

Solo el arte, exclusivamente el arte crea – con la ayuda de la mimesis – una contrafigura objetivada del mundo real, figura que ella misma se redondea como “mundo”, que posee un Para sí en esa autoconsumación en la cual, ciertamente, se supera la subjetividad, pero de tal modo que la preservación y la elevación a un nivel más alto siguen siendo los momentos abarcantes, dominantes del fenómeno [...] El “mundo” de la obra de arte, en el cual se produce esta objetivación que así pone a prueba la subjetividad, es un reflejo de la realidad objetiva, una mimesis que considera y reproduce desde el punto de vista de ese proceso creador el mundo dado al hombre, tanto el producido y el conformado por él, como el que existe con independencia de la humanidad. La transformación del sujeto, su superación de la particularidad [*Partikularität*] de la vida cotidiana, es el proceso que consiste en transformarlo de tal modo que sea capaz de convertirse en “espejo del mundo”, como dice Heine a propósito de Goethe. La profundidad del recto conocimiento del mundo y de la recta vivencia del yo coinciden aquí en una nueva inmediatez [I, 581 y s.; trad. II, 256 y s.].

Por un lado está, entonces, como premisa y condición indispensable del llegar a ser de la obra de arte, el justo reflejo de una realidad que existe independientemente de la conciencia y en la que el sujeto se debe sumergir; por otro lado surge, a través de la creatividad, un “mundo” cualitativamente nuevo, propio y peculiar del arte, o – como también expresa Lukács – “un sistema cerrado de las determinaciones decisivas, un mundo cuya vivencia concreta y profundizada, inmediata e intensiva, forma la esencia del comportamiento estético” [I, 620; trad. II, 297]. En calidad de medio específico que

⁸¹ De aquí en adelante para todas las citas de la *Estética* indicamos entre corchetes en primer lugar las referencias de la edición alemana [*Die Eigenart des Ästhetischen*. 2 vols. Darmstadt: Luchterhand, 1963] y a continuación las referencias de la edición castellano (*Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Trad. de Manuel Sacristán. 4 vols. Barcelona: Grijalbo, 1982) (nota de la trad.).

condiciona y regula este pasaje opera el “medio homogéneo”: un *analogon* del concepto de “propio ámbito” (*eigenes Gebiet*) formulado por Hegel en la *Estética* para la poesía y para el arte.⁸² Las facultades del hombre considerado, en su unicidad de ser vital, como “hombre entero” (*der ganze Mensch*) confluyen y se concentran, para el “hombre enteramente” (*der Mensch ganz*) del proceso creativo, en un único punto, en la forma homogénea específica de una determinada arte, connotando más bien el producto de todas las características de la personalidad creadora, pero solo con el pacto de que eso suceda de acuerdo “con el cumplimiento de las leyes objetivas imperativamente prescritas por el medio homogéneo” [I, 660; trad. II, 340]. Lukács aclara la cuestión en los siguientes términos:

El talento verdadero – cuya determinación se yerra siempre que se le busca en cualidades sueltas generalizadas (o en su síntesis) – es precisamente la recta relación del hombre enteramente tomado a su medio homogéneo, la capacidad de hallar, en la elección del contenido vital total que pugna por expresarse, el qué y el cómo cuyo contenido y cuya forma sean tales que precisamente ese medio homogéneo pueda alzarse a fundamento de su propia forma concreta [I 668; trad. II, 348].

Ya en exponentes lúcidos del formalismo idealista como Konrad Fiedler tal cuestión había surgido con vigor desde hace tiempo. Mediante su teoría de la “pura visibilidad”, Fiedler subraya vigorosamente el nexo entre creatividad del arte y conocimiento, viendo con justa razón en el talento artístico un medio para la apropiación humana de lo real; aptitud sin la cual “una parte infinita del mundo se habría perdido y permanecería como tal para el hombre”; pero como, en cuanto idealista (neokantiano), niega la realidad del mundo independiente de la conciencia, Fiedler no consigue darle al arte el sentido de un “segundo mundo” respecto del mundo real: “Lo que el arte crea”, sostiene, “no es un segundo mundo al lado de otro que existiría de todos modos sin él, sino con y por la conciencia artística produce el mundo por vez primera”.⁸³

Es comprensible entonces que, cuando el joven Lukács comienza a ocuparse teóricamente por primera vez de la cuestión del “medio

⁸² Hegel, G. W. F., *Ästhetik*. Ed. de F. Bassenge. Berlín: Aufbau, 1955, pp.760, 880.

⁸³ Cito del ensayo *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst* [1876]. En: Fiedler, K., *Schriften zur Kunst*. Ed de G. Boehm. Múnich: Fink, 1971, vol. I, pp. 52, 54. Ambas citas son utilizadas por M. R. De Rosa, “Estética e crítica d’arte in Konrad Fiedler”. En: *Aesthetica Preprint* 77 (2006), pp.16 y s.

homogéneo” – en Heidelberg⁸⁴–, lo haga en una estrecha relación crítica con Fiedler;⁸⁵ relación sobre la cual vuelve repetidamente la gran *Estética*, que por otro lado, sobre la base de fundamentos que entonces él no tenía todavía, y que en todo caso como marxista no tendrá hasta comienzos de la década de 1930, presuponiendo en la conjunción dialéctica del reflejo y la creatividad del arte una maduración lúcida de la estética del marxismo, imposible antes de que las sugerencias de Lenin borrarán en él para siempre tanto el idealismo como el sociologismo vulgar. La agudeza de Fiedler, los méritos de su enfoque del problema del “medio homogéneo” no son desconocidos ni siquiera en la gran *Estética*. Excepto por el hecho de que Fiedler absolutiza exasperadamente la esencia de su procedimiento, la “pura visibilidad”, al punto de convertirla en formalismo. “El confusionario error de Konrad Fiedler “, concluye aquí Lukács, “no consiste en la acentuación de ese momento, sino en decretar ante él, el final de toda reflexión, y en hipostatizar ese estudio haciendo de él el arte como tal” [I, 509; trad. II, 176]; arte que, filosóficamente, depende de nuevo de la circunstancia de que el autor queda apegado a la “perspectiva neokantiana ortodoxa” [I, 647; trad. II 325].

Como después se atiende a la categoría de la “particularidad” (*Besonderheit*; para no confundirse con *Partikularität*), sabemos de la menuda atención que le reserva Lukács inmediatamente antes de desarrollar el texto de la gran *Estética*, donde también ocupa un gran capítulo específico, el XII de la segunda parte. Aquí la particularidad es definida como la categoría central de la estética, “la categoría en la cual se expresa del modo más adecuado la naturaleza estructural de lo estético” [II, 193 y s.; trad. III, 199]. A lo largo de la línea que desde Hegel lleva a Marx y a Lenin, Lukács comienza constatando que la tríada categorial de universalidad, particularidad e individualidad, en cuanto tríada lógica, no expresa el punto de vista subjetivo del que considera, sino la resultante de nexos internos del objeto considerado; que, por lo tanto, aquellas categorías son antes que nada expresiones dictadas por la estructura del en sí de las cosas, formas de reflejo del proceso de la realidad objetiva, derivadas en última instancia – a la par que otros conceptos lógicos – de problemas cotidianos de la vida de los hombres.

Si Hegel merece una especial consideración para el marxismo

⁸⁴ Cfr. Lukács, G., *Heidelberger Ästhetik*. Ed., a partir de los escritos póstumos, por György Márkus y Frank Benseler. Darmstadt y Neuwied: Luchterhand, 1974, pp. 99 y ss.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 77 y ss.; pero vease también su conferencia de 1913 “Das Formproblem der Malerei” en apéndice a este mismo texto, pp. 229 y ss.

en relación con la determinación del sentido y del valor de las categorías lógicas, es justamente en virtud de la circunstancia de que él tiene el mérito de haber indagado la génesis partiendo de la realidad, de la conexión entre lógica e historia. Su desarrollo como pensador testimonia que, desde el principio y, después, en forma continua, haya sido siempre la realidad histórica (con sus referentes sociales objetivos, los nexos o los desequilibrios entre las clases, etcétera) la verdadera fuente última de las relaciones lógicas. Es así como, por ejemplo, en sus así llamados *Escritos teológicos juveniles*, él estudia la relación de lo universal (lo divino) con lo particular (lo humano); y, en los escritos políticos del período napoleónico, la relación – determinada por la Revolución Francesa – entre viejo Estado (que se pretendía universal) y nuevas clases (lo particular, la burguesía, que va afirmándose). La *Ciencia de la lógica* da una expresión conceptual general a estas relaciones; y por eso adquiere una concretitud – respecto de la lógica predialéctica – que el marxismo no puede ignorar. En los *Prolegómenos a una estética marxista* Lukács lo subraya con máxima energía:

Precisamente aquello que es lo más positivo en el tratamiento hegeliano – el que no concibe formalísticamente, como problema exclusivamente lógico, las relaciones entre generalidad, particularidad y singularidad [*Einzelheit*, individualidad], sino como parte importante de la viva dialéctica de la realidad, cuya suprema generalización tiene que suscitar una forma más concreta de lógica –, eso precisamente tiene como consecuencia el que la concepción lógica caiga en una permanente dependencia respecto de la corrección o la falsedad de la concepción de la realidad. Los límites de la *Lógica* hegeliana están tan determinados por las limitaciones de su actitud ante la sociedad y la naturaleza como sus momentos geniales lo están por el carácter progresivo de su comportamiento respecto de los grandes problemas históricos de su tiempo.⁸⁶

Gracias a su base materialista, el marxismo da un paso más allá de Hegel en el reconocimiento de la génesis ontológica de las categorías lógicas de universalidad, particularidad e individualidad, de su derivación de la “viva dialéctica de la realidad”. Ya mucho antes de toda reflexión consciente, lenguaje y trabajo operan en el sentido de la generalización universalizadora de las experiencias adquiridas, creando una escala de categorías – de lo individual hasta lo universal – dentro de la cual la particularidad ocupa un lugar intermedio: un lugar, cabe notar, que es una esfera, un sector, un campo de fuerzas

⁸⁶ Lukács, György, *Prolegómenos a una estética marxista*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1969, p. 71.

en movimiento, no un simple punto fijo. A Hegel le atribuye Lukács, en particular, el mérito de haber justamente reconocido que la posición (*das Setzen*) de la particularidad está vinculada del modo más íntimo con el acto de determinar (*des Determinieren, des Bestimmens*) [II, 195; trad. III, 201].⁸⁷ Junto con su negación o determinación, lo universal es un particular, es decir un universal relativo, pero que no pierde, a causa de esta relatividad, su carácter de universal. Así es fijada y afirmada también por Lukács la reciprocidad dialéctica de universalidad y particularidad. Lo específico de la esfera estética es que la particularidad no se pone solo como mediación entre la generalidad y la singularidad sino, además, como centro organizador [II, 206; trad. III, 213]: “como fuerza mediadora” (*vermittelnde Mitte*), entendida – palabras del Lukács de la *Estética* [II, 255 y s.; trad. III, 264], que se hacen eco por otro lado de aquellas otras análogos de los *Prolegómenos* – como “centro de movimientos centrípetos y centrífugos”: Ha reafirmado también Brenner:

Según la concepción de Lukács [...] todas las formas de reflejo están dominadas por la dialéctica de universal, particular e individual; en la estética, sin embargo, en un modo tal que la particularidad es la categoría omnifundante, el punto de partida y de llegada de la reproducción estético-mimética.⁸⁸

En otros términos: en la ciencia, la particularidad hace de simple mediación (*Vermittlung*) entre dos extremos, la universalidad y la individualidad; en el arte, es ella el punto de partida y de llegada del movimiento, tanto hacia arriba (la universalidad) como hacia abajo (individualidad), y es un punto central tal – subraya Lukács, como garantía del pluralismo estético – que puede ser en sí fijado en una posición cualquiera dentro de este campo. Es imposible establecer *a priori* con exactitud la posición del punto intermedio, ya que la personalidad creadora se manifiesta siempre en la obra con plena autonomía. La estética no tiene un carácter normativo, no tolera prescripciones: “una consideración general de la estética tiene que conformarse con reconocerse incompetente para encontrar aquí una y otra vez un criterio concreto”. Pero eso sin que esta incompetencia para prescribir según normas, para encontrar un criterio concreto,

⁸⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. En: *Werke in zwanzig Bänden*. Ed de E. Moldenhauer/K.M. Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1969-71, vol. 6, p. 278.

⁸⁸ Brenner, K., *Theorie der Literaturgeschichte und Ästhetik bei Georg Lukács*. Berlín: Peter Lang, 1990, pp. 253 y s.

dé lugar – como hipotetizaba Peter Demetz⁸⁹ – a la irracionalidad o a la arbitrariedad, sin algún prejuicio por la naturaleza científica de la estética; lejos de comprometerla como ciencia, ella representa más bien una condición, actuando solo en detrimento de aquel “dogmatismo” que tan a menudo le es absurdamente imputado:

Por tanto, el hecho de que no puedan deducirse de los principios más generales y abstractos del reflejo criterios y principios estéticos, no es un inconveniente más que desde el punto de vista de un formalismo que pretenda prescribir reglas estrictas y formalmente deducibles. El hecho histórica y teóricamente fundado de la pluralidad de las artes, o de los estilos y obras dentro de un arte, tiene precisamente así una fundamentación estético-filosófica [II, 256-7; trad. III, 264: donde son retomadas de nuevo, casi literalmente, pasajes de *Prolegómenos*].

El hecho de que desde los principios más generales y más abstractos de la teoría del reflejo no se pueda deducir directamente ningún criterio y principio estético es entonces una desventaja solo desde el punto de vista de un dogmatismo que quiera prescribir reglas rigurosas y deducibles por vía formal. Así se da justamente una motivación estético-filosófica para el hecho, fundado en una base histórica y teórica, de la pluralidad de las artes, o en el interior de cada arte, de los estilos y de las obras individuales.

Una importante forma de manifestación (*Erscheinungsform*) de la particularidad o, mejor, del modo en el que la particularidad se manifiesta artísticamente es lo “típico estético”.⁹⁰ Lo típico no tiene en absoluto en Lukács un origen sociológico; no se identifica, sino que más bien se contrapone con el gris “promedio” de fenómenos tan caros al naturalismo; eso reconduce más bien a la dialéctica interna de las categorías lógicas y – esto se pone ya muy bien en evidencia los *Prolegómenos* – se origina literariamente, como el concepto de símbolo, según el uso que del término hace Goethe. Qué significa lo típico en la literatura y en el arte, a diferencia de en la ciencia (“multiplicidad de lo típico”, es decir: pluralismo) es algo que ilustran profusamente los ensayos críticos de Lukács de 1930 en adelante, o aun la *Significación actual del realismo crítico*. Los *Prolegómenos* se detienen en los problemas teóricos tanto de contenido como de forma de lo

⁸⁹ Cf. Demetz, P., *Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforschung des Marxismus*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1959, p. 272.

⁹⁰ Así Lukács en una carta a Werner Hofmann, el 6 de enero de 1968 (*Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*. Ed. G.I. Mezei. Budapest: Georg-Lukács-Archiv/T-Twins Verlag, 1991, p. 66 [Traducido al castellano en Lukács G., *Cartas con W. Hofmann sobre el estalinismo*. Prefacio de A. Scarponi. Ensayo de N. Tertulian. Buenos Aires: Kohen, 1994, pp. 78-80].

típico;⁹¹ y en la *Estética*, donde Lukács se limita a iluminar solo los aspectos más característicos de su relación con la particularidad, eso es reconducido sintomáticamente a la problemática del *Zwischengebiet* [ámbito intermedio]: “Lo típico es, en efecto, el terreno intermedio en el cual se concentra una tal significación generalizada de la individualidad de los hombres, situaciones, actos, etc., sin abandonar por ello su individualidad, sino por el contrario, intensificándola” [II, 306; trad. III 316].

A partir de todo este conjunto de elementos, movimientos, conjunciones, mediaciones, pasajes internos que, por necesidad expositiva, aquí son solamente yuxtapuestos, vemos así salir a la luz, como resultado último, como producto, el específico ser para sí (*Fürsichseiendes*) de la obra de arte. ¿Qué es este para sí suyo?; ¿qué lo caracteriza? En la lógica de Hegel, la categoría del para sí aflora por primera vez como momento de la cualidad (completitud del ser cualitativo, que va más allá del estadio del ser para otro y, en esta negación de lo negativo, vale como autoafirmación, autoconciencia en general). Según Lukács, ella pertenece a los geniales descubrimientos lógicos de Hegel, pero nadie después, salvo los marxistas (el propio Marx, Engels, Lenin), ha reconocido su importancia; ella prácticamente desapareció de la filosofía posterior. Tanto mayor es la relevancia que le confiere Lukács en el ámbito estético. Ella expresa aquí la situación por la cual el comportamiento productivo se objetiva en una configuración individual también autónoma (para sí, no para otro) y definitiva; o sea, en un para nosotros que aparece en la forma – pero solo en la forma – de un en sí. Como este en sí *sui generis*, de nuevo cuño, como configuración objetivada, inmanente, cerrada sobre sí misma (su *immanente Geschlossenheit*) [I, 28; trad. I, 28], donde cada fenómeno hace visible y experimentable en forma inmediata la esencia que está en su base y le da forma [II, 299; trad., III, 310], el arte se diferencia de la praxis siempre por su esencia pasajera; como configuración individual, permeada de subjetividad, se diferencia de las objetivaciones (dirigidas al en sí) de la ciencia, y se presenta con un carácter pluralista que la ciencia no puede tener nunca. (En general, autonomía, individualidad, subjetividad, carácter definitivo, y pluralismo – el pluralismo que hace hablar a Lukács de “ubicuidad del para sí” [II, 328; trad. III, 341] – no son características propias de la ciencia). ¿Renace tal vez, entonces, la fórmula del sujeto-objeto idéntico? Sí y no. Sí, si por eso se entiende que, en la estética, subjetividad y objetividad llegan a constituir una unidad orgánica; no, si se apela al sujeto omnicompreensivo del idealismo, porque aquí,

⁹¹ *Ibíd.*, pp. 755 ss.

en Lukács, el único sujeto agente, el creador, se encuentra más bien frente a un doble en sí, diferente de él: el mundo real que él reproduce y su visión objetivada que también se le contrapone como un en sí artístico (la obra de arte). Lukács cita, a propósito de esto, la frase de Cézanne: “Mi tela y el paisaje, ambos fuera de mí...” [II, 325; trad. III, 338].

Para la estética, el mundo real permanece siempre como el referente primario. Corresponde a la naturaleza de categorías como las de la particularidad y lo típico volver a ponerla en contacto cada vez con los problemas de la vida cotidiana, con la sociabilidad e historicidad del hombre. El arte no solo nace de la vida, sino que – y aquí se revela bien la función de su específico para sí – también retorna a ella, satisfaciendo la necesidad social de realización de una unidad inmediata, sensible entre singularidad y universalidad, individuo y género humano. Y este es un punto en el que, en la *Estética*, Lukács insiste particularmente, y desde perspectivas diferentes. En primer lugar, desde el lado del antropomorfismo insuperable de esta esfera; es decir, del hecho de que – más que lo que acontece en cualquier otra esfera de las objetivaciones superiores – en su objeto habla siempre el sujeto y que el sujeto habla en última instancia siempre para sí mismo, como género humano: siendo el arte, justamente, autoconciencia del género humano, un producto donde son depositadas las experiencias del género⁹². La naturaleza “evocadora” del arte, en contraste con la desantropomorfizadora de la ciencia, no es otra cosa que esta persistente referencia al mundo humano. A través de la potencia del “medio homogéneo” (como “poder orientador y evocador” lo define, de hecho, Lukács) [I, 807; trad. II, 496], siempre es evocado y rememorado por el arte todo lo relevante depositado en la experiencia histórica de la humanidad. Y da garantía de que la libre acción autónoma del sujeto, factor determinante de la creatividad del arte, no degenera en arbitrariedad en lo que concierne a la relación con el género:

Pero el hecho de que el singular sujeto creador se atribuya un tal papel de demiurgo respecto de la obra que va a producir, no significa una infundada hinchazón de sí mismo, sino la interna, abreviada y concen-

⁹² Fundamentales para este problema son las páginas de Tertulian, N., *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, Le Sycomore, París, 1980, pp. 256 y ss.; “Mimesis und Selbstbewußtsein”. En: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggler zum 60. Geburtstag*. Ed de A. Gethmann-Siefert. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1988, vol. I, pp. 401-413 (trad. francesa en la sección segunda, con el título “Une phénoménologie de la subjectivité” de su ensayo “La pensée du dernier Lukács”. En: *Critique* 517-518 (1990), pp. 606-616.

trada reproducción de la esencia del género humano: los objetos que se refiguran y fijan en el reflejo estético son resultados de ese proceso, tanto en lo formal como en lo que respecta al contenido [...] Así vemos de nuevo, esta vez desde otro punto de vista, que la justificación de la subjetividad estética se funda en su relación con el género humano. Solo por esa relación puede conseguir una objetividad particular sin perder su carácter subjetivo y sin tener tampoco que caer en ningún subjetivismo [I, 644-5; trad. II, 322 y s.].

Tenga o no conciencia el artista, el carácter irresistible de la fuerza evocadora de las obras de arte se funda en “ese despliegue de lo concreta y específicamente humano” [I, 616; trad. II, 293]:

El En sí frente al cual se encuentra el artista en su trabajo es – muy pocas veces de modo consciente – aquel momento de la evolución de la humanidad cuya particularidad le ha encendido la fantasía, la voluntad artística, y cuya revelación intenta realizar en el medio homogéneo, como coincidencia de la apariencia y la esencia en la nueva inmediatez de la obra. El artista auténtico se revela en el hecho de que en él cobran voz los elementos y las tendencias del En sí orientadas al sujeto, a la autoconciencia del hombre (de la Humanidad), razón por la cual no queda preso en una subjetividad privada, ni en la generalización de las singularidades sucumbe a una abstracción que rebase lo humano, sino que busca y encuentra el centro en el cual el destino de un hombre se hace voz del destino de la humanidad, el fugaz *hic et nunc* se convierte en indicador de alguna importante transformación histórica del género humano, el individuo se transforma en tipo, y cada imagen en expresión inmediata y sensible de su esencia [II, 313; trad. III, 325].

En igual medida que esta tensión con el género, el para sí del arte pone en juego la relación con el presente. Es decir, Lukács asigna al arte un “carácter mucho más resueltamente antiutópico que la ciencia o la filosofía” [I, 586; trad. II, 263], pero subraya también la necesaria coexistencia, en cada obra de arte, de una unidad contradictoria entre utopía y anti-utopía. Si la teoría del reflejo quita al menos en parte utopismo al arte (“ninguna obra de arte es utópica, puesto que con sus medios no puede reflejar más que lo existente”) [II, 238; trad. III, 245], este último mantiene siempre una dirección dirigida al futuro; desarrolla, pues, siempre, “en comparación con el empírico ser así de la realidad que refleja” [trad. III, 245], una notable “misión desfeticizadora” [I, 696 ss.; trad. II, 379 ss.]: rompe con las hábitos preconstituídos, desenmascara y contrarresta adversidades, manipulaciones, aspectos retrógrados de lo existente (lo cual explica el acento de Marx sobre la hostilidad del capitalismo frente

a “ciertas ramas de la producción, como el arte y la poesía”⁹³ y conduce, por su parte, a la creación, fijándole nuevas inmediateces que pueden ser integradas a la memoria del patrimonio cultural humano [I, 514; trad. II, 182]. Sin quitar ni mutar nada en las leyes estéticas del reflejo, este utopismo relativo de la creatividad del arte refuerza la lucha por su plena emancipación, para la conquista plena de la inmanencia. La cual – explica Lukács – es resguardada como meta de un progreso siempre en curso:

La cismundaneidad no es en el arte una mera negación abstracta de la trascendencia, sino algo muy activo, positivo y creador: es la incorporación de toda trascendencia – siempre presente de algún modo en el material vital de la obra –, su inmersión total y junto con todos los demás elementos vitales – cismundanos por su naturaleza – en la corriente del medio homogéneo de que se trate [II, 830-1; trad. IV, 532].

Las conclusiones suenan, entonces, como una confirmación de la tesis inicial acerca del papel propulsivo que – siendo lo estético una “posición” *sui generis*, conforme a la necesidad humana de dar sentido a las pasiones, emociones, estados de ánimo de otra manera inexpresables – juega allí el reflejo:

Con el reflejo estético, en el genio del artista, se ha configurado un órgano capaz de llevar a sensibilidad manifiesta ese sentido de la vida producido por el hombre mismo. Ya sea ese sentido trágico o cómodo, alegre o edificante a través de desgracia innumerable, el resultado lo es siempre de las propias y concretas fuerzas del hombre en cada caso; y en la medida en que el ser para sí de las individualidades de las obras rechaza todo lo que no procede de ese manantial, toda trascendencia absoluta, se expresa en ello como categoría la más profunda aceptación del mundo, del género humano, su autoconciencia de ser – en cuanto especie–dueño de su propio destino [II, 831; trad. IV, 533].

⁹³ Marx, K., *Theorien über den Mehrwert*. En: Marx, K. / Engels, F., *Werke*. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. 43 vv. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ss., vol. 26/1, p. 257.



LUKÁCS Y UNA LECTURA DEL CARÁCTER DEFETICHIZADOR DEL ARTE (ACERCA DE EL ENGAÑO DE LAS CARTAS, DE GOTTFRIED KELLER)

Martín Salinas⁹⁴

I

La obra de Gottfried Keller constituye un punto de referencia crucial en el pensamiento estético de György Lukács, y no solo en su obra tardía. Werner Jung ha resaltado el modo en que, ya en *Teoría de la novela* (1914-16, pub. como libro en 1920), Lukács reconoce en *Wilhelm Meister* de Goethe y *Enrique, el verde* (*Der grüne Heinrich*) de Keller, una tentativa compensadora frente a la contradictoria relación (impulsada tanto por el *idealismo abstracto* como por el *romanticismo de la desilusión*), que se establece entre el individuo problemático y la sociedad (cf. Jung, 1989: 80). La tendencia a la reconciliación que caracteriza a la novela de formación le permite al joven Lukács destacar la manera en que el arte comprende tanto las tendencias subjetivas orientadas a la actividad configuradora, como las

⁹⁴ Cátedra de Literatura Alemana, Universidad de Buenos Aires.

latencias objetivas de la realidad social, en cuya legalidad inherente el artista debe hallar su campo de acción. Sin embargo, la referencia a la obra de Keller todavía se encuentra dominada por una concepción estética según la cual la vida cotidiana aún no encuentra un vínculo específico con el ámbito estético. La lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx supondrá para Lukács un punto de giro significativo para su concepción filosófica. El análisis de Marx referido al fenómeno de la alienación, así como la postulación de la presencia de una esencia genérica (*Gattungswesen*) que, aunque oprimida bajo las condiciones históricas particulares del capitalismo, persiste de manera latente, obligaron a Lukács a una revisión de sus presupuestos teóricos.⁹⁵ El nuevo punto de partida que Lukács configura a partir de la lectura de los *Manuscritos*, encuentra en la obra de Keller una plataforma literaria que le permite superar, desde una perspectiva más amplia, la oposición entre arte y vida cotidiana. En su ensayo dedicado a la obra del escritor suizo, de 1939, Lukács sostiene: “Educar para influir en la vida pública: he aquí el pensamiento clave, el hilo mental rector de la entera actividad literaria de Keller” (Lukács, 1970: 171). El nuevo abordaje de la esfera estética que emprende Lukács, orientado a determinar la peculiaridad de lo estético en el marco de la totalidad de las actividades humanas, manifiesta el reconocimiento del realismo como un *tertium datur* ante los extremos que las tendencias romántica y naturalista representan respecto de la praxis literaria⁹⁶.

En su *Estética*, Lukács se refiere al modo en que la obra de Gott-

⁹⁵ “A menudo Lukács nos señaló a nosotros, sus discípulos, cuán crucial había sido para él la lectura de los *Manuscritos de París*: el descubrimiento del concepto de género humano y el papel central que desempeña en Marx la “esencia genérica” [Gattungswesen] le causaron un gran impacto intelectual. La “clase” no podía ocupar el lugar del “género” – de ese modo había llegado a concebir la posición de Marx – y precisamente esa sustitución era la marca específica de *Historia y consciencia de clase*” (Heller, 1983: 177).

⁹⁶ Werner Jung ha destacado la vinculación que, en la década de 1930, Lukács establece entre los aspectos referidos a la actualidad política, filosófica y literaria y al problema de la herencia cultural: “Paralelamente a sus ensayos polémicos y referidos a la crítica literaria, que frecuentemente se remiten a acontecimientos actuales, Lukács no solo se ha ocupado [...] de la reconstrucción de la estética de los clásicos (‘Karl Marx y Friedrich Theodor Vischer’, de 1934; ‘Friedrich Engels como teórico y crítico de la literatura’, de 1935; ‘Marx y el problema de la decadencia ideológica’, de 1938), también sea ocupado, de manera intensiva, de la herencia literaria, de la literatura europea de los siglos XVIII y XIX. De allí surgen la monografía *La novela histórica* (editado en Rusia en 1937, en Alemania, en 1955) y los importantes ensayos sobre Kleist, Eichendorff, Büchner, Heine, Keller, y Raabe, que más tarde serán reunidos en el libro *Realistas alemanes del siglo XIX*” (Jung, 1989: 117).

fried Keller presenta un tratamiento realista del estatus de la figura del artista, así como de la función y efectos sociales que la obra de arte posee respecto de la vida cotidiana. En su análisis acerca de la catarsis (categoría central del análisis del “Después de la vivencia estética”), Lukács llama la atención acerca de “teoría de la ilusión” a la que puede dar lugar el condicionamiento de la “segunda inmediatez” que la obra de arte representa respecto de la vida cotidiana. Lukács destaca cómo, en la novela corta *Pancracio, el buraño*, el mismo protagonista orienta la lectura de Shakespeare, de manera inmediata, a la singularidad de la vida cotidiana:

[...] ese libro, al que me entregaba por completo, pues me parecía escrito en forma extraordinariamente profunda y conforme a la realidad [...] me resultó algo tan novedoso como útil. Como trataba todos los demás asuntos con tanto acierto, veracidad e integridad, y el mundo de sus creaciones me parecía que era el real y auténtico, confié en él por entero [...] (Keller, 1978: 33).

Así, Lukács halla en la misma obra de Keller un tratamiento literario de la peculiaridad de lo estético que resulta afín con sus postulados teóricos. La presencia de Shakespeare como modelo, por ejemplo.⁹⁷ Como Lukács observa, “Pancracio transforma así el fiel reflejo shakespeariano de la realidad en una ilusión, análogamente a lo que hacía Don Quijote con los libros de caballería, y sufre un destino parecido” (Lukács, 1966: II, 516). El mundo cerrado que postula la obra de arte, sin embargo, no supone un reflejo inmediato de la realidad concreta; de acuerdo con la perspectiva de Lukács y en concordancia con la concepción literaria que surge de las obras de Keller:

Shakespeare ha dado forma en sus grandes tragedias a la disolución del mundo medieval: no los hechos, no los acontecimientos, no las conexiones causales concretas [...] sino los grandes tipos de aquella decadencia [...] el gran trasfondo y el gran fondo histórico del hundimiento [...] la filosofía de la historia del feudalismo muriente, no su crónica” (Lukács, 1966: II, 412).

⁹⁷ Ya en *Romeo y Julieta en la aldea* (Romeo und Julia auf dem Dorfe) Keller da cuenta del carácter modélico de la obra de Shakespeare. La reconfiguración de la tragedia shakespeariana que Keller lleva a cabo en el contexto de las narraciones referidas a Seldwyla hace explícita la presencia del modelo artístico que Shakespeare representa en tanto memoria de la humanidad: “Narrar esta historia equivaldría a una ociosa imitación si no fundara en un acontecimiento real y si no sirviese para demostrar cuán profundamente arraigan en la vida humana los argumentos sobre los cuales se basan las grandes obras del pasado” (Keller, 1978:49).

Si bien el pasaje al que Lukács se refiere brinda un cuadro adecuado para ilustrar los perniciosos efectos prácticos, producto de la identificación inmediata del mundo cerrado que la obra de arte autónoma configura con la realidad concreta (orientada a la consecución de finalidades prácticas), el pasaje de la novela corta expone, en realidad, solo un momento del proceso de aprendizaje que a lo largo de la novela corta experimenta Pancracio. La confusión en la que se ve envuelto al tomar la obra de Shakespeare como un mapa de orientación práctica es la que, en el “Después de la vivencia artística” (esto es, en el contacto con la realidad concreta), le permite superar el idealismo subjetivo en el que había recaído, y comprender, no solo la autonomía del mundo homogéneo que la obra de arte presenta, también la estructura social que se ilumina a partir de aquella:

Si bien hay por el mundo gentes como las que Shakespeare describe, no son, ni con mucho, tan perfectas en su género. Un acabado bribón no encuentra nunca un hombre honrado por completo, ni tampoco un perfecto loco alguien del todo cuerdo, y de este modo no puede resultar nunca una verdadera tragedia ni una buena comedia (Keller, 1947: 93).

La lectura de Pancracio es significativa para el abordaje de la función que Keller cumple en el pensamiento tardío de Lukács, en la medida en que uno de los aspectos centrales de la autonomía de la obra de arte (sobre la que el análisis de Lukács gira, más allá del intento de localizar la posición específica de lo estético en el marco de las actividades humanas) lo constituye la distinción entre “el hombre entero” de la vida cotidiana, y “el hombre enteramente considerado”, tal como se configura a través de la reducción del objeto a lo esencial operada a través del medio homogéneo de la obra de arte (cf. Lukács, 1966: II, 321). Si la actitud del hombre entero de la vida cotidiana se caracteriza por su “orientación práctica a objetos singulares” (ibíd.: II, 327) de la multifacética realidad concreta, “el hombre enteramente considerado” plasmado en la totalidad intensiva que, en la transfiguración de la realidad social, se lleva a cabo en la obra de arte promueve una suspensión momentánea de las finalidades inmediatamente prácticas. Precisamente esta suspensión es la que permite el reconocimiento de sí mismo y del mundo, por cuanto la totalidad intensiva que conforma la obra de arte posibilita “la percepción de objetos de un modo que sería inaccesible para el hombre entero normal de la cotidianidad” (ibíd.: II, 337). El hecho de que la Estética prosiga su desarrollo con el análisis de “La

misión desfeticizadora del arte” resulta pertinente para abordar el modo en que en la novela corta de Keller, *El engaño de las cartas* (*Die Missbrauchten Liebesbriefe*), se tematizan las vinculaciones entre la vida cotidiana y la esfera estética, así como el despliegue de una reflexión en torno a la función social de la obra de arte.

II

La novela corta *El engaño de las cartas* se despliega a partir de la constelación que conforman el pequeño burgués Victor Störteler (Viggi), Gritli, su “sana y bondadosa” mujer (Keller, 1922: 73), y el maestro de escuela Wilhelm. Sin embargo, el particular *menage à trois* al que la confusión de cartas da lugar adquiere su dinamismo narrativo a partir de la estructura antitética que encarnan Viggi y Wilhelm, cuyos desarrollos pueden ser evaluados a partir de la distancia que mantienen respecto del centro de gravedad que representa el equilibrio y la medida de Gritli. Así, la antítesis despliega, a lo largo de la narración, dos desarrollos diametralmente opuestos; por un lado, el proceso por medio del cual Viggi abandona su “cómoda y ordenada existencia” y una vida de “aplicación y prudencia” (id.) en el afán de notoriedad que impulsa su deseo de convertirse en artista, por otro, el proceso de aprendizaje a través del cual Wilhelm deja atrás su inicial, e infantil, alienación social, hasta alcanzar, gracias a la cultura del trabajo a la que se entrega, un despliegue de sus facultades que le permitirán “ganarse la consideración y la estima de todos” (Keller, 1922: 182). La novela corta, de esta manera, parece conjugar elementos propios de la novela corta de artista (en la que se tematizan tanto el estatus del artista en la sociedad moderna, como las posibilidades históricas de composición) y de la novela de formación (*Bildungsroman*), por cuanto se expone el proceso por medio del cual el individuo alcanza en la sociedad un margen de acción en el que desarrollar su personalidad. El cruce de géneros, que supone una contradicción entre los planos de lo bello y de lo útil, parece contradecir la intensidad narrativa de la novela corta;⁹⁸ sin embargo, no debería sorprender en un autor como Keller, reacio a la cristalización formal propia de las clasificaciones genéricas⁹⁹ (recuérdese lo

⁹⁸ Johannes Klein, por ejemplo, sostiene que la “*El engaño de las cartas* cae fuera del ámbito formal de la novela corta, pues la primera parte contiene una sátira literaria, la segunda un argumento de amor y depuración. Falta la concentración en un punto medio [...]” (Klein, 1956: 281).

⁹⁹ “La teoría de la novela corta de Keller se diferencia claramente de los usuales esquemas y de las tradicionales convenciones formales de la novela corta. Keller

mencionado en torno a la recepción y reelaboración de Shakespeare, por ejemplo).

El hecho de que ya a partir de la prehistoria del comerciante Viggli (“Durante sus años de aprendizaje [...] había residido en una importante ciudad de Suiza”; Keller, 1922: 73) y del maestro Wilhelm (“Hijo de una extinguida familia de labradores [...] conocía los trabajos campesinos [...]”; ibíd.: 139) se pueda advertir el desarrollo posterior de cada uno, alude, ante todo, al carácter social del fetichismo, que “contiene en embrión todas las demás formas de alienación [...]” (Kolakowski, 1985: 279). La alienación religiosa que caracteriza a Wilhelm, por lo tanto, pareciera vincularse con el ámbito rural en que se formó. Y con la incapacidad que demuestra ante las convenciones sociales que condicionan el trato con las mujeres. Así, la alternancia que expresa su devoción religiosa, que, desde un paganismo inicial y a través de un marcado ateísmo, alcanza el monoteísmo cristiano, manifiesta la impotencia a la que se somete el individuo, descentrado, de acuerdo con el modo en que contempla y experimenta la multiplicidad del mundo externo (representada por el carácter plural o singular de las mujeres que se le ofrecen como objeto de devoción). A través de la alienación religiosa, en la que se advierte la influencia inicial que Ludwig Feuerbach ha ejercido sobre Keller,¹⁰⁰ la novela corta representa una modalidad histórica del fenómeno del fetichismo bajo el cual el individuo, lejos de potenciar sus facultades esenciales (*Wesenskräfte*) “[...] debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre ha de ser una nada” (Feuerbach, 2006: 39).

La desrealización a la que Viggli se somete a lo largo de la narración, por el contrario, no expresa su vínculo simbólico con un mundo trascendente, sino con la misma estructura social de la gran ciudad (“De aquí llevó Viggli Störteler a Seldwyla su amor a la cultura”; Keller: 1922: 74). La necesidad de optar por el pseudónimo *Kurt del Bosque*, condición para acceder al pequeño mundo de los artistas (“Por fin estás una vez en tu puesto. Un escritor entre escritores”; ibíd.: 78), manifiesta una modalidad de alienación social diversa de la que se puede reconocer en Wilhelm. También en este caso la realización de la actividad supone la desrealización del individuo, la negación de la propia identidad. La comunidad que así se conforma,

no ve, a diferencia de, por ejemplo, Vischer o Heyse, la forma de la novela corta como una normativa del género, inalterable en su esquema y por ello determinado por criterios obligatorios” (Anton, 1998: 172).

¹⁰⁰ “[...] el objeto del hombre no es otra cosa que su esencia objetivada. Así como el hombre piensa, así como él siente, así es su Dios” (Feuerbach, 2006: 25).

aun cuando superficialmente se refiera al ámbito natural (“Oscar Estrella del Norte”, “Cuniberto del Mar”), expresa la fetichización social de una segunda naturaleza ante la que se debe rendir la vida real de los mismos productores, que ha de ser suplantada por otra, de carácter artificial.

La desrealización de la personalidad del individuo, que en Wilhelm se vincula con la alienación religiosa, alcanza en la figura Viggí un estatus social que no solo se expresa en la novela corta por medio de una oposición económica entre trabajo y ocio, también extiende su campo de acción al ámbito artístico, a través del cual la cotidiana vida prosaica es separada de una actividad poética devenida oficio.¹⁰¹ La fetichización del arte se expresa tanto en los intentos por refundar movimientos anacrónicos, como por el tratamiento de los materiales que se juzgan dignos de configuración literaria. Así, la pretensión de refundar un “nuevo periodo *Sturm und Drang*”¹⁰² del cual habrían de surgir “los clásicos de los tiempos modernos” (ibíd.: 78) se realiza a través de un método de configuración en el que se advierte una crítica de los extremos que representan el idealismo¹⁰³ y el naturalismo¹⁰⁴ literarios. A partir de esta crítica de la fetichización del arte, la novela corta despliega una crítica de la función social de un tal arte, representada por el afán de Viggí por establecerse

¹⁰¹ La antítesis establecida entre los ancianos y jóvenes de la hostería con los que se encuentra Viggí “en una ciudad de la Alemania central” remarca esta concepción utilitaria del arte: el mismo narrador advierte que los jóvenes no eran aficionados a la literatura, sino “gente del oficio, pues no tardaron mucho en oírse las palabras honorarios, editor, clique, coterie [...]” (Keller, 1922: 77).

¹⁰² La referencia al juvenil movimiento literario alemán de fines del siglo XVIII se pierde en la traducción al castellano que se cita aquí: “[...] ein neues Morgenrot herbeiführen, die förmliche und feierliche Stiftung einer ‘neue Sturm- und Drangperiode’ beschlossen” (cf. Keller, 1989: 367).

¹⁰³ Así, la elevación al plano ideal de la poesía lleva a Viggí a negar la propia identidad de su mujer, Gritli: “Pienso ya en el nombre ideal que he de darte, pues tu prosaico nombre no sirve para estas cosas” (Keller, 1922: 107).

¹⁰⁴ En su paseo por el campo (que recuerda el paseo que el joven Jaques realiza, también con fines poéticos y pretensiones de originalidad, en *Las novelas de Zúrich*, de 1876/77) Viggí toma notas sobre los objetos con los que se topa, pero ateniéndose solo a la superficie de estos. En la consideración acerca de la posible aplicación de las notas a trabajos literarios futuros se advierte la sátira de la pretensión naturalista por representar la realidad. Lukács ha destacado este aspecto de la novela corta de Keller para criticar la particular relación fetichizada del artista y su modelo que tal método expresa: “La realidad sería una verdadera pesadilla, una caricatura de lo que es de verdad, si los hombres anduvieran por el mundo como el Viggí Störteler de Keller, con un cuaderno de apuntes en la mano para registrar esas relaciones artista-modelo” (Lukács, 1966: IV, 297).

como educador de su prosaica esposa: “Así las cosas, fijó un día su atención en su esposa, y al verla [...] tuvo como una revelación y decidió elevarla hasta su altura y hacerla su musa” (ibíd.: 86). El “plan educativo” al que Viggí, imponiendo “con viril energía su voluntad” (ibíd.: 91), somete a su esposa, se configura como un contramodelo del proceso de aprendizaje al que, a través de la renuncia, se entrega el mismo Wilhelm para superar el infantilismo al que lo había sometido la religión.

Aquí es pertinente resaltar la doble tendencia desfetichizadora que el arte representa ante el mundo de las apariencias que constituye la sociedad moderna: “en primer lugar, es el desenmascaramiento de una apariencia falseadora [...] En segundo lugar, la rectificación es al mismo tiempo la salvación del papel de los hombres en la historia” (Lukács, 1966: II, 379). La subordinación de Viggí al mundo de las apariencias también se expresa en torno a la problemática de la formación que desarrolla la novela corta. También aquí se advierte la antítesis que corporizan Viggí y Wilhelm: mientras Viggí aplica sus esquemáticas concepciones ideales, no tanto a la formación de Gritli, sino a su adecuación a una realidad fetichizada, en el transcurso del proceso de aprendizaje de Wilhelm parece encarnarse la conciencia de que “las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado” (Marx, 1985: 666). La referencia a las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) es pertinente por cuanto representa un paso que la novela corta de Gottfried Keller da, y que resulta decisivo para el análisis lukácsiano del materialismo y de la dialéctica espontáneos que se ofrece en las obras de arte (cf. Lukács, 1966: 2, 384s.).

Una prueba de ello se puede observar en el idilio que se configura hacia el final de la novela corta. La armonía establecida entre el mundo social y la naturaleza,¹⁰⁵ que permite que Wilhelm y Gritli se rencuentren, no se encuentra dada de un modo “natural” (cf. íd.), se configura como resultado del trabajo humano que realiza Wilhelm.¹⁰⁶ La representación del mundo del trabajo, que en la novela

¹⁰⁵ “Mientras tanto, Gritli, con las manos escondidas bajo el delantal [...] observaba, llena de interés, aquella singular morada, que por dentro ofrecía aún más maravilloso aspecto que en su interior. Las paredes se hallaban revestidas de cortezas de árboles cubiertas de musgo, nidos, armonitas y brillantes cuarzos, y el techo desaparecía bajo ramas y raíces de extrañas formas, entre las que colgaban frutas silvestres, piñas y racimos de rojas y azules bayas.” (Keller, 1922:158).

¹⁰⁶ “El ideal del artista-burgués se manifiesta en lo sucesivo en la figura del sabio, que como representante de este concepto sale a la luz en la literatura del realismo [...] Sabios, profesores, maestros de escuela; ellos son las figuraciones literarias del ideal de artista propio de la burguesía [*verbürgerlich*] de este periodo de la lite-

corta resulta decisiva para la configuración de la estructura antitética que corporeizan Viggi Störteler y Wilhelm, constituye un aspecto clave, no solo de la estética tardía de Lukács, sino de su íntegro pensamiento filosófico, en el cual el trabajo se concibe como la forma originaria de la praxis humana. Así, incluso en el mismo idilio que Keller configura como germen de una comunidad humana, se pueden advertir los límites del carácter utópico con el que se reviste el realismo poético. Alejado de la claudicación naturalista ante el carácter fetichista de la realidad social, así como de la extrema idealización romántica, el realismo poético de Keller parece aludir a una superación que solo admite una representación idílica, que incluso en su íntima relación con la naturaleza mantiene su justa distancia respecto de la ciudad. Con ello resulta posible reconocer los límites de un arte que no se define por ser un mero reflejo pasivo de la realidad objetiva (tal como Keller había advertido a través de Feuerbach), sino la expresión de una subjetividad que representa una alternativa frente a la cosificación del mundo. La obra de arte, de este modo, expresa su propia tendencia utópica, limitada pero constitutiva, por exceder una realidad social que se ha tornado extraña.

La pregunta acerca de si la novela corta ofrece, además de la sátira del arte fetichizado, un modelo positivo de arte, encuentra una respuesta en la lectura de Gerhard Kaiser, quien reconoce en la conversación de los ancianos, ya mencionada, sobre Cervantes, Rabelais, Sterne, Jean Paul, Goethe y Tieck (Keller, 1922: 75) un modelo de obras válidas, en la medida en que mantienen su poder evocador como memoria de la humanidad. Los ancianos “[...] hablan del secreto de la forma y callan respecto del secreto de la relación de la vida de los poetas y de la poesía de la vida. Los verdaderos poetas, sin embargo, callan sobre esto aún más. Ellos están todos muertos [...] Los grandes poetas están muertos. Solo sus obras hablan” (Kaiser, 1981: 372).

Sin embargo, las referencias a una tradición no asumen la forma de una resignación en el realismo de Keller. La actualización de una tradición realista se expresa también a través de la particular modalidad de “novela corta de artista” que representa *El engaño de las cartas*: si la novela corta desarrolla una sátira del arte fetichizado, también otorga un modelo positivo de arte, que la misma novela corta de Keller representa. El carácter reflexivo que caracteriza a las configuraciones literarias concentradas en la figura de artista se manifiesta en la novela corta de Keller de un modo peculiar, en el momento en el que Viggi, una vez consciente de su fracaso, pero persistente en

ratura” (Anton, 1998: 154).

cuanto a su predisposición utilitarista de la literatura, advierte, para su asombro, que en realidad es un personaje de un novela corta (de la que nunca hubiera querido ser parte):

[...] ¡Oh! Me lo explico todo; pero no llego a comprender una tal monstruosidad. El que pudiera ver esta historia desde fuera, sin estar complicado en ella, creo que podría decir que había hallado un excelente asunto para...” Se detuvo al llegar aquí, asaltado por la naciente sospecha, que pronto se convirtió en certidumbre, de haber llegado él mismo a ser protagonista de una tal historia [...] (Keller, 1922: 115).

La reflexividad de la novela corta presenta una variante respecto de la lectura de Shakespeare realizada por Pancracio. Si SiSs En la vida cotidiana, no se encuentran hombres tan acabados como en Shakespeare, ya que la literatura configura tipos que, como Viggì, no encuentran en la realidad concreta una correspondencia unilateral, pero que, a partir del medio homogéneo en el que la obra de la arte lo configura, alcanza una universalidad que excede la singularidad inmediata; en este sentido se advierte el modo en que aun a través de la sátira, en Keller, persiste la certeza de que si bien la vida no puede reducirse a los parámetros de una obra de arte, solo se comprende desde ella.

BIBLIOGRAFIA

ANTON, Christine, *Selbstreflexivität der Kunsttheorie in den Künstnovellen des Realismus*. Nueva York: Peter Lang, 1998.

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*. Trad. de Franz Huber. Buenos Aires: Claridad, 2006.

HELLER, Agnes, "Lukács' Later Philosophy". En: — (ed.), *Lukács Revalued*. Oxford: Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp. 177-190.

JUNG, Werner, *Georg Lukács*. Stuttgart: Metzler, 1989.

KAISER, Gerhard, *Gottfried Keller. Das gedichtete Leben*. Frankfurt/M: Insel, 1981.

KELLER, Gottfried, "El engaño de las cartas". En: —, *Los hombres de Seldwyla*. Vol. 3. Trad. de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Calpe, 1922. pp. 73-183.

_____. "Pancracio el huracán". En: —, *La gente de Seldwyla*. Trad. de Pedro von Haselberg. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978, pp. 11-48.

_____. “Die missbrauchten Liebesbriefe”. En: —, Die Leute von Seldwyla. Vol. 4. Frankfurt/M: Deutscher Klassiker, 1989. pp. 364-437.

KLEIN, Johannes, Geschichte der Deutschen Novelle. Von Goethe bis zur Gegenwart. Wiesbaden: Franz Steiner, 1956.

KOLAKOWSKI, Leszek, Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores. Trad. de Jorge Vigil. Alianza: Madrid, 1985.

LUKÁCS, györgy, Estética. La peculiaridad de lo estético. 4 vols. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, México: Grijalbo, 1966.

_____. “Gottfried Keller”. En: Lukács, György, Realistas alemanes del siglo XIX. Trad. de Jacobo Muñoz. Barcelona/México: Grijalbo, 1970. pp. 159-254.

MARX, ENGELS, La ideología alemana. Trad. de Wenceslo Rocces. Buenos Aires: Pueblos Unidos/Cártago, 1985.





DE MARX A GOETHE. ELEMENTOS SISTEMÁTICOS PARA LA GRAN ESTÉTICA¹⁰⁷

Werner Jung

Ya antes de los acontecimientos de octubre de 1956 en Budapest, Lukács había redactado seiscientas páginas de su gran *Estética*. Pero fue recién después del regreso del exilio en Rumania que pudo continuar de nuevo con el trabajo sobre el manuscrito. Finalmente, en 1962 puso el punto final al prólogo, que lleva la fecha de diciembre.

A mediados de los años cincuenta, Lukács había discutido algunas cuestiones centrales de estética en una serie de artículos que fueron publicados entre 1954 y 1956 en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. En ellos había destacado, como “categoría propia del ámbito” (N. Hartmann) de lo estético, la categoría de particularidad, que había desarrollado en la historia de la filosofía en relación con Kant, Schelling, Hegel y Marx, y en las observaciones teóricas de Lessing y Goethe. Sin embargo, el análisis de categorías le pareció, aunque decisivo, tan solo un factor en la concepción de su estética. El plan

¹⁰⁷ “Von Marx zu Goethe. Systematisches zur großen Ästhetik”. En: Jung, Werner, *Georg Lukács*. Stuttgart: Metzler, 1989, pp. 22-30. Trad. y publ. por gentil autorización del autor. Trad. de Juan Manuel Rodríguez Lorenzini.

general, que esboza en el prólogo a *La peculiaridad de lo estético*, debía comprender tres partes en total. A la primera parte ahora existente, – *La peculiaridad de lo estético* –, que incluye una fundamentación sistemática de la esfera estética, debía seguir una segunda parte bajo el título de *Obra de arte y comportamiento estético*, en la que debían ser analizadas las estructuras concretas de la obra de arte, así como los problemas del comportamiento creador y receptor. Una tercera y última parte, *El arte como desarrollo histórico-social*, debía entonces, con el instrumental del materialismo histórico, hacer precisiones sobre “las determinaciones y peculiaridades históricas de la génesis de las artes, de su desarrollo, de sus crisis, de sus funciones rectoras o serviles, etc.” (Lukács, 1982: I, 14).

Aunque Lukács quiere formular una estética sobre una base marxista, no puede ni quiere negar que, para su argumentación, se remonta a la estética clásica. Incluso la división en tres partes del plan general recuerda, en la estructura y organización, a la *Estética* de Hegel, cuya primera parte desarrolla la idea de lo bello artístico – al igual que *La peculiaridad de lo estético* –, a la que sigue luego “El desarrollo de lo ideal hacia las formas particulares de lo bello artístico” y, finalmente, “El sistema de las artes”. De Goethe toma el término “particularidad”, y se remonta a la *Poética* de Aristóteles para tomar las categorías de mimesis y catarsis. Lukács retoma las categorías formadas en la tradición y las inscribe, reconstruidas de modo materialista, como una herencia indispensable en la estética del marxismo. Por consiguiente, la *Estética* representa, en buena medida, una crítica de la estética idealista en el sentido de Peter Bürger. Por cierto, para Lukács se trata menos de poner de relieve la legitimidad o bien la no legitimidad, para la estética actual, de los teoremas idealistas (esto diferencia en gran medida su estética de la teoría crítica y también de los trabajos de Peter Bürger), que de aprovechar correctamente los conocimientos reunidos en la historia de la estética previa para la fundamentación sistemática de *La peculiaridad de lo estético*. Es importante destacar este punto de vista, ya que muchos de los críticos de Lukács enfatizaron, injustificadamente, su proximidad a la estética idealista y creyeron ver en la *Estética* solo la opción a favor de una forma de manifestación histórica concreta del arte: la obra realista del siglo XIX (cf. Girnus, 1972, o Rosshoff, 1974). Es cierto que el propio Lukács no es inocente respecto de estas malas interpretaciones, pues el modo de exposición complejo, aparentemente cargado de descripciones a menudo digresivas y de caracterizaciones históricas, distorsionó la argumentación sistemática rigurosa (cf. Pasternack, 1985: 73).

El punto de partida de las reflexiones en la *Estética*, como luego

en la *Ontología*, es la vida cotidiana; más precisamente, el pensamiento cotidiano (cf. Pott, 1974; Paetzold 1986). Lukács elige el pensamiento cotidiano sobre todo porque en él se muestran, de manera espontánea, rasgos materialistas, ya que de lo que se trata es de captar – es decir: reflejar – la realidad preexistente en su carácter objetivo, independiente de la conciencia. El “hombre entero” está implicado en la vida cotidiana y se orienta en ella aparentemente sin problemas. Trabajo y lenguaje son las categorías fundantes mediante las cuales el hombre de la cotidianidad lleva a cabo sus actos de orientación. Más básicamente: pensamiento (lenguaje) y acción (trabajo) son las objetivaciones mediante las cuales el hombre se apropia de su entorno.

No obstante, el pensamiento cotidiano está sujeto a barreras que Lukács menciona como “la confusión y la rigidez” (ibíd.: I, 62). En eso se muestra la inmediatez del pensamiento cotidiano; inmediatez que solo es superada en el arte y en la ciencia. Mientras que la desantropomorfización de la ciencia apunta a señalar al hombre las legalidades, la antropomorfización del arte apunta a mostrar al hombre la misma realidad como dependiente de él, configurada por él y permeada de subjetividad. Lo importante es el hecho de que se trata siempre de la misma realidad que es reflejada por el pensamiento cotidiano, la ciencia y el arte; solo que el reflejo en la ciencia y el arte, en cierto modo, se eleva a un nivel superior, puesto que aquí se anula la barrera de la inmediatez del ser-exactamente-así.

En relación con el reflejo artístico, Lukács habla de mimesis para rechazar la objeción obvia de que se trata de una reproducción mecánica, fotográfica. De todos modos, aunque se procure proporcionar una mera fotocopia de la realidad, esto no es más que una ilusión, ya que incluso el programa naturalista no puede dejar de hacer una selección de la “totalidad extensiva” de la realidad. Al principio de selección se añade, además, la valoración, lo cual implica una toma de posición frente a la realidad dada. De esta manera, en cada reflejo artístico, en cada mimesis (por ende, también en el naturalismo) se postula el problema de la valoración.

Parámetro del gran arte, del éxito del arte en la obra, es para Lukács el hecho de en qué medida consigue él fundir la totalidad extensiva de la realidad en una totalidad intensiva de la configuración. Si lo consigue, se le enfrenta al hombre, al receptor, un mundo cerrado, un microcosmos. Finalmente, el logro determina también el efecto, el hecho de que se trate de una obra que perdurará en el tiempo o una obra meramente accidental que desaparecerá en el curso de la historia, un fenómeno susceptible de envejecimiento. “Cuanto más intensa es la tensión de esas contradicciones concretas que se

llevan a unidad, tanto más profunda será la obra de arte” (ibíd.: I, 353). “El carácter microcósmico de la obra de arte contiene la intención de hacer evocadora también la entera vida ética del hombre, lo bueno igual que lo malo, en el correspondiente reflejo, pero de tal modo que lo permanente, lo que pasará a la continuidad de la evolución humana, cobre forma según recta y duradera dinámica y proporcionalidad. El éxito, aproximado al menos, de esa intención es un momento importante de la eficacia o el anticuarse de las obras de arte” (ibíd.: II, 186).

Lukács remonta el carácter de microcosmos de la obra de arte, en otro pasaje, a la idea de que la obra de arte es un “medio homogéneo”. El fragmento de realidad reflejado por la obra es transformado en un mundo propio, en “una totalidad cerrada en sí y perfecta en sí” (ibíd.: III, 239). La objetivación humana “obra de arte” se les contraponen al mundo y al receptor como algo independiente: “es por su esencia algo definitivo, o bien ni siquiera existe como obra de arte” (ibíd.: II, 406). Lleva por cierto la marca de la subjetividad, de la personalidad del creador – “ese carácter de personalidad está indeleblemente impreso en la obra” (ibíd.: II, 477) –. Sin embargo, al convertirse en obra, esa “individualidad-de-obra” (ibíd.) aparece, como “totalidad omnicomprensiva, redondeada” (ibíd.: II, 512), como algo propio – el medio homogéneo – que, aunque provocado por algo externo (la realidad), no puede disolverse en ella. Aquí Lukács se remonta a aquellas ideas expresadas tanto por los clásicos Goethe y Schiller como por Jean Paul, según las cuales la obra de arte constituye una realidad [*Wirklichkeit*] propia segunda, superior, por encima de la realidad concreta [*Realität*]. Por cierto – en esto Lukács está en deuda con Jean Paul – no se debe perder el suelo bajo los pies y “flotar como ángeles entre el cielo y la Tierra” (Jean Paul).

La estética de Lukács es una estética del contenido, es decir: el arte encuentra su forma y su material siempre en la realidad de la cual es mimesis. La cuestión de la forma es, para Lukács, solo de importancia secundaria dado que la forma es siempre “forma de un contenido determinado” (Lukács, 1969: 201). En cuanto estética del contenido, la estética lukácsiana es, al mismo tiempo, también una estética de la obra. En principio, Lukács se atiene en este punto a su temprana *Estética de Heidelberg*, escrita entre 1912 y 1918. En aquel tiempo se hizo la pregunta kantiana: “¿Las obras de arte existen ¿cómo son posibles?” Y todavía en *La peculiaridad de lo estético* le interesa la particularidad de la esfera estética, cuyo centro es la propia obra realizada. Por cierto que no descarta los dos modos fundamentales de comportamiento estético, el comportamiento creador y el receptor, a cuyo análisis incluso debía concedérsele un lugar

importante en la segunda parte. Sin embargo, no cumplen ningún papel para la fundamentación sistemática de la esfera estética, para su génesis y su validez. Punto central de la estética es, más bien, la obra, cuya peculiaridad debe ser esclarecida.

Para el marxista, la esfera estética – la formación “de acuerdo con las leyes de la belleza” (Marx, 2004: 113) – no se postula como surgida al mismo tiempo, en cuanto hecho antropológico, que el origen del hombre, sino como algo que solo se desarrolla a partir de una etapa determinada de la humanidad. El desarrollo que conduce al arte, podría decirse, presupone la apropiación y el dominio de la naturaleza. Solo después de que el hombre ha aprendido, mediante trabajo y lenguaje, a superar su propia genericidad muda y volverse articulado, puede también producir obras artísticas. Aquí, por cierto, el arte permanece al principio durante mucho tiempo bajo el primado de la religión. En el contexto de la discusión sobre arte y religión, Lukács intenta dejar en claro el concepto de alegoría, señalando que el arte no es libre en tanto esté al servicio de la religión y la teología. Esto se vuelve evidente en la alegoría artística, que Lukács desarrolla recurriendo a Goethe, Benjamín y – sin nombrarlo – Kassner (cf. Hermann, 1986: 199). El arte alegórico remite siempre a lo trascendente y es un arte del *memento mori*.¹⁰⁸ El arte verdadero – el arte simbólico –, en cambio, es “resultado de la lucha de este por liberarse del dominio de lo religioso” (Lukács, 1982: IV, 443), y su consigna es *memento vivere*.¹⁰⁹

Verdaderamente, arte liberado de la tutela religiosa – y podría agregarse, sin forzar las cosas: ideológica – es para Lukács la “memoria de la humanidad”, o bien, su “autoconciencia”; es el libro abierto de la historia en el que la humanidad puede leer su camino de desarrollo. Por eso, Lukács se mueve en un plano sistemático cuando esboza un desarrollo histórico de Marx a Goethe. Con el epígrafe de *El capital* “No lo saben, pero lo hacen” comienza su *Estética*, y con una cita de Goethe finaliza su trabajo: “El que posee ciencia y arte / tiene también religión; / el que no posea ninguna / que tenga religión” (ibíd.: IV, 576). En medio se encuentra el camino de desarrollo del arte, su proceso de emancipación, que marcha en paralelo a la evolución de la humanidad desde la articulación balbuceante de su genericidad muda a su autorrealización creativa en el socialismo.

En este modelo conceptual se introducen algunas implicaciones

¹⁰⁸ (Latín): recuerda que debes morir.

¹⁰⁹ (Latín): recuerda que debes vivir.

más que no han sido expuestas aún. Del carácter mimético del arte, de la “mímesis de la praxis”, como lo formuló una vez Friedrich Tomberg, Lukács deriva su realismo: toda gran obra artística es una obra realista. El realismo no es, para Lukács – incluso a pesar de su preferencia manifiesta por el realismo crítico de Balzac, Dickens o Scott –, un estilo especial entre muchos otros, sino “el fundamento artístico de todo producir válido” (ibíd.: IV, 542). Independientemente de la intención de cada creador, se manifiesta en la obra creada la totalidad social compleja en cada nivel del ser social subyacente a la obra. El reflejo mimético incluye, al mismo tiempo, el factor de la catarsis. Y como vínculo entre mímesis y catarsis actúa, por lo tanto, el poder evocador de la expresión artística.

En cuanto al lenguaje, es posible dejar en claro qué se entiende por él. En general, es inherente al lenguaje – y aquí Lukács se remite a la psicología materialista de Pavlov – la tendencia a la universalidad; y, junto con la ciencia, el lenguaje conforma un sistema íntegro y coherente, un sistema de señales que aspira “a la definición y a la univocidad propia del reflejo desantropomorfizador de la realidad” (ibíd.: III, 185; la trad. ha sido modificada). Asimismo, el lenguaje constituye también una parte importante de la vida cotidiana, por lo cual se manifiesta aquí la tendencia a la ambigüedad y la vaguedad. Finalmente, como lenguaje poético, se muestra el carácter dialéctico de esta herramienta típicamente humana. Él se entromete tanto en las finalidades del uso cotidiano como en el ámbito del lenguaje científico, y escinde allí el complejo del sistema de señales. Tanto el lenguaje de la cotidianidad como el lenguaje del sistema de señales son superados en el lenguaje poético y “en una fuerza concreta evocadora de los objetos refigurados” (ibíd.: III, 186). Ese poder evocador del lenguaje provoca en el receptor sentimientos, valoraciones y tomas de posición. Se puede, entonces, resumir lo que el arte evoca en el hombre bajo el concepto de catarsis. Ella produce – y aquí se cierra el círculo que comenzó con el análisis de la vida cotidiana y del pensamiento cotidiano – “una elevación del hombre respecto de su propia cotidianidad” (ibíd.: II, 512).

Pero todavía no tenemos desglosada la especificidad de la esfera estética, precisamente la peculiaridad de lo estético. Lukács la resume en la categoría de particularidad y la designa, siguiendo a Nicolai Hartmann, como “categoría propia del ámbito” de lo estético. Después de algunas miradas retrospectivas a la historia de la filosofía y la literatura, de las cuales toma aspectos importantes como el de “fenómeno originario” de Goethe, define lo particular como mediador entre lo individual y lo universal. Es “un espacio intermedio, un ámbito de juego, un campo” (Lukács, 1969: 172) donde tanto lo

individual como lo universal son trascendidos; donde lo individual – por ejemplo, el hombre concreto – es representado como típico y donde lo universal es representado en “imagen y comparación” particulares (Goethe, cit. en *ibíd.*: 157):

La particularidad como categoría propia del ámbito de lo estético es [...], negativamente, la renuncia a la reproducción de la totalidad extensiva de la realidad, y, positivamente, la conformación de un “trozo” de la realidad que, como reproducción de la intensiva totalidad y de las direcciones de movimiento de la realidad, hace visible a ésta desde un aspecto determinado y esencial. Este “trozo” de realidad tiene en efecto la específica propiedad de que en él se expresan las determinaciones esenciales de la entera vida, en la medida en que pueden darse en un tal marco determinado, en su verdadera esencialidad, en sus correctas proporciones, en sus reales contradictoriedad, dirección del movimiento y perspectiva (*ibíd.*: 283 y s.).

En relación con la categoría de particularidad, Lukács desarrolla entonces, en *La peculiaridad de lo estético* – remitiéndose a Hegel –, las categorías de en sí, para nosotros y para sí (cf. Lukács, 1982: III, 277 y ss.). El “trozo” de realidad reflejado en la obra, donde la extensividad de la aquella se funde en intensividad concreta, está a su vez permeado de la subjetividad concreta del creador (valoraciones y tomas de posición); se nos enfrenta – devenido en obra – en su independencia y autonomía. El mero en sí – la pura posibilidad, para Hegel – de la infinitud extensiva de la realidad externa se transforma, en la obra de arte, en para nosotros, en infinitud intensiva, pero también, *uno actu*, en para sí, dado que la realidad reflejada – devenida en obra – como mundo cerrado se enfrenta al receptor en su independencia:

La obra de arte, que es para sí, es, pues, un “mundo”, una especie de En-sí objetivo, que se enfrenta al receptor en su intocable ser-así, con necesidad fundada. Pero del mismo modo que esa objetividad convierte la obra de arte en totalidad y penetra por todos sus poros, así también su totalidad y todos sus momentos son al mismo tiempo, e inseparablemente de esa objetividad, modos de aparición y manifestación de una subjetividad determinada y particular (*ibíd.*: III, 337).

La obra de arte – y en este punto no solo se resume la deuda que durante toda su vida tuvo Lukács con la filosofía hegeliana, sino que también culminan reflexiones que se remontan a los escritos de los años veinte e incluso antes – es “un sujeto-objeto idéntico” (*ibíd.*). Aunque acto seguido vuelve a atenuar la expresión al hablar de una

construcción “en la cual la subjetividad y la objetividad se llevan a unidad orgánica” (ibíd.), no puede ocultar aquí que está retomando la intención de los años veinte, es decir, la obtención de una totalidad concreta – y a esto y no a otra cosa se refiere cuando habla del sujeto-objeto idéntico. La sustitución de la conciencia de clase del proletariado (el anterior garante de la totalidad y del sujeto-objeto idéntico de la historia) por el arte muestra, por un lado, en cierta forma su resignación en cuestiones políticas, pero subraya, por otro lado, la esperanza inquebrantable de Lukács en un estado más acá de la alienación. De modo que la obra lograda, en su mera facticidad, es una protesta contra la alienación y finalmente, a causa de su poder evocador, que desencadena efectos catárticos, el lugarteniente de una utopía concreta. Las continuas invectivas verbales contra la utopía no pueden ocultar que la estética lukácsiana es, en su núcleo normativo más profundo, una estética de la pre-apariencia [*Vor-schein*].

Esto se puede esclarecer a partir de varios lugares; ante todo, en aquellos pasajes repetidos a menudo que hablan de la “misión social” del arte, que Lukács ve en el aporte del arte para la “transformación” y el “desarrollo superior de los hombres”:

[...] ninguna obra de arte es utópica, puesto que con sus medios no puede reflejar más que lo existente, de modo que lo que no es aún, lo futuro, lo en realización, no aparece en ella más que en la medida en que está ya presente en el ser mismo, como preparación capilar de lo futuro, como precursión, como deseo y ansia, como recusación de lo presente, como perspectiva, etc. Pero, al mismo tiempo, toda obra de arte es utópica en comparación con el empírico ser-así de la realidad que refleja; y es utopía en sentido literal, como refiguración de algo que está ahí siempre y nunca (ibíd.: III, 245).

BIBLIOGRAFÍA

GIRNUS, Wilhelm. *Zur Ästhetik von Georg Lukács*. Frankfurt/M: Marxistische Blätter, 1972.

LUKÁCS, György. *Prolegómenos a una estética marxista*. Trad. de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1969.

_____. *La peculiaridad de lo estético*. 4 vols. Trad. de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1982.

MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción, introducción y notas de Miguel Vedita. Buenos Aires, Ediciones Colihue: 2004.

PAETZOLD, Heinz. “Die Ästhetik des späten Lukács”. En: Flego, Gvozden / Schmied-Kowarzik (eds.), *Georg Lukács – ersehnte Totalität*. Bochum: Geminale, 1986, pp. 187-195.

PASTERNAK, Gerhard. *Georg Lukács. Späte Ästhetik und Literaturtheorie*. Königstein/Ts: Hain, 1985.

POTT, Hans-Georg. *Alltäglichkeit als Kategorie der Ästhetik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M: Akademische Verlagsanstalt, 1974.

ROSSHOFF, Hartmut. "Die ästhetische Theorie des späten Lukács". En: *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften* 4 (1974) pp. 213-250).





EL PAPEL DE LA MÍMESIS EN LA ESTÉTICA DE LUKÁCS¹¹⁰

Hans Heinz Holz

Una comprensión sistemática de los fenómenos estuvo desde los comienzos – desde la *Estética de Heidelberg*, desde *La teoría de la novela* – en el centro del pensamiento de György Lukács. Y esta comprensión sistemática nos sale al encuentro también a partir de todos sus estudios individuales sobre la literatura universal como regla metódicamente organizadora para la exposición y la interpretación del material. Así es la gran obra de vejez, la *Estética* – si bien incompleta, en su concluida primera parte un sólido fundamento que deja entrever toda la imponente estructura –, en cierto sentido la suma de la vida de investigador de Lukács.

La *Estética* no es para Lukács una mera teoría del arte; siempre fue para él al mismo tiempo filosofía de la historia (como en las filo-

¹¹⁰Holz, Hans Heinz, “Die Rolle der Mimesis in Lukács’ Ästhetik?”. En: Pasternak, Gerhard (ed.), *Zur späten Ästhetik von Georg Lukács*. Frankfurt/M: Vervuert, 1990. Trad. de Francisco García Chicote.

sofías del clasicismo alemán, desde Goethe y Schiller hasta Schelling y Hegel). Desde su ocupación con Lenin, que se profundizó más década a década, la *Estética* se convirtió más y más en una parte esencial de la teoría del conocimiento y la ontología.

La unidad de teoría del conocimiento y ontología fue pensada por Lenin en el modelo del reflejo. Este modelo de conceptualización implica que la metáfora del espejo debe ser llevada del uso lingüístico nivelador y laxo de la cotidianidad a una precisión conceptual, para que pueda satisfacer su función constitutiva en la fundamentación y la elaboración de la dialéctica.¹¹¹ Lukács encontró en *La peculiaridad de lo estético* una clave para la génesis del fenómeno del reflejo. El gesto aparentemente descriptivo, con el que él pinta cómo brota la esfera estética a partir de la vida cotidiana y su diferencia específica respecto de la ciencia, no debe hacernos olvidar que aquí se trata en el sentido propio de la construcción de una relación dialéctica entre subjetividad y objetividad; de un concepto materialista de la autoconciencia de la esencia genérica hombre. Se trata de que lo estético “se esfuerza siempre por despertar una totalidad humana que incluye el mundo sensible apariencial, que por tanto, lo estético se orienta en la mimesis a una amplia y ordenada riqueza de la realidad”. Se trata entonces del hecho de que “el arte es el modo de manifestación más adecuado y alto de la autoconciencia de la humanidad”.¹¹²

El mundo alternativo construido, incluso como realizado, es una utopía. Parece como que Lukács, en la medida en que aceptó el veredicto marxista contra los sistemas metafísicos, hubiese transferido sobre la obra de arte la función especulativa de la “totalización” de estos y de esta manera entonces sin embargo exagerado el lugar del arte en la economía doméstica espiritual de la humanidad; se le impone al arte la exigencia de remplazar la metafísica, y esto tanto más cuanto que Lukács no subordina su afirmación a ninguna teoría fundada de la sensibilidad, a partir de la que el carácter reflexivo del arte, su modo de ser, podría ser determinado en un sistema de reflejo universal.

El concepto conductor, a partir del que Lukács intenta elucidar el carácter de reflejo de la obra de arte y la estructura del reflejo, es la mimesis, en aquel sentido más amplio de la palabra, que puede abarcar desde la “imitación simple de la naturaleza” hasta la *imitatio*

¹¹¹ Ver Holz, H. H., *Dialektik und Widerspiegelung*. Colonia, 1983.

¹¹² Lukács, G. *Estética I. La peculiaridad de lo estético*. 4 vols. Trad. de M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1982, vol. II, pp. 216 y 293.

Christi. La imitación es, dice Lukács, “un hecho elemental y universal en la vida de todo ser dotado de un grado de organización alto [...] que, puesta en intercambio activo con su mundo circundante, no puede ya limitarse a los reflejos incondicionados”.¹¹³ La imitación es, a diferencia de las reacciones a los disparadores de los instintos, como son descritos por los estudios del comportamiento y a los que Arnold Gehlen atribuye la construcción pasiva de la esfera estética en sus determinaciones de forma simples,¹¹⁴ una forma activa de la apropiación del mundo y probablemente una especificación [*Vorgabe*] biológica para la toma de distancia respecto del mundo en el proceso histórico-natural de la antropogénesis.

El hecho de que la imitación sea un modo de comportamiento básico para todo proceso de aprendizaje incluso ya en el reino animal le da a la esfera estética una base natural. Si las modernas psicología y teoría del conocimiento le dan importancia al carácter selectivo de la percepción y atribuyen la constitución de objeto a una selección a partir de todo el campo sensorial,¹¹⁵ esta transformación “formadora de esquemas” de estímulos en contenidos de conciencia puede conectarse con la comprensión de los estudiosos del comportamiento, de que, a partir de una gran cantidad de impresiones del mundo exterior, son interpretadas como señales aquellas que se destacan de su entorno por ser llamativos; la forma, el color o el movimiento inusuales (esto es, específicos, regulares) se destacan respecto del fondo indeterminado. Mediante la repetición de impresiones y mediante la imitación de las reacciones de los padres o los congéneres se adquieren modelos de identificación y modos de comportamiento que evidencian un sentido o una finalidad biológica en el hecho de que promueven las chances de supervivencia de los individuos y, de esta manera, la conservación de la especie. Incluso el carácter teleológico del trabajo tiene sus formas previas en la actividad objetiva natural y no cae simplemente del cielo. La mimesis es mucho más una pieza nodal de la actividad objetiva cuyo modo más elevado, más acabado corresponde al comportamiento mimético. “Esta es también en el hombre la base natural sobre la cual se yergue la imitación como hecho elemental de la vida y del arte, aunque, como es natural, ello ocurre el caso del arte a través de

¹¹³ *Ibíd.*, vol. II, pp. 7s.

¹¹⁴ Gehlen, A. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied & Berlín, 1963, pp. 64ss.

¹¹⁵ Cf. Rohrer, H. *Einführung in die Psychologie*. Viena/Innsbruck, 1958.

mediaciones mucho más complicadas y dilatadas.”¹¹⁶ Para una ontología del arte, este criterio de mediación evolutiva es de importancia decisiva.

Vemos entonces que la mimesis se halla en el origen del comportamiento humano frente el mundo y que lo específicamente humano, la capacidad para la autorreferencia, está conectado con el comportamiento previo al humano, con la mera referencia al entorno. La imitación es “el procedimiento más eficaz para la adaptación al mundo circundante, para el dominio del propio cuerpo, de los propios movimientos y, en suma, uno de los medios más importante para el dominio del medio ambiente”.¹¹⁷ Lukács inserta de manera muy consecuentemente no solo la nueva cualidad de la objetivación del mundo en la conciencia, sino también nuestras relaciones con el mundo en la autoconciencia, en la dialéctica universal de la naturaleza y gana precisamente de la especificidad de una región objetual únicamente constituida por la mediación del sujeto – la región estética – un principio de construcción para la unidad material y evolutiva del mundo natural y humano.

Uno puede representarse una transición difusa desde la imitación de los esquemas de comportamientos de los padres y los otros integrantes de la tribu en el proceso de aprendizaje hasta la imitación de procesos naturales – por ejemplo la fricción de piedras en un lecho fluvial, que es imitada en elafilamiento de herramientas de piedra, o de la función del colmillo de un mamut, que pudo haber servido de ejemplo en la confección de una lanza. En la mimesis de procesos naturales podría encontrarse el comienzo del trabajo.

Incluso las invenciones del hombre que van más allá de la simple mimesis se mantienen dentro del marco de las circunstancias naturales. Quien teje mimbre para hacer de ello la pared o el techo de una choza o una cesta, utiliza posibilidades que están colocadas en la constitución del material. Tan pronto como hubo sido descubierta la posibilidad de una transformación del material, las cosas se presentaron en múltiples capas:

1. cualidades primarias inmediatamente evidentes para los sentidos;
2. cualidades, en un principio ocultas a los sentidos, pero sensorialmente perceptibles que pueden ser descubiertas mediante la intervención en el objeto, y finalmente
3. cualidades abstractas, como se manifiestan en la invención del torno de alfarero, de la rueda, de la palanca. Las posibilidades que se encuentran en el material son

¹¹⁶ Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, vol. II, p. 8.

¹¹⁷ *Ibíd.*

sus esencias, y la invención es una mimesis de estas esencias.¹¹⁸ En la medida en que imita sus esencias ocultas, el hombre vence en astucia a la naturaleza.¹¹⁹ El desarrollo del metabolismo del hombre con la naturaleza completa la transición de la mimesis de lo inmediatamente percibido al hallazgo de los secretos de la naturaleza y con ello a la formación del concepto de la esencia de una cosa a diferencia de su manifestación. (Sea aquí indicado apenas entre paréntesis que la filosofía hindú menciona un órgano propio para la concepción de las esencias no sensoriales).¹²⁰

La representación artística es, de acuerdo con Lukács, la objetivación de esta mimesis de lo percibido primariamente de manera no sensorial y, por lo tanto, por un lado, un correlato cognitivo al proceso del trabajo, por el otro, el análogo sensorial a la ciencia no sensorial. Acerca del acto estético dice Lukács:

La dedicación incondicional a la realidad y el apasionado deseo de superarla van juntos, pues el deseo en cuestión no pretende imponer un “ideal” – cualquiera que sea la presunta procedente de este –, sino destacar rasgos de la realidad que en sí son intrínsecos a esta, en los cuales se hace visible la adecuación de la naturaleza al hombre y se superan la extrañeza y la indiferencia respecto del ser humano, sin afectar por ello a la objetividad natural y aún menos querer aniquilarla. Pues la necesidad en cuestión lo es precisamente de una objetividad adecuada al hombre. [...] La unidad de ese acto es un nivel más espiritual y más consciente del trabajo mismo, en el cual la teleología que transforma el objeto del trabajo resulta inseparable de la captación de los secretos de la materia dada.¹²¹

La imitación de la naturaleza sucede entonces en diferentes niveles de la percepción, y uno debe afirmar contra Lukács y Konrad Farner¹²² que la representación estética puede hacer evidente también la esencia abstracta de desarrollos naturales y procesos de producción y que en ello se muestra el contenido mimético del arte

¹¹⁸ Esta interpretación de la invención como imitación de un ser ideal es todavía predominante en la filosofía de la técnica de Friedrich Dessauers también en el siglo XX.

¹¹⁹ Cf. Bodei, R. “Natura, finalitá, effetti perversi nell’ analisi econòmica di Marx”. Em: *Quaderni dell’ Istituto Galvano della Volpe*. Messina, 1982, pp. 7ss.

¹²⁰ Cf. Strauss, O., *Indische Philosophie*. Múnich, 1925, entrada “manas”.

¹²¹ Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, vol. II, p. 227.

¹²² Farner, K. *Der Aufstand der Abstrakt-Konkreten*. (Mit einem Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Konrad Farner). Neuwied & Berlín, 1970.

abstracto.¹²³ La mimesis es también siempre imitación de relaciones, procesos y estructuras y no solamente imitación de figuras. La configuración estructural conforma en el sentido propio el carácter estético de la obra de arte, y, como en el lenguaje, también en la obra de arte la composición sintáctica es el medio de la constitución de significado.¹²⁴

Primariamente es la mimesis un hacer, la reconstrucción de un proceso. En la imitación, una fuerza natural, que desencadena y determina un efecto específica, es apropiada por el hombre. Esta apropiación está de hecho ligada al gasto de las fuerza de trabajo humano y su objetivación en medios de producción; idealmente puede ser remplazada mediante una copia – un signo aparece entonces en el lugar del estado de cosas real –.¹²⁵ La elaboración semiótica de la realidad es un nivel primordial del proceso histórico-natural de la antropogénesis, sin comunicación con ayuda de sistemas de signos no habría ningún trabajo social, es decir *estricto sensu* ningún trabajo en absoluto.¹²⁶ Todos aquellos fenómenos, que uno llama “espirituales”, se remontan a la unidad estructural de trabajo, lenguaje y socialización.

Y ya la más superficial mirada al ser social muestra la insoluble articulación entre sus categorías decisivas, tales como las de trabajo, lenguaje, cooperación y división del trabajo; muestra nuevas relaciones de la conciencia con la realidad y, por lo tanto, consigo misma, etc. Ninguna categoría puede ser comprendida adecuadamente si se la considera en forma aislada.¹²⁷

¹²³ Cf. Holz, H. H., “Zum Problem der Formalisierbarkeit von Bildgestalten”. En: Lohse, R. P. (ed.). *Modulare und serielle Ordnungen*. Colonia, 1973, pp. 13ss. Además: Holz, H. H., “Dialektik – anschaulich geworden”. En: Lohse, R. P. (ed.), *Modulare und serielle Ordnungen*, pp. 15ss. También Tomberg, F., *Mimesis der Praxis und abstrakte Kunst*. Neuwied & Berlín, 1968.

¹²⁴ Cf. Holz, H. H., “Zum Problem der Konstitution von Bedeutung” En: *Actes du Xème Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, vol. V, pp. 180ss. Además: Holz, H. H., “Die Sprache der Bilder”. En: *Kunstnachrichten* 4/6. También: Holz, H. H., *Le strutture della visualità*. Milán, 1984.

¹²⁵ Sobre el significado de este proceso para la fundación de la esfera estética Cf. Holz, H. H., “Kritische Theorie des ästhetischen Gegenstands”. En: *Katalog Documenta 5*. Kassel, 1972.

¹²⁶ La autonomía del lenguaje respecto de la relación entre base y superestructura fue consagrada en la teoría marxista por el trabajo de Stalin “Sobre el marxismo en la ciencias del lenguaje”.

¹²⁷ Lukács, G. *Ontología del ser social. El trabajo*. Ed. al cuidado de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Trad. de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004, p. 55.

La experiencia de que la realidad material puede expresarse, esto es, reproducirse, en un *medium* que aparece inmaterial, el espíritu, y de que una posición intelectual, por ejemplo una finalidad, puede ser transferida a la realidad material, pudo esencialmente haber contribuido a la suposición de que es posible hacer disponibles, manipulables conexiones vitales mediante la imitación ritual. La función mágica de las representaciones miméticas en el inicio de la cultura de la humanidad está fuera de duda, con lo que “mágico” no debe siempre incondicionalmente significar que una mimesis ritual ha de acarrear un efecto en el mundo exterior; se puede también tener en mente una conformidad o correspondencia universales del hombre con la naturaleza, con el cosmos – comparables a los sonidos de los instrumentos musicales en una orquesta; los análisis de Marcel Granet de las antiguas canciones y danzas chinas apuntan en esta dirección –.¹²⁸

La mimesis mágica pudo haber estado dirigida a ambas cosas, el efecto directo y el indirecto – y el efecto indirecto se encuentra ya más cerca de la significación del acto estético que la crasa magia de conjuros –; tales acciones miméticas “no imitan ya para determinados fines prácticos determinados fenómenos de la realidad, sino que agrupan sus imágenes según principios plenamente nuevos: se concentran en la intención de despertar en el espectador determinadas ideas, convicciones, determinados sentimientos, pasiones, etc.” Lukács nombra esto “la peculiaridad de la imitación orientada a evocar”.¹²⁹

La evocación presupone que el hombre no vive más en una unidad situacional con su entorno, sino que ahora se dirige al mundo desde la distancia, como a algo objetivado. Para que entonces la mimesis pueda tornarse un factor estructural de la relación objetiva del hombre, ya debe estar dado el paso al distanciamiento, a la “contra-posición” de sujeto y objeto. Sin embargo, al mismo tiempo podemos decir que este paso es dado en la medida en que el hombre se comporta miméticamente y de esta manera duplica el proceso natural. La mimesis es el medio entre la inmediatez animal-instintiva y la reflexión separadora. Es un proceso intermediario, y a partir de esta posición intermedia suya crea todavía su función metafísico-artística, por así decirlo anticipar el estado de la naturalidad recuperada en la más alta artificialidad, el estado que la utopía nostálgica de

¹²⁸ Granet, M. *Die chinesische Zivilisation*. Múnich, 1976, pp. 17ss.

¹²⁹ Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, vol. II, pp. 38 y 43.

Kleist esboza en *Sobre el teatro de marionetas*.

Los rituales miméticos deben concentrar el proceso que representan. Son modelos de la realidad, no la realidad misma. La similitud es creada por un procedimiento selectivo, mediante una “compresión de factores que en la realidad misma están muy dispersos, una acentuación enérgica de lo esencial”.¹³⁰ La limitación de la representación a factores, determinantes de significación, de lo representado exige al mismo tiempo la transformación de estos factores desde el contexto, en principio inconcluso, del mundo hasta la totalidad cerrada de una obra limitada, una acción finita. Los elementos deben ser ordenados con vistas a la realización de un sentido. La concentración implica composición, es decir, como Lukács sostiene, el “carácter espacio-temporal cerrado y, por tanto, necesariamente concentrado, ordenador de los elementos desde un punto de vista unitario”.¹³¹ Todas las partes se encuentran relacionadas, cada una es necesaria para el todo. La contingencia de los acontecimientos reales es eliminada, el sentido de una constelación o la meta de una acción afloran sin estorbo. La particularidad [*Besonderheit*] del metabolismo del hombre con la naturaleza y de la interacción humana, esto es, su carácter teleológico, se expresa puramente en la representación mimética, mientras que en la cotidianidad, la cantidad en principio infinita de condiciones secundarias posiblemente influyentes puede tener como consecuencia una desviación del resultado respecto de la intención.

Precisamente, la finalidad mágica aspira a una ordenación teleológica de las partes en el sentido de una finalidad determinada y representada por lo cual ocurre no solo que, dentro de ciertos límites, la sucesión muta de génesis, en vinculación causal (aunque la causalidad sea fantasmagórica), sino también que determinadas exacerbaciones, pausas, retrocesos, etc., se ordenan unos con otros y encajan en el sentido de la finalidad y se desarrollan unos de otros.¹³²

Nada queda al azar en el ritual. La necesidad inherente al ritual mimético hace comprensible la inversión que se completa ahora en la conciencia: la representación ritual es concebida como norma, a la que debe corresponderle la realidad. Los acontecimientos fácticos sirven como imitación de la norma, la relación de reflejo está dada

¹³⁰ *Ibíd.*, vol. II, p. 37.

¹³¹ *Ibíd.*, vol. II, pp. 52s.

¹³² *Ibíd.*, vol. II, p. 54.

vuelta. (Aquí tenemos un lugar en el que podemos observar el origen de la falsedad ideológica a partir de relaciones vitales concretas).

Ahora bien, el hombre de los orígenes está sin embargo completamente consciente de que no puede generar ningún evento natural mediante acciones mágico-rituales – aunque resulten necesarias desde un punto de vista normativo –. Debe más bien evocar un evento incitando a la naturaleza a la imitación del estado de cosas representado; el estado de cosas mismo, que es reproducido de manera evocativa en el ritual, debe de haber sido ya desde tiempos prehistóricos obligatorio, recibe su contenido normativo de una fuerza superior. Así se convierte en rito mágico, que imita al evento natural y que ha de tornarse en modelo para la naturaleza; narra un mito, que es por su parte modelo del rito y que, en la medida en que describe un hecho divino, da la explicación para la eficacia del ritual. Los niveles de copia mimética se reflejan uno en el otro.

Sin duda, las prácticas mágico-miméticas (a cuyos signos expresivo-gestuales – por ejemplo de armas y aparatos – también pertenecía la representación figurada de escenas – por ejemplo en la pintura rupestre de glaciación –) preceden a los modelos explicativos míticos. Los rituales son más tempranos que las historias que se refieren a ellos. La analogía de acciones rituales con los eventos naturales y con las relaciones de los hombres con la naturaleza, su intervención en ella, mediada por un comportamiento mimético estilizado (por ejemplo los movimientos en la danza, los sonidos en el canto y en la música instrumental), crea o favorece una comprensión antropomorfizadora de las fuerzas naturales. Pero recién cuando las fuerzas impersonales son interpretadas como manifestaciones de esencias antropomórficas, el rito, que realizó en realidad primero la humanización de las fuerzas naturales a través de la analogía mimética, puede ahora por su parte valer como repetición de un acontecimiento divino relatado en el mito. La mimesis doble – mimesis ritual de la naturaleza, mimesis mítica del ritual – deja surgir la falsedad ideológica como si la imagen mental de una copia de la realidad fuera su “protoimagen” ideal o “modelo”.

Nos topamos así con un fenómeno peculiar, que es el presupuesto para el despegue de la mimesis estética respecto de la mágico-religiosa: la reflexión doble, o la mimesis de la mimesis. Las acciones cotidianas de los hombres se fundan, como vimos, en la mimesis de la naturaleza. Los rituales son mimesis de procesos naturales o de las acciones de los hombres con la naturaleza o entre ellos, es decir mimesis de la mimesis, los mitos son entonces mimesis de la mimesis de la mimesis. Los procesos de copia son reiterables, salen a la luz cada vez más copias de un nuevo grado superior de derivación y

mediación. Diferente es el caso de la relación de reflexión, pues una reflexión de la reflexión de la reflexión es ella misma solamente una reflexión de reflexión. Esta diferencia entre la copia y la reflexión, que aquí solo podemos señalar, debería intentarse aclarar en una elaboración más amplia del problema. Al respecto deberá pensarse en el concepto del concepto en Hegel; en él, el pensamiento conceptual llega a sí mismo en la medida en que concibe la construcción del concepto. Detrás del concepto del concepto no se puede retroceder más. Sin embargo, de una imagen puede producirse a su vez una imagen y de esta otra y así sucesivamente. La agudeza con que Hegel separa el reino de las representaciones del de los conceptos es condicionada por esta diferencia de su representación. Las representaciones se continúan y se pierden en una serie en un principio infinita de matices y continuaciones; el concepto, sin embargo, converge en la unidad de lo verdadero.

Para que una relación de copia o de reflexión sea reconocida como tal, el proceso mismo de la copia o el de la reflexión debe ser percibido y representado; por lo tanto, es necesaria la copia de la copia o la reflexión de la reflexión. Esto vale para la magia como para el arte, ambos son “reflejos de reflejos convertidos en acciones”, lo estético surge por lo tanto “a lo largo de un complicado rodeo: los movimientos, los modos de comportamiento – ya en sí miméticos – de las ocupaciones cotidianas del hombre en su tráfico con los demás se imitan a su vez”.¹³³ Para que el arte pueda despegarse de la magia, el carácter mimético del ritual mágico debe sin embargo ser comprendido como “mera mimesis”. De esta manera, la obra de arte se torna en *medium* del conocimiento.

Es esencial a lo estético el concebir la reproducción refleja de la realidad precisamente como reflejo, mientras que la magia y la religión atribuyen realidad objetiva al sistema de sus reflejos y exigen la fe correspondiente.¹³⁴

La posibilidad de comprender el propio hacer como copia es llevada a cabo por un nivel de representación siguiente, justamente por el mito. El ritual es representación del mito, por lo tanto puede ser reconocido como mimesis, la transición de la acción sagrada al drama se torna posible y con ello son permitidas al mismo tiempo intervenciones transformadoras en el curso de la acción; la trama

¹³³ *Ibíd.*, vol. II, p. 38.

¹³⁴ *Ibíd.*, vol. II, p. 40.

se seculariza. La proximidad entre el arte y el mito ha sido notada a menudo, pero recién las discusiones de Lukács nos llevan a que ambas derivan de la iteración de la mimesis y de la reflexión mutua de procesos miméticos en un segundo o superior nivel de iteración.

Con la indicación de que el reflejo doble es la condición constitutiva para el modo de ser de la esfera estética, Lukács ha de hecho señalado el principio que proporciona la explicación para el estatus epistemológico de la obra de arte.¹³⁵ Nuestra praxis cotidiana en el trato con las cosas, más precisamente: la actividad objetiva es el primer, por así decirlo “inmediato”, nivel del reflejo. “Inmediato” quiere decir aquí: el proceso del reflejo es implícito para el ser, es la “relación esencial” (y como tal, naturalmente, una mediación), pero sin que esto se haga consciente. La relación entre sujeto y objeto tiene lugar en la *intentio recta*. Si la relación misma se convierte en problema, esto significa que el sujeto debe considerarse a sí mismo en su mediación con el objeto. Pero dado que el sujeto no puede ser a la vez él mismo y su objeto de manera inmediata, o (lo que es lo mismo), dado que no puede ser a la vez en sí (*en-soi*) y para sí (*pour-soi*), requiere un instrumento de objetivación; el sujeto debe reconocerse en otro. La metáfora “reflejo” expresa precisamente esto. La relación especular es el modelo para la *intentio obliqua*, es decir para todo nuestro estar en el mundo concebido con la autoconciencia. Si sin embargo nos vemos también en el espejo a nosotros mismos, no vemos allí el reflejo, sino solamente lo reflejado. Recién en un paso siguiente, en el que copiamos como tal el proceso de reflejo (con sus tres integrantes: el original, la copia y el espejo mismo), nos conduce al concepto del concepto, al conocimiento del conocimiento. Marx ha visto correctamente que solo puedo objetivar mi propia relación con las cosas en la medida en que me dejo copiar por otro sujeto; autoconciencia implica sociabilidad – este es el argumento fundamental de la crítica a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en los *Manuscritos de París* –. Esto significa sin embargo que la objetividad de las cosas y mi propia objetividad me son “dadas” a través de la subjetividad de otro. Esta situación permanece oculta en la cotidianidad porque la subjetividad del otro para mí en la *intentio recta* es convertida en el ámbito del objeto. No tengo ninguna experiencia inmediata, ninguna intuición de que en mi autoconocimiento ya ha entrado la subjetividad del otro. La cosificación es universal.

Esta fue la comprensión que Lukács, ya antes de la publicación de los *Manuscritos de París*, desarrolló en *Historia y conciencia de clase*. Cuarenta años después, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Jean-Paul

¹³⁵ Para lo siguiente Cf. Holz, H. H., *Dialektik und Widerspiegelung*.

Sartre trajo, con el conocimiento de los *Manuscritos de Parós*, sintetizó este pensamiento de Lukács nuevamente:

Con esto hay que entender: la experiencia dialéctica de la alienación como posibilidad a priori de la praxis humana a partir de las alienaciones reales que ofrece la Historia concreta. No sería, en efecto, concebible que la actividad humana fuese alienada o que las relaciones humanas pudiesen ser cosificadas si algo como la alienación y la cosificación no estuviese dado en la relación práctica del agente al objeto del acto y a los otros agentes. Ni la libertad des-situada de determinados idealistas, ni la relación hegeliana de la conciencia consigo misma, ni el determinismo mecanicista de algunos pseudo-marxistas podrían dar cuenta de ello. Podremos encontrar los fundamentos de toda alienación posible en la relación concreta y sintética del agente al otro por la mediación de la cosa y a la cosa por la mediación del otro.¹³⁶

La concepción de la cosificación, que desarrollan Lukács en *Historia y conciencia de clase* y Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, parte de una separación radical entre la subjetividad del sujeto y la objetividad de todo el mundo restante (incluidos los otros sujetos). Aquí se podría pensar en el “Yo” de Fichte. El Lukács posterior ha intentado superar esta separación radical – tanto en su ontología del trabajo como en su (si se me permite ahora decirlo) ontología del arte –. Lukács destaca que “el trabajo también transforma forzosamente la naturaleza del hombre que lo realiza”. Surgiría una “nueva constitución [...] de la conciencia humana, que deja de ser un epifenómeno biológico y constituye un factor esencial, activo del ser social que está surgiendo. La cuestión central de la transformación interna del hombre consiste en que este alcanza un dominio consciente sobre sí mismo [...] Este dominio de la conciencia humana sobre el propio cuerpo, que se extiende también a una parte de la esfera de la conciencia, a los hábitos, instintos, afectos, es un requisito elemental incluso del trabajo más primitivo. Debe, pues, también marcar decididamente las representaciones del hombre acerca de sí mismo, en vista de que exige una relación consigo mismo cualitativamente distinta de la que corresponde a la condición animal, totalmente heterogénea frente a esta; en vista de que estas exigencias son presentadas por toda clase de trabajo.”¹³⁷ La actividad objetiva es por lo tanto concebida ahora – en conexión con Marx y Engels – no solamente como raíz de la cosificación, sino también como fuente

¹³⁶ Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica*. Trad. de M. Lamana. Tomo 1. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 216

¹³⁷ Lukács, G., *Ontología del ser social. El trabajo*, pp. 156s.

de la autonomía o liberación. El arte completa – desde el aspecto de la intuición – este proceso del “progreso en la conciencia de la libertad”. Pues deja que la mediación vivida activamente en el trabajo del sujeto y el objeto pueda intuirse también objetivamente. En la obra de arte, el mundo – o más bien, un recorte que lo representa de manera monádica – no se me confronta más que como fue filtrado por la experiencia del artista. Experimento lo objetivo a través de la subjetividad de otro y descubro ahí mi propia subjetividad. “El ser exactamente así de todos los objetos miméticamente representados, la naturaleza de su vinculación recíproca, y, por tanto, el principio más general de esta objetividad como tal, se basan en la plena penetración de los objetos por el sujeto, como consecuencia de la retrocaptación de la alienación en el sujeto”.¹³⁸ Esta subjetividad principal de la obra de arte, que se me confronta en la obra como su objetividad, provoca en un comportamiento o su vez mimético (análogo al comportamiento presente en la concepción de expresión mimética de la cara y de gestos afectivos) una especie de “empatía”,¹³⁹ que evoca en mí un modo de experiencia objetiva (experiencia de imágenes) totalmente subjetiva y propia, pero dependiente de la subjetividad del artista. Lukács denomina esto (desviándose del uso lingüístico de Benjamin) el “aura” de la obra:

Si consideramos cuidadosamente el “aura” desde el punto de vista de su contenido (y no solo como forma evocadora), vemos sin más que en ella se refleja subjetivamente la riqueza del mundo apariencial de un determinado complejo, enfrentada con su esencia demasiado abstracta, pobre, estática, etc. [...] Al rebasar la inmediatez de las simples percepciones, el reflejo forma más acusadamente la dialéctica de la apariencia y la esencia (y otras contradicciones dialécticas más, ciertamente), y se aproxima a sus verdaderas conexiones objetivas más de lo que sería posible en una simple recepción pasiva del mundo externo.¹⁴⁰

El aura es la fusión de dos subjetividades en la recepción de un aspecto objetivo y con ello una disolución de la apariencia de la cosificación – por cierto solamente en el plano de lo ideal –. Sin embargo, Lukács destaca:

Esto no es solo una apariencia, pues no hay actividad humana en la

¹³⁸ Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, vol. II, p. 240.

¹³⁹ Aquí puede ser consultada la descripción de las formas de la empatía en Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*. Frankfurt/M., 1948.

¹⁴⁰ Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, vol. II, p. 30.

cual la subjetividad, la individualidad se exprese con evidencia tan inmediata, ninguna actividad humana en la que el momento personal tenga una importancia tan constitutiva de toda objetividad, tan decisiva para toda conexión como en la esfera de lo estético.¹⁴¹

La actividad y el conocimiento objetivos tienen el criterio de su contenido de realidad precisamente en la objetividad, que se le enfrenta de manera ajena al sujeto, de la cosa. Son manifestaciones de la subjetividad solo bajo las condiciones del reino de la necesidad.

Solo el arte, exclusivamente el arte crea – con la ayuda de la mimesis – una contrafigura objetivada del mundo real, figura que ella misma se redondea como “mundo”, que posee un para sí en esa autoconsumación en la cual, ciertamente, se supera la subjetividad, pero de tal modo que la preservación y la elevación a un nivel más alto siguen siendo los momentos abarcantes, dominantes del fenómeno. [...] El “mundo” de la obra de arte, en el cual se produce esta objetivación que así pone a prueba la subjetividad, es un reflejo de la realidad objetiva, una mimesis que considera y reproduce desde el punto de vista de ese proceso creador el mundo dado al hombre, tanto el producido y conformado por él como el que existe con independencia respecto de la humanidad.¹⁴²

Aquí pues llega el hombre al “reino de la libertad”. Si bien Lukács también insiste en el hecho de que “es propio de la esencia del arte el no ser utópico”¹⁴³ – y con ello quiere decir que este no disña ninguna utopía –, su interpretación de la función del arte está ciertamente orientada al ideal utópico de la autorrealización estética del hombre, como alguna vez fue esbozada por el clasicismo alemán.

El aspecto filosófico-histórico y ontológico del arte, que resulta a partir del análisis de la mimesis estética, lleva ahora por cierto a una tensión no resuelta entre una ontología materialista, que encuentra su fundamentación sistemática en la dialéctica de la naturaleza, y una concepción del reflejo, que se basa totalmente en la especificidad de la subjetividad humana.¹⁴⁴ Es seguramente correcto que Lukács caracterice la esfera estética como la esfera de la mediación y de la

¹⁴¹ *Ibíd.*, vol. II, p. 256.

¹⁴² *Ibíd.*, vol. II, pp. 255s.

¹⁴³ *Ibíd.*, vol. II, p. 261.

¹⁴⁴ Cf. Holz, H. H., *Dialektik und Widerspiegelung*, pp. 79ss. Además: Holz, H. H., “Natura e storia in Marx”. En: Cazzaniga, G.M., Lozurdo, B. et L. Sichirolo (eds.), *Marx e i suoi critici*. Urbino, 1987, pp. 195ss.

unidad producida de subjetividad y objetividad:

Nos limitaremos en nuestra anticipación a indicar que las iteraciones entre la objetividad y la subjetividad pertenecen a la esencia objetiva de las obras de arte. No se trata en esto de la influencia ejercida sobre X o sobre Y, sino de la estructura objetiva de la obra de arte como algo que obra de un modo determinado. Lo que en cualquier otro campo de la vida sería idealismo filosófico – a saber, que no puede existir objeto alguno sin sujeto – es en lo estético un rasgo esencial de su especificidad objetiva.¹⁴⁵

El hecho de que, en la obra de arte, los objetos aparezcan siempre únicamente en el modo de su apropiación mimética por parte de un sujeto y que, en la recepción de obras de arte, el receptor experimente el contenido de ellas como expresión de la creatividad humana, conforma precisamente la función humanizadora del arte. La alienación del objeto, del mundo material, que se le enfrenta al sujeto como lo otro de sí mismo (en Hegel como el ser otro del concepto), como lo resistente y no humano, como el “reino de la necesidad”, es eliminado en esta humanización por medio de la mimesis. El mundo representado en la obra de arte es un mundo construido por los hombres como obra de arte. La forma, hecha por el artista, del contenido objetivo, el *medium* de la mimesis, se transforma en el receptor en el acto de ser afectado por el contenido permeado de subjetividad. La “humanización de la naturaleza” se experimenta sensorialmente como contenido humano de la mimesis de la naturaleza. Así, cada obra de arte es un símbolo del “reino de la libertad” gracias a su estructura ontológica:

Todo arte, todo efecto artístico, contiene una evocación del núcleo vital humano [...] y al mismo tiempo, inseparablemente de ella, una crítica de la vida (de la sociedad, de la relación que ella produce con la naturaleza). Y como, según se ha visto, la vivencia receptiva tiene que ser desde el punto de vista inmediato una vivencia de contenido, la vivencia misma manifiesta este complejo problemático como contenido central del “mundo” que la obra de arte despierta a la evidencia. [...] El modo como la forma estética elabora su contenido, como la hace eficaz en y por el medio homogéneo, indica este contenido sumamente general de todas las auténticas obras de arte y crea en la fuerza de las formas, orientadoras de las vivencias del receptor, una intención orientada a ese centro.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Lukács, G. *La peculiaridad de lo estético*, vol. I, pp. 239s.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, vol. II, p. 501.

El hecho de que, en la obra de arte, nuestra subjetividad se revela como constitutiva para el objeto conforma el carácter liberador del arte. Lukács denomina esto, en una expansión de un concepto aristotélico, la catarsis.

Dejo ahora fuera de consideración el hecho de que Lukács en la elaboración del concepto de catarsis vuelva sobre un concepto cuasi metafísico de la “vida”, que se conecta de manera notable con sus tempranos escritos pre-marxistas; un examen crítico de esta perspectiva de su *Estética* tardía conduciría por un camino diferente del que se ha emprendido en estas observaciones. Aquí solo se trata de resaltar las consecuencias ontológicas de la teoría de la subjetividad, que se halla en el centro de la concepción del arte lukácsiana.

Como se ha señalado, el concepto emparentado con el clasicismo alemán, colocar la forma superior de la humanidad del hombre en la realización estética de su subjetividad, porque en ella el carácter ajeno del objeto en cierto modo se disolvería, abre un abismo maniqueo entre el hombre y el ser material, entre sujeto y objeto, entre espíritu y naturaleza. La descripción de la mediación por el sujeto de la esfera estética es algo que debemos suscribir enteramente. Problemática es por el contrario la interpretación ideológica de esta descripción, la prioridad hermenéutica que se le atribuye a lo estético respecto de las esferas dominadas por el objeto (cotidianidad, ciencia, técnica).

La comparación entre ciencia y arte vuelve esto especialmente claro. Ambas superan la particularidad [*Partikularität*] del individuo que es determinante para la experiencia de sí de la vida cotidiana. “Es claro sin más que para la vida y el pensamiento, el sentimiento y la acción en la cotidianidad, la propia particularidad tiene que ser para el hombre el centro que lo mueve todo.”¹⁴⁷ La ciencia supera esta particularidad [*Partikularität*] en la medida en que – partiendo de la actividad objetiva del hombre trabajador – deriva la esencia genérica del hombre a partir de su condicionamiento material; para eso, Marx introdujo en los *Manuscritos económico-filosóficos* el término “esencia objetiva”. Correspondientemente, Lukács escribe también sobre “el reflejo desantropomorfizador de la ciencia”:

En él no se eliminan solo las peculiaridades particulares de las personas que se ocupan de ciencia, sino incluso determinadas propiedades antropológicas universales del hombre como tal; la intervención de lo

¹⁴⁷ *Ibíd.*, vol. IV, p. 475.

meramente particular en la refiguración científica de los procesos objetivos, independientes del hombre, puede reducirse a una mera fuente de errores.¹⁴⁸

También el arte transporta la particularidad [*Partikularität*] individual del hombre hacia una perspectiva genérica:

La conmoción, la purificación producida levanta al hombre por encima de su particularidad inmediatamente dada, y le muestra amplias y profundas perspectivas, vinculaciones de su destino estrechamente personal y limitado con la esencia del mundo circundante en el que obra, así como con el destino de la especie entera, por la mediación de aquel entorno. Para poder ser sujeto de tales vivencias – ya sea productiva, ya receptivamente – el hombre tiene que levantarse por encima de su particularidad, al menos mientras dure esa viva relación con un “mundo” así, con la refiguración estética del mundo real.¹⁴⁹

El arte produce eso en la medida en que conserva completamente la particularidad [*Partikularität*]. Su transformación en lo universal sucede a partir de la posición individual conservada, es una “superación de la particularidad que arranca desde dentro” y se halla con ello por encima de la ciencia, porque llega más cerca al ideal de la libertad que la negación del ser en sí ajeno de los objetos.¹⁵⁰ Un factor hegelianizante – pero en la continuación de una interpretación diltheyana de Hegel – solapa aquí el marxismo de Lukács; y puesto que no es de ninguna manera azaroso que la categoría de la vida se torne en el punto de referencia de la función catártica de la obra de arte, pues en la vida, entendida como plenitud de actos vitales, se manifiesta precisamente el aspecto universal de la particularidad del individuo:

Trata, simplemente, de dirigir la atención hacia el hecho de que lo que se manifiesta inmediatamente en la obra de arte lo hace en la forma de la vida; el condicionamiento social de un paisaje, por ejemplo, o de un sentimiento amoroso, de una melodía o de una cúpula no puede descubrirse en muchísimos casos más que por medio de un análisis frecuentemente muy mediado y complicado, mientras que su efecto artístico procede sin más, sin conciencia de la mediación de las determinaciones sociales que lo fundamentan. Por eso puede describirse con la expresión vida la universalidad de los contenidos que evoca el

¹⁴⁸ *Ibid.*, vol. IV, p. 476.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, vol. IV, p. 477.

arte de un modo más comprensible y – después de esta explicación – libre de equívocos.¹⁵¹

En la *Ontología*, Lukács destaca por lo menos de vez en cuando la unidad material del mundo, el status preponderante de la naturaleza:

El ser social en su totalidad y en todos sus procesos individuales presupone el ser de la naturaleza inorgánica y orgánica. El ser social no puede concebirse de manera independiente del ser natural como su antítesis excluyente. [...] Las formas de la objetividad del ser social brotan en el curso del surgimiento y el despliegue de la praxis social a partir del ser natural y se tornan cada vez más pronunciadamente sociales. Este crecimiento es por cierto un proceso dialéctico, que comienza con el salto, con la posición teleológica en el trabajo, para lo que no puede haber ninguna analogía en la naturaleza.¹⁵²

Por cierto, el arraigo de la actividad objetiva en la relación natural es totalmente dejada de lado por la orientación exclusiva de la categoría trabajo a su factor teleológico.¹⁵³ También aquí se recrudece entonces la argumentación por una dicotomía del hombre y la naturaleza, del espíritu y la materia, que solo puede conciliarse de manera provisoria adialécticamente con el materialismo dialéctico mediante la adopción de la ontología de niveles de Nikolai Hartmann. Ahora bien, en la *Estética* aparecen las consecuencias de esta concepción ontológica al descubierto. Al – sin embargo, en todo caso – “ser espiritual” de la obra de arte le corresponde – naturalmente en una forma secularizada – un status soteriológico que recuerda a las representaciones de la filosofía de la religión y de la historia del joven Lukács. Es característico de la obra tardía de Lukács, de la *Ontología* y la *Estética*, que la cuestión de la lucha de clases no sea tratada en sus más de tres mil páginas. Se insinúa aquí un desplazamiento de la formulación del problema – por ejemplo, respecto de los estudios de literatura, respecto de *El asalto a la razón*.

Pienso que necesitamos no renunciar a este elemento políticamente activador en Lukács – del que mi generación se inspiró en

¹⁵¹ *Ibíd.*, vol. II, p. 502.

¹⁵² Lukács, G. *Marx, ontología del ser social*. Trad. de M. Ballester. Madrid: Akal, 2007, pp. 70s. (Trad. modificada). Ver también: Holz, H. H., Kofler, L. et W. Abendroth. *Conversaciones con Lukács*. Trad. de J. Deike y J. Abásolo. Madrid: Alianza, 1969, pp. 54ss.

¹⁵³ Para la fundamentación de la esencia objetiva del hombre en la relación natural Cf. Holz, H. H., *Dialektik und Widerspiegelung*.

los años posteriores a la guerra —. Muchos hallazgos de la *Estética* se vinculan sin quiebre con los grandes ensayos de los años 30. Precisamente la teoría de la mimesis y la por ella fundada categoría del reflejo estético son partes centrales de una teoría del arte materialista dialéctica. No puedo en este lugar explicar por qué considero a la *Ontología* de Lukács en cierta medida como errada, aunque creo que una ontología es irrenunciable para el sistema filosófico del marxismo. Las deficiencias de la *Ontología*, especialmente un concepto insuficiente de naturaleza e historia natural y, a consecuencia de ello, un concepto de subjetividad influido por el idealismo alemán han dejado sus rastros en la *Estética*. No obstante, la teoría de la mimesis sigue siendo un gran esbozo, al lado del cual no puede encontrarse nada comparable en la estética marxista hasta el momento. Con este esbozo tendrá que medirse toda teoría marxista del arte.



MARX E O PROBLEMA DA DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

György Lukács

Les personnes faibles ne peuvent être sincères. [As pessoas fracas não podem ser sinceras.]

La Rochefoucauld

Marx tinha 13 anos quando Hegel morreu, 14 quando morreu Goethe. Os anos decisivos de sua juventude transcorrem no período entre a revolução de julho e a de fevereiro. O período de sua primeira grande atividade política e jornalística é a preparação da Revolução de 1848 e a direção ideológica da ala proletária da democracia revolucionária.

Uma das questões fundamentais da preparação ideológica da Alemanha para a Revolução de 1848 é a tomada de posição em face da dissolução do hegelianismo. Esse processo de dissolução assinala

o fim da última grande filosofia da sociedade burguesa.

Isso se torna, ao mesmo tempo, um importante fator da formação do materialismo dialético. A elaboração da nova ciência do materialismo histórico, contudo, implica também o exame crítico do nascimento e da decomposição da economia clássica, isto é, da maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa. Como historiador e crítico da economia clássica, Marx descobriu e escreveu, pela primeira vez, a história dessa decomposição. A caracterização sumária dessa decomposição, feita por Marx no que diz respeito ao período 1820-1830, torna-se ao mesmo tempo uma exposição e uma crítica rica e multilateral da decadência ideológica da burguesia. Esta tem início quando a burguesia já domina o poder político e a luta de classes entre ela e proletariado se coloca no centro do cenário histórico. Esta luta de classes, diz Marx,

[...] dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética.

Esta crítica foi precedida no tempo não somente por aquela dedicada aos epígonos hegelianos dos anos posteriores a 1840, mas sobretudo pela grandiosa e vasta crítica da decadência política dos partidos burgueses na Revolução de 1848. Na Alemanha, os partidos burgueses traíram, em favor da monarquia dos Hohenzollern, os grandes interesses – ligados ao povo – da revolução democrático-burguesa; na França, traíram os interesses da democracia, em favor de Bonaparte.

Segue-se a essa crítica, logo após a derrota da revolução, a crítica das repercussões de tal traição sobre a ciência da sociedade. Marx conclui seu julgamento de Guizot com as palavras: “*Les capacités de la bourgeoisie s’en vont*” [as capacidades da burguesia desaparecem]; e, no *Dezeto Brumário*, fundamenta este juízo com a frase epigramática:

A burguesia tomava consciência, com razão, de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo voltavam-se agora contra ela; que toda a cultura que havia gerado rebelava-se contra sua própria civilização; que todos os deuses que criara a haviam renegado.

Existe assim, em Marx, uma vasta e sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência. Por isso, é naturalmente impossível tratar aqui dessa crítica de um modo completo, ainda que aproximativo, ou mesmo através de uma simples enumeração. Para isso, seria necessária uma história da ideologia burguesa do século XIX, guiada pelos resultados da investigação marxista. No que se segue, sublinharemos apenas alguns pontos importantes, escolhidos intencionalmente do ponto de vista da conexão da literatura com as grandes correntes sociais, políticas e ideológicas que determinaram a reviravolta em questão.

Começemos com a evasão da realidade, com a fuga no predomínio da ideologia “pura”, com a liquidação do materialismo e da dialética espontâneos próprios do “período heroico” da revolução burguesa. O pensamento dos apologetas não é mais fecundado pelas contradições do desenvolvimento social, as quais, ao contrário, ele busca mitigar, de acordo com as necessidades econômicas e políticas da burguesia.

Logo após a Revolução de 1848, Marx e Engels criticam um opúsculo de Guizot sobre as diferenças entre a revolução inglesa e a francesa. Antes de 1848, Guizot é um daqueles notáveis historiadores franceses, que descobriram cientificamente a função da luta de classes na história das origens da sociedade burguesa. Após 1848, Guizot pretende demonstrar a todo custo que a manutenção da monarquia de Luís Filipe, estabelecida pela revolução de julho de 1830, é um imperativo da razão histórica e que 1848 foi nada mais do que um grande equívoco.

Para provar a tese reacionária, Guizot reelabora, a seu modo, toda a história francesa e inglesa, esquecendo tudo quanto aprendera em sua longa vida de estudioso. Em vez de utilizar, como chave das diferenças entre as revoluções inglesa e francesa, a diversidade do desenvolvimento agrário dos dois países diante do capitalismo nascente, parte da exclusiva legitimidade histórica da monarquia de julho, considerada como um *a priori* histórico. Projeta na evolução inglesa o predomínio de um elemento religioso e conservador, enquanto ignora completamente a realidade histórica, isto é, sobretudo o caráter burguês da propriedade fundiária inglesa e o desenvolvimento particular do materialismo filosófico, do iluminismo.

Disto decorrem os seguintes resultados. Por um lado,

[...] com a consolidação da monarquia constitucional, cessa, para o Sr. Guizot, a história inglesa [...]. Onde o Sr. Guizot não vê mais do que

doce tranquilidade e idílica paz, desenvolveram-se na realidade conflitos gigantescos, revoluções decisivas.

E, por outro lado, paralelamente a este desprezo pelos fatos históricos, pelas reais forças motrizes da história, surge uma tendência à mistificação. Guizot “[...] se refugia na fraseologia religiosa, na intervenção armada de Deus. Por exemplo, o espírito de Deus paira de modo imprevisto sobre o exército, impedindo Cromwell de proclamar-se rei etc.”. Assim, sob a influência da Revolução de 1848, um dos fundadores da ciência histórica moderna transformou-se num apologista do compromisso entre a burguesia e os resíduos do feudalismo, justificado por meio de mistificações.

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica. Do mesmo modo como, em face da revolta de junho de 1848 do proletariado parisiense, os partidos liberais e democráticos fugiram e se esconderam sob as asas dos vários Hohenzollern, Bonaparte e consortes, agora fogem também os ideólogos da burguesia, preferindo inventar os mais vulgares e insípidos misticismos a encarar de frente a luta de classes entre burguesia e proletariado, a compreender cientificamente as causas e a essência desta luta.

Metodologicamente, essa mudança de orientação manifesta-se no fato de que, como já vimos em Guizot, os teóricos evitam cada vez mais entrar em contato diretamente com a própria realidade, colocando no centro de suas considerações, ao contrário, as disputas formais e verbais com as doutrinas precedentes.

O exame crítico dos precursores, naturalmente, desempenha uma importante função em toda ciência, e teve uma grande importância inclusive nos clássicos da economia e da filosofia. Mas, para eles, um tal exame era tão somente *///* meio entre outros para uma aproximação, profunda e multilateral, à própria realidade. Apenas nos ecléticos, que exaltam a sociedade constituída, a doutrina científica se afasta da vida que deveria refletir; e se afasta tanto mais quanto mais forte for o impulso dos apoletas a falsificar a realidade.

Esse afastamento da vida da sociedade, próprio da pseudociência eclética, transforma cada vez mais as afirmações da ciência em frases vazias. Trata-se da mesma retórica nas relações com o passado e com o presente que Marx satirizara nos “radicais” franceses da

Revolução de 1848. Nos anos grandiosos que vão de 1789 a 1793, a referência dos revolucionários ao mundo clássico, inclusive ao vestuário clássico, era um elemento positivo da revolução. Quando a *Montanha* de 1848 utiliza as palavras e os gestos de 1793, oferece o espetáculo de uma mascarada caricatural: palavras e gestos estavam em aberto contraste com as ações reais. Aduziremos apenas dois exemplos da mudança de orientação ocorrida na ciência, um econômico e um filosófico.

Marx julga Stuart Mill, com o qual se inicia essa evolução (e que, não obstante, ainda apresentava alguns elementos do verdadeiro estudioso), do seguinte modo:

Sua matéria-prima não é mais a realidade, mas sim a nova forma teórica pela qual o Mestre a sublimou. Em parte a oposição teórica dos adversários da nova teoria, em parte a relação quase sempre paradoxal desta teoria com a realidade, incitam-no a tentar refutar os primeiros e eliminar a segunda [...]. Mill, por um lado, pretende representar a produção burguesa como forma absoluta da produção, e busca demonstrar, portanto, que suas contradições reais são apenas aparentes. Por outro lado, busca apresentar a teoria de Ricardo como forma teórica absoluta deste modo de produção, visando demonstrar a inconsistência das objeções a esta teoria, feitas em parte por outros, em parte surgidas espontaneamente dele mesmo [...]. Trata-se, simplesmente, da tentativa de apresentar como sendo existente o que não o é. Mas é por meio desta forma imediata que Mill busca resolver o problema. Portanto, não é possível aqui nenhuma solução real, mas tão somente uma característica abolição das dificuldades através do raciocínio, ou seja, uma solução apenas escolástica.

Já que a dissolução do hegelianismo na Alemanha, não obstante todas as diferenças entre o desenvolvimento social e ideológico daquele país e o da Inglaterra, é um processo cujas raízes sociais são afins, em última instância, às da dissolução da escola ricardiana, tanto os fatos quanto o julgamento dados por Marx a respeito deveriam apresentar uma certa analogia metodológica. Por ocasião da crítica a Bruno Bauer, Marx assim resume essa crítica à concepção filosófica e histórica dos jovens-hegelianos radicais:

A expressão abstrata e celestial que assume uma colisão real, graças à deformação hegeliana, aparece – nesta cabeça ‘crítica’ – como se fosse a colisão real [...]. A retórica filosófica da questão real é, para ele, a própria questão real.

Este método geral da orientação apologética do pensamento bur-

guês revela-se, de modo ainda mais evidente, quando se compara tal pensamento com a contradição do progresso da sociedade. O caráter contraditório do progresso é um problema geral do desenvolvimento da sociedade dividida em classes. Marx define este problema, bem como a necessidade de sua solução unilateral no pensamento burguês (de dois pontos de vista opostos), do seguinte modo:

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, enquanto relações que lhes são próprias e comuns, são igualmente submetidas ao seu próprio controle comum, não são um produto da natureza, mas da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades, que tornam possível esta individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre os valores de troca, pois só ela produz a universalidade da alienação do indivíduo em face de si mesmo e dos outros, mas igualmente a universalidade e omnilateralidade das suas relações e capacidades. Em épocas mais antigas de seu desenvolvimento, o indivíduo singular revela-se mais completo, precisamente porque ainda não elaborou a plenitude de suas relações e ainda não as contrapôs a si mesmo como potências e relações sociais que são independentes dele. Se é ridículo alimentar nostalgias por aquela plenitude originária, é igualmente ridículo crer que se deva manter o homem neste completo esvaziamento. A concepção burguesa não conseguiu jamais superar a mera antítese àquela concepção romântica: por isto, esta a acompanhará como legítima antítese até que chegue a sua hora.

Marx indica aqui o contraste necessário entre defesa burguesa do progresso e crítica romântica ao capitalismo. Na última floração da ciência burguesa, este contraste é personificado pelos grandes economistas Ricardo e Sismondi. Com o triunfo da orientação apologética, a linha de Ricardo é deformada e rebaixada a uma apologética direta e vulgar do capitalismo. Já a partir da crítica romântica ao capitalismo, desenvolve-se uma apologética mais complicada e pretensiosa, mas não menos mentirosa e eclética, da sociedade burguesa: sua apologia indireta, a defesa do capitalismo a partir de seus “lados maus”. O ponto de partida do primeiro tipo de apologética, vulgar e direta, do capitalismo encontra-se novamente em James Mill. Marx assim caracteriza este método:

Quando as relações econômicas – e, portanto, também as categorias que as expressam – incluem contrastes, contradições, e são precisamente a unidade de tais contradições, Mill sublinha o momento da unidade dos contrastes e nega os próprios contrastes. Transforma a unidade das contradições em identidade imediata destas contradições.

Com isto, Mill abre a porta à mais trivial apologética da economia vulgar. De suas investigações, que ainda devem ser parcialmente levadas a sério, um rápido atalho leva à exaltação vazia da “harmonia” do capitalismo, aos múltiplos Say, Bastiat, Roccher. A economia se limita, cada vez mais, a uma mera reprodução dos fenômenos superficiais. O processo espontâneo da decadência científica opera em estreito contato com a apologia consciente e venal da economia capitalista.

A economia vulgar – diz Marx – acredita ser tão mais simples, natural e de utilidade pública, tão mais afastada de qualquer sutileza teórica, quanto mais, na realidade, não fizer mais do que traduzir as ideias corriqueiras em uma linguagem doutrinária. Por isto, quanto mais alienada for a forma pela qual concebe as formações da produção capitalista, tanto mais ela se aproxima do elemento das ideias corriqueiras, tanto mais, portanto, imerge em seu elemento natural. Além disto, presta ótimos serviços à apologética.

Esta é a linha seguida pela apologética simples e direta, a linha ideológica através da qual a ideologia burguesa degenera num liberalismo vil e disposto aos compromissos.

A outra posição extrema e unilateral em face do progresso social é mais complexa e hoje, para nós, mais perigosa, já que – da interpretação decadente e vulgar que o anticapitalismo romântico já adotara muito cedo (em Malthus) – surgiu, no curso da decomposição do capitalismo, a bárbara demagogia social do fascismo.

Malthus busca obter uma apologia do capitalismo a partir das dissonâncias deste regime econômico. Por isto, é instrutivo confrontar sua concepção com as de Ricardo e Sismondi, visando extrair claramente o contraste entre esta forma de apologia e os dois últimos clássicos da economia política.

Ricardo quer a produção pela produção, isto é, segundo a formulação de Marx, “o desenvolvimento das forças produtivas humanas, o desenvolvimento da riqueza da natureza humana, portanto, como um fim em si mesmo”. Por isto, Ricardo toma posição, corajosa e honestamente, contra toda classe que impeça, em qualquer aspecto, este desenvolvimento – e, portanto, quando for necessário, até mesmo contra a burguesia. Por conseguinte, quando ele, com cínica franqueza, equipara o proletariado, no seio da sociedade capitalista, às máquinas, aos animais de carga ou às mercadorias, esse cinismo está implícito nas próprias coisas. Pode fazê-lo, diz Marx,

[...] porque os proletários, na produção capitalista, são realmente e apenas mercadorias. E isto histórica, objetiva e cientificamente. Sempre que possível, sempre que isso não o leva a pecar contra a própria ciência, Ricardo é um filantropo, o que, ademais, ele o foi na prática.

A defesa da sociedade capitalista, feita por Malthus, segue caminhos completamente opostos. Marx assim resume os seus pontos principais:

Também Malthus quer o mais livre desenvolvimento possível da sociedade capitalista, na medida em que a condição de tal desenvolvimento é tão somente a miséria de seus principais artífices, as classes trabalhadoras; mas, ao mesmo tempo, ele deve se adaptar às “exigências do consumo” da aristocracia e de suas sucursais no Estado e na Igreja, deve servir ao mesmo tempo de base material para as envelhecidas pretensões dos representantes dos interesses herdados do feudalismo e da monarquia absoluta. Malthus quer a produção burguesa na medida em que ela não for revolucionária, não for um momento histórico, mas sim algo que se limite a fornecer uma base material mais vasta e mais cômoda à “velha” sociedade.

Malthus possui também pontos de contato com a crítica romântica do capitalismo, na medida em que sublinha suas dissonâncias. Foi isto que Sismondi fez em relação a Ricardo: colocou em destaque os direitos do homem individual, aniquilados material e moralmente pelo desenvolvimento capitalista. Ainda que esta opinião fosse unilateral e – vista de um mais amplo horizonte histórico – injustificada, ainda que Sismondi fosse obrigado a se refugiar ideologicamente no passado, cabe-lhe todavia o mérito de ter descoberto, diz Marx,

que a produção capitalista é contraditória. [...] Sismondi julga convincentemente as contradições da produção burguesa, mas não as compreende; por isto, compreende ainda menos o processo de sua resolução.

Mesmo criticando asperamente as ideias românticas de Sismondi, Marx constata que existe nelas um pressentimento das contradições do capitalismo, do caráter historicamente transitório da sociedade capitalista. A crítica romântica do capitalismo em Sismondi, a descoberta de suas necessárias contradições e dissonâncias, é assim uma notável conquista de um pensador corajoso e honesto. A revelação das dissonâncias do capitalismo possui, em Malthus, um conteúdo e uma orientação diametralmente opostos. Diz Marx:

Malthus não tem interesse em encobrir as contradições da produção burguesa, mas, ao contrário, quer evidenciá-las, por um lado, para demonstrar como é necessária a miséria das classes trabalhadoras [...], e, por outro, para demonstrar aos capitalistas que um clero eclesiástico e estatal bem nutrido é indispensável a fim de lhes proporcionar uma demanda adequada.

Assim, esta decadência da crítica romântica ao capitalismo já se manifesta muito cedo, em Malthus, nas suas formas mais baixas e repugnantes, como expressão da ideologia da parcela mais reacionária da burguesia inglesa, envolvida nas violentíssimas lutas de classe dos princípios do século XIX. Malthus é, portanto, um precursor da depravação máxima da ideologia burguesa, que só se tornou universalmente dominante mais tarde, sob o impacto dos eventos internacionais de 1848.

Essa crise rebaixou um dos mais talentosos e brilhantes representantes do anticapitalismo romântico, Thomas Carlyle, ao nível de um mesquinho decadente, de um mentiroso apologeta do capitalismo. Antes de 1848, Carlyle era um crítico corajoso, profundo e espirituoso dos horrores da civilização capitalista. Assim como o francês Linguet no século XVIII, assim como Balzac e Fourier no XIX, a partir de diferentes posições ideológicas e de classe, desnudaram corajosamente as contradições do capitalismo, do mesmo modo Carlyle – em suas obras anteriores a 1848 – travou uma implacável batalha de desmascaramento contra o capitalismo dominante, contra os exaltadores de seu caráter incondicionalmente progressista, contra a teoria mentirosa de que este progresso serviria aos interesses do povo trabalhador.

As tempestades da Revolução de 1848 assinalaram para Carlyle, como Marx e Engels observaram, “o fim do talento literário em consequência do aguçamento das lutas históricas”. Nos eventos de 1848, Carlyle não vê a debilidade, a duplicidade e a velhacaria da democracia burguesa na defesa dos grandes interesses históricos do povo trabalhador, mas percebe neles apenas o caos, o delírio, o fim do mundo. Considera a bancarrota da democracia burguesa em 1848, fruto de uma traição em prejuízo do povo, como sendo a bancarrota da democracia em geral. Invoca a “ordem” em lugar do “caos”, isto é, coloca-se ao lado dos bandidos reacionários que sufocaram a Revolução de 1848. Considera como “eterna lei natural” o domínio dos “nobres” na sociedade, bem como a correspondente estrutura hierárquica.

Mas quem são agora estes “nobres”? São os “líderes” da indústria. A crítica de Carlyle ao capitalismo padecia, mesmo em seu

período combativo – assim como a crítica diversa, mas igualmente romântica, de Sismondi –, da tendência a buscar o caminho da salvação da barbárie da civilização não na direção do futuro, mas na do passado. Porém, quando o “herói” de antes, como consequência ideológica do pânico provocado em Carlyle pela revolução, transforma-se em “líder industrial”, seu anticapitalismo romântico converte-se numa apologia pequeno-burguesa do sistema capitalista.

O conteúdo desta apologia já corresponde à baixeza mentirosa do apavorado filisteu vulgar, do qual Carlyle se distingue apenas pelo brilho do estilo e pelos paradoxos formais. Mas tampouco esta diferença o honra, já que é precisamente através de seu brilho “genial” que este conteúdo pequeno-burguês assume um demagógico poder de sedução. “A nova época”, diz Marx, “na qual predomina o gênio, distingue-se da antiga principalmente pelo fato de que o logro imagina ser genial”. Um Carlyle, outrora honesto e altamente talentoso, cai no nível espiritual e moral de um Malthus.

A filosofia da defesa do progresso burguês já havia sido, há algum tempo, ingloriamente destronada na Inglaterra. (Na Alemanha, essa etapa é assinalada pela dissolução da filosofia hegeliana.) Hobbes e Locke, Helvétius e Holbach foram os representantes grandiosos e corajosos da filosofia burguesa do progresso. Decerto, é verdade que traduziram em sistema filosófico as ilusões a respeito do progresso; todavia, dado que essas ilusões eram historicamente necessárias, sua expressão filosófica podia e devia conduzir à descoberta, numa forma profunda e genial, de momentos importantes do desenvolvimento histórico real. A defesa do progresso histórico realizado pelo capitalismo é inseparavelmente acompanhada, neles e em seus seguidores, por um corajoso desmascaramento de todas as contradições e horrores da sociedade burguesa que podiam perceber.

O teórico do utilitarismo, Jeremias Bentham, personifica o vergonhoso fim dessa grande e gloriosa linha de desenvolvimento filosófico: enquanto o anticapitalismo romântico degenerava numa demagogia colorida e mentirosa, a decadência da filosofia do progresso revela-se muito mais abertamente na forma de filisteísmo vulgar. Marx indica essa decadência, sublinhando precisamente as conexões de Bentham com seus gloriosos antecessores:

Ele não faz mais do que reproduzir, sem nenhuma inteligência, o que Helvétius e os demais franceses do século XVIII disseram de modo muito inteligente [...]. Com a mais ingênua vacuidade, propõe o pequeno-burguês moderno, particularmente o inglês, como o homem normal. O que é útil a este tipo de homem normal e a seu mundo é útil em si e para si. Utilizando esta escala, ele mede ainda o passado, o

presente e o futuro. Assim, a religião cristã é “útil” porque proíbe, do ponto de vista religioso, os mesmos delitos que o Código Penal condena do ponto de vista jurídico [que o leitor se recorde da audácia atea dos filósofos, de Hobbes a Helvétius – G. L.]. Se eu tivesse a coragem do meu amigo Heinrich Heine, chamaria o Sr. Jeremias de gênio da estupidez burguesa.

Em Bentham, portanto, encarna-se o pequeno-burguês capitalista em sua crua tolice filisteia, sem auréolas românticas. Mas as análises anteriores devem ter convencido o leitor de que o núcleo social da pompa decorativa do anticapitalismo romântico é sempre o vil e cretino filisteu da sociedade capitalista. Esta íntima e profunda unidade deve ser sublinhada, notadamente porque se revela aqui claramente o método seguido pelo marxismo no desmascaramento da decadência ideológica: por trás da pomposa fachada de frases grandiosas de profunda ressonância, inclusive “revolucionária”, revela-se sempre de novo – graças ao desmascaramento marxista – a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista.

A forma científica na qual se manifesta este espírito da pequena burguesia capitalista é o ecletismo, a tentativa de erigir como “método” científico o “por um lado ... e por outro”, tão caro ao pequeno-burguês; de negar as contradições da vida ou, o que é a mesma coisa, de contrapor entre si, de maneira superficial, rígida e carente de mediações, determinações contraditórias. Ademais, este ecletismo se veste com roupagens tanto mais suntuosas quanto mais for vazio. Quanto mais se mascara de “crítico” e “revolucionário”, tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa.

Na época da grande crise da ideologia burguesa, Marx criticou, exaustiva e definitivamente, essa mudança de orientação em todos os campos: na história, na economia, na sociologia e na filosofia. A decadência posterior, e ainda mais avançada, foi considerada por Marx e Engels digna de uma profunda análise tão somente em casos excepcionais (por exemplo, no *Anti-Dühring*). Em geral, eles se referem corretamente, com desprezo sumário, às sopas ecléticas que são agora preparadas na cozinha da imbecilização ideológica das massas. Os gênios do oportunismo e os adversários do materialismo dialético rebelaram-se contra a condenação sumária – e reprovaram em Engels a ignorância dos mais recentes desenvolvimentos da ciência, por não ter ele entrado em discussão, digamos, com Riehl ou com Cohen. Ainda se escutam hoje, às vezes, reprovações similares a respeito de Nietzsche ou de Bergson, de Husserl ou de Heidegger.

Reprovações tão pouco justificadas quanto as de 30 anos atrás, refutadas com brilhante ironia no *Materialismo e empiriocriticismo* de Lenin.

Se o leitor meditar sobre a crítica marxista da ideologia decadente, encontrará sem esforço, na mistura eclética de imediatismo e escolástica que constatamos em Mill, a chave para uma verdadeira compreensão de muitos pensadores modernos que passam por profundos.

2

Que a decadência ideológica não coloque nenhum problema substancialmente novo, eis um fato que decorre de uma necessidade social. Suas questões fundamentais são, tanto quanto aquelas do período clássico da ideologia burguesa, respostas aos problemas colocados pelo desenvolvimento social do capitalismo. A diferença reside “apenas” em que os ideólogos anteriores forneceram uma resposta sincera e científica, mesmo se incompleta e contraditória, ao passo que a decadência foge covardemente da expressão da realidade e mascara a fuga mediante o recurso ao “espírito científico objetivo” ou a ornamentos românticos. Em ambos os casos, é essencialmente acrítica, não vai além da superfície dos fenômenos, permanece no imediatismo e cata ao mesmo tempo migalhas contraditórias de pensamento, unidas pelo laço do ecletismo. Lenin mostrou brilhantemente, no *Materialismo e empiriocriticismo*, como Mach, Avenarius etc. repetem, de modo complicado e com reservas ecléticas, o que Berkeley, idealista reacionário do período clássico, havia expresso abertamente.

Ambos os períodos da ideologia burguesa, portanto, têm como fundamento objetivo os problemas centrais do desenvolvimento capitalista. Já observamos, nas considerações anteriores, como os problemas do caráter contraditório do progresso foram ecleticamente banalizados e isolados pelos ideólogos da decadência. Passemos agora a um outro decisivo complexo problemático da sociedade capitalista: a divisão social do trabalho.

A divisão social do trabalho é muito mais antiga do que a sociedade capitalista, mas – como consequência da amplitude cada vez maior assumida pelo domínio da mercadoria – suas repercussões adquirem uma tal difusão e profundidade que assinalam mesmo uma transformação da quantidade em qualidade. O fato fundamental da divisão social do trabalho é a separação entre cidade e campo. Esta separação, segundo Marx, é

[...] a expressão mais brutal da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade prefixada e imposta: uma subsunção que faz do primeiro um *mesquinho animal urbano* e do outro um *mesquinho animal rural*, e reproduz cotidianamente o contraste entre os interesses das duas categorias [grifo meu – G. L.].

Tal contraste, especialmente no desenvolvimento capitalista, é continuamente aprofundado pelo outro aspecto, também fundamental, da divisão social do trabalho: a separação entre o trabalho físico e o trabalho espiritual. Acrescente-se que o desenvolvimento do capitalismo diferencia, posteriormente, o trabalho espiritual em diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais, em recíproca concorrência, criando subespécies de especialistas (que se pense na psicologia particular dos juristas, dos técnicos etc.).

A peculiaridade do desenvolvimento capitalista – à qual se referiu sobretudo Engels, no *Anti-Dühring* – consiste no fato de que, em tal desenvolvimento, até mesmo as classes dirigentes são submetidas à divisão do trabalho. Enquanto as formas primitivas de exploração, particularmente a economia escravista greco-romana, criaram uma classe dirigente que não foi substancialmente danificada pela divisão do trabalho, esta divisão também se estende, no capitalismo – como mostra Engels, de modo espirituoso e convincente – aos membros das classes dirigentes, cuja “especialidade” consiste em não fazer nada.

A divisão capitalista do trabalho, portanto, não se limita apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e espiritual, mas se insinua profundamente na alma de cada um, provocando nela profundas deformações, que se revelam posteriormente, sob variadas formas, nas diversas manifestações ideológicas. A covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são mesmo agravadas e embelezadas pelos pensadores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência.

Mas não se deve colocar a questão de modo superficial. De fato, a um exame rápido, o período decadente apresenta uma sucessão de ininterruptas lamentações românticas sobre a especialização: glorificam-se romanticamente as grandes figuras do passado, as quais, em sua vida e atividade, mostram ainda uma ampla universalidade: coloca-se em evidência e critica-se repetidamente os inconvenientes de uma especialização muito estreita. O tom fundamental de todas estas exaltações e lamúrias é sempre o mesmo: a especialização cada

vez mais estreita é o “destino” de nossa época, um destino do qual ninguém pode escapar.

Em favor desta concepção, adota-se frequentemente o argumento de que a extensão da ciência moderna atingiu uma amplitude tal que não mais permite à capacidade de trabalho de um só homem o domínio enciclopédico de todo o campo do saber humano – ou, pelo menos, de amplos setores – sem abandonar o nível científico e cair no diletantismo. E, na verdade, se considerarmos as “vastas sínteses” que nos foram brindadas particularmente no após-guerra (Spengler, Leopold Ziegler, Keyserling), este argumento parece atingir o alvo. Trata-se, efetivamente, de puros diletantes, que fabricam seus “sintéticos” castelos de areia com base em vazias analogias.

Todavia, por mais atraente que este argumento possa parecer à primeira vista, nem por isso deixa de ser inteiramente equivocado. O fato de que as ciências sociais burguesas não consigam superar uma mesquinha especialização é uma verdade, mas as razões não são as apontadas. Não residem na amplitude do saber humano, mas no modo e na direção de desenvolvimento das ciências sociais modernas. A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação que elas não podem mais se relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão da outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais.

Isto pode ser visto claramente com o exemplo de um erudito de nosso tempo, o qual, mesmo sendo um cientista escrupuloso, dispunha de um vasto e multiforme saber e, não obstante, jamais superou uma especialização estreita: refiro-me a Max Weber. Weber era economista, sociólogo, historiador, filósofo e político. Em todos estes campos, tinha à sua disposição profundos conhecimentos, muito superiores à média e, além disso, sentia-se à vontade em todos os campos da arte e de sua história. Não obstante, inexistia nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo.

Por quê? Para responder, é necessário observar o estado das ciências singulares com a ajuda das quais Weber aspirava a atingir um conhecimento universal da história social. Iniciemos pela nova ciência da época da decadência: a sociologia. Ela surge como ciência autônoma porque os ideólogos burgueses pretendem estudar as leis e a história do desenvolvimento social *separando-as da economia*. A tendência objetivamente apologética desta orientação não deixa lugar a dúvidas. Após o surgimento da economia marxista, seria impossível ignorar a luta de classes como fato fundamental do desenvolvimento social, sempre que as relações sociais fossem estudadas a partir

da economia. Para fugir desta necessidade, surgiu a sociologia como ciência autônoma; quanto mais ela elaborou seu método, tão mais formalista se tornou, tanto mais substituiu a investigação das reais conexões causais na vida social por análises formalistas e por vazios raciocínios analógicos.

Paralelamente a este processo, ocorre na economia uma fuga da análise do processo geral de produção e reprodução, e uma fixação na análise dos fenômenos superficiais da circulação, tomados isoladamente. A “teoria da utilidade marginal”, elaborada no período imperialista, assinala o apogeu deste esvaziamento da economia na abstração e no formalismo. Enquanto na época clássica havia um esforço no sentido de compreender a conexão dos problemas sociais com os econômicos, a decadência coloca entre eles uma muralha divisória artificial, pseudocientífica e pseudometodológica, criando assim compartimentos estanques que só existe na imaginação. Análoga é a evolução da ciência histórica. Antes da decadência, economia e sociologia, na investigação concreta, só eram distinguíveis metodologicamente, *a posteriori*; também a história era profunda e estreitamente ligada ao desenvolvimento da produção, ao íntimo progresso das formações sociais. Na época da decadência, também aqui a ligação é artificialmente desfeita, com finalidades objetivamente apologéticas. Enquanto a sociologia deve constituir uma “ciência normativa”, sem conteúdo histórico e econômico, a história deve se limitar à exposição da “unicidade” do decurso histórico, sem levar em consideração as leis da vida social.

Torna-se evidente que, com base nesses pressupostos ideológicos e metodológicos, a obra do economista, do sociólogo e do historiador não tem mais nada a ver entre si, não podendo fornecer nenhuma ajuda e impulso recíprocos. Portanto, já que Max Weber reunia em si um sociólogo, um economista e um historiador, mas realizou uma “síntese” (acrítica) *desta* sociologia com *esta* economia e com *esta* historiografia, era inevitável que a separação especializada destas ciências permanecesse intacta mesmo em sua cabeça. O simples fato de que um único homem possuísse todas elas não significa que fosse possível relacioná-las dialeticamente entre si e levar assim à descoberta de reais conexões do desenvolvimento social.

Talvez pareça surpreendente que um homem de tão vasta cultura como Max Weber tenha assumido uma atitude tão pouco crítica em face das ciências e as tenha aceito tal como estas lhe eram fornecidas pela decadência. Mas esta tendência à ausência de crítica é particularmente reforçada, em Weber, por ele ser também filósofo. Como filósofo e seguidor do neokantismo, ele aprendeu a justificar pela filosofia precisamente esta separação e este isolamento metodológi-

cos; a filosofia “aprofundava” nele a convicção de que, neste caso, estava-se diante de uma “estrutura eterna” do intelecto humano.

Mas a filosofia neokantiana ensinou ainda outra coisa a Weber, ou seja, a fundamental ausência de relações entre pensamento e ação, entre teoria e *práxis*. Por um lado, a teoria ensina um completo relativismo: a igualdade formal de todos os fenômenos sociais, a íntima equivalência de todas as formas históricas. A doutrina weberiana da ciência, de modo coerente com o espírito do neokantismo, exige uma absoluta suspensão do julgamento teórico em face dos fenômenos da sociedade e da história.

De acordo com isto, para Weber, a ação ética decorre, ao contrário, de uma mística decisão do “livre arbítrio”, nada tendo a ver com o processo cognoscitivo. Ele expressa esta ideia, esta contaminação eclética de relativismo extremo no conhecimento e de completo misticismo na ação, com as seguintes palavras:

Aqui [isto é, na decisão que leva à ação – G.L.] entram em choque deuses diversos, e entram em choque eternamente. É tal como no mundo antigo, não ainda desencantado de todos os seus deuses e demônios, mas de um modo diverso: do mesmo modo como o grego oferecia sacrifícios, ora a Afrodite, ora a Apolo e, sobretudo, aos deuses de sua cidade, assim ocorre ainda hoje, depois daquela atitude ter sido despojada de sua mística – mas intimamente verdadeira – plasticidade. Acima destes deuses e de seus conflitos impera o destino, mas de modo algum a “ciência”.

É evidente que, com tais ideias, Max Weber não podia realizar um verdadeiro universalismo, mas, no máximo, a união pessoal de um grupo de especialistas estreitos em um só homem. E, lendo-se o pouco que escreveu sobre o socialismo, pode-se facilmente determinar o caráter apologético desta incapacidade de romper com a estreiteza da divisão do trabalho científico, própria do capitalismo em declínio, mesmo por parte de um ideólogo dotado de grandes qualidades, escrupuloso e subjetivamente honesto. Numa conferência, Max Weber “refuta” a economia socialista, aduzindo que o “direito aos proventos integrais do trabalho” é uma utopia irrealizável. Portanto, este erudito, que morreria de vergonha se lhe tivesse escapado um erro quanto a uma data da história da China antiga, ignorou a refutação desta teoria lassalleana feita por Marx. Ele se rebaixa aqui ao nível dos refutadores profissionais de Marx, ao nível dos pequeno-burgueses apavorados pelo “igualitarismo” socialista.

Já é aqui claramente visível como a divisão capitalista do trabalho se insinua na alma do indivíduo, deformando-a; como transforma

num filisteu limitado um homem que, tanto intelectual quanto moralmente, está muito acima da média. Este império exercido sobre a consciência humana pela divisão capitalista do trabalho, esta fixação do isolamento aparente dos momentos superficiais da vida capitalista, esta separação ideal de teoria e práxis, produzem – nos homens que capitulam sem resistência diante da vida capitalista – também uma cisão entre o intelecto e o mundo dos sentimentos.

Reflete-se aqui, no indivíduo, o fato de que, na sociedade capitalista, as atividades profissionais especializadas dos homens tornam-se aparentemente autônomas do processo global. Mas, enquanto o marxismo interpreta esta contradição viva como um efeito da oposição entre produção social e apropriação privada, o aparente contraste superficial é apresentado, pela ciência da decadência, como “destino eterno” dos homens.

Deste modo, aos olhos do burguês médio, sua atividade profissional aparece como uma pequena engrenagem num enorme maquinário de cujo funcionamento geral ele não pode ter a mínima ideia. E se esta conexão, esta imprescindível socialidade implícita na vida do indivíduo, é simplesmente negada, ao modo dos anarquistas, nem por isso deixa de se manifestar a separação em compartimentos estanques, com a diferença de que ela recebe agora uma orgulhosa justificação pseudofilosófica. Em ambos os casos, a sociedade aparece como um místico e obscuro poder, cuja objetividade fatalista e desumanizada se contrapõe, ameaçadora e incompreendida, ao indivíduo.

Este esvaziamento da atividade social tem sobre o indivíduo o necessário efeito ideológico de que sua vida privada se desenvolva – aparentemente – fora desta sociedade mitificada. *My house is my castle* [minha casa é meu castelo]: eis a forma assumida pela vida de todo filisteu capitalista. O “pobre homem”, humilhado e ao mesmo tempo ambicioso em sua atividade profissional, desafoga em sua casa todos os seus instintos de domínio reprimidos e pervertidos. Mas a conexão objetiva dos fenômenos sociais não se deixa eliminar por nenhum reflexo deformador, ainda que obstinadamente enraizado na ideologia. Mesmo no restrito círculo da vida privada, ideologicamente isolado, a sociabilidade faz valer seus direitos. Amor, matrimônio, família são categorias sociais objetivas, “formas” ou “determinações existenciais” da vida humana.

Também aqui, a imagem destorcida destas formas na alma do filisteu reproduz novamente o falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia. Por um lado, estas formas dão origem novamente a um “destino”, fetichizado e mistificado; por outro, a

vida sentimental do filisteu, privada de suas raízes, incapaz de exteriorizar-se em ações, refugia-se ainda mais na “pura interioridade”. E, de novo, é indiferente, em última instância, se o real contraste que aqui surge é negado a serviço da apologia (e o casamento por interesse do burguês é revestido do ouropele hipócrita de um inexistente amor individual); ou se a revolta romântica descobre em toda realização dos sentimentos humanos um esquema vazio, um elemento dissolutor, uma necessária desilusão que tem o caráter de “fado”, incitando então a uma fuga na mais completa solidão. Em ambos os casos, reproduzem-se – deformadas e incompreendidas, amesquinhas, e de modo unilateral e filisteu – as contradições da vida capitalista.

Recordemos que Marx, analisando a subordinação do homem à divisão capitalista do trabalho, sublinha precisamente o caráter estreito e animalesco desta subordinação. Este caráter se reproduz em todo homem que não se rebela, de um modo real e concreto, contra estas formas sociais. No campo ideológico, esta estreiteza encontra expressão no contraste em moda nas concepções do mundo destas últimas décadas: o contraste entre racionalismo e irracionalismo. A incapacidade do pensamento burguês de superar este contraste deriva, precisamente, de que ele tem raízes muito profundas na vida do homem submetido à divisão capitalista do trabalho.

Os ideólogos de hoje enfeitam este irracionalismo com as mais sedutoras cores, evocando as “profundidades abissais”. Na realidade, existe uma linha vital que se move, sem solução de continuidade, da mesquinha superstição do camponês, passando pelo pingue-pongue e os jogos de baralho do filisteu, aos “refinamentos sem sentido” da vida psíquica, dos quais Niels Lyhne lamenta a ausência de reconhecimento no mundo cotidiano. O racionalismo é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. O irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento.

O irracionalismo como concepção do mundo fixa este esvaziamento da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-o rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado, do mundo do intelecto. Assim, o irracionalismo não se limita a ser a expressão filosófica da barbárie que cada vez mais intensamente domina a vida sentimental do homem, mas a promove diretamente. Paralelamente à decadência do capitalismo e ao aguçamento das lutas de classes em decorrência de sua crise, o irracionalismo apela – sempre mais intensamente – aos piores ins-

tintos humanos, às reservas de animalidade e de bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista. Se as mentirosas fórmulas demagógicas do fascismo, invocadoras do “sangue e do solo”, puderam encontrar uma tão rápida difusão nas massas pequeno-burguesas seduzidas pelo fascismo, é grande a responsabilidade que recai objetivamente sobre a filosofia e a literatura da decadência, que evocam estes instintos nos leitores e contribuem *de fato* para os cultivar, embora, na maioria dos casos, não pensassem sequer longinquamente nas aplicações práticas que deles faria o fascismo, e até mesmo, muito frequentemente, as condenassem com indignação.

O fato de que individualidade refinada e bestialidade desencadeada pertençam a um mesmo fenômeno social é algo que talvez pareça paradoxal a vários leitores contaminados pelos preconceitos do nosso tempo. E, não obstante, pode-se verificar sem esforço este fato em toda produção filosófica e literária da decadência. Tomemos como exemplo um dos mais sensíveis e delicados poetas do passado mais próximo: Rainer Maria Rilke. Um dos traços fundamentais da sua fisionomia humana e poética é o espanto diante da inumana brutalidade da vida capitalista. Numa carta, ele propõe, como modelo da atitude do poeta em face da realidade, o comportamento das crianças, que se retraem num canto solitário e abandonado como reação à agitação insensata dos adultos. E, na realidade, as poesias de Rilke expressam este sentimento de solidão com um fascinante poderio no que toca à linguagem poética.

Todavia, examinemos mais de perto uma destas poesias. No *Livro das imagens*, Rilke delinea a figura de Carlos XII, rei da Suécia, como personificação lendária de uma similar melancolia solitária em meio ao estrépito de uma vida guerreira. Solitário, o rei aureolado pela lenda transcorre sua juventude: solitário e cheia de tristeza; solitário cavalga em meio à feroz batalha e, tão somente quando ela termina, brilha em seus olhos um pouco de calor. O motivo fundamental dessa poesia é um estado de melancolia solitária, com a qual o poeta se identifica, para a qual invoca nossa simpatia. Como se apresenta na realidade esta sutil e solitária melancolia? Rilke descreve vários momentos líricos da vida de seu herói:

*Und wenn ihn Trauer überkam,
So machte er ein Mädchen zahn
Und forschte, wessen Ring sie nahm,
Und wem sie ihren bot –
Und: hetzte ibtrem Bräutigam*

Mit hundert Hundem tot.
[E, quando a tristeza o envolvia,
amansava uma jovem,
buscando saber quem lhe dera a aliança
e a quem ela dera a sua.
E eis seu noivo
perseguido e dilacerado por cem cães.]

Este achado poderia ser de Goering, mas a ninguém viria à mente atribuir ao gordo marechal uma encantadora melancolia à Rilke. O que mais choca nessa poesia não é o ato de bestial selvageria, mas o fato de que Rilke – arrastado pela sua profunda simpatia pela melancolia solitária e pela sutil psicologia de seu herói – seja inadvertidamente levado a esta bestialidade e nem sequer se lembre de falar bestialmente de atos bestiais. Para ele, trata-se apenas de um episódio inserido no estilizado tapete de episódios vitais que passam ao largo da alma do lendário herói sem tocá-la, e sem tocar tampouco o poeta. Real, para Rilke, é tão somente a disposição melancólica de seu herói.

As explosões de raiva cruel e animalesca de medíocres pequeno-burgueses são expressões da mesma situação e de um sentimento de vida similar. Com a diferença de que boa parte de filisteus médios é, em momentos similares, humanamente superior a Rilke, já que desponta neles o pressentimento de que esta bestialidade, no fundo, não é conciliável com o verdadeiro modo de ser dos homens. O culto irracionalista e exclusivo do vazio refinamento tornou o delicado poeta Rilke insensível a esta diferença.

3

Este caminho tomado pela evolução ideológica é socialmente necessário, mas não no sentido fatalista de que é necessário para cada indivíduo singular. Apenas a sociologia vulgar conhece um tal fatalismo, mas de modo algum o marxismo. É isto porque, no marxismo, a relação entre indivíduo e classe é considerada em toda a complexa dialética da realidade. No que toca ao problema aqui tratado, podemos resumir esta concepção dizendo que o marxismo mostra apenas a impossibilidade, para os indivíduos pertencentes a uma classe, de “superar em massa” os limites da própria classe “sem suprimi-los. O indivíduo pode, acidentalmente, livrar-se deles”. É evidente que a palavra “acidentalmente” deve ser aqui entendida no sentido da dialética objetiva que vigora entre o acaso e a necessidade.

A relação complexa, desigual e não fatalista do ideólogo singular com os destinos de sua classe manifesta-se precisamente no fato de que a sociedade apresenta apenas na superfície aquela obediência a um rígido conjunto de leis, cujo reflexo – deformado depois pela ideologia da decadência – constitui a essência da decadência. Na realidade, o desenvolvimento social é uma unidade de contradições, viva e dinâmica; é a ininterrupta produção e reprodução destas contradições. Acrescente-se a isto que todo ideólogo, não importa de que classe provenha, está de modo hermético e solipsista aprisionado no ser e na consciência de sua classe apenas para a sociologia vulgar; na realidade, porém, está sempre em face da sociedade como um todo.

Esta viva e dinâmica unidade das contradições no desenvolvimento de qualquer sociedade, esta unidade contraditória da sociedade como um todo, é um traço fundamental da doutrina social do marxismo. Diz Marx:

A classe possuidora e a classe proletária encarnam a mesma autoalienação humana. Mas, nesta autoalienação, a primeira se sente à vontade, sente-se fortalecida, pois sabe que a alienação é uma potência sua e desfruta nela a aparência de uma existência humana; já a segunda, ao contrário, sente-se aniquilada na alienação, descobrindo nela a própria impotência e a realidade de uma existência inumana. Para usar uma expressão hegeliana, ela é, na abjeção, a revolta contra esta abjeção: uma revolta para a qual é impelida necessariamente pela contradição de sua natureza humana com sua condição de vida, que é a negação aberta, decisiva e total desta natureza.

A este respeito, é extremamente importante para nosso problema que o contraste em questão não seja apenas aquele que ocorre entre burguesia e proletariado, mas algo que se revela como contradição interna no seio de cada uma das duas classes. A burguesia possui somente a aparência de uma existência humana. Entre aparência e realidade, portanto, deve surgir em cada indivíduo da classe burguesa uma viva contradição; depende então, em grande parte, do próprio indivíduo se ele deixará que esta contradição adormeça, por efeito de narcóticos ideológicos que sua classe continuamente lhe ministra, ou se ela permanecerá viva nele e o conduzirá a romper inteira ou, pelo menos, parcialmente os véus enganadores da ideologia burguesa. Na esmagadora maioria dos casos, naturalmente, será a consciência burguesa de classe que levará a melhor. Aqui também seu predomínio não é automático, não é isento de contrastes, não se afirma sempre sem luta.

Demonstramos, mais acima, que este caráter aparente da existência humana do burguês estende-se a todos os aspectos de sua vida. Sua rebelião contra esta aparência, portanto, não contém necessariamente, desde o início, uma tendência – e ainda menos uma tendência consciente – a romper com a própria classe. Na própria vida, estas rebeliões parciais dos indivíduos ocorrem ininterruptamente e em vasta escala, mas necessita-se de uma grande força intelectual e moral, notadamente numa situação de decadência generalizada, para operar uma verdadeira ruptura, para desmascarar verdadeiramente como aparência a aparência da existência humana. Não por acaso, existe todo o aparato da crítica apologético-romântica do capitalismo, destinado precisamente a desviar estas rebeliões e reconduzir os revoltosos, intelectual e moralmente mais débeis, ao estábulo do capitalismo, através do diversionismo de uma ideologia “muito radical”. Uma consideração esquemática poderia indicar as seguintes possibilidades de desenvolvimento para os indivíduos da classe burguesa:

1) A submissão pura e simples do indivíduo à decadência apologética da ideologia burguesa (sem fazer distinção, bem entendido, entre formas diretas ou indiretas, aristocráticas ou triviais, de apologia).

2) A ruptura completa dos indivíduos intelectual e moralmente superiores com sua classe. Este fenômeno, como o *Manifesto do Partido Comunista* já havia previsto, torna-se um fato social importante notadamente em épocas de crise revolucionária.

3) O trágico fracasso de homens dotados de grandes qualidades diante das contradições do desenvolvimento social e do aguçamento da luta de classes, que não mais têm condições de enfrentar, nem intelectual nem moralmente. Citamos já o exemplo de Carlyle; em nossos dias, as peripécias de Gerhard Hauptmann revelam estes mesmos traços sociais.

4) O choque dos ideólogos honestos com sua própria classe, o que ocorre na medida em que vivem intensamente as grandes contradições da época, extraem corajosamente as consequências de suas experiências e as exprimem sem hesitações. Este choque, este conflito com a classe burguesa pode, em determinados casos, permanecer por muito tempo inconsciente e latente – e de modo algum deve-se afirmar que ele deva sempre culminar numa adesão consciente ao proletariado. O significado da situação aqui criada depende da intensidade com a qual o indivíduo em questão vive e medita sobre as contradições da época, bem como de suas possibilidades – tanto interiores quanto exteriores – de prosseguir por esta estrada, conse-

quentemente, até as últimas instâncias. Trata-se, portanto, em larga medida, de um problema intelectual e moral.

Não se trata porém, naturalmente, de um problema puramente individual, puramente intelectual e moral. E isto porque – mesmo abstraindo completamente as infinitas variantes, favoráveis ou não a esta evolução, oferecidas pela situação material e intelectual do indivíduo e das circunstâncias nas quais deve agir – as próprias possibilidades oferecidas pelos campos de atividade ideológica singulares são, a este respeito, muito diversas entre si.

A situação mais desfavorável é aquela que encontramos nas ciências sociais. Aqui, é imenso o peso das tradições apologéticas, é imensa a sensibilidade ideológica da burguesia. Por conseguinte, uma vez que se atinja uma profunda compreensão das reais contradições da vida, uma ruptura imediata e radical com a própria classe é, neste caso, praticamente inevitável. Todo trabalho sério e verdadeiramente científico no campo das ciências sociais, que transcenda a coleta e o agrupamento de material novo, deve chocar-se imediatamente contra estes limites. A aberta adesão ao materialismo filosófico; o reconhecimento da teoria da mais-valia, com todas suas implicações, em economia; uma concepção da história que veja na luta de classes a força motriz do desenvolvimento e no capitalismo uma forma social transitória etc. – tudo isto conduz a uma ruptura imediata e radical com a burguesia. Dado que a seleção ocorre aqui de acordo com um princípio moral extraordinariamente rigoroso, não é de surpreender que até mesmo os melhores representantes da ideologia burguesa capitulem diante das diversas tradições apologéticas e se limitem a uma originalidade exterior na expressão do pensamento ou a um simples acúmulo de material.

A questão é muito mais complicada nas ciências naturais. A burguesia é obrigada, sob pena de desaparecer, a desenvolver a técnica e, conseqüentemente, também as ciências naturais; ou, pelo menos, a permitir um âmbito de jogo relativamente amplo ao desenvolvimento das ciências naturais puras. É por isso que as ciências naturais puderam experimentar um intenso crescimento mesmo no período da decadência. Na natureza, afloram por toda parte os problemas da verdadeira dialética, que pressionam cada vez mais a rígida moldura da concepção mecanicista e metafísica do mundo. Realizam-se, continuamente, novas descobertas teóricas importantíssimas. Contudo, nas condições da época da decadência, torna-se extremamente difícil – e quase impossível – passar destes fatos recentemente descobertos e das correspondentes teorias científicas à sua generalização filosófica e a uma verdadeira clarificação filosófica dos conceitos básicos. O terrorismo filosófico da burguesia atual intimida o ma-

terialismo espontâneo de importantes cientistas e os obriga a meditar e a expressar as consequências materialistas de suas descobertas apenas de modo vacilante, hesitante, diplomático. Por outro lado, o predomínio da filosofia decadente faz com que os problemas dialéticos que surgem permanentemente desemoquem num relativismo e num idealismo reacionários. Lenin expôs exaustivamente esta problemática em seu *Materialismo e empiriocriticismo*.

Importa-nos aqui a situação geral ideológico-cultural da época da decadência. Nela, é necessário assinalar dois fenômenos concomitantes, que esclarecem vivamente o contraste com relação à época precedente.

O primeiro destes fenômenos é que a filosofia não favorece, mas obstaculiza, o desenvolvimento das ciências naturais e, particularmente, a clarificação de seus métodos e de seus conceitos fundamentais. Basta recordar, como contraste, o período anterior à decadência: era um período no qual, de Nicolau de Cusa a Hegel, de Galileu aos grandes cientistas da primeira metade do século XIX, filosofia e ciências naturais fecundaram-se mutuamente de modo incessante; no qual os cientistas propunham generalizações filosóficas extremamente importantes, enquanto os grandes filósofos, em prosseguimento direto de suas análises metodológicas, encorajavam o desenvolvimento da matemática e das ciências naturais.

Em segundo lugar, é visível, na vasta ação cultural e ideológica exercida pela vulgarização das teorias científicas, um nítido contraste. No período de ascensão, as grandes descobertas científicas – de Copérnico a Darwin – foram importantes momentos da transformação revolucionária da consciência das massas. Hoje, ao contrário, as grandes descobertas da ciência moderna nos países capitalistas afirmam-se quase sempre passando pelo filtro da filosofia reacionária. Se elas são popularizadas e penetram na consciência das massas, isto não ocorre sem que sejam deformadas num sentido relativista e idealista. O relativismo, a luta contra a aplicação do princípio de causalidade (substituído pela probabilidade estatística), o “desaparecimento” da matéria: tudo isto é utilizado em larga escala visando difundir um relativismo niilista e um misticismo obscurantista.

Nesta evolução para a decadência, a arte e a literatura ocupam uma posição particular e frequentemente privilegiada. Também para elas, por certo, os tempos são pouco propícios, já que o contraste recém-referido com relação à época precedente tem efeitos bastante negativos também sobre os artistas e sobre os escritores. Basta recordar a vantajosa utilização que Goethe e Balzac fizeram do nascimento da doutrina da evolução e, inversamente, os desastrosos in-

fluxos exercidos por Nietzsche, Freud e Spengler sobre os escritores de nosso tempo.

Todavia, o espaço livre no interior do qual a mais corajosa sinceridade artística não conduz a uma ruptura aberta e integral com a própria classe e à exigência de adesão ao proletariado é aqui, em si e para si, incomparavelmente maior do que nas ciências sociais. A literatura é, do ponto de vista imediato, a representação de homens singulares e de vivências singulares, que devem se referir às relações sociais da época somente em última instância, e tampouco devem revelar necessariamente uma conexão direta com o contraste entre burguesia e proletariado.

Entra aqui em jogo o problema, colocado por Marx e mais acima recordado, das contradições internas da existência burguesa, as quais possibilitam ao desenvolvimento dos escritores e da literatura uma ampla e fecunda margem de liberdade. E isto porque, até o momento em que estas contradições não forem aprofundadas e não surgirem à superfície, de modo patente e inequívoco, a ponto de tornar impossível uma mistificação ou uma interpretação domesticada por parte da burguesia, até esse momento renova-se continuamente a tentativa de tornar tais obras utilizáveis para as finalidades burguesas. Referimo-nos já, mais de uma vez, ao complicado mecanismo da apologia indireta e, inclusive, da apologia que se disfarça sob tintas pseudorrevolucionárias. Neste complicado mecanismo, insere-se o esforço para utilizar com tais finalidades todos os pontos nos quais o escritor carece de ideias claras sobre a sociedade ou não leva até às últimas instâncias o seu pensamento. Assim procedeu com Leon Tolstoi, para citar um grande exemplo, a burguesia russa no período subsequente à Revolução de 1905. Através desta política ideológica da burguesia, que foi certamente perigosa e mesmo fatal para muitos escritores, intelectual e moralmente mais débeis, surgiu – na sociedade da decadência capitalista – algo similar aos “intermundos” de Epicuro, o que permitiu a escritores de primeira ordem empenhar-se em sentido realista, nadando contra a corrente da decadência geral e do antirrealismo dominante.

Contudo, o reconhecimento desta particular margem de liberdade, concedida à evolução de importantes escritores realistas num período de decadência geral, não deve ser interpretado no sentido de que a definição da literatura dada mais acima (segundo a qual ela representa imediatamente apenas homens e vivências singulares, e as grandes contradições sociais só aparecem nela em última instância) implique uma abstenção geral da tomada de posição desses realistas em face dos conflitos sociais da época. Ao contrário, ocorre precisamente o inverso. Quanto mais esses escritores penetram

em profundidade no conhecimento da realidade social, tanto mais os problemas centrais passam ao primeiro plano de seus interesses, ideológicos ou literários. Talvez tenha sido Zola quem expressou esta sensação da maneira mais intensa: “Agora, todas as vezes que me volto para um tema, esbarro no socialismo”. Mas, ainda que de modo diverso (de acordo com as individualidades, com as condições sociais, com as concretas lutas de classe), os Tolstoi e os Ibsen, os Anatole France e os Romain Rolland, os Shaw e os Barbusse, os Thomas Mann e os Heinrich Mann, esbarraram também no complexo das contradições fundamentais.

4

A dialética complexa e não fatalista da necessidade da decadência ideológica revela, portanto, uma porta de saída individual – por mais difícil que seja – para os melhores realistas provenientes da classe burguesa. Desse modo, torna-se evidente que também aqui não se trata de problemas radicalmente novos, mas apenas do agravamento e da agudização daqueles problemas que dominaram os destinos da literatura já em sua fase anterior de desenvolvimento. Para dizê-lo brevemente: trata-se daquele “triunfo do realismo” que Engels, em sua análise de Balzac, define em termos definitivos como sendo um triunfo da representação realista, do reflexo literariamente exato e profundo da realidade, sobre os preconceitos individuais e classistas do escritor. E, quando Marx, em *A sagrada família*, submete Eugène Sue a uma impiedosa e generalizada crítica, não esquece de indicar, contudo, que a representação de Fleur de Marie, na primeira parte do romance, é verdadeiramente realista.

Apesar de sua delicadeza, Fleur de Marie dá logo provas de coragem, energia, serenidade, flexibilidade de caráter, isto é, de qualidades que são as únicas a poder explicar seu desenvolvimento humano em uma situação desumanizada [...]. A partir deste momento, vemos Fleur de Marie em sua autêntica forma. Eugène Sue elevou-se acima de sua estreita concepção do mundo. Ele dá uma bofetada nos preconceitos da burguesia.

Trata-se, portanto, de examinar mais de perto as condições particulares do “triunfo do realismo” na época da decadência.

O triunfo do realismo não é um milagre, mas o resultado necessário de um processo dialético bastante complexo, de uma relação mútua e fecunda do escritor com a realidade. Com o advento do

período da decadência ideológica, esta relação mútua torna-se cada vez mais difícil e seu estabelecimento coloca exigências cada vez maiores à personalidade intelectual e moral do escritor. Quem vendeu sua alma à apologética, a ponto de compartilhar da deformação da realidade de acordo com as necessidades da classe dominante, está naturalmente perdido como escritor, mesmo que este processo se realize, em escritores talentosos e instintivamente realistas, frequentemente com certa lentidão e não sem lutas e conflitos íntimos.

Mais minucioso e aprofundado deve ser o exame daqueles escritores que não capitulam diante da apologética e que, portanto, esforçam-se por impor às próprias obras sua pessoal concepção do mundo, sem se preocuparem com os aplausos ou a repulsa que receberão. Todavia, uma concepção tão formal, abstrata e kantiana da sinceridade literária não é nem mesmo longinquamente suficiente para explicar este problema. A sinceridade subjetiva, por certo, é condição imprescindível para o triunfo do realismo, mas fornece apenas sua possibilidade abstrata, não a possibilidade concreta.

Também o simples apelo à concepção do mundo não é suficiente. Sabemos que a relação entre concepção do mundo e atividade literária é extremamente complexa. Existem casos nos quais uma concepção do mundo política e socialmente reacionária não é capaz de impedir o nascimento de grandes obras-primas realistas; e existem outros nos quais precisamente a posição política avançada de um escritor burguês assume formas que obstaculizam seu realismo artístico. Trata-se, em suma, de ver se a elaboração da realidade que se expressa na concepção do mundo do escritor abre-lhe o caminho para uma consideração sem preconceitos da realidade, ou se interpõe entre o escritor e a realidade uma barreira que impede sua plena entrega às riquezas da vida social.

É evidente que toda concepção do mundo própria da época da decadência – com sua fixação na superfície das coisas, com sua tendência à evasão diante dos grandes problemas sociais, com seu torvo ecletismo – parece feita propositadamente para dificultar ao escritor o acesso a uma visão profunda e sem preconceitos da realidade. A quantidade e a qualidade dos preconceitos que o escritor deve superar, sem nenhuma dúvida, crescem com o agravamento da decadência ideológica. A ação negativa da decadência é reforçada ainda pelo fato de que a estética deste período propõe como essência da arte tendências intensamente antirrealistas, agindo assim, também sob este aspecto, de modo desfavorável sobre a evolução dos escritores.

Em tais condições, social e ideologicamente pouco propícias, a sinceridade do escritor deve ir decisivamente além, portanto, do

aspecto formal-subjetivo; deve acolher um conteúdo social e ideológico, deve se orientar, graças a este conteúdo, na direção de uma abertura para a realidade e suscitar em face desta realidade uma íntima e profunda confiança, única condição da qual pode decorrer a coragem do escritor na reprodução do mundo no qual ele pôde assim penetrar.

Devemos aqui recordar ao leitor a epígrafe deste ensaio. Goethe expressou no *Fausto* uma ideia análoga, num sentido mais profundo, vasto e positivo:

*Doch tassen Geister, würdig, tiel zu schauen,
Zum Grenzenlosen grenzelos Vertrauen.*

[Mas os espíritos dignos de olhar com profundidade,
adquirem, diante do infinito, uma infinita segurança.]

Falamos de conteúdo e de direção, mas estas expressões se mantêm, até o momento, num nível de grande abstração. Não se trata apenas, de modo algum, de ter uma concepção do mundo cientificamente exata. Isso equivaleria, no fundo, a pretender dos escritores que sua concepção do mundo fosse o materialismo dialético. Ao contrário, estamos em face da interdependência de dois fatores extremamente ligados e em contínua ação recíproca. A visão do mundo que o escritor burguês da época da decadência assimila consiste, cada vez com maior intensidade, numa falsificação – consciente ou não – da realidade e de suas relações. O realismo espontâneo de cada escritor destrói continuamente esta visão do mundo, já que ela entra em contradição com a realidade. Não é absolutamente decisivo saber até que ponto o escritor deduziu, deste contraste, as justas e necessárias consequências no plano do pensamento; o que mais importa é o fato de o escritor – no caso de um contraste entre a realidade corretamente percebida e vivida, por um lado, e, por outro, a ideologia e os preconceitos adquiridos – ter dado preferência, no ato criador, à primeira ou aos segundos.

Este conflito já está presente, em estado latente, em toda percepção e em toda experiência da realidade. Os preconceitos do período da decadência desviam a atenção dos homens, impedindo-os de perceber os fenômenos realmente importantes da época. Mesmo quando estes são intensamente vividos, os preconceitos atuam no sentido de um falaz “aprofundamento”, que afasta da pesquisa das profundas causas verdadeiras do fenômeno em questão. Surge assim, em todo escritor dotado de vocação realista, uma luta perma-

nente contra os preconceitos da decadência ideológica. Trata-se de uma dupla luta: por um lado, de uma luta para superar os preconceitos no exame e na avaliação da própria realidade, e, por outro, de uma luta para superá-los na própria alma, no ponto de vista que o escritor assume diante de suas próprias experiências interiores, dos processos psíquicos que se desenvolvem nele. Um obstáculo particular é representado pelo fato de que, na maioria dos escritores de nosso tempo, esta superação literária dos preconceitos filosóficos, sentimentais e morais da decadência realiza-se, no mais das vezes, deixando intacto o aparato ideológico da própria decadência.

Trata-se de um ininterrupto processo de ação e reação. Mas enquanto a ilusão psicológica da divisão capitalista do trabalho (que já descrevemos acima) não for destruída pelo escritor em sua atividade criadora; enquanto ele aceitar como moeda corrente, também em sua obra, o contraste decadente e fetichizado entre intuição e intelecto, e não captar, em seu trabalho de escritor e de criador de personagens, a unidade oculta e contraditória de ambos; enquanto isto não ocorrer, não pode surgir nele aquela cultura dos sentimentos sem a qual é impossível uma literatura realista, verdadeiramente significativa.

A grande ação educadora de Maximo Gorki consiste, não em último lugar, nesta luta por uma cultura dos sentimentos humanos, cultura na qual ele vê corretamente a premissa fundamental de uma nova floração literária. Enquanto atuou como escritor revolucionário num ambiente capitalista, manteve uma incessante polêmica contra a barbárie da vida dos sentimentos produzida pela decadência em todos os campos da atividade humana, inclusive na literatura. E, após a vitória do socialismo na União Soviética, preocupou-se porque, nas massas populares avançadas, a repressão desta barbárie da decadência realiza-se mais rápida e decisivamente do que entre os escritores; os escritores superam mais lentamente do que os leitores os resíduos ideológicos do capitalismo decadente e, no que diz respeito à cultura dos sentimentos, mantêm-se assim em retardo com relação a eles (e à vida).

Na carta a Vsevelod Ivanov, Gorki sublinha energicamente esta superioridade da vanguarda da classe trabalhadora no que toca à cultura dos sentimentos. E prevê que esta cultura dos sentimentos, quando for divulgada e aprofundada, constituirá o fundamento do grande desenvolvimento literário futuro. Gorki fala dos trabalhadores:

O seu sentimento do mundo – a emoção que precede o conhecimento do mundo próprio da lógica intelectual – os conduzirá, naturalmente,

a se apropriar da lógica das ideias que estão na essência das coisas. Nossos escritores são pessoas incultas, ou pouco cultas, no que diz respeito aos sentimentos, mesmo quando leram os livros de Lenin. Estão familiarizados com as ideias, mas estas estão suspensas no vazio e não têm uma base nos sentimentos. A meu ver, é a diferença que existe entre o escritor e o leitor de nosso tempo. Com esta diferença, explico todas as deficiências de nossa literatura atual.

As afirmações de Gorki têm uma importância e uma atualidade ainda maiores para a realidade capitalista. E isto porque o escritor burguês nem dispõe de uma justa concepção do mundo, nem entra em contato com um círculo de leitores que, graças à energia de seus sentimentos e à sua vitalidade política e social, seja capaz de levá-lo a se desenvolver no sentido de uma verdadeira cultura dos sentimentos. Ele, na realidade capitalista, está geralmente abandonado a si mesmo. Deve buscar e encontrar com suas próprias forças o caminho que conduz para fora da floresta de preconceitos (é bastante significativo o fato de que as obras realistas importantes encontrem quase sempre, mesmo na época da decadência, um vasto e entusiástico público de leitores. Contudo, nas condições do mundo capitalista, esta ação exercida sobre um vasto público pelas obras importantes do realismo em nada altera o fato de que o escritor seja obrigado a procurar e a encontrar sozinho, nadando contra a corrente, o caminho que leva a este modo de representação).

Como todo apelo a uma verdadeira cultura, também o de Gorki não traz nada de substancialmente novo. Ele renova as melhores tradições da evolução da humanidade nas condições particulares da construção da cultura socialista. E isto porque o que é aqui chamado de “cultura dos sentimentos” é algo que as antigas épocas de progresso – a seu modo, dentro de seus necessários limites sociais – também possuíam, e que só se perdeu no curso da decadência da burguesia. Citaremos aqui um julgamento de Vauvernagues sobre Boileau. Escolhemos precisamente esta citação, entre o infinito número de expressões análogas encontradas nos escritores do passado, porque a filosofia decadente hoje em moda costuma caluniar o iluminismo como uma época “intelectualista”, que negligenciava a “vida dos sentimentos”, e, particularmente, trata de Boileau como sendo um árido e dogmático *homo intellectualis*. Diz Vauvernagues:

Boileau prova, tanto com seu exemplo quanto com seus preceitos, que todas as belezas das boas obras decorrem da vivacidade de expressão e da figuração do verdadeiro; mas esta expressão tão eficaz pertence não tanto à reflexão, que é sujeita ao erro, como antes a um sentimento de natureza bastante íntimo e fiel. Em Boileau, a inteligência não era separada do sentimento: era seu instinto.

Esta unidade e integração da vida sentimental e da vida intelectual do homem, esta interpenetração dos sentimentos com a cultura do intelecto, esta possibilidade do mais elevado pensamento transformar-se em algo emotivo, todos estes princípios – comuns ao iluminista Vauvernagues e ao humanista socialista Gorki – perderam-se e destruíram-se no período intermediário da decadência.

Daí o baixo nível de pensamento da literatura burguesa moderna (e baixos não são apenas os pensamentos expostos nas obras: também é baixo o nível espiritual dos personagens). Daí a vulgaridade e a bestialidade animalesca na representação dos sentimentos, próprias da literatura burguesa da decadência. Daí a contínua perda de prestígio desta literatura diante dos poucos homens sérios e cultos da época. Daí, para dizermos a verdade, também o grande sucesso entusiástico obtido pelas poucas obras verdadeiramente realistas produzidas em nosso tempo, fundadas em uma verdadeira cultura dos pensamentos e dos sentimentos.

O diminuto prestígio da literatura burguesa moderna deriva essencialmente do fato de que as pessoas que mantêm um contato profundo com a vida experimentam, de um modo cada vez mais intenso, a sensação de perderem inutilmente o seu tempo ao se ocuparem desta literatura. Não podemos obter dela nada novo e essencial, já que não faz mais do que expor – de modo formalmente pretensioso – o que todo homem normal já sabe da vida, sem necessidade de ler um livro.

O que é este algo novo e essencial? É o homem. “Ser radical – diz o jovem Marx em sua crítica a Hegel – significa tomar as coisas pela raiz. Ora, para o homem, a raiz é o próprio homem”. O imenso poder social da literatura consiste precisamente em que nela o homem surge sem mediações, em toda a riqueza de sua vida interior e exterior; e isto num nível de concretude que não pode ser encontrado em nenhuma outra modalidade do reflexo da realidade objetiva. A literatura pode representar os contrastes, as lutas e os conflitos da vida social tal como eles se manifestam no espírito, na vida do homem real. Portanto, a literatura oferece um campo vasto e significativo para descobrir e investigar a realidade. Na medida em que for verdadeiramente profunda e realista, ela pode fornecer, mesmo ao mais profundo conhecedor das relações sociais, experiências vividas e noções inteiramente novas, inesperadas e importantíssimas. Sobre esta possibilidade, Marx insistiu repetidamente a propósito de Balzac e Shakespeare, e Lenin, de Tolstoi e Gorki.

A capacidade de atingir um tal conhecimento íntimo do homem é o triunfo do realismo na literatura. É evidente que um escritor

pode se abrir para uma tal concepção do homem somente quando houver superado, em si mesmo, os preconceitos equivocados que a burguesia divulga sob as mais variadas formas a respeito do homem e do mundo, do indivíduo e da sociedade, da vida interior e exterior da pessoa humana.

Contudo, autoconhecimento e conhecimento do mundo são inseparáveis. Não é possível que o homem supere em si mesmo os traços da decadência sem conhecer e compreender as mais profundas estruturas da vida, sem quebrar a casca superficial que, no capitalismo, recobre as ligações mais ocultas e a mais oculta unidade contraditória; aquela casca que a ideologia da decadência mumifica e vende como algo definitivo. A profundidade da intuição estética, da aproximação realista à realidade, é sempre constituída – qualquer que seja a concepção do mundo formulada pelo escritor no nível conceitual – pelo impulso a nada aceitar como resultado morto e acabado e a dissolver o mundo humano numa viva ação recíproca dos próprios homens. Portanto, todo realismo verdadeiro implica a ruptura com a fetichização e com a mistificação. Quando os preconceitos da sociedade classista são tão enraizados num escritor que tornam impossível esta dissolução da sociedade nas mútuas relações humanas, ele deixa de ser realista.

Mas é precisamente aqui que o escritor, e particularmente o escritor da época da decadência, deve começar por si mesmo; e isto porque a ilusão fetichista aninha-se em seus sentimentos e em seus pensamentos e faz com que estes, mesmo nele, se separem e se isolem uns dos outros. Mas, precisamente aqui, não se trata nem de uma pura “introspecção”, de uma pura dissecação interior, nem tampouco de uma crítica social meramente “objetiva”. Tão somente o auxílio recíproco destas duas linhas de autocritica permite alcançar as fontes da vida. Precisamente aqui evidencia-se a verdade da frase de Marx: “A verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais”.

Esta posição central ocupada pelo homem na literatura – cuja essência é, portanto, “microcós mica” e “antropológica” – torna possível tanto o grande realismo quanto, ao contrário, um rápido agravamento de todas as manifestações próprias da época da decadência. Ambos os casos derivam da importância da posição que o homem vivo e real assume na literatura, do imediatismo com a qual é figurado. E isto porque, se tal imediatismo serve para ressaltar os conflitos vitais da época, dela decorre algo grandioso, novo, essencial, algo que tão somente a literatura realista está em condições de expressar. Mas se, ao contrário, este imediatismo se mantém preso à mistificação decadente e fetichizada da atual vida capitalista, ela se torna um

trampolim para o vazio e pretensioso afastamento da literatura com relação à vida, para o esvaziamento do conteúdo literário: a literatura se transforma num campo de experiências formalistas.

5

Desta essência da literatura, decorre o problema da substancial moralidade social do escritor realista e da importância de sua honestidade, de sua energia e de sua coragem.

Isto implica, em primeiro lugar, como vimos, a exigência de uma autocrítica que permita destruir a aparência capitalista na própria psique do escritor. É necessário que ele ponha à prova suas próprias experiências e movimentos do espírito, examinando sua gênese e sua possibilidade de se converter em práxis humana. Se a literatura decadente exclui cada vez mais de sua estética a ação e o enredo, considerados como “anacrônicos”, isto ocorre para que possam ser defendidas as tendências próprias da decadência. E isto porque a realização de um enredo, de uma verdadeira ação, conduz inevitavelmente a fazer com que experiências e sentimentos sejam submetidos à prova do mundo exterior, sejam pesados na balança de sua ação e reação sobre a realidade social e, desse modo, considerados pesados ou leves, genuínos ou espúrios. Ao contrário, a introspecção psicológica ou surrealista dos decadentes (pouco importa que se trate de Bourget ou de Joyce) oferece à vida interior, em sua superficialidade, uma esfera de liberdade que nada pode limitar ou criticar. A consequência perigosa deste falso subjetivismo, desta expansão soberana da interioridade do escritor, é que este termina por se encontrar diante de um mundo de livres experiências, onde pode se mover à vontade, sem encontrar nenhum obstáculo. Os personagens não adquirem uma vida autônoma, independente do escritor. Deste modo, a dialética imanente às ações dos personagens não pode guiar o escritor para além de suas intenções, de seus originários preconceitos, nem pode refutar tais preconceitos mediante a corajosa figuração do processo real que opera na vida. E sabemos que a essência da apologia consiste precisamente nesta deformação da realidade. Quanto menos o escritor puder dominar arbitrariamente seus personagens e seus enredos, tanto maiores serão as perspectivas de triunfo do realismo.

Trata-se aqui de um aspecto bastante complicado e dialético da reprodução artística do real. A estética do iluminismo simplificou excessivamente estes problemas através da teoria mecânica da imitação; todavia, na criação literária, a práxis de muitos escritores (que se

pense em Diderot) vai muito além dos limites desta teoria, embora eles fossem seus intérpretes. Ao contrário, a filosofia clássica alemã insistiu corretamente na contribuição dialética da subjetividade criadora, mesmo considerando sempre que esta subjetividade deve estar voltada para a reprodução da essência da realidade. A primeira teoria artística da decadência é a “ironia” do romantismo alemão, na qual esta subjetividade criadora já é absolutizada e a subjetividade da obra de arte degenera num jogo arbitrário com personagens criados do nada.

Na crítica a Eugène Sue, Marx determinou e criticou o efeito apologético da intervenção do escritor no mundo de seus personagens: “Em Eugène Sue [...], os personagens devem expressar como reflexão deles, como motivo consciente de suas ações, a intenção pessoal do escritor, que os leva a agir assim e não de outro modo”.

Naturalmente, os decadentes modernos nutrem um profundo desprezo pelos métodos apologéticos de Eugène Sue, ainda primitivos e relativamente abertos. Tanto eles quanto os teóricos que os defendem esquecem-se “somente” de que toda domesticação da realidade, por grosseira ou refinada que seja, significa substancialmente a mesma coisa, e que o falso e desenfreado subjetivismo da práxis literária contém necessariamente a possibilidade de domesticar a realidade, ou, antes, convida a domesticá-la. E os mecanismos do capitalismo, por sua vez, procuram fazer com que o enfraquecimento da resistência do escritor seja utilizado em seu benefício.

O controle dos sentimentos e das experiências do escritor, que está na base de seu encontro com a realidade objetiva da vida social, atua profundamente no sentido de influenciar a escolha do tema. Para a subjetividade desenfreada e “soberana”, esta escolha é puramente arbitrária: a subjetividade “onipotente” pode se inserir em qualquer tema, e a escolha é determinada somente por esta inserção arbitrária de impressões subjetivas num conteúdo que nada tem a ver com elas. (A filosofia subjetivista moderna – que substituiu a reprodução da realidade pelas “introjeções”, e as ligações causais pelos raciocínios analógicos – reforça esta tendência mediante a influência que exerce sobre a concepção do mundo do escritor.)

Para o verdadeiro realista, ao contrário, também o tema é produzido e fornecido pelo desenvolvimento histórico-social. Gottfried Keller expressou esta ideia de modo lapidar em uma carta a Hettner:

O conteúdo poético em seu conjunto encontra-se numa contínua circularidade, que parece estranha e que, no entanto, é muito natural. Não existe nenhuma originalidade e novidade individual soberana, como

creem os gênios do arbítrio e os subjetivistas presunçosos. Novo, no bom sentido, é somente o que decorre da dialética do movimento cultural.

Portanto, o escritor atinge humana e artisticamente uma verdadeira subjetividade, rica e madura, apenas quando faz uso do próprio eu e quando supera os limites (estabelecidos por Mach) das impressões puramente subjetivas. Isto pressupõe uma grande riqueza de experiências, a possibilidade de controlar as próprias impressões em seus conflitos com as forças objetivas da vida social. Mas, como dissemos, o critério de avaliação da autenticidade e da profundidade de uma tal subjetividade só pode consistir na invenção e na concretização de um verdadeiro enredo.

Esta subjetividade artística já é rica e madura tão somente porque o contraste com a vida provoca nela um verdadeiro amor pela vida e pelos homens. Este amor é tão mais contraditório, difícil e paradoxal quanto mais se ampliam e agravam os horrores do capitalismo em declínio.

Este problema ocorre, também, em toda a história das sociedades divididas em classe, particularmente no período do capitalismo, e apenas se agrava na época da crise geral do sistema capitalista. Já Schiller entendera claramente que existem dois tipos de atitude do escritor em face da vida:

Os poetas são sempre, por definição, os defensores da natureza. Quando não podem sê-lo completamente e sofrem em si mesmos a influência corrosiva de formas arbitrárias e artificiais, ou quando têm de combater tal influência, então aparecerão como testemunhas e vindicadores da natureza.

Em ambos os casos, trata-se do amor pela vida e pelos homens. Recordemos os horrores da época da acumulação capitalista na Inglaterra. Defoe, grande realista, descreveu, com amplo e profundo realismo, no seu admirável *Moll Flanders*, a vida dos homens triturados por este processo. O seu realismo traz o calor de seu grande amor pelo homem; a têmpera indomável de sua contraditória mas heroica protagonista só poderia nascer de um similar amor pela vida, que não se deixa ofuscar pelos horrores da sociedade. Aparentemente, Swift é o oposto de Defoe; com efeito, muitos leitores lamentam sua impiedosa frieza, sobretudo na última parte das *Viagens de Gulliver*, tão terrível e desconsolada. Contudo, lendo-se esta obra-prima com inteligência atenta, é impossível não perceber o caloroso amor

pela vida e pelos homens que era necessário para que Swift pudesse conceber a dissolução interior e exterior do homem, causada pela acumulação capitalista, do seguinte modo: os homens como animais repugnantes e nojentos em oposição aos sábios e bondosos cavalos da última parte do romance, personificação grandiosamente satírica da verdadeira humanidade.

Sem um tal amor pela vida e pelos homens, amor que implica necessariamente o mais profundo ódio pela sociedade, pelas classes e pelos homens que os humilham e ofendem, não pode surgir hoje no mundo capitalista um realismo verdadeiramente grandioso. Este amor, bem como o ódio que lhe é complementar, levam o escritor a descobrir a riqueza das relações da vida humana e a representar o mundo do capitalismo como uma incessante luta contra as forças que destroem e matam estas relações humanas. Mesmo quando, ao representar os homens que vivem hoje, o escritor mostra que são miseráveis fragmentos e caricaturas do verdadeiro homem, deve ter experimentado em si mesmo, contudo, quais são as possibilidades de expansão e de riqueza deste homem verdadeiro; só assim poderá ver e representar as caricaturas como caricaturas, extraíndo da mutilação do homem em fragmentos uma atitude de luta contra o mundo que, dia a dia, hora a hora, reproduz esta mutilação.

Ao contrário, os escritores que nem veem nem vivem este processo, e que descrevem o mundo do capitalismo (ainda que o recusando no plano político-social) tal como ele aparece imediatamente, capitulam *precisamente como escritores* diante da “fatalidade” de tal situação. É por isto que o costume em moda na literatura da decadência – ou seja, o de retratar os resultados finais da deformação capitalista do homem, acrescentando-lhes expressões elegíacas ou desdenhosas – serve apenas para fixar a aparência superficial, ornando-a com comentários que não tocam, nem podem tocar, a substância das coisas. Apesar da extraordinária variedade exterior dos temas e dos modos de desenvolvê-los, encontramos nesta aproximação de falsa objetividade – porque morta – e de falsa subjetividade – porque vazia – a velha definição marxiana da ideologia da decadência: imediatismo e escolástica.

6

Esta equivalência entre imediatismo e escolástica pode talvez, em princípio, parecer paradoxal. Mas, em todas estas questões, é necessário ater-se não a critérios formalistas, mas a critérios substanciais.

Ora, a escolástica é substancialmente, na ideologia da decadência, um sistema de pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão. A agudeza das intuições, o refinamento impressionista na reprodução literária da realidade, compartilham todos estes “méritos” e defeitos próprios da escolástica teórica. Esta acompanha e envolve homens e eventos, cujas crises decisivas lhe são intimamente estranhas, cujos problemas objetivos ela não clarifica, mas, ao contrário, confunde e obscurece – e tanto mais quanto mais for complexa e diferenciada.

Insistimos anteriormente, do ponto de vista da estética geral da literatura, na posição central que nesta ocupa a figuração do homem. Podemos agora aduzir que esta representação constitui em si, por força de sua própria lógica, um desmascaramento tão mais enérgico da desumanidade do capitalismo quanto mais esta desumanidade se explicita e generaliza no curso da crise geral do sistema capitalista. O escritor que figura homens reais pode ter apenas consciência parcial, ou ser inteiramente inconsciente, do fato de que a representação de homens reais em conflitos sociais reais constitui já em si um princípio de revolta contra o sistema dominante. As comparações são sempre perigosas e, por isso, o leitor fará por si mesmo as necessárias reservas quanto ao que diremos em seguida.

Tem-se afirmado frequentemente que, em toda greve, está escondida a hidra da revolução. Lenin combateu energeticamente a afirmação de que a revolução surgiria espontânea e naturalmente das greves. Ele insiste sobre a necessidade de tornar consciente e de generalizar, fornecendo-lhes bases ideológicas, a insatisfação e a exasperação dos operários que se manifestam espontaneamente nas greves. Mas, se Lenin negou corretamente a existência de uma relação direta e necessária de dependência, ele evidentemente não contesta o fato de que, nas greves, surge uma parcela importante daquelas condições objetivas e subjetivas que, se conscientizadas e elevadas a nível dialético superior, transformam os operários em verdadeiros revolucionários. Não diversamente, de modo igualmente complexo e dialético, o escritor que figura homens reais em colisões reais coloca-se espontaneamente, na maioria das vezes de modo inconsciente, em conflito com a sociedade capitalista – e desmascara, a partir de um ponto de vista determinado (ainda que, frequentemente, de modo inconsciente e espontâneo), a inumanidade desta sociedade. Se seguimos a evolução de significativos realistas, como Anatole France e Thomas Mann, podemos observar com proveito o processo desigual e contraditório pelo qual a revolta espontânea contra o capitalismo, produzida pela necessidade da criação literária,

adquire paulatinamente consciência de si.

Uma observação superficial leva a afirmar que as exigências da verdadeira arte literária chocam-se aqui com a hostilidade geral à arte que é própria do sistema capitalista e que foi insistentemente sublinhada por Marx. Mas, como em qualquer outro caso, também este contraste entre a exigência de harmonia e de beleza artística e a feiura da época capitalista pode ser relacionado com os grandes problemas substanciais das lutas das massas.

No curso da evolução da totalidade da teoria e da práxis literárias da decadência, pode-se constatar como, do lado burguês, a figuração de homens reais em conflitos reais seja intensamente atenuada, de modo a adaptar-se àquele nível de humanidade que a barbárie crescente do capitalismo ainda tem condições de tolerar. Para sermos mais precisos: a teoria da decadência coloca como tarefa à arte não mais representar a real existência humana no capitalismo, mas sim aquela aparência de existência da qual falava Marx num trecho por nós já citado. Ela exige que o escritor represente esta aparência como o único modo de ser possível e real dos homens.

Os grandes realistas, figurando – qualquer que seja sua concepção do mundo e o tema que escolhem – a dialética real de essência e aparência da existência humana, e desmascarando a aparência como aparência que se contrapõe à essência do que é representado, entram espontaneamente em conflito com o sistema capitalista e com a ideologia da decadência.

A questão é simples e evidente quando examinamos a literatura oficial da decadência, reconhecida *de facto* ou pela crítica estética. Nela se constitui, com base numa conformidade direta com a ideologia capitalista, uma “harmonia” mentirosa, que elude as contradições reais do sistema capitalista. Escritores do tipo de Gustav Freytag figuram de tal modo aquela “humanidade” que, diante dos conflitos do capitalismo real, situam-se na mesma posição da economia vulgar de caráter apologético em relação às contradições econômicas reais. E é evidente, sem necessidade de comentários, que este conformismo irá conduzir mais tarde a uma literatura amena cada vez mais mentirosa, de nível cada vez mais baixo, à chamada literatura para o grande público.

Mais complicado, menos evidente, mas precisamente por isto mais importante, é a manifestação deste processo nos escritores da decadência mais dotados e subjetivamente honestos. Neles, a incapacidade de superar a superfície, bem como a ausência de uma crítica da inumanidade capitalista inserida na própria *representação artística*, assumem as mais variadas e sedutoras formulações, nas

quais frequentemente eles creem com sinceridade. Tais formulações terminam por conduzi-los – desta feita conscientemente, e na crença de serem particularmente “revolucionários” em literatura, ou mesmo no campo político e social – a se manterem numa posição superficial e a renunciarem à mais verdadeira e profunda revolta contra a inumanidade capitalista. Podemos nos referir aqui somente a algumas orientações principais destas ideologias que afastam o escritor da luta contra o sistema capitalista no plano literário.

Uma das mais importantes e divulgadas teorias foi aquela segundo a qual a literatura seria uma espécie de ciência. Ela surgiu por influência do positivismo, paralelamente – o que não é uma casualidade – ao surgimento da sociologia moderna, separada metodologicamente da economia. Esta concepção “científica” da vida social, que via no homem um produto mecânico do ambiente e da hereditariedade, deixava fora da literatura, por causa de seu mecanicismo, precisamente os mais profundos conflitos da vida social. Estes eram desprezados como sendo excessos românticos de natureza estreitamente individual, que rebaixavam a dignidade da literatura, elevada a ciência objetiva (que se recordem as observações críticas de Taine, e particularmente de Zola, a respeito de Balzac). A verdadeira figuração do homem é substituída pelo acúmulo quantitativo de detalhes superficiais. Em lugar dos grandiosos protestos contra os aspectos desumanos do desenvolvimento social, temos amplas figurações do que existe no homem de mais elementar e animalesco; em lugar da grandeza ou da debilidade do homem nos conflitos com a sociedade, temos amplas descrições de atrocidades exteriores.

No curso do desenvolvimento mais tardio da decadência, esta falsa objetividade, própria de um “espírito científico” que mata a literatura, repete-se sob formas cada vez mais graves. Já o naturalismo alemão revela um imenso rebaixamento do nível criador e do efetivo espírito de revolta quando comparado a Flaubert e a Zola. E a *neue Sachlichkeit* [nova objetividade], na qual ressurge no após-guerra a “objetividade científica”, já utiliza muito frequentemente esta objetividade com finalidades mais ou menos explicitamente apoloéticas; em muitos casos, ela já se manifesta como uma atenuação clara e evidente dos conflitos que permeiam a vida humana, como uma capitulação mais ou menos velada diante da inumanidade do capitalismo do após-guerra.

Na literatura e na teoria literária, naturalmente, não fazem falta os contra-ataques contra este objetivismo mortificador. Contudo, dado que à objetividade abstrata é contraposta uma subjetividade igualmente abstrata, o resultado é o mesmo, apenas com o sinal invertido. Quer se trate apenas das forças fetichizadas da vida ex-

terior, ou quer se trate exclusivamente da alma, em ambos os casos os conflitos da verdadeira vida humana são excluídos da obra literária. As correntes que se opõem ao “espírito científico” na literatura apelam, na verdade, para a agitada vida da interioridade humana; mas fazem abstração das relações sociais dos homens, que definem como sendo “superficiais” (em abstrata oposição ao naturalismo), rechaçando-as e, inversamente, fetichizando – de um modo agora abertamente místico – as chamadas “forças eternas” da vida. Surge assim, novamente, um reflexo abstratamente superficial e deformado dos conflitos da vida humana, já que está ausente a verdadeira luta dos homens com a sociedade e na sociedade; estão também ausentes as determinações objetivas da vida humana, das quais apenas a alma recebe e explicita a sua íntima riqueza; são afastadas, com plena consciência e intencionalidade artísticas, todas as premissas de uma figuração verdadeiramente profunda dos homens.

Podemos ilustrar também esta situação com um exemplo. Nos primeiros dramas de Maeterlinck, outrora muito admirados, a morte é abstratamente isolada de toda ligação social concreta, de todo conflito individual da vida, de modo a ser representada de uma maneira “pura” como “problema eterno” da vida humana. O que se obtém deste modo? Nada mais do que a descrição, por vezes tecnicamente impressionante, do medo animal diante do fato nu da morte; do ponto de vista literário, portanto, uma pura abstração. Observemos, ao contrário, um grande realista como Tolstoi, que também considerou a morte como um problema fundamental. Mas ele sempre figura a morte em relação com a vida individual e social de determinados homens. Por isso, a morte sempre aparece nele de outro modo, mais rico e complexo, ainda que o medo animal de morrer, do momento da morte, desempenhe em muitos casos um importante papel. É suficiente recordar a morte de Nikolai Lievin em *Ana Karenina*, a de Andriei Bolkonski em *Guerra e paz* e *A morte de Ivan Ilitch*. A morte aparece, em todos estes casos, como um simples momento num rico conjunto de nexos individuais e sociais. Mais ainda: a morte adquire também, em Tolstoi, uma profunda importância crítico-social, já que desmascara a vida social e individual da pessoa em questão. Quanto mais plena de sentido, quanto mais harmoniosamente ligada a uma existência humana e social for a vida, tão menos terrível é a morte. O horror à morte, abstratamente fetichizado em Maeterlinck, aparece em Tolstoi como julgamento trágico que fazem de si mesmos os homens que a sociedade classista condena a uma conduta vital indigna e insensata, capaz de matar o elemento humano na própria vida.

Finalmente, devemos nos ocupar brevemente de um preconceito

literário geralmente difundido sobre o verdadeiro modo de representar o homem. Muitíssimos escritores e leitores sustentam que a ampla forma pela qual se explicita, nos clássicos do realismo, a figuração do homem não é mais compatível com o “ritmo da vida moderna”. Este preconceito é, na realidade, tão pouco justificado quanto aquele que afirma a impossibilidade de superar a especialização da divisão capitalista do trabalho, da qual falamos a respeito de Max Weber.

A elevação do “ritmo da vida moderna” a critério da representação literária provoca, em inúmeros escritores atuais (inclusive em alguns escritores soviéticos), um nível de compreensão e descrição dos homens mais ou menos correspondente ao grau de observação da pessoa humana que se costuma atingir com os conhecimentos obtidos numa viagem de trem. Esta tendência recebe frequentemente uma fundamentação teórica. Ela é reforçada pelas orientações filosóficas subjetivistas de uma época que dissolve todo elemento objetivo em percepções e, ao mesmo tempo que nega a objetividade do mundo exterior, nega igualmente a personalidade humana. “Não se pode salvar o eu”, dizia Mach; e Nietzsche, este conseqüente teórico da decadência e digno precursor de Mach, vê na criação de caracteres humanos uma pura e simples superficialidade:

A esta nossa assaz imperfeita atitude em face do homem, adequa-se agora o poeta na medida em que transforma em homens (e, neste sentido, os “cria”) esboços tão superficiais quanto é superficial nosso conhecimento dos homens. [...] A arte tem seu ponto de partida na natural ignorância do homem sobre o seu interior (no corpo e no caráter).

Mas o que é este famoso “ritmo da vida”? É precisamente a inumanidade do capitalismo, que tende a reduzir as relações recíprocas dos homens a uma exploração recíproca, a um enganar e se deixar enganar; e que, neste nível abstratamente superficial e anti-humano, desenvolve nos interessados uma sabedoria empírica, um conhecimento vulgarmente utilitarista dos homens, cuja essência é precisamente o completo esquecimento de toda humanidade.

Decerto, muitos dos escritores que se fundam sobre este “ritmo da vida” e sobre as conseqüências artísticas que ele implica pretendem precisamente o contrário e acreditam ser sinceros e encarilhados adversários do sistema capitalista. Mas esta intenção político-social de oposição reflete-se somente na superfície da obra literária, somente na abstrata tese político-social. O que nasce nestes casos é um utilitarismo literário abstratamente revolucionário: a fi-

guração do homem, a manifestação de sua peculiaridade individual, são reduzidas às suas abstratas funções na luta de classes, do mesmo modo como o fazem aqueles escritores que capitulam direta e normalmente, ou indireta e anarquicamente, diante do mundo capitalista; escritores nos quais a figuração do homem se reduz à sua função na “luta pela vida” capitalista. A inumanidade do capitalismo se revela, do ponto de vista deste “ritmo da vida”, como um *a priori* fatalista de nossa época.

No fundo, é inteiramente indiferente que esta espécie de figuração literária assuma uma forma rigorosamente ascética, renunciando a qualquer detalhe, ou que seja ornada de detalhes naturalistas ou surrealistas. E isto porque nela inexistente inteiramente a verdadeira contradição dialética da vida social dos homens, contradição decisiva para a representação literária da pessoa humana, definida certa feita por Marx com a seguinte fórmula: os indivíduos pertencem à sua classe “apenas como indivíduos médios” e, portanto, sua vida individual liga-se com sua classe de uma maneira contraditória. A partir de tais contradições, os grandes realistas desenvolvem e iluminam também os conflitos objetivos da sociedade na vida humana concreta. O que é na vida o resultado de lutas complicadas, isto é, a relação real do indivíduo com a sua classe e, através desta, com toda a sociedade, aparece na literatura da decadência, ao contrário, com um resultado morto, do qual desapareceram todas as determinações sociais (do mesmo modo como ocorre na versão da vida econômica dada pelos economistas vulgares) e que é, portanto, algo abstrato, vazio e carente de conteúdo. Triunfa, neste modo de escrever, o aspecto superficial da vida capitalista, ainda que os escritores singulares acreditem ser, em política, os mais convictos adversários do sistema capitalista.

Afirmáramos que, substancialmente, os detalhes não têm importância. Todavia, desempenham um papel que nem sempre pode ser negligenciado. E isto porque, sempre que esta redução do homem ao utilitarismo próprio da inumanidade capitalista não for exposta em termos de rigoroso ascetismo, com abstrata franqueza, mas for envolvida por uma auréola poética, surge então, na maioria das vezes, algo muito pior. Em determinado lugar, diz Marx a respeito da economia de Adam Müller:

O seu conteúdo consiste em preconceitos cotidianos, decorrentes das aparências superficiais das coisas. Este conteúdo falso e trivial é posteriormente “sublimado” e poetizado através de mistificações estilísticas.

Toda “poetização” similar, que consiste no mais das vezes num refinado irracionalismo, num apelo ao “originário” (isto é, ao animalesco, à bestialidade), agrava ainda mais o caráter decadente de tal literatura. À tendência geral para a decadência acrescenta-se, objetivamente, uma idealização, um aprofundamento, uma poetização da própria decadência e, conseqüentemente, a apologia desta decadência, ainda que frequentemente feita sem intenção.

Mesmo a aceitação literariamente “ascética” destes fenômenos superficiais, identificados com a realidade, significa a renúncia do escritor à luta contra a inumanidade capitalista. Neste último caso, acrescenta-se a esta capitulação um embelezamento, ainda que inconsciente, e ainda que sejam sublinhados – “modernamente” – os elementos desarmônicos.

7

A crítica endereçada por Marx à decadência ideológica concentrava-se na tarefa de revelar o espírito pequeno-burguês que se esconde por trás da retórica superficial pomposa. Assim, ele caracteriza a essência de Stirner como “unidade de sentimentalismo e de fanfarronada”; assim, ele define a filosofia stirneriana com as seguintes palavras:

A filosofia da revolta, que acaba de nos ser recitada entre más antíteses e murchas flores de retórica, não é – em última instância – nada mais do que uma apologia fanfarrona da economia dos *parvenus*.

Mais tarde, Lenin caracterizaria do mesmo modo, de maneira exata e profunda, todas as correntes anarquistas e afins, acusando-as de serem expressão do pequeno-burguês enfurecido pela crise do capitalismo.

É próprio dos pequeno-burgueses deixarem-se atrair pela retórica e com ela se embriagarem, em vez de colocarem corajosamente em confronto as convicções subjetivas com a realidade objetiva. É retórica toda expressão política, científica ou literária que não reflita o movimento real nem se dê ao trabalho de estudá-lo e expressá-lo, e que, por isso, ainda que ocasionalmente toque de leve na verdade, afasta-se cada vez mais da trajetória da curva em direção à tangente.

Esta determinação conteudística da retórica deve ser particularmente ressaltada em suas aplicações à literatura, já que até mesmo o balbucio naturalista e impressionista, o silêncio maeterlinckiano, as

composições desarticuladas dos dadaístas e a objetividade ascética da *neue Sachlichkeit* caem, de um ponto de vista conteudístico e em relação com a realidade, no domínio da retórica. E, assim como é este conteúdo real que faz com que a retórica seja retórica, não diversamente é a atitude real do ideólogo em face da realidade que faz dele um pequeno-burguês ou não.

É este movimento real que decide – e não o disfarce ou a máscara, não o nível espiritual tomado isoladamente, nem tampouco a amplitude do saber ou a “maestria” formal. O espírito pequeno-burguês só pode ser intimamente superado por uma verdadeira compreensão dos grandes conflitos e das crises do desenvolvimento social. O pequeno-burguês jamais compreende estes conflitos, mesmo quando é implicado por eles, mesmo se neles mergulha com paixão. Para a atividade do escritor, isto significa – se recordarmos que a tarefa central da literatura, como a definimos anteriormente, é a figuração do homem real – que ele deve distinguir o verdadeiro do falso, o objetivo do subjetivo, o importante do não importante, o grande do pequeno, o humano do inumano, o trágico do ridículo.

Este conhecimento é um reflexo das relações dialéticas da realidade objetiva. Também na ideologia da decadência afloram continuamente os problemas dos valores, dos critérios de verdade, mas tais problemas possuem sempre um caráter substancialmente subjetivo. É a partir do sujeito que a realidade deve ser “reavaliada” (Nietzsche).

A orientação subjetivista dada ao conhecimento das relações reais foi vista e criticada por Marx, desde a época da Revolução de 1848, como sintoma da capitulação objetiva em face das forças reacionárias da história. A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são mesmo mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, até mesmo a mais “radical” e “profunda” introdução de tais momentos puramente subjetivos transforma-se objetivamente num apoio à burguesia reacionária.

Por ocasião do debate sobre a Polônia, no parlamento de Frankfurt, Marx critica as diversas formas pelas quais é perpetrada a traição à revolução democrática. Não nos interessa aqui a crítica aos apologetas vulgares da repartição da Polônia. Mas é bastante significativo que dois escritores políticos de esquerda, então muito conhecidos, Arnold Ruge e Wilhelm Jordan, tenham defendido uma teoria que, com base numa “profunda” visão da tragédia polonesa, terminava

por justificar a política reacionária e antidemocrática da Alemanha. A consciência da trágica necessidade da catástrofe polonesa deve provocar em nós, argumentavam Jordan e Ruge, uma profunda simpatia pelo povo polonês, mas precisamente esta consciência nos impede de intervir no trágico curso da história. Tomar consciência da tragédia do povo polonês, portanto, significa, em última instância, sancionar o *status quo*, isto é, a repartição da Polônia entre as três potências mais reacionárias da Europa de então.

Para desmascarar o caráter pequeno-burguês desta concepção, Marx parte naturalmente da análise dos fatos reais. Tais fatos são, na época da repartição da Polônia, as contradições internas no seio da democracia nobiliárquica polonesa e a formação da grande nobreza: fatos que conduziram então, necessariamente, à catástrofe nacional. Mas, a partir de 1815, o domínio da aristocracia torna-se anacrônico, e sobrevive a si mesmo tal como ocorrera com a democracia nobiliárquica em 1772. Portanto, a mesma necessidade histórica que provocara então o fim da democracia dos nobres e, ao mesmo tempo, o fim da nação polonesa, coloca agora na ordem do dia a revolução democrática e camponesa e, simultaneamente, a restauração da nação polonesa.

A “profunda” concepção da tragédia polonesa, proposta por Ruge e por Jordan, portanto, é uma traição aos interesses da democracia alemã e internacional de 1848; é uma capitulação diante dos interesses das autocracias prussiana, austríaca e russa. A pretensa “profundidade” é retórica, pois nada tem a ver com o desenvolvimento histórico objetivo – e os porta-vozes de tal concepção são pequeno-burgueses, já que trocam a realidade pela retórica, permanecem alheios ao curso das coisas e servem, sem saber e sem querer, aos interesses da reação europeia.

Esta crítica de Marx é também particularmente interessante para nós porque ela capta aqui, no quadro de uma discussão política, o núcleo das tendências decadentes da tragédia, isto é, a inclinação a substituir a representação objetiva da colisão histórica pela tomada de consciência subjetiva, por parte do herói, da necessidade trágica do próprio fim. Os mais notáveis representantes da passagem de uma concepção do trágico a outra fazem-se intérpretes, com resolução cada vez mais intensa, de tal tendência. Ela constitui um momento importante do “desenvolvimento” da teoria hegeliana do trágico por F. Th. Vischer, e desempenha um papel cada vez mais decisivo na produção de Grillparzer, posterior a 1848 (*Discórdia na Casa dos Habsburgos*) e na de Hebbel (*Agnes Bernauer, Gíge e o seu anel*). Posteriormente, esta concepção do trágico, caindo deste alto nível filosófico e literário, torna-se cada vez mais um elemento funda-

mental da ausência de ação e de conflitos, bem como do psicologismo presente no drama moderno. Já notamos o quanto é decisiva para os escritores uma justa avaliação dos personagens e de seus conflitos; ela significa o oposto exato de uma avaliação subjetivista. A grande segurança revelada pelos escritores do passado em sua representação dos homens, de suas relações e conflitos, deriva de um profundo conhecimento da realidade, que lhes permite atingir critérios verdadeiramente objetivos (do ponto de vista social).

Estes critérios, naturalmente, trazem em si a marca da época e da situação social em que foram descobertos e utilizados literariamente. Contêm portanto, como todo conhecimento humano, um elemento de relatividade. Mas tão somente a ciência da decadência moderna, que sempre ignora a dialética do absoluto e do relativo, negligencia – em favor deste elemento relativo – o núcleo objetivo e absoluto dos corretos e profundos critérios que foram descobertos para julgar os homens, suas ações e seu destino. A sociologia vulgar torna este relativismo ainda mais grosseiro e leva-o ao paroxismo, mediante uma “análise classista” pseudomarxista. Na sociologia vulgar, tudo é explicado pelas classes, de uma maneira mecânica e fatalista, o que determina um completo nivelamento relativista. Tudo é igualmente necessário, mesmo a mais repugnante apologia do capitalismo decadente. Encontramo-nos diante de uma apologia da apologia.

O relativismo moderno protesta contra a objetividade dos critérios de valor em nome, inclusive, da complexidade da vida. Costuma-se dizer que os fenômenos da vida são tão complicados e contraditórios que a aplicação a eles de um critério qualquer significa esquematizá-los e violentar as nuances sutis que os constituem na realidade. À primeira vista, isto parece óbvio; e, no entanto, é fundamentalmente falso. Os grandes escritores do passado conheciam a complexidade dos personagens e das situações, suas contradições e suas intrincadas transições na vida real, muito melhor do que os relativistas modernos. Dom Quixote, Falstaff, Tobias Sandy são personagens complexos e contraditórios, que se encontram em situações igualmente complexas e contraditórias; a impressão que deles recebemos transita incessantemente do cômico ao sublime e ao patético. Mas Cervantes, Shakespeare e mesmo Sterne sabem muito bem quando, como e até que ponto seus heróis são ridículos ou trágicos, dignos de simpatia ou de compaixão. Contrariamente à concepção dos relativistas modernos, podem representar plástica e evidentemente as mais sutis conversões, com todas as nuances capazes de iluminar e enriquecer o essencial, precisamente porque descobrem e valorizam objetivamente o significado exato de todo sentimento e de toda ação.

Essa segurança na representação artística, bem como o caráter flexível que a ela necessariamente se associa, perdem-se por culpa do subjetivismo e relativismo da decadência. Precisamente aqui insere-se a corajosa luta, ainda que infelizmente nem sempre vitoriosa, empreendida pelos grandes realistas contra a ideologia desfavorável da época da decadência. Esta luta é extremamente complexa, mas é preciso analisá-la a fim de se atingir uma concepção correta, isenta de esquematismos, da relação entre ideologia e produção literária, bem como para examinar as possibilidades e os perigos do “triunfo do realismo” ainda mais concretamente do que o fizemos até aqui.

Tomemos o caso de um escritor tão notável como Henrik Ibsen. Em *O pato selvagem*, que ele próprio percebeu ser algo inteiramente novo em sua produção, Ibsen chega mesmo aos umbrais de uma grandiosa comédia típica, que mostra a autodissolução dos ideais burgueses e desmascara o mecanismo da hipocrisia e da autoilusão na sociedade capitalista em declínio. Perto do final da comédia, encontramos um importante diálogo entre os representantes dos dois pontos de vista opostos: Gregers Werle, o Dom Quixote dos velhos ideais burgueses, das “exigências ideais”, e o cínico Relling, que defende a hipocrisia e a autoilusão porque vê nelas uma necessidade vital para os homens. Neste diálogo, Relling conta ter posto na cabeça de Molvik, um estudante de teologia depravado, que ele era “demoníaco”:

Gregers – E por acaso não é demoníaco?

Relling – Que diabo quer dizer demoníaco? Não é mais do que um disparate que inventei a fim de manter vivo nosso homem. Se não o tivesse feito, aquele pobre homem teria há muito tempo caído no desespero e no autodesprezo.

[...]

Relling – Antes que me esqueça, Sr. Werle filho. Não use a palavra estrangeira “ideais”. Temos a bela palavra nacional “mentiras”.

Gregers – Você crê que as duas coisas sejam afins?

Relling – Sim, mais ou menos como o tifo e a febre dos pântanos.

Gregers – Doutor, não terei sossego enquanto não livrar Hjalmar de suas garras.

Relling – Seria a maior desgraça que poderia ocorrer a ele. Tire ao homem médio sua mentira vital e lhe tirará ao mesmo tempo a felicidade.

Temos aqui um desmascaramento corajoso e profundo do espírito pequeno-burguês em suas diversas nuances (quantos escritores modernos que se pretendem “demoníacos” não fazem vir à mente a cínica verdade de Relling!). Se tivesse sido possível a Ibsen prosseguir neste sentido, até as últimas instâncias, tanto no plano ideoló-

gico quanto no artístico, teria se tornado o maior comediógrafo de sua época e um digno continuador dos clássicos da comédia. Antes de *O pato selvagem*, Ibsen fustigou violentamente a hipocrisia da sociedade burguesa, mostrando sempre que os ideais da classe burguesa do período de ascensão tornaram-se agora uma mentira hipócrita, que a enunciação destes ideais e a práxis burguesa não têm mais nada em comum. Por isso, extrai os conflitos trágicos do choque entre o ideal e a realidade. Embora esta colocação seja um pouco estreita demais para poder desmascarar as contradições mais profundas da sociedade burguesa, ela evidencia, sobretudo em *Casa de boneca* e em *Os espectros*, contradições verdadeiramente importantes, tragicamente insolúveis, que dizem respeito ao amor, ao casamento e à família na sociedade burguesa. A práxis literária de Ibsen supera aqui sua concepção ideológica: somente aos olhos de Ibsen o fato de que Nora e a Sra. Alving levem tragicamente a sério seus ideais adquire o caráter de único eixo dos conflitos trágicos; na realidade da obra, esta seriedade moral é apenas a ocasião que desencadeia o drama. Estas mulheres possuem uma tal energia e coerência moral que suas ações rompem a casca da família burguesa, desmascaram sua profunda hipocrisia e evidenciam tragicamente suas contradições sociais e humanas. Quanto a isto, a obra de Ibsen é mais ampla e objetiva do que sua concepção do mundo.

Em *O pato selvagem*, Ibsen estava nos umbrais da criação de um equivalente moderno, burguês-filisteu, de Dom Quixote. Gregers Werle representa os ideais do período heroico do desenvolvimento burguês, em meio à trivialidade capitalista, com a mesma desesperada convicção com a qual Dom Quixote representa os ideais da cavalaria já superada, em meio à sociedade burguesa nascente. Suas “exigências ideais”, dirigidas aos pequeno-burgueses degenerados da sociedade capitalista, dissolvem-se no ridículo, do mesmo modo como os ideais cavaleirescos de Dom Quixote. Em Ibsen, este ridículo é posteriormente intensificado e aprofundado, a ponto de se tornar verdadeira e grandiosa comicidade. O que Gregers exige do verdadeiro casamento, ou seja, franqueza e completa sinceridade mútua, é aqui realizado por seu pai (velho capitalista trapaceiro, com o qual ele rompeu precisamente por estas más qualidades) e pela Sra. Sorby, a hábil mundana carreirista. A “exigência ideal”, a franqueza e sinceridade mútuas que devem constituir a base do casamento, é cinicamente realizada por estes dois espertos canalhas como base da pacífica continuação de sua vida pregressa. Portanto, não só os velhos ideais são envilecidos (já que não podem ser realizados, degenerando em mentira e hipocrisia na mão de homens corruptos), mas revela-se também que os grandes burgueses cínicos já podem utili-

zâ-los em benefício de suas finalidades brutalmente egoístas. Neste mundo de cinismo e de hipocrisia, o idealismo burguês fracassa tão tragicomicamente quanto os ideais cavaleirescos nas tragicômicas aventuras do Cavaleiro da Triste Figura. Ibsen estava muito perto de escrever a grande comédia de sua época.

Esteve perto de escrevê-la, mas não a escreveu. Marx assim se expressa sobre a função histórica da grande comédia:

A última fase de uma figura da história universal é sua *comédia*. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos uma vez de modo trágico, no *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, deviam morrer outra vez, agora de modo cômico, nos diálogos de Luciano. Por que a história tem tal andamento? Para que a humanidade possa se libertar *serenamente* de seu passado.

Foi esta a tarefa histórica das comédias do ciclo de Falstaff ou das *Bodas de Fígaro*. Esta serena libertação do passado não foi concedida a Ibsen. Disto já se ressentiu *O pato selvagem*. A figura de Gregers Werle não possui nem a irresistível comicidade, nem a comovente nobreza de Dom Quixote. Por quê? Porque Cervantes tinha plena consciência tanto do fato de que os ideais de seu herói eram historicamente superados, quanto da pureza humana, da integridade subjetiva e da coragem do próprio herói. Ele descobriu e valorizou corretamente ambos os aspectos. Ibsen, ao contrário, apesar de sua profunda crítica desmascaradora, mantém-se ligado desesperadamente aos conteúdos da mensagem de Gregers Werle. Não pretende salvar apenas sua pureza e sua integridade subjetiva, mas também o conteúdo de suas aspirações. Sua obra elabora as mais terríveis contradições e mais interessantes situações cômicas, mas ele não as pode utilizar até o fundo porque não julga corretamente seu herói: ora o supervaloriza, ora o subvaloriza; ora o exalta além da conta, ora o envilece injustamente.

Nas obras posteriores, após a falência dos ideais objetivamente representados (malgrado estes erros) em *O pato selvagem*, Ibsen se esforça por criar personagens que correspondam às exigências de Gregers Werle, mas sem incorrerem nas críticas de Relling. Termina, assim, por cair num falso aristocratismo. Busca esboçar homens acima da média; procura o homem novo, que esteja acima das velhas contradições, mas é obrigado – em estreita relação com sua incapacidade de criticar o conteúdo e a posição histórica real dos ideais de Gregers Werle – a plasmar este novo homem com o velho material, acrescido de uma sublimação artificial.

Ibsen é um escritor muito realista, muito consequente e corajoso, para não ver e representar o que existe de vulgar, de repugnante, de ridículo em seus novos heróis: Rosmer, Hedda Gabler, Solnesse. Não obstante, obriga-se a figurá-las como heróis trágicos, que se elevam acima da média. Com isso, a ambiguidade dos critérios humanos encontrada em *O pato Selvagem* agrava-se cada vez mais. O dramaturgo, ao mesmo tempo, supervaloriza e subvaloriza os seus personagens. Esta mistura indiferenciada e inexplicada de juízos que se excluem reciprocamente obriga Ibsen a criar personagens que continuam a se elevar na ponta dos pés para parecerem mais altos do que realmente o são; sua “sublimidade trágica” é artificial e mantida de modo inorgânico através de um inteiro aparato simbolista, através da criação de uma atmosfera simbolista; mas a grandeza fabricada com tanto esforço (e, por isso, sempre incapaz de convencer realmente) é dissolvida posteriormente pela ironia amarga do próprio autor.

Não por acaso o explícito simbolismo de Ibsen se inicia precisamente com *O pato selvagem*. Este simbolismo é o meio artístico utilizado para conciliar, pelo menos aparentemente, o inconciliável, para esconder artificialmente a contradição que permanece insolúvel na vida – contradição incompreendida, percebida de uma maneira deformada e expressa de um modo ainda mais deformado. Precisamente num realista tão notável como Ibsen, pode-se discernir claramente que o simbolismo não representa de modo algum uma superação das contradições artísticas das tendências realistas do fim do século XIX, mas sim a expressão literária do fato de que os escritores não mais conseguiam enfrentar estas contradições, nem no plano humano nem no plano ideológico e artístico. Eles simplesmente se refugiaram no simbolismo, que não é uma solução das contradições deste realismo, mas que significa, ao contrário, a perpetuação de tais contradições num nível artístico inferior, mais distante da compreensão da realidade.

Esta transição trágica de Ibsen de um realismo, ainda que impregnado de elementos naturalistas, para a vacuidade contraditória dos símbolos é extremamente instrutiva para as finalidades de nossa pesquisa. E isto porque revela quão pouco artística é a natureza destes processos, quando tomados em sua essência. E a expressão literária destas crises ideológicas é precisamente a perda do critério que permite avaliar os homens, suas ações e seus destinos, o que eles representam social e moralmente, o que significa seu destino na realidade da vida social, bem como a natureza real de suas relações com os outros homens.

Em Ibsen, esta crise ideológica possui ainda uma trágica severidade. Isto não somente por causa do seu grande talento e de sua

integridade de escritor, como também por causa da significação objetiva, histórico-social, dos problemas com os quais lutou e que, através de uma crise trágica, não logrou superar. O desenvolvimento posterior da literatura da decadência impele cada vez mais para o primeiro plano o pequeno-burguês enfurecido, que confunde sua pequenez com heroísmo excêntrico e solitário, e sua capitulação diante de todas as superstições reacionárias modernas com um trágico destino “cósmico”.

Não se pense que estamos exagerando. Ultrapassaríamos os limites deste ensaio se pretendêssemos analisar a evolução neste sentido do drama pós-ibseniano. Queremos aduzir apenas um exemplo sintomático. Nos anos anteriores à guerra mundial, August Strindberg desempenhou notoriamente uma função dirigente no teatro internacional e foi frequentemente colocado acima de Ibsen. Seus últimos dramas foram importantíssimos para a formação do simbolismo dramático e para sua transição ao expressionismo.

Citaremos aqui, apenas, uma breve passagem de um dos mais famosos e “profundos” dramas strindberguianos desse período. Na primeira parte da trilogia *No caminho de Damasco*, os protagonistas – o Desconhecido e a Senhora – encontram-se numa encruzilhada. Apaixonam-se fulminantemente um pelo outro. O Desconhecido ia retirar uma carta do correio, mas não o faz acreditando que a carta nada pode conter de bom. Então, os dois iniciam viagem e sofrem terríveis provações. Aqui só nos interessa um motivo, isto é, o de que a pobreza do Desconhecido desempenha um grande papel, sempre sublinhado por Strindberg, na longa série de humilhações que ele e sua amante devem sofrer. Na última cena da primeira parte, os dois – após tantas aventuras – reencontram-se na mesma encruzilhada. E então, depois de a Senhora recordar ao amigo a carta não recebida, desenvolve-se o seguinte diálogo:

A Senhora – Entre e tenha esperança de que a carta contenha alguma coisa boa.

O Desconhecido (*irônico*) – Alguma coisa boa?

A Senhora – Tenha esperança! Imagine que aconteça isto.

O Desconhecido (*entrando no correio*) – Quero ver (*sai do correio com uma carta*).

A Senhora – E então?

O Desconhecido – Estou envergonhado!... Era o dinheiro!

A Senhora – Está vendo? E todos estes sofrimentos, todas estas lágrimas por nada...

Em tais cenas, aparece claramente o que é, na realidade, a falsa profundidade da literatura moderna, da literatura decadente. A tão decantada grandeza do último Strindberg consistiria em ter representado eficazmente os “poderes misteriosos” da vida humana. Mas o verdadeiro conteúdo destes “poderes misteriosos”, como o leitor pode ver por si mesmo, não é mais do que uma “objetivação” pretensiosa (e por isso mesmo mentirosa) da superstição pequeno-burguesa.

Naturalmente, também esta superstição tem suas raízes sociais, ou seja, a insegurança da vida no capitalismo, utilizada frequentemente por Lenin para explicar a permanência e a renovação das ideologias religiosas no capitalismo. Mas o modo de escrever pretensioso, e no mais das vezes substancialmente antirrealista, do último Strindberg está bem longe de revelar a verdadeira fonte das experiências que ele descreve. Ao contrário, tal modo de escrever serve somente para imprimir a estas experiências, que se mantêm sem motivação, sem explicação e sem esclarecimento, a consagração – objetivamente mentirosa – de uma misteriosa profundidade. Strindberg não fez mais do que objetivar e aprofundar as ideias comuns do pequeno-burguês (ideias diante das quais se encontra numa posição substancialmente acrítica), de modo a produzir a impressão de que o medo supersticioso deste pequeno-burguês encontra correspondência em misteriosas potências reais. Deste modo, chega a um nível espiritual de compreensão da realidade objetivamente ainda mais baixo do que o do pequeno-burguês supersticioso, que em geral acredita muito menos nesta objetividade mistificada de suas ideias do que o famoso escritor “de vanguarda”. E, apesar de tudo isto, o valor pessoal e os talentos literários de Strindberg colocam-no muito acima dos dramaturgos da decadência que se tornaram famosos ao mesmo tempo ou depois dele: Wedekind, Kaiser, Hasenclever etc.

O exemplo de Strindberg mostra claramente até que ponto se perdeu na decadência todo critério de medida para o peso objetivo, para a importância social objetiva dos homens e de suas ações. A decomposição geral das formas literárias ocorrida neste período não é um processo imanente à arte, uma luta contra as “tradições” (como creem os artistas e os escritores decadentes), mas um efeito socialmente necessário, objetivo e inevitável desta ausência de crítica por parte do escritor (enquanto escritor) em face dos fenômenos superficiais do capitalismo, diante dos quais ele capitula, identificando a aparência (deformada) com a essência.

Repetimos: o conhecimento de um tal critério de medida é o fundamento de toda composição literária. Toda ação representa ou a afirmação ou o fracasso de pessoas concretas, socialmente deter-

minadas, em situações concretas e socialmente determinadas. Toda ordenação compositiva é o reflexo, intensificado e concentrado na obra literária, das relações humanas e morais de determinadas pessoas entre si. A exatidão objetiva e a segurança subjetiva deste critério de medida são necessárias para proporcionar ao escritor o caminho de acesso à riqueza da vida.

A riqueza interior de um personagem literário deriva da riqueza de suas relações internas e externas, da dialética entre a superfície da vida e as forças objetivas e psíquicas que atuam em profundidade. Quanto mais autêntico (isto é, quanto mais de acordo com a realidade) for no escritor este critério de medida, tão mais profundamente ele poderá ir até o fundo, tão mais ricas serão as determinações e tão mais móvel a vida que ele então saberá despertar e trazer à luz. E isto por uma razão: quanto mais autêntico for este critério de medida, tanto mais revelará as grandes contradições internas do desenvolvimento social, e tanto mais organicamente logrará o escritor relacionar aos grandes conflitos sociais o destino singular do personagem pelo qual se interessa. O puro e simples relativismo empobrece o homem, o escritor e seus personagens. Ao contrário, eles são enriquecidos pela capacidade de atribuir à relatividade o seu justo papel de momento num processo que é a unidade do relativo e do absoluto, dialeticamente compreendida e resolvida. Esta é a razão ideológica por que a literatura da decadência não criou nenhum personagem verdadeiramente típico e duradouro.

A fecundidade dos conflitos tratados numa narração tem seu fundamento, igualmente, nesta veracidade (objetiva) e nesta segurança (subjetiva) do critério de medida. Tão somente quando o escritor sabe e intui, exata e seguramente, o que é essencial e o que é secundário, só então estará em condições, também no plano literário, de expressar o essencial e de figurar, a partir de um destino individual, o destino típico de uma classe, de uma geração, de toda uma época. E, se o escritor abandona este critério de medida, perde-se ao mesmo tempo a mútua relação viva entre privado e social, entre individual e típico. O elemento social, abstratamente captado, não pode absolutamente se encarnar em homens vivos, permanecendo algo pobre, árido, abstrato, não poético. E, por outro lado, a literatura decadente costuma hipostasiar em “destinos cósmicos” as tolices mais fúteis, de caráter patológico e puramente privado, do mundo pequeno-burguês. Em ambos os extremos, predominam a mesma pobreza e a mesma anemia literárias. Ao contrário, quando está presente este critério de medida, um evento aparentemente insignificante pode explicitar, nas mãos de um grande escritor, uma riqueza infinita de determinações humanas e sociais. Também aqui se revela verdadeira nossa afirma-

ção: o relativismo é pobreza, enquanto a dialética viva é riqueza.

É assim que, na época da decadência, parece o grande realismo. É assim que surge, ao lado do antirrealismo e do pseudorealismo abertamente apologéticos da literatura apoiada pela burguesia reacionária, uma longa série de tendências “radicais”, “de vanguarda”, substancialmente dirigidas para liquidar o realismo até em seus fundamentos. Quaisquer que fossem os propósitos dos representantes destas tendências, eles ajudaram objetivamente a burguesia em sua luta contra o realismo autêntico. Toda a literatura da decadência, do naturalismo ao surrealismo, possui esta função social objetiva.

Jamais se repetirá suficientemente, com a necessária frequência e energia, que a tendência à decadência não constitui uma fatalidade para o escritor como indivíduo, mas sim um problema social normal. Certamente, quanto mais tenha progredido a decadência ideológica geral, tanto maiores serão as exigências intelectuais e morais que se colocam ao escritor que não pretenda capitular diante da decadência, que queira abrir caminho para o verdadeiro realismo. Um caminho que é um perigoso atalho, circundado por trágicos abismos. Contudo, ainda mais intensamente se destaca a grandeza daqueles escritores que, em épocas tão pouco favoráveis, lograram abrir caminho para o verdadeiro realismo.





O PROBLEMA DA INDIVIDUALIDADE NO PENSAMENTO TARDIO DE LUKÁCS

Ester Vaisman¹⁵⁴

I – Introdução:

Em primeiro lugar, não é o caso aqui de retomar em detalhe a extensa e sinuosa trajetória intelectual do autor. De acordo com o testemunho de Tertulian, “a evolução intelectual de Georg Lukács oferece uma imagem singular da formação e do devir de uma personalidade nas condições agitadas de um século não menos singular, por sua complexidade e pelo caráter dramático de sua história”¹⁵⁵.

A dificuldade de determinar em poucas linhas o cerne teórico de Lukács tanto antes de sua adesão ao marxismo, e suas possíveis repercussões, como depois, se deve também ao fato de que o autor “passou por experiências espirituais as mais variadas e heterogêneas”¹⁵⁶, de tal modo que uma das questões polêmicas é aquela que

¹⁵⁴ Professora do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFMG.

¹⁵⁵ TERTULIAN, N, “L’Évolution de la Pensée de Georg Lukács” in *L’Homme et la Société*, n.20, avril,-mai-juin, Paris:Editions Anthropos, 1971, p.15.

¹⁵⁶ *Id.Ibid*

diz respeito às continuidades e descontinuidades de seu pensamento. Também não é o caso aqui de nos delongarmos sobre esse importante tema, mas não poderíamos deixar de referir a tese polêmica “daqueles que consideram o ‘verdadeiro Lukács’ aquele das obras de juventude e que a fase de maturidade de sua obra, isto é, a fase rigorosamente marxista, constituiria uma involução evidente”¹⁵⁷. Ademais, é fundamental referir outro problema, sempre lembrado e vinculado à trajetória polêmica do autor: suas “autocríticas”. Ainda que não seja o momento mais adequado para discutirmos esse problema, seria interessante focalizar o assunto de outro ponto de vista, talvez mais fecundo, indagando o seguinte: “que outro pensador contemporâneo foi capaz de renunciar crítica e deliberadamente, como ele fez por diversas vezes, ao prestígio de obras consagradas? Renúncia que chegou ao total divórcio delas, a ponto mesmo de manifestar completa desidentidade autoral por textos que teriam feito, cada um de per si, a inconfessa e sempre almejada glória de carreira de qualquer um, inclusive dos melhores e mais respeitáveis. Esse desapego, sinônimo de enorme exigência para consigo mesmo, que nunca declinou em arrogância ou pedantismo, nem em autoproclamações de méritos ou em bravatas de auto-suficiência, em que pese a imensa solidão teórica a que esteve constringido seu trabalho.”¹⁵⁸

De todo modo, o que aqui importa ressaltar é que estamos tratando de um dos pensadores marxistas, talvez o mais importante do século XX até os nossos dias, justamente por ter identificado o caráter do tecido teórico instaurado por Marx, e, ademais, ter enfrentado a justo título as complexas e contraditórias relações entre gênero e indivíduo. Ora, tal exame se deu particularmente no interior de sua obra publicada postumamente: *Para uma Ontologia do Ser Social* bem como *Os Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Mas, vale a pena nesse momento colocarmos a seguinte indagação: por que Lukács insiste em um tema tão inusual em sua obra de plena maturidade? Por uma questão que fatalmente foi recebida com grande estranheza, até por seus discípulos mais diletos? Uma questão que suscitou e vem suscitando recusa imediata de todos os lados, a desaprovação *in limini* de quantos se dizem interessados por assuntos do tipo, que a entenderiam por inadmissível, por que insistir nesse problema “exótico”?

É forçoso reconhecer, antes de tudo, que o século XX assumiu ou enfrentou o pensamento de Marx a partir do padrão gnosioló-

¹⁵⁷ *Id.Ibid.*

¹⁵⁸ VAISMAN, E. “O ‘Jovem’ Lukács: Trágico, Utópico, Romântico?” in *Revista Kriterion*, nº112, 2005, p.294.

gico, sem se interrogar se o mesmo era compatível com tal abordagem, supôs que o fosse, com base nos pressupostos da cientificidade corrente. Por outro lado, essa primeira suposição remete a uma segunda, ao do acriticismo contemporâneo em geral, por meio do qual a cientificidade repousa e tem de repousar sobre algum tipo de fundamentação gnosiológica (teoria do conhecimento, lógica, ou epistemologia).

Na contramão das tendências dominantes, mesmo no interior do marxismo, as linhas diretrizes da investigação de Lukács são devidas ao reconhecimento marxiano da objetividade como propriedade originária dos entes. Já na fase de preparação de sua *Estética*, Lukács procurou investigar a base ontológica tanto do pôr estético quanto da recepção da obra de arte.

Ao assinalarmos a provável existência de um fio condutor, principalmente entre a *Estética* e a *Ontologia*, não resulta de imediato a conclusão que Lukács tenha aderido, sem mais à própria expressão, ainda que, como afirma Oldrini “mesmo lá onde a coisa, o nexos conceitual já exista em germe falta a palavra para exprimi-lo”¹⁵⁹. Em verdade, Lukács nutria sérias desconfianças e suspeitas em relação à própria palavra, resistindo em utilizá-la; “para ele, tomando a conotação que lhe fora conferida por Heidegger, ela só tem um valor negativo”¹⁶⁰. Entretanto, ao entrar em contato com a obra de Ernst Bloch, *Questões Fundamentais da Filosofia. Pela ontologia do ainda-não-ser (noch-nicht-seins)*, publicada em 1961 e com a volumosa obra de N. Hartmann sobre *Ontologia* há uma mudança de postura do autor em relação à palavra. Tertulian, citado por Oldrini, chega mesmo a afirmar “que os escritos ontológicos de N. Hartmann tiveram o papel de catalisador na reflexão de Lukács; eles lhe inculcaram, com certeza, a idéia de buscar na ontologia e nas suas categorias as bases de seu pensamento”¹⁶¹.

De fato, a partir do depoimento do próprio autor constata-se esse nexos entre a análise da obra de arte e questões de ordem ontológica. No prefácio de 1969 à edição francesa de *Meu Caminho até Marx*, o autor afirma: “Se para a *Estética*, o ponto de partida filosófico consiste no fato de que a obra de arte está aí, que ela exista, a natureza social e histórica dessa existência faz com que toda proble-

¹⁵⁹ OLDRINI, G. “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács” in *Lukács e a Atualidade do Marxismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p. 67.

¹⁶⁰ *Id. Ibid.*

¹⁶¹ TERTULIAN, N. *apud* OLDRINI, G. *Op. Cit.* p.68.

mática se desloque para uma ontologia social”¹⁶².

Ademais, como veremos à frente, há importantes passos teóricos que indicam a existência tanto na *Estética*, na *Ontologia* e, em particular, nos *Prolegômenos*, do pressuposto que a “configuração da conformidade com o gênero” é “determinada em cada caso pelas circunstâncias históricossociais”, que a “consciência de que o indivíduo pertence ao gênero humano não suprime as relações sociais com a classe”; que “o gênero”, é por sua natureza ontológica um resultado de forças em luta recíproca postas em movimento socialmente: um processo de lutas de classe na história do ser social; e por outro lado, reciprocamente, este processo ganha significado só à luz da teoria do seu desenvolvimento em direção ao “gênero”, para utilizar expressões do próprio autor.

II – Lukács e a Ontologia do Ser Social

Nesse passo, além das advertências feitas anteriormente, em virtude do caráter polêmico tanto da obra quanto de seu autor, é necessário chamar a atenção também para o fato de que a incursão lukacsiana no debate da ontologia não é de modo algum fruto de inclinações particulares ou pessoais, mas surge do reconhecimento da existência de uma série de questões teóricas que deveriam ser tratadas a partir de uma nova perspectiva. As adversidades de seu tempo impunham a enorme tarefa de retornar à obra de Marx, no intuito de reformular cabalmente as perspectivas teóricas vigentes, de buscar respostas aos descaminhos provocados pela vulgata stalinista que dominou quase toda a tentativa de compreensão teórica dos fenômenos mais importantes do século XX, além das graves distorções que provocara na recepção da obra de Marx.

Por isso mesmo, a última grande obra filosófica de G. Lukács, *Para uma Ontologia do Ser Social*, como também seus *Prolegômenos*, constituem no interior da história do marxismo um caso à parte, uma vez que destoa do núcleo comum sobre o qual a obra de Marx foi compreendida ao longo de todo o século passado. Esta obra tem por mérito ter sido a primeira a destacar o caráter ontológico do pensamento de Marx.

Assim é que se pode afirmar que todo vigor dos escritos ontológicos de Lukács possui duas direções básicas: volta-se contra as leituras mecanicistas provenientes principalmente do stalinismo e

¹⁶² LUKÁCS, G. *Utam Marxhoz*, Budapest, 1971, p.9-31 *apud* OLDRINI, G. *Op. Cit.* p.69.

do marxismo vulgar ao mesmo tempo em que procura combater a crítica dos adversários de Marx, demonstrando como a incompreensão – e mesmo a recusa – de toda e qualquer ontologia encontra-se circunscrita em necessidades prementes da própria configuração da sociedade capitalista:

O combate sugerido por Lukács ao predomínio das reflexões lógico-epistemológicas tem, portanto, a perspectiva que concilia a posição teórica com a necessidade prática. Contra o predomínio manipulatório a que se viu reduzida a ciência no mundo do capital, a ontologia recoloca o problema filosófico essencial do ser e do destino do homem e sua autoconstituição contraditória.

Este enfrentamento – teórico e prático – forma a base do argumento que adverte para a necessidade de retorno a Marx, sem as peias erguidas pelo marxismo em geral. Trata-se de varrer das páginas da obra marxiana, uma discussão totalmente estranha à sua letra: afirmações que acusam a existência em Marx de um determinismo unívoco, proveniente da esfera da economia, que absolutiza a potência do fator econômico, relegando ao segundo plano a eficácia dos outros complexos da vida social. Ao contrário de um determinismo unívoco da esfera econômica sobre as outras instâncias da sociabilidade, como acusa grande parte de seus adversários, o cerne estruturador do pensamento econômico de Marx se funda na concepção da determinação recíproca das categorias que compõem o complexo do ser social. Nas palavras do próprio autor: “Este peculiar, paradoxal, raramente compreendido, método dialético, repousa na já acenada convicção de Marx, segundo a qual, no ser social o econômico e o extra-econômico continuamente se convertem um no outro, estando em uma insuprimível interação recíproca, da qual, como mostramos, não deriva nem um desenvolvimento histórico extraordinário privado de leis, nem uma dominação mecânica ‘imposta por lei’ do econômico abstrato e puro”¹⁶³.

São, portanto, momentos que se apresentam permanentemente em um estado de determinação reflexiva. É a interação e inter-relação destes momentos que constitui a estrutura sobre a qual se move e dinamiza o processo de socialização do homem e, conseqüentemente, da própria individualidade. As categorias da produção e reprodução da vida – esfera econômica – desenvolvem a função motor central desta dinâmica, todavia, só podem se desenvolver sob a forma de um momento ontologicamente primário de uma interação entre os complexos que vêm a existir na dialética objetiva entre

¹⁶³ LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halband, Luchterhand Verlag, 1984, p. 585. (trad. it. pp. 290-91, vol. I).

acaso e necessidade. A base econômica permanece sempre como o momento preponderante, no entanto, isso não elimina a relativa autonomia das superestruturas, que se expressa de maneira definitiva na dialética de mútua reciprocidade determinativa existente entre estas e a esfera da economia. Portanto, as esferas superestruturais da sociedade não são simples epifenômenos da estrutura econômica. Longe de constituírem um reflexo passivo, estas estruturas e, sobretudo, o próprio indivíduo, podem agir (ou retroagir) sobre a base material em maior ou menor grau, sempre, entretanto, no interior das “condições, possibilidades ou impedimentos” que esta lhe determina.

Tal codeterminação só é possível na exata medida em que para Lukács, o que caracteriza e determina a especificidade da atividade humana é o fato de ser uma “atividade posta”, ou seja, é a configuração objetiva de um fim previamente ideado – *pôr teleológico*. O trabalho passa a ser entendido assim como a unidade entre o pôr efetivo de uma dada objetividade e a atividade ideal prévia, portanto subjetiva, diretamente regida e mediada por uma finalidade específica. Neste sentido, Lukács define o resultado final do trabalho como uma “causalidade posta”, o que significa dizer que se trata de uma causalidade que foi posta em movimento pela mediação de um fim humana e subjetivamente configurado. Na atividade laborativa estas duas categorias, – subjetividade e objetividade, teleologia e causalidade – embora antagônicas e heterogêneas, formam uma unidade no interior do complexo. Portanto, de um lado, a causalidade posta, e de outro o pôr teleológico, constituem, sob a forma da determinação reflexiva, o fundamento ontológico da dinamicidade de complexos próprios apenas ao indivíduo, na medida em que a teleologia é uma categoria existente somente no âmbito do ser social. Deste modo, definindo o pôr teleológico como célula geratriz da vida social, e vislumbrando no seu desenvolvimento e complexificação o conteúdo dinâmico da totalidade social, Lukács impossibilita a confusão entre as diretrizes e princípios que regem a vida da natureza e a vida da sociedade: “a primeira é dominada pela causalidade espontânea, não teleológica por definição, enquanto a segunda é constituída por obra dos atos finalistas dos indivíduos.”¹⁶⁴

Após estas determinações sobre os fundamentos genéticos da ontologia do ser social, Lukács demonstra como estes mesmos atos teleológicos podem aparecer de forma diferenciada quando se con-

¹⁶⁴TERTULIAN, N. “Introduzione” in *Prolegomeni All’Ontologia dell’Essere Sociale* – Questioni di principio di un’ontologia oggi divenuta possibile. Milano:Guerini & Associati, 1990, p. XX.

sidera o objeto sobre o qual incidem suas ações. Entre esses atos, a diferença fundamental se refere fundamentalmente ao objeto sobre o qual exercem sua ação. Os atos teleológicos primários incidem de forma imediata sobre um dado objeto ou elemento natural, enquanto os atos teleológicos secundários têm como finalidade a consciência de outros indivíduos, ou seja, “não são mais intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas intencionam provocar estas intervenções por parte de outras pessoas”¹⁶⁵. É a análise destas formas distintas dos atos teleológicos que nos auxilia a compreender o processo de desenvolvimento das fases superiores a partir da forma originária do trabalho. A dinâmica inerente às interações categoriais do trabalho não apenas instaura a origem humana como também determina a dinâmica das formas superiores da prática social. Nas formas superiores de sociedade elas ocupam um lugar de destaque, assumindo o papel preponderante na dinâmica deste processo. Os assim denominados atos teleológicos secundários tornam-se mais “desmaterializados” uma vez que se desvinculam da relação direta com o momento material da prática social. São estes atos, também designados por atos socioteleológicos, que são o lugar genético de dimensões importantes da prática social, tais como a ética, a ideologia, a arte – e esta é uma questão crucial para Lukács – é a partir dela que podemos vislumbrar a gênese das ações políticas.

IV - Aspectos Basilares do Pensamento Tardio de G. Lukács: o problema da individualidade

Assim, ao examinar com a atenção devida tanto a *Ontologia do Ser Social como seus Prolegômenos*, se torna necessário destacar certos aspectos basilares de seu pensamento tardio – sem a pretensão de esgotá-los evidentemente – para que se possa pelo menos em termos aproximados identificar a decisibilidade da questão em tela. Senão, vejamos.

Tanto a categoria do trabalho quanto a complexificação da dinâmica da sociedade humana com o advento das formas superiores da vida social como a formação humana, entendidos no sentido mais lato do termo, são tratadas prevalentemente a partir da determinação recíproca e da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade. Essas categorias formam, no interior das elaborações lukacsianas a base analítica de toda e qualquer ação do indivíduo humano. Nesse mesmo diapasão, pode-se identificar nesse passo

¹⁶⁵ LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, II. Halband, Luchterhand Verlag, 1984, p.46. (trad. it. p. 56, vol.II*)

outra tese lukacsiana, intimamente relacionada à primeira: todo o processo social é posto em movimento por meio das ações teleológicas individuais, mas que em sua totalidade estes atos não possuem uma finalidade determinada, resultando daí todo um movimento que opera por meio de nexos causais espontâneos. Afirmção que nos leva, portanto – e aqui convém ressaltar esta determinação com toda a clareza –, a entender que no plano da totalidade do ser social está presente toda uma malha de nexos que atuam sob a forma de uma causalidade social. Fato que leva o pensador húngaro, com essas determinações, a assumir uma posição contrária a tendências no interior do próprio marxismo e contra ainda a filosofia hegeliana, ao asseverar a inexistência de uma teleologia na história.

No nosso ponto de vista, uma das principais contribuições inéditas desses escritos, principalmente os *Prolegômenos*, diz respeito às relações indivíduo e gênero, e que ainda não recebeu o devido tratamento analítico pelos intérpretes.

Lukács assevera que “o lugar central da *generidade*, a superação de seu mutismo natural, não é de modo algum uma ‘idéia’ genial e isolada que tenha ocorrido ao jovem Marx. Embora a questão raramente apareça, de forma aberta com essa terminologia explícita, em suas obras posteriores, Marx nunca cessou de avistar no desenvolvimento da *generidade* o critério ontológico decisivo para o processo de desenvolvimento humano”¹⁶⁶. Segundo o filósofo húngaro a categoria da *generidade* explicita a concepção “revolucionária sobre o ser e o devir do gênero humano”¹⁶⁷ instaurada por Marx. Lukács identifica o lugar genético dessa concepção, isto é, da superação do gênero mudo natural e o advento do gênero propriamente humano, precisamente na *práxis* individual que constitui o modo por meio do qual se processa a “adaptação ativa” e a partir da qual se dá, de modo contraditório e desigual, a constituição processual do ser social, nos seus dois âmbitos, ou seja, o âmbito do indivíduo e o do gênero. Em outros termos, “a base ontológica do salto [do gênero mudo para o gênero não-mais-mudo E.V.] foi a transformação da adaptação passiva do organismo ao ambiente em uma adaptação ativa, com o que a sociabilidade surge como nova maneira de generidade”¹⁶⁸. Nesse contexto, a individualidade não é entendida por Lukács como um dado humano originário, mas uma categoria que se constitui tam-

¹⁶⁶ LULÁCS, G, “Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins” *Op. Cit.* p.40.

¹⁶⁷ *Id. Ibid.*

¹⁶⁸ *Id. Ibid.* p. 43.

bém historicamente, na base de uma “determinação recíproca” com a genericidade, mas não só. Trata-se de um processo extremamente lento, inclusive, das próprias relações sociais para que o problema da individualidade possa aparecer não só como um problema real, mas também universal. Ademais “o verdadeiro desenvolvimento da individualidade /.../ é um processo altamente complexo, cujo fundamento ontológico é formado pelos pores teleológicos (*teleologischen Setzungen*) da práxis com todas as circunstâncias, mas que não tem ele próprio, em absoluto, caráter teleológico”¹⁶⁹.

Enfim, estamos diante de um processo que se desenrola tanto no sentido objetivo quanto subjetivo, ou seja, “devido à práxis, o ser humano, que se forma numa multiplicidade cada vez mais variada, se defronta com uma sociedade /.../ em que não apenas se desenvolve a corporificação objetiva da genericidade, tornando-a cada vez mais variada em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo coloca múltiplas e diferenciadas exigências ao indivíduo humano nela praticamente ativo”¹⁷⁰.

Vale dizer, a um dado ponto do evolver da sociabilidade, há uma multiplicidade quase infinita de decisões alternativas que o indivíduo singular da sociedade é constantemente provocado, ou mesmo impellido, a tomar, dada a diferenciação e complexificação da sociedade no seu conjunto. Enfim, é importante ressaltar que ao se debruçar sobre a convergência ou divergência entre desenvolvimento social e individual, tudo indica que Lukács não concebe a formação dos indivíduos humanos como meros produtos mecânicos do gênero, caso contrário, se apagariam os traços específicos do ser social e restaria apenas a relação natural muda entre espécie e seu exemplar. Analisemos a seguir, com um pouco mais de detalhe esse complexo de problemas.

Em primeiro lugar, dado que a genericidade, além de ser identificada com a noção de gênero humano elaborada por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*¹⁷¹, (o que tem prejudicado, por exemplo, a devida interpretação dessa categoria nos *Manuscritos Parisienses* de Marx), tal noção é diretamente associada a posturas de ordem idealista, Lukács procura demonstrar desde logo que as categorias

¹⁶⁹ *Id. Ibid.* p. 44.

¹⁷⁰ *Id. Ibid.* p. 45.

¹⁷¹ Feuerbach, L. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus Editora, 1988. Nessa obra, como é sabido, Feuerbach procura explicar a essência do cristianismo, não pela via teológica, mas, por uma essência antropológica. Por esse motivo, os primeiros capítulos do livro são consagrados à determinação da essência genérica do ser humano.

lógicas como universalidade e singularidade presentes de maneira importante na *Ciência da Lógica* de Hegel, não possuem necessariamente tal natureza, sobretudo, quando se tem em vista o modo como elas emergem na reflexão marxiana. Nesse sentido, Lukács, ao tomar como referência o manuscrito *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*¹⁷², é enfático ao afirmar que: “o erro idealista consiste em ver na universalidade, na genericidade não uma expressão do ser, mas uma simples determinação do pensamento (uma abstração). Esta ‘abstração’, ao contrário, não é nunca destacável da essência verdadeira da objetividade existente, portanto, uma determinação do pensamento apenas em termos secundários, derivados”.¹⁷³ Portanto, quando se tem em mira identificar o cerne das categorias de genericidade e individualidade a partir de uma posição ontológica, a ênfase recai sobre a objetividade, parâmetro de toda forma de cognição, que por sua constituição intrínseca determina secundariamente o ser das categorias. Assim sendo, mesmo enquanto “abstrações” são concebidas como *daseinformen*, formas de ser, no dizer do Marx dos *Grundrisse*, quando confrontado novamente com a especulatividade hegeliana.

Depois de esclarecer a natureza das categorias universalidade e singularidade, correlatas que são às da genericidade e individualidade, estamos longe do quadro especulativo em que elas se apresentam como pontos extremos do andamento silogístico, como oposições lógicas. Aparecem agora como determinações da própria objetividade e não como projeção da subjetividade cognoscente sobre as entificações efetivamente existentes. Tal passo analítico se mostra decisivo para o desenvolvimento argumentativo posterior.

O próximo passo de Lukács é o de diferenciar a individualidade natural daquela social. Tal como o primeiro, essa diferenciação é relevante, pois abre caminho para a tematização que aqui nos importa. A esse respeito, Lukács não deixa margem para dúvidas: o processo de constituição da individualidade é longo e complicado na exata medida em que é fundado sobre os pôres teleológicos da atividade, em qualquer nível que ela se desenvolva. Assim, se pronuncia ele a respeito: “ocorre um longo desenvolvimento das relações sociais, que inicialmente é lentíssimo, para fazer emergir como real e, sobretudo, como universal o problema da individualidade/.../. Assim,

¹⁷² Marx, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempoeditorial, 2005. Nesse manuscrito, Marx formula a crítica ontológica à filosofia especulativa. Encontram-se ao longo do texto severas restrições ao logicismo hegeliano.

¹⁷³ Lukács, G. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Milano: Guerini & Associati, 1990, p.41.

em conseqüência da práxis, o ser humano, que prossegue seu desenvolvimento em termos multilaterais sempre mais desdobrado, se encontra defronte a uma sociedade e a seu intercâmbio orgânico com a natureza, a sua produção de órgãos de auto-conservação, etc mediante os quais a corporificação objetiva da genericidade não apenas se desenvolve, se torna sempre mais variada sob muitos perfis, mas, por outro lado, coloca exigências sempre mais numerosas e diversificadas aos homens singulares, em que são ativos/.../ Esse processo, que se desenvolve no plano subjetivo e objetivo, na constante interação entre subjetividade e objetividade, é aquilo que faz nascer as bases ontológicas por meio das quais a singularidade originária do homem, em vários aspectos ainda simplesmente natural, pode assumir pouco a pouco o caráter da individualidade (que é social, que é possível somente na sociabilidade)”¹⁷⁴

Temos na citação acima importante caracterização não só a respeito do caráter histórico da individualidade, mas, também de seus laços constitutivos com a atividade concreta dos próprios indivíduos. Assim, além de sua dimensão histórica a individualidade é um processo que se constitui a partir da prática que se dá em sociedade. Trata-se, é bom frisar, de um processo constitutivo tanto do plano subjetivo quanto do objetivo simultaneamente, o que implica em reconhecer a construção da individualidade a partir das respostas singulares práticas que se verificam em decorrência das múltiplas exigências que o mundo social coloca para agentes singulares. Ora, como já referimos linhas acima, o *locus* genético dessas demandas e respostas é o trabalho, entendido por Lukács, como já vimos, como fenômeno originário da vida social. Aqui, a relação sujeito-objeto que emerge no âmbito do trabalho provoca mudança estrutural completamente nova “em termos ontológicos” precisamente “na inter-relação entre os processos reprodutivos singulares e o seu conjunto”, tornando-se o “fundamento objetivo de toda genericidade ao nível do ser da sociabilidade.”¹⁷⁵

Portanto do lado objetivo, tem-se a relação sujeito-objeto nascida no trabalho como constitutiva da sociabilidade, ou seja, da genericidade. Do lado subjetivo, Lukács enfatiza, a partir desse mesmo complexo, a multiplicidade e a infinitude de decisões alternativas que os indivíduos singulares são constantemente impelidos a tomar, diante dos problemas sociais que a cada vez assumem complexidade maior, em decorrência da própria diferenciação interna da sociedade. Lukács denomina esse processo de “fundamento social daquilo

¹⁷⁴ Lukács, G. *Op.Cit.* pp. 45-46.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 53.

que costumamos chamar, detendo-nos nos aspectos mais gerais, de educação do homem para a individualidade”.¹⁷⁶ Ou seja, além de desempenhar papel fundante no processo de formação social da individualidade, o caráter essencialmente ativo da existência humana contribui de modo decisivo para a “educação do homem para individualidade”. Essa assertiva de Lukács é altamente instigante, pois coloca o problema em seus devidos termos: a individualidade não é mero reflexo passivo das assim chamadas condicionantes sociais, mas é algo que se forma e, nesse contínuo formar-se, é ressaltada a dimensão educacional, que ocorre, bem entendido, no interior das complexas vivências das “decisões alternativas”, ou seja, nas escolhas que se fazem nos vários planos da existência social, desde a vida cotidiana até as decisões de cunho ético e político.

Dito de outro modo, a personalidade de cada indivíduo é resultado das escolhas que ele realiza ao longo da vida. Se tais escolhas são realizadas a partir de um “campo de possíveis”, isso não modifica no essencial a questão decisiva aqui colocada, ou ainda, nas palavras do próprio autor: “o *curriculum vitae* de qualquer ser humano é constituído de uma cadeia ininterrupta, que, porém, não é constituída de uma simples seqüência de diferentes decisões heterogêneas, mas se refere de forma contínua e espontaneamente ao próprio sujeito dessas decisões”¹⁷⁷. Vale dizer, mesmo que tais decisões sejam tomadas em meio às possibilidades efetivamente existentes e não a partir de uma “vontade transcendental”, tais decisões carregam aspectos diretamente vinculados à subjetividade que as tomou. É nessa medida que nos sentimos autorizados a afirmar que a dimensão mais relevante da formação da individualidade é sua autoconstituição, pois se trata, finalmente, de um só e único processo que diz respeito tanto a constituição do gênero quanto do indivíduo, no interior do qual a dimensão ativa, que é atributo específico da existência humana, se encontra circunscrita apenas pelo plano individual.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 55.

¹⁷⁷ *Idem*, p.59.





TRABAJO E IDEOLOGÍA EN LA OBRA DE LUKÁCS: CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS DEL SER SOCIAL

Sergio Daniel Gianna¹⁷⁸

Introducción

El presente artículo se propone analizar las mediaciones existentes entre la categoría trabajo y la ideología en la obra de Lukács. El interés puesto en este conjunto categorial, presente en la *Ontología del ser social*, remite a la existencia de una “identidad de la identidad de la no identidad” entre ambas categorías, al imperar determinaciones universales y particulares entre las posiciones teleológicas primarias, vinculadas al trabajo, y las posiciones teleológicas secundarias, referidas a la ideología.

En ese sentido, y en primer lugar, se abordará el estudio de la ca-

¹⁷⁸ Licenciado en Trabajo Social (ETS-UNC). Magister en Trabajo Social (FTS-UNLP) y Doctor en Ciencias Sociales (FCS-UBA). Docente de la materia Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata. Becario Postdoctoral de CONICET.

tegoría trabajo como modelo de toda praxis social y como la misma, al ser la única categoría transicional entre la naturaleza orgánica y el ser social, funda un conjunto de determinaciones que son esenciales a cualquier forma de praxis humana. En segundo término, se abordarán las determinaciones universales y particulares existentes entre el trabajo y las posiciones teleológicas secundarias. Finalmente, en tercer lugar, se plantearán algunas de las mediaciones existentes entre las posiciones teleológicas secundarias y la ideología.

El trabajo como modelo de toda praxis social

Antes de ingresar en las disquisiciones acerca de la categoría trabajo, debe observarse que Lukács (2004) realiza un tratamiento particular en torno a la misma, en la medida que efectúa una “abstracción sui géneris” del trabajo, al descomponerlo de manera analítica-abstractiva en sus elementos simples y asilarlo de otros complejos sociales que se desarrollan de manera simultánea al trabajo (el lenguaje, la cooperación, la división del trabajo, etc.). Este tratamiento teórico, que podría vincularse con el “camino de ida” que propone Marx en los *Grundrisse*, permite abstraer al trabajo en sus determinaciones simples y esenciales, para luego colocarlo en el marco de una totalidad más amplia que la contiene y de las mediaciones esenciales que la constituye.¹⁷⁹

En ese sentido, dicha “abstracción sui géneris” permitirá dilucidar porque el trabajo es la categoría transicional entre la naturaleza orgánica y el ser social, al producirse un salto ontológico entre ambos niveles del ser. Al respecto, Lukács observa que el salto ontológico supone “[...] una transformación cualitativa y estructural en el ser [...]” (2004, p. 60), en el que se desenvuelven ciertas potencialidades que existían en el anterior nivel del ser, pero las mismas “[...] no pueden ser desarrolladas a partir de [...] una continuidad simple y rectilínea” (2004, p. 60), sino cuando dichas potencialidades, que constituyen las fuerzas y categorías pertenecientes al nuevo nivel del ser, ocupan el momento predominante.

Para Lukács, el ser se conformaría de una unidad ontológica que posee distintos grados o jerarquías, los cuales devienen de “[...] la

¹⁷⁹ Esto se expresa en el capítulo de la Reproducción de la Ontología del ser social cuando Lukács ubica al trabajo dentro de un “[...] complejo social que se mueve y reproduce procesualmente” (1981, p. 135). No casualmente en dicho capítulo el autor habla del complejo social de la economía, mientras que en el capítulo de la Ideología de el complejo económico se constituye de a partir de la síntesis de múltiples actos de trabajo.

caracterización del ser en cuanto ser” (1981, p. 166). Esta prioridad ontológica del ser, propia de la ontología materialista de Marx y de Lukács y que la distinguirá de las ontologías valorativas y lógicas,¹⁸⁰ lleva al autor a identificar tres esferas ontológicas: la naturaleza inorgánica; la naturaleza orgánica y el ser social. Cabe observar que el ser constituye un “complejo de complejos”, donde cada esfera ontológica se encuentra en una interacción permanente con las otras esferas y, al mismo tiempo, cada una de ellas posee una autonomía relativa.

Si la materia y su movimiento caracterizan al ser en su universalidad, esto no debe llevar a desconocer que existen particularidades en cada uno de los niveles del ser, en relación a como se realiza y efectiviza dicho movimiento. Si la naturaleza inorgánica no posee vida, y su procesualidad consiste en transformarse en algo distinto, en el mundo orgánico se produce una dinámica epifenoménica que se reproduce a sí misma continuamente, mientras que en la esfera social es el trabajo, que desarrolla una conciencia basada en posiciones teleológicas, la que permite introducir nuevas y diversas respuestas a las múltiples necesidades a las que se enfrenta el hombre.

El movimiento particular que asume cada esfera del ser es el producto de un largo proceso histórico, en el que se salta ontológico expresa el desarrollo de una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad. O, como observa el propio Lukács, en el salto ontológico “[...] el ser conserva tanto una continuidad, que en los estadios superiores también se muestra como preservación de determinadas estructuras fundamentales, como una ruptura de la continuidad, que se puede observar en el surgimiento de categorías enteramente nuevas” (2010, p. 79).

Si se toma como ejemplo de esta dialéctica de la continuidad y la discontinuidad el salto ontológico que se produce entre la naturaleza orgánica y el ser social, se observa que entre ambas existe un continuidad: la necesidad de la reproducción biológica, en cuanto trazo esencial e ineliminable de todo ser vivo que nace, se desarrolla y perece. No obstante, existe una discontinuidad entre ambas esferas del ser, en la medida en que si en la naturaleza orgánica, particularmente en los animales, la respuesta al medio es de carácter inmediata, en el hombre, en cuanto ser social, la misma es de carácter mediada, al anteponer en la conciencia un conjunto de posibles y diversas respuestas que luego serán objetivadas a partir de una cadena de alternativas.

¹⁸⁰ Sobre este aspecto, consultar el capítulo de la Reproducción (Lukács, 1981).

Esto expresa que en la naturaleza orgánica la reproducción biológica es el momento predominante y por el tipo de respuestas que los especímenes individuales dan al medio, de carácter instintual, la interacción auténtica con el medio es mínima, reproduciéndose una continuidad simple que repone sobre sus propias bases dicha respuesta, cuyos fundamentos son de carácter biológico. Por el contrario, el ser social, a partir del trabajo, actúa frente al medio anteponiendo una posición teleológica que orienta y direcciona la acción, haciendo que sus resultados exitosos puedan utilizarse ante nuevas situaciones. De allí que Lukács (2004) observa que la reproducción simple contiene en sí a la reproducción ampliada, proceso que conduce a un “retroceso de las barreras naturales” y la preeminencia progresiva de los aspectos sociales.

Así, el trabajo es la praxis fundante del ser social que, mediante la transformación de la naturaleza, genera un conjunto de valores de uso que satisfacen necesidades humanas. Ya Marx y Engels (1959) observaban en la *Ideología Alemana* que el trabajo es el primer presupuesto ontológico para toda vida humana, en la medida que éste presupone la “producción de la vida material”. En un mismo sentido, Marx expresa en un pasaje de *El Capital* el mismo aspecto, al referirse que la categoría trabajo remite a la

[...] apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (2002, p. 223).

Esto permite inferir, en primer término, porque el trabajo es una actividad humana de carácter universal, ya que sin la misma la reproducción de la vida humana, del individuo y la sociabilidad, no podría realizarse. También, esto expresa que la organización del metabolismo social, esto es, del modo de organizar el trabajo humano, ha existido y existirá en cualquier formación social, como condición indispensable de la vida humana. En segundo lugar, la categoría trabajo tiene una función social muy precisa: la transformación y apropiación de la naturaleza según finalidades humanas, las cuales se encuentran vinculadas a las necesidades históricas que adquieren los individuos.

Marx observa que el trabajo introduce una determinación nueva en el ser, porque la finalidad de la acción es antecedida a la objetivación de ésta, ya que

Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad (Marx, 2002, p. 216).

Es a partir de un proceso teleológico, que siempre es puesto, que el trabajo transforma la naturaleza y produce una nueva objetividad que no existía con anterioridad en la misma, aunque, simultáneamente, conserva sus fundamentos ontológico-naturales.¹⁸¹ De este modo, la posición teleológica busca transformar la causalidad dada, sin ninguna finalidad y basada en una mera causa y efecto, en una causalidad puesta (por el individuo).

Así, la teleología es un momento del trabajo que antecede y dirige la acción y, a partir de la cual, son anticipadas en la conciencia las acciones y los resultados a los que éstas llegarán. En relación a la posición teleológica perteneciente al trabajo, Lukács (2004) observa que la misma posee dos componentes esenciales: el acto de pensar y de producir, esto es, la ideación previa o anticipación en la conciencia de la acción y sus momentos y la realización efectiva de la misma. En relación al primer componente, el acto de pensar, habría dos elementos fundamentales: la concreción y definición de la finalidad y la investigación de los medios.

El primero de estos elementos, la *posición del fin*, tiene su origen en una necesidad humana y sobre la cual el hombre debe actuar y resolver. Para ello, resulta central el segundo componente: la *investigación de los medios*, esto es, el proceso de aprensión de aquellas cualidades y determinaciones de los objetos y cadenas causales que son fundamentales conocer y transformar para la consecución de la finalidad. En ese sentido, la investigación de los medios cumple una doble función, en primer término, “[...] revela lo que se halla presente en sí en los objetos en cuestión, independientemente de toda conciencia [...]” (Lukács, 2004, p. 70) y, en segundo lugar, “[...] descubre en los objetos nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función, a través de cuya puesta en movimiento puede únicamente ser realizado el fin teleológicamente puesto” (Lukács, 2004, p. 70).

La realización del fin, o su consecuente fracaso, dependerá de la

¹⁸¹ El trabajo no modifica las determinaciones ontológico-naturales, ya que, como observa Marx, “[...] el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible” (2002, p. 87).

capacidad que tiene el individuo de aprender de manera objetiva las cualidades y cadenas causales necesarias para transformar la realidad. De ello se desprenden tres determinaciones esenciales: la primera, que el reflejo presente en el trabajo, fuertemente relacionado a la investigación de los medios, es de carácter desantropomorfizador, en la medida que la transformación de la causalidad natural no depende de los deseos y/o proyecciones subjetivas del individuo, sino de una aprensión lo más objetiva posible de las cadenas causales vinculadas al proceso concreto de trabajo. En segundo lugar, que todo conocimiento es aproximativo en el acto del trabajo, siendo posible que éste se complemente con otros conocimientos o sea corregido o superado en el devenir histórico. También, esto refiere a la posibilidad de que todo conocimiento objetivo, en cuanto fundamento para la transformación de la naturaleza, pueda coincidir o conjugarse con lo que Lukács llamó de “falsas ontologías”, de falsas representaciones acerca del hombre, las fuerzas naturales, etc. Y, en tercer lugar, la teleología es capaz de captar aquellos elementos que existen en potencia en la naturaleza y que el trabajo puede utilizarlos para generar nuevas combinaciones, siempre enmarcados dentro de sus fundamentos ontológico-naturales.

En ese sentido, la teleología desarrolla un reflejo de la realidad en el cual el sujeto reproduce en su conciencia objetos que son externos a él, ligados a aquella porción de la naturaleza que busca transformar a partir del acto del trabajo. Este reflejo es la base de la relación entre el sujeto y el objeto, en cuanto unidad de carácter no identitaria. Como advierte Lukács:

Si emprendemos nuestro análisis con el reflejo, se revela de inmediato una precisa separación entre objetos que existen independientes del sujeto, y sujetos que pueden reflejar aquellos, por medio de actos de la conciencia [...] Esta separación entre sujeto y objeto que se ha vuelto conciente, es un producto necesario del proceso de trabajo y, al mismo tiempo, el fundamento de la forma de existencia específicamente humana. Si el sujeto, en cuanto separado en la conciencia del mundo objetivo, no fuera capaz de contemplar este mundo, de reproducirlo en su ser en sí, aquella posición de un fin que está en la base aún del trabajo más primitivo, no podría haberse gestado (2004, p. 82).

Esto significa que la *teoría del reflejo* propuesta por Lukács (2004) rescata el papel activo de la subjetividad y de la conciencia del individuo para aprehender y conocer la realidad. De allí que el reflejo no confunde la reproducción de la realidad en el plano de la conciencia con el proceso de conformación y constitución de la realidad, ni tampoco es una reproducción inmediata y mecánica de la realidad,

como si fuera un simple acto de tomar una fotografía. Por el contrario, el reflejo supone múltiples y diversas aproximaciones. En términos de Lukács:

En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una “realidad” propia dentro de la conciencia. Hemos puesto entre comillas la palabra realidad, ya que en la conciencia la realidad es meramente reproducida; surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad; y – precisamente en términos ontológicos – lo reproducido no puede ser semejante, y aun menos idéntico a aquello que se reproduce. Al contrario. Ontológicamente, el ser social se divide en dos factores heterogéneos, que no solo se contraponen entre sí en cuanto heterogéneos desde el punto de vista del ser, sino que son en verdad antitéticos: el ser y su reflejo en la conciencia (2004, p. 83-84).

La reproducción ideal de la realidad, resultante del reflejo, no es una construcción subjetiva ni arbitraria del sujeto, ya que el criterio de verdad de la misma se encuentra en los nexos causales de la naturaleza y en su correcta aprensión por parte de la conciencia. Esto significa que la verdad o la falsedad del reflejo se comprueba en la práctica, cuando el individuo objetiva su praxis y actúa sobre aquellas cadenas causales investigadas y reproducidas en su conciencia.

De este modo, la posición teleológica puesta en el trabajo determina la finalidad y define, mediante un proceso de investigación, cuáles son los medios más acordes para alcanzar la misma. Esta posición teleológica adquiere el rasgo de ser una potencia, una *dynamis* en términos aristotélicos, que tiene la posibilidad de ser y no ser y es sólo el acto de objetivación el que convierte esa posibilidad en un proceso de transformación objetiva de la realidad, que vuelve la causalidad dada, en cuanto movimiento en sí mismo, en una causalidad puesta, a partir de una finalidad humana. Este pasaje de la posibilidad a la transformación de la naturaleza es retratado por Lukács con precisión:

El trabajo presupone que el hombre reconoce que determinadas propiedades de un objeto son adecuadas para su posición de fin. Estas propiedades deben encontrarse, sin duda, objetivamente presentes, pertenecen al ser del objeto en cuestión, pero en general han quedado latentes en su ser natural, constituyen mera posibilidades [...] Sin transformar en realidad esta posibilidad existente de lo natural, todo trabajo se encontraría condenado al fracaso[...] Aquí no se torna consciente ninguna necesidad ciega, sino que una posibilidad latente, que

por siempre permanecería latente sin el proceso de trabajo, es elevada conscientemente, a través del trabajo, a la esfera de la realidad. El factor de la transformación del sujeto que trabaja consiste en lo esencial en despertar sistemáticamente posibilidades que hasta entonces solo dormían en el hombre como posibilidades (2004, p. 175-176).

El proceso de objetivación enfrenta al individuo a una situación que posee cadenas causales concretas, debiendo elegir entre diversas alternativas¹⁸² para la consecución de la finalidad propuesta. En otras palabras, la teleología orienta el pasaje de la posibilidad, como proyecto ideal de la finalidad, a la objetivación, que enfrenta al individuo a una serie de alternativas dentro de una situación específica y particular.

Si el desarrollo planteado permite afirmar que el hombre es un ser social que da respuestas a situaciones concretas, y que éstas son precedidas por una posición teleológica que capta los nexos causales más favorables para la consecución de la finalidad, esto significa que la praxis presente en el trabajo se orienta por un *deber ser*. La génesis del deber ser se vincula con la posición del fin puesta en el trabajo, en el cual, el conjunto de acciones emprendidas se orientan a favorecer la consecución de la finalidad planteada. En términos de Lukács:

El momento inmediatamente determinante de toda acción intencionada como realización, debe ser ya a raíz de ello el deber ser, ya que cada paso hacia la realización es determinado teniendo en cuenta si favorece la consecución del fin, y cómo lo hace [...] La posición del fin invierte, como hemos visto, esta relación: el fin está (en la conciencia) antes de su realización, y en el proceso que conduce a dicha realización, cada paso, cada movimiento es guiado por la posición del fin (por el futuro). El sentido de la causalidad puesta consiste, desde esta perspectiva, en que los eslabones causales, las cadenas causales, etc., son elegidos, puestos en movimiento, abandonados a su propio movimiento, etc., a fin de favorecer la realización del fin decidido en un comienzo (2004, p. 121).

De este modo, el ser social tiene la capacidad de articular el pasado, el presente y el futuro, cuestión que lo diferencia de la esfera

¹⁸²La mediación entre la posibilidad y la objetivación se encuentra en las alternativas, que a continuación se desarrollarán. Sobre esto, Lukács agrega: “La transición desde el reflejo como una formulación particular del no ser, hasta el ser activo y productivo de la posición de conexiones causales, ofrece una forma desarrollada de la *dynamis* aristotélica que podemos definir como el carácter alternativo de toda posición en el proceso de trabajo. Este carácter emerge por primera vez en la posición del fin del trabajo” (2004, p. 88).

de la naturaleza orgánica, cuyo desarrollo se encuentra determinado por el pasado y le permite la adaptación del animal sobre el ambiente.

Ahora bien, si este deber ser, vinculado a la posición teleológica, guía y orienta el accionar humano, éste debe iniciar un proceso de transformación de la realidad, pasaje en el cual la teleología actúa sobre la causalidad. Es el momento en el cual el trabajo humano se objetiva, produciendo la mediación y articulación entre la teleología, en cuanto previa ideación, y la materialidad de la realidad, como causalidad dada. Mediante la *objetivación* del trabajo humano la realidad comienza a ser transformada por el propio hombre, apareciendo un conjunto de valores de uso que antes apenas existían como posibilidad en la naturaleza. De allí que Marx afirma que

Los valores de uso [...] son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo [...] En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales [...] El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material (2002, p. 53).

No obstante, este proceso de transformación de la naturaleza no sólo genera un proceso de objetivación, sino que también desencadena un proceso de *exteriorización*, en el cual,

Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma (Marx, 2002, p. 215-216).

La transformación de la naturaleza humana mediante la exteriorización significa que el propio individuo que objetiva el trabajo, y la sociedad en la que habita, ya que no es la mismo, ya que, por un lado, se produce un corrimiento entre lo conocido y lo desconocido, modificándose estos límites y, por el otro, el hombre adquiere un dominio conciente y racional sobre sí mismo y la realidad. En relación a esto, Lukács recalca que

[...] la cuestión central de la transformación interna del hombre consiste en que este alcanza un dominio conciente sobre sí mismo. No solo el fin está en la conciencia antes de ser realizado materialmente; esta estructura dinámica del trabajo se extiende también a cada movimiento individual: el hombre que trabaja debe planear de antemano

cada uno de sus movimientos, y verificar constantemente, de manera crítica y consciente, la realización de su plan, si es que quiere alcanzar, en su trabajo, el mejor resultado concreto posible (2004, p. 156).

La exteriorización es para el individuo un proceso de retorno de la objetivación sobre la propia subjetividad, posibilitando, por un lado, el desarrollo de la conciencia, la aprehensión de nuevas habilidades y de nuevos conocimientos, lo que significa un dominio conciente y voluntario sobre el propio cuerpo, y, por otro lado, supone el desenvolvimiento de la personalidad y de los rasgos de la individualidad humana.

Como advierte Lessa (2002), tanto la *objetivación* como la *exteriorización* son momentos de una misma procesualidad: la transformación de la realidad a partir de la teleología y aquella instancia de retorno de la objetivación sobre el individuo, sobre su subjetividad. De este modo, el trabajo inicia un proceso de transformación que no se limita únicamente a la realidad objetiva, sino que también impacta en el propio individuo, fortaleciendo a la conciencia como aquel órgano que permite dar respuestas y, de modo conciente y voluntario, transformar la realidad.

En síntesis, para Lukács (2004) el trabajo se constituye en el “fenómeno originario, el modelo del ser social” no por una cuestión de carácter cronológica, sino porque es la base a partir de la cual se autodesarrolla el hombre como ser social y, al mismo tiempo, porque contiene *in nuce* todas las determinaciones esenciales del accionar humano, esto es, ser la síntesis de momentos ideales y materiales, resultantes de una posición teleológica que objetiva, a partir de un conjunto de alternativas, una finalidad humana. Sin embargo, esto no significa que Lukács reduce toda la praxis humana al trabajo, por el contrario, este afirma que entre el trabajo, en cuanto praxis primaria, y las formas desarrolladas de práctica social existe una “identidad en la no identidad”, esto es, trazos generales comunes al trabajo y las otras prácticas sociales y un conjunto de particularidades que las distinguen. Esta “identidad y no identidad” entre el trabajo y las otras prácticas sociales denotan que el primero es el momento predominante, en la medida que sin el no podría desarrollarse las otras modalidades de praxis. En término de Lukács:

La identidad varias veces señalada de la identidad y la no identidad en sus formas estructurales se remonta, según creemos, al hecho de que el propio trabajo realiza materialmente la relación radicalmente nueva de metabolismo con la naturaleza, mientras que la enorme mayoría de las otras formas – más complejas – de la praxis social, presuponen ya

ineludiblemente este metabolismo con la naturaleza, el fundamento de la reproducción del hombre en la sociedad (2004, p. 115).

De allí que Lukács, retomando a Marx, concibe al trabajo como la praxis primaria del hombre, esto es, la posición teleológica primaria a partir de la cual el hombre constituye la base de la reproducción biológica y social de su vida. Este aspecto es señalado por Lukács al decir que “El trabajo en este sentido originario y restringido, contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso” (2004, p. 103). Será esta función social, propia del trabajo, la que funda la sociabilidad humana y permite el despliegue de otras formas de praxis social que, como se analizará a continuación, no pueden ser confundidas ni homologadas a la categoría trabajo.

Trabajo y las posiciones teleológicas secundarias: rasgos universales y particulares

El trabajo, como posición teleológica primaria, ha permitido al hombre, en su devenir socio-histórico, alcanzar un dominio creciente de la naturaleza y, con ello, ampliar el campo de posibilidades y alternativas en el campo de la praxis humana.

Esta determinación, propia del ser social, ha sido sintetizada en aquella observación que realiza Lukács en torno a la reproducción simple como condición de la reproducción ampliada. La misma expresa que en toda posición teleológica existen determinados elementos que superan la finalidad particular y alcanzan un nivel de generalidad,¹⁸³ vinculados fundamentalmente a dos elementos: el primero, a la *previa ideación*, al producirse ciertos conocimientos que intervienen en una posición teleológica particular y que progresivamente pasan a formar parte del acervo general de esa formación social y, en segundo lugar, los *resultados del trabajo*, ya que adquieren una independencia de sus productores y alcanzan una historia propia, siendo posible su utilización para otras posiciones teleológicas

¹⁸³ Este fenómeno aparece ilustrado por Lukács en diversos pasajes, por ejemplo, en el capítulo del Trabajo, cuando analiza como la finalidad, y su realización adquiere el momento predominante en un acto de trabajo particular pero, desde un punto de vista histórico, son las fuerzas productivas del trabajo social, los medios, los que ocupan dicho lugar. Del mismo modo, en la Reproducción Lukács observa que los individuos actúan en el cotidiano con una finalidad práctica de resolver su reproducción individual y olvidan el proceso de generalización que las posiciones teleológicas poseen.

con fines completamente distintos a los que originalmente dieron su origen (Lukács 1981, Lessa 1994). Es este proceso de generalización el que desencadena un proceso ascendente de aparición de necesidades y de modos de satisfacerlas, ya que

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

Entonces, es la generalización de estos aspectos, iniciados con la posición teleológica del trabajo, los que introducen dentro de la sociabilidad humana nuevos complejos sociales y momentos heterogéneos que se distinguen del trabajo. En otras palabras, la totalidad social, al ser un complejo de complejos, posee una dinámica de movimiento y transformación que hace que, bajo su dinámica de desarrollo desigual y contradictorio, emerjan momentos y categorías que tienen como modelo al trabajo pero que no se reducen ni se homologan a él.

La aparición y desarrollo de estos complejos sociales, que poseen una finalidad y función social distintas al trabajo, no rompen con la unidad originaria del ser social, por el contrario, la enriquece y la vuelve más compleja. Esto significa que a diferencia de la naturaleza orgánica, que actúa de manera inmediata sobre el medio y no es capaz de generar complejos parciales, el ser social

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

Así, la sociabilidad se constituye en una totalidad en la que sus complejos sociales conforman una unidad diversificada, en la que imperan determinaciones universales y comunes a las mismas pero, al mismo tiempo, rasgos particulares que las distinguen. Como observa Lukács,

El trabajo en este sentido originario y restringido, contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso. En

las formas posteriores, más evolucionadas de la praxis social, aparece además, en primer plano, el efecto sobre otros hombres, cuyo objeto es en última instancia – por cierto que sólo en última instancia – una mediación para la producción de valores de uso. El contenido esencial de la posición teleológica es, sin embargo, a partir de ahora – dicho en términos muy generales, muy abstractos, la tentativa para conseguir que un hombre (o un grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas (2004, p. 103).

Aquí puede observarse como existe entre la categoría trabajo y estas otras formas de praxis social ciertas determinaciones que son universales y otras que son particulares a cada una de ella. Es decir, tanto el trabajo y las otras formas de praxis social, que el autor llama de posiciones teleológicas secundarias, son producto de un momento ideal que plantea la finalidad de la acción e investiga los medios más acordes para alcanzarlos, así como por un momento real que objetiva y realiza en la práctica dicha finalidad.

No obstante, esto no debe opacar la existencia de ciertas particularidades entre ambas posiciones teleológicas. Si en el trabajo intervienen posiciones teleológicas primarias cuyo rasgo central es transformar la naturaleza a partir de una finalidad humana, las posiciones teleológicas secundarias actúan sobre la conciencia y la práctica de otros individuos. En este último caso “[...] el momento ideal está presente como motivación y objeto, tanto en la posición como en el objeto de esta intención, por eso, el momento de la posición ideal aumenta en relación con las posiciones originarias del trabajo, cuyo objeto es necesariamente real” (Lukács, 1981, p. 339). Es decir, si en el trabajo se ponen en movimiento cadenas causales, que vuelven una causalidad dada en una causalidad puesta, los procesos teleológicos secundarios operan sobre otras posiciones teleológicas de otros individuos.

Del mismo modo, existen rasgos particulares en torno al objeto sobre el cual busca realizar la finalidad la posición teleológica. En el caso del trabajo, de la posición teleológica primaria, éste opera sobre la naturaleza y sobre un conjunto de cadenas causales que son indiferentes al accionar humano, mientras que las posiciones teleológicas secundarias lo hacen sobre la conciencia y la práctica de individuos y grupos sociales, esto es, sobre un “objeto” que es un sujeto y que tiene capacidad de volver a actuar sobre la posición teleológica inicial. Algo similar sucede con la investigación de los medios. Si en ambas es una condición esencial para la realización de la finalidad, el tipo de medios de las posiciones teleológicas secundarias se distingue del de las primarias, ya que

Tales actos, para ser funcionales, ya sea en un estadio primitivo, requiere el conocimiento de las personas en las cuales debe ser suscitada esta voluntad, del mismo modo por el cual las posiciones de trabajo en sentido estricto requieren que los objetos, las fuerzas, etc. naturales en cuestión sean conocidas. Este conocimiento sobrepasa, por su naturaleza, el plano biológico, tiene un carácter social. Los valores que en este punto surgen, como el conocimiento de los hombres, el arte de persuadir, la ingeniosidad, la astucia, etc., alargan por su parte el círculo de valores y de las valoraciones (que son sociales en grado de pureza cada vez más elevado) (Lukács, 1981, p. 139).

Si el reflejo es una condición esencial para el trabajo y las posiciones teleológicas secundarias, en el primer caso se alcanza una mayor estabilidad en la aprensión de las determinaciones objetivas de las cadenas causales de la naturaleza, mientras que en aquellas otras formas de praxis social es mayor el grado de incertidumbre, ya que el propio “objeto” de la finalidad es oscilante y cambiante. Lukács advierte que esta mayor incertidumbre en las posiciones teleológicas secundarias no conduce a una irracionalidad o a una imposibilidad de conocer el “objeto”, por el contrario, “Esta diferencia [...] no quita validez a la base ontológica común ahora recordada: la necesidad de incidir sobre el ser” (1981, p. 490).

En vinculación a esto último, otro rasgo particular que distingue al trabajo de las posiciones teleológicas secundarias refiere a la capacidad que tiene el individuo de suspender sus valores, intereses y proyecciones subjetivas y captar el en sí del objeto sobre el que busca actuar y transformar. En ambos casos, en el trabajo y las otras formas de praxis social, la realización efectiva sigue dependiendo de un conocimiento objetivo lo más aproximado posible a la objetividad, pero, “[...] La suspensión de los afectos [...]” (Lukács, 1981, p. 47), y de los valores e intereses, se vuelve más dificultoso en las posiciones teleológicas secundarias, al ser parte el sujeto, y su posición teleológica, de la sociedad y las relaciones sociales sobre las que busca intervenir.

Lo mismo sucede con los resultados alcanzados por cada posición teleológica. Si en el trabajo los resultados poseen “[...] una duración objetiva mayor [...]” (Lukács, 1981, p. 492), en las posiciones teleológicas secundarias impera una mayor variabilidad y cambio, producto de que ésta interviene sobre las ideas, aptitudes, sentimientos y voluntad de otros individuos.

Estas determinaciones tratadas aquí, acerca de los rasgos universales y particulares del trabajo y las posiciones teleológicas, permiten evitar dos lecturas erróneas en torno a la teoría marxista. Por un lado, aquella que separa de manera rígida y contrapone en términos

absolutos al trabajo y las otras formas de praxis social, volviendo a esta última un mero epifenómeno de la primera, y, por otro lado, ciertas tendencias que destacan los rasgos universales de toda posición teleológica, volviendo a la sociabilidad una totalidad indiferenciada, sin distinciones. Lukács, en detrimento de estas posiciones, sostiene que “[...] estas dos formas de ser, unidas entre sí por una infinidad de interacciones, constituyen una unidad dinámica, en que las determinaciones concretas de su ser procesual, no obstante, se presentan muy diferentes” (1981, p. 364-365).

Inclusive, las posiciones teleológicas secundarias aparecen en una fase muy primitiva de la vida humana. Retomando la caza colectiva en el paleolítico, Lukács observa que existe una organización del trabajo que incluye que ciertos individuos determinen con anterioridad cuales son las funciones y roles que cada sujeto debe desempeñar. Como observa el autor:

[...] si la cooperación ha de funcionar exitosamente, debe tener lugar una división de funciones entre los participantes individuales (bastidores y cazadores). Deben ir precedidas de una posición teleológica que determine el carácter, el papel, la función, etc. de las posiciones individuales, ahora concretas y reales, orientadas a un objeto natural. El objeto de esta posición secundaria no es, pues, ya algo puramente natural, sino la conciencia de un grupo humano; la posición del fin ya no tiene por fin transformar un objeto natural, sino la ejecución de una posición teleológica que, por cierto, ya está orientada a objetos naturales; los medios, igualmente, ya no son intervenciones sobre objetos naturales, sino que quieren provocar tales intervenciones en otros hombres (Lukács, 2004, p. 104).

Esta forma de organizar el trabajo colectivo aún no establece una clara distinción entre aquellos individuos que están orientados a transformar la naturaleza y quienes actúan sobre la conciencia y las posiciones teleológicas de otros individuos. Es decir, en este momento la división del trabajo es apenas técnica y no social, ya que “[...] la división del trabajo es, con certeza, apenas ocasional, y por eso consiste en un mero actuar técnicamente en común en el caso de determinadas operaciones o cooperaciones” (Lukács, 1981, p. 154).

La división social y técnica del trabajo comienza cuando estas posiciones teleológicas secundarias ocupan un lugar en la estructura de la sociabilidad y existe un conjunto de individuos que pueden acceder a los productos del trabajo, resultantes de la transformación de la naturaleza, sin tener que participar directamente en la producción de los mismos. A ello se hacía referencia cuando se observaba que

la sociabilidad humana se vuelve más compleja e introduce nuevos momentos y complejos sociales en la misma. Esto solo es posible mediante el aumento de la productividad del trabajo, que permite eleva la capacidad cualitativa de producción así como su expansión cuantitativa. En términos de Lukács:

Cuanto más se desarrolla el trabajo, y con ello la división del trabajo, tanto más autónomas se tornan las formas de las posiciones teleológicas de segundo tipo, y tanto más se pueden desarrollar en un complejo para si mismo de la división del trabajo (1981, p. 155).

Esta autonomía de las posiciones teleológicas secundarias expresan el lugar que ocupan dichos complejos sociales en la sociabilidad humana, no siendo homologables a la categoría trabajo ni un mero epifenómeno del mismo. Es decir, Lukács asume un *tertium datur* respecto a ambas posiciones, al reconocer los rasgos universales y particulares existentes entre el trabajo y las otras formas de praxis social. A continuación, se desarrolla una determinación esencial en torno a las posiciones teleológicas secundarias: su mediación con la ideología.

Posiciones teleológicas secundarias e ideología

El desarrollo precedente ha permitido plantear cuales son las determinaciones universales y particulares entre las posiciones teleológicas primarias y las secundarias, en la medida que entre las mismas impera una “identidad de la identidad de la no identidad”. Ya al abordar algunas de las particularidades que asumen las posiciones teleológicas secundarias se plantearon algunos elementos que vincularán a dichas formas de praxis con la ideología.

Antes de ingresar en las mediaciones existentes entre la ideología y las posiciones teleológicas secundarias, resulta necesario realizar algunas observaciones acerca de la categoría ideología y la posición que Lukács asume en torno a ella, en la medida que la misma ha sido objeto de diversos debates dentro y fuera del marxismo. Una de las posiciones con las que Lukács polemizará es aquella que sostiene que la ideología es una “falsa conciencia” que elucubra y oculta los nexos objetivos de la realidad. En contraposición a dicha perspectiva, que queda aprisionada en un nivel gnoseológico acerca de la verdad o falsedad de determinadas teóricas, opiniones o tradiciones, Lukács observa:

[...] la inmensa mayoría de las ideologías se fundan sobre premisas que no resisten a una crítica gnoseológica rigurosa [...] Pero esto significa que estamos hablando de la crítica de la falsa conciencia. Sin embargo, en primer lugar, son muchas las realizaciones de la falsa conciencia que nunca se tornaron ideología; en segundo lugar, aquello que se torna ideología no es de modo alguno necesariamente idéntico a falsa conciencia. Aquello que es realmente ideología, por eso, solamente podemos identificar por su acción social, por su función en la sociedad (1981, p. 461).

Es decir, el aspecto gnoseológico no determina que algo sea ideología o no, aunque esto no dispensa de la realización de una crítica inmanente de dichos postulados, sino su función social. Este planteo de Lukács retoma las observaciones realizadas por Marx en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, en el que éste último advierte que

[...] Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal, se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, finalmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen (2004, p. 67).

En este pasaje, Marx está reflexionando sobre el momento revolucionario de transformación radical del metabolismo social y como la ideología es un instrumento que permite a los hombres tomar conciencia de sus conflictos y actuar sobre los mismos. Lukács encontrará allí los fundamentos ontológicos de la ideología, aunque éste expanda y lleve dicha concepción marxiana a la vida cotidiana de los individuos. En relación a esto último, el autor advierte:

Creemos [...] estar autorizados a aplicar la esencia de la caracterización marxiana también a la cotidianeidad de la respectiva formación, y ver en las formas ideológicas los instrumentos por los cuales son concientizados y enfrentados también los problemas que ocupan tal cotidianeidad (Lukács, 1981, p. 446).

Es decir, para Lukács la ideología es “[...] aquella forma de elaboración ideal de la realidad que sirve para tornar la praxis social de los hombres conciente y operativa” (1981, p. 446) y actúa en una sociedad concreta, bajo un momento histórico determinado, frente

a aquellos conflictos sociales de la sociedad, “sean estos, grandes o pequeños, episódicos o decisivos para el destino de la sociedad” (1981, p. 448).

Para Lukács ésta será una concepción amplia de ideología, en la medida que expresa una determinación genérica del ser social y abarca los distintos estadios de la sociabilidad humana. Es decir, ya en el comunismo primitivo había un tipo de ideología que englobaba, a partir de normas grupales, un determinado padrón de comportamiento, “[...] una cierta generalización social de las normas de procedimiento humano, mismo si ellas no se imponían aún en términos antagónicos [...]” (Lukács, 1981, p. 455).

Ésta transmisión de determinados comportamientos y formas de actuar frente a las relaciones sociales imperantes y al trabajo permite comprender, en primer término, que las posiciones teleológicas secundarias surgen y se desarrollan conjuntamente a las posiciones teleológicas primarias del trabajo, siendo centrales para que éstas últimas alcancen su finalidad planteada. Y, en segundo lugar, se manifiesta al función social ideológica que ocupan dichas posiciones teleológicas secundarias, en la medida que éstas transmiten “[...] modos de actuar universalmente reconocidos para regular la cooperación y las expresiones de la vida a ella asociada [...]” (Lukács, 1981, p. 456).

La concepción amplia de ideología refiere a que existe una mediación esencial entre la existencia social y la ideología, en la medida que el individuo al enfrentarse con situaciones problemáticas de la vida cotidiana busca soluciones y respuestas a partir de un proceso de concientización y operacionalización de la práctica conforme al campo de la ideología. Este aspecto amplio de la ideología se liga con la necesidad que tienen los individuos de construir en torno a su vida cotidiana y a sus prácticas un sentido, a partir de visiones de mundo (Lukács 1981, Costa 2011).

Esta perspectiva de Lukács en torno a la ideología, en sentido amplio, se complementa cuando el autor reconoce la existencia de una determinación restricta de la misma, fuertemente vinculada a la existencia de sociedad de clase y a la conversión de la ideología en un instrumento de la lucha de clases. En términos textuales, el carácter restricto de la ideología “[...] consiste en el hecho de que los hombres, con auxilio de la ideología, traen a su conciencia y combaten sus conflictos sociales, cuya base última es preciso buscar en el desarrollo económico” (Lukács, 1981, p. 452).

Es decir, el carácter restricto de la ideología se vincula a la existencia de sociedades de clase y a clases sociales con intereses antagónicos. Entre este lugar objetivo que ocupa una clase social y la

praxis ideológica necesariamente existe una mediación, en la cual, los individuos que forman parte de esta clase conciben los intereses de la misma como propios y tienden a afirmarlo prácticamente en el cuadro de las relaciones sociales. Así,

La existencia social de la ideología parece, entonces, presuponer conflictos sociales, que en último análisis deben ser enfrentados en la forma primaria, esto es, sobre el plano socio-económico, pero que en cualquier sociedad concreta producen para tal ámbito formas específicas: justamente las formas concretas de la respectiva ideología (Lukács, 1981, p. 452).

De este modo, los antagonismos sociales y la disputa de intereses y posiciones de clase no sólo se ligan a un cierto desarrollo de la división del trabajo y de la forma de organizar el proceso de metabolismo social, sino también a la conformación de instrumentos ideológicos que permiten dirimirlos. En una misma línea, Mészáros observa que la ideología, en el mismo sentido restringido de Lukács, es la

[...] conciencia práctica inevitable de las sociedades de clases, relacionada con la articulación de conjuntos de valores y estrategias rivales que intentan controlar el metabolismo social en todos sus principales aspectos [...] Una vez que las sociedades en cuestión son ellas propias internamente divididas, las ideologías más importantes deben definir sus respectivas posiciones tanto como “totalizadoras” en sus explicaciones y, de otro, como alternativas estratégicas unas a otras. Así, las ideologías conflictuantes de cualquier período histórico constituyen la conciencia práctica necesaria en términos de la cual las principales clases de la sociedad se interrelacionan y hasta se confrontan, de modo más, o menos, abierto, articulando su visión de orden social correcta y apropiada como un todo abarcador (2007, p. 65).

Por lo tanto, la ideología torna operativa la práctica social y lo hace de modo tal de responder a las necesidades de las clases en disputa, en la que sus miembros vuelven concientes sus conflictos y actúan sobre los mismos. En este punto, la concepción restringida de ideología expresa un aspecto que a menudo es olvidado: que para la transformación del metabolismo social, del modo de organizar el complejo social de la economía y las relaciones sociales de producción, la ideología cumple una función social fundamental, en la medida en que ésta permite a los individuos, a los grupos y las clases sociales articular los conflictos sociales y las fases de la lucha de clases con una visión de mundo amplia, que articula una concepción en torno a dichos conflictos, a las clases antagonica, a los intereses en

pugna y fundamentalmente permite a los individuos actuar y orientar su praxis, sea para conservar o transformar el orden imperante.

Consideraciones finales

El excursus realizado ha tenido por finalidad el estudio de las particularidades que asume la categoría trabajo e ideología en la obra de Lukács y como el primero, el trabajo como posición teleológica primaria, se constituye el modelo de toda praxis social, sobretodo, de aquellas posiciones teleológicas secundarias, dirigidas a actuar sobre la conciencia y la práctica de individuos y grupos sociales, con las que comparte ciertas determinaciones universales pero, simultáneamente, rasgos particulares que las diferencian.

En ese punto, Lukács, desde su posición ontológica y materialista, demuestra como la sociabilidad humana no es una unidad indiferenciada de partes, sino un complejo de complejos en el que cada uno de los complejos sociales parciales ocupa un lugar dentro de la totalidad y desempeña una función social particular. En relación a esto último, la función social, se analizó como el trabajo está dirigido a transformar la naturaleza según las finalidades humanas, fundando la relación entre el individuo/la sociedad y la naturaleza, mientras las posiciones teleológicas secundarias, o complejos ideológicos, intervienen sobre las relaciones sociales, al actuar sobre la conciencia y la práctica de determinados individuos y grupos sociales.

Sin dudas, estas determinaciones son esenciales para asumir un estudio crítico de los complejos sociales parciales existentes en la sociabilidad capitalista, siendo necesario develar cual es la naturaleza de los complejos sociales, la función social que éstos ocupan y centralmente cuales son las mediaciones entre la economía y la ideología y como la articulación de ambas categorías contribuye a la manutención del status quo y como es posible articular una ideología, basada en los fundamentos marxianos, que contribuya a derruir los cimientos del orden sociometabólico del capital.

BIBLIOGRAFIA

COSTA, G. Serviço Social em debate. Ser social, trabalho, ideología. Brasil: EDUFAL, 2011.

LESSA, S. Reprodução e ontología em Lukács. Revista Trans/forma/ação. Brasil: UNESP, p.63-80, V. 17, 1994. Disponible en: www.sergiolessa.com

_____. Mundo dos homens. Trabalho e ser social. Brasil: Boitempo Editorial, 2002.

LUKÁCS, G. Per l'ontologia dell'essere sociale. Italia: Editori Riuniti, 1981.

_____. Ontología del ser social: el trabajo. Argentina: Ediciones Herramientas, 2004.

_____. Prolegômenos para una ontologia do ser social. Brasil: Boitempo Editorial, 2010.

MARX, K. El Capital. Crítica de la economía política. T. I. V. I. Argentina: Siglo XXI Editores, 2002.

_____. Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Argentina: Siglo XXI Editores, 2004.

MARX K.; ENGELS F. La Ideología Alemana. Uruguay: Editorial Pueblos Unidos, 1959.

MÉSZÁROS, I. O poder da ideologia. Brasil: Boitempo Editorial, 2007.





NOTAS SOBRE INFLUÊNCIAS TEÓRICAS, MARXISMO E ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS.

Ricardo Lara¹⁸⁴

Introdução

O presente ensaio apresenta aspectos relevantes dos contatos e assimilações da teoria social de Karl Marx por György Lukács. Nas informações sobre a trajetória de Lukács e sua aproximação com o marxismo, optamos por seguir os percursos oferecidos pelo próprio filósofo em seus textos e autobiografias. Tomamos como pressuposto o *renascimento do marxismo* reivindicado por Lukács. Para isso, compreendemos que investigar a aproximação de Lukács com o marxismo torna-se o primeiro procedimento metodológico para analisar a proposta teórico-filosófica de a *Ontologia do Ser Social*.

¹⁸⁴Professor do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas: Trabalho, Questão Social e América Latina (NEPTQSAL). Estágio pós-doutoral no Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa (2015). Bolsa: Capes.

Em tempos de especializações e manipulações de verniz neopositivista em todos os campos do saber, uma pergunta incômoda não deixa de pairar nos “intramuros” acadêmicos: existe espaço científico para discussões de autores marxistas e ainda mais de alguém em especial que afirma existir uma *ontologia* na obra de Marx? Para ser mais direto: existe acomodação acadêmica para o estudo de a *Ontologia do Ser Social* de Lukács? Para aqueles com menos paciência e que desprezam a luta ideológica, tão necessária e presente na produção acadêmica, a resposta flana entre o ceticismo, em alguns casos, e a preterição. Para outros que se encantam com os avanços especializados das ciências sociais na sua dimensão fragmentária e avaliam a *leitura de totalidade* como desvio ideológico, recebemos um absoluto não. Mesmo entre os adeptos do marxismo (em sua elástica tradição heterogênea) há desconfiança que causa debates seguidos de incompreensões do que seria a *ontologia* lukacsiana, numa forma grosseira alguns rotulam de desvio idealista. Se tentássemos listar as negações e ceticismos sobre a obra lukacsiana da maturidade entraríamos num labirinto de indagações que não nos levaria a lugar algum, a não ser a um incômodo subjetivo.

O lugar da *Ontologia do Ser Social* não se restringe a *questões epistemológicas*, mas reivindica *questões ontológicas*, ou seja, é uma proposta teórico-científica que abre os questionamentos sobre a *práxis social* e a compreende como *histórica e transitória*. A tarefa lukacsiana de retomar os complexos categoriais da obra marxiana seguida do esforço de *renascimento do marxismo* não é fácil, seja no campo acadêmico ou mesmo nos movimentos sociais, pois a manipulação capitalista está penetrada radicalmente nas relações sociais que vão desde a vida cotidiana ao desenvolvimento intelectual sofisticado. A manipulação da consciência dos indivíduos está presente na esfera da economia, da cultura, da ideologia e da política¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Lukács analisou que o capitalismo tardio busca racionalizar – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando um vasto e diversificado sistema para manipular as consciências dos indivíduos. “Esse sistema de manipulação, gerado inicialmente no nível da economia, teria se generalizado depois para as esferas da cultura, da ideologia e da política. Segundo ele, esse sistema encontraria sua expressão teórica nas correntes neopositivistas: apesar de sua grande diversidade, essas correntes se identificariam numa batalha aberta contra a ontologia, contra a análise dos movimentos essenciais da realidade, em favor de um esclarecimento formalista e logicista da racionalidade humana (entendida, ademais, como técnica formal para manipular dados fetichizados e fragmentados). Com isso, a análise ontológica do real – cujos modelos supremos estariam, para Lukács, nas obras de Aristóteles, Hegel e Marx – teria sido substituída pela elucidação epistemológica dos ‘discursos’. É como se uma tradição kantiana empobrecida tivesse triunfado, contra o legado ontológico daqueles três

Analisar a relevância da *Ontologia* de Lukács no cenário das ciências sociais contemporâneas implica aprofundar e apresentar pressupostos de investigações calcados na vida social numa *perspectiva de totalidade*, na verdade é delinear caminho oposto do neopositivismo e do neokantismo reinante na orientação científica acadêmica. Lukács na última grande obra de sua vida trava batalha homérica contra as tendências filosóficas e científicas que negam qualquer preocupação sobre o questionamento do ser¹⁸⁶. Questionar a vida cotidiana e estabelecer mediações com as compreensões científicas são os esforços do filósofo húngaro. Na sua expressão ele chama atenção para o fato de que: “A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico.” Na mesma linha de argumentação há a advertência: “A transição para a cientificidade pode tornar mais consciente e mais crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou até mesmo fazê-la desaparecer”. (LUKÁCS, 2012, p. 292). Compreender a ciência natural e social (nas suas respectivas particularidades) como resultado da vida, entender esta como relação ineliminável (e dialética) da humanidade com a natureza (*homem naturalizado e natureza humanizada*)¹⁸⁷, e analisar a *práxis*¹⁸⁸ humana como contínuos *afastamentos das barreiras naturais*, é propor uma compreensão de ciência como *auto-atividade prática consciente dos homens*.

Outro elemento importante e presente nas batalhas das ideias deve ser ressaltado: não é novidade que a teoria social marxista, em suas diversas orientações, sofre diferentes ataques na atualidade, pois as ideologias *pós-modernas* estão em conflito aberto com a *tradição moderna* que tem na investigação da *revolução social* e da *emancipação humana* os seus objetivos principais.

grandes pensadores, que Lukács considerava os pontos mais elevados da história da filosofia”. (COUTINHO, 1996, p. 17).

¹⁸⁶ “Todos sabem que nas últimas décadas, radicalizando as velhas tendências gnosiológicas, o neopositivismo dominou de modo incontrastado, com sua recusa de princípio em face de toda e qualquer colocação ontológica, considerada como não científica. E esse domínio se deu não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis”. (LUKÁCS, 2007, p. 225)

¹⁸⁷ Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* evidencia essa compreensão: “[...] a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.” (MARX, 2004, p. 107).

¹⁸⁸ Segundo Lukács: “[...] como sempre enfatizou o marxismo, a práxis, especialmente o metabolismo da sociedade com a natureza, se revela como o critério da teoria.” (LUKÁCS, 2010, p. 42).

Pelas razões elencadas, compreendemos que a *ontologia* lukacsiana é atual e fecunda. Lukács, na sua obra *Ontologia do Ser Social*, enfrenta debate vigoroso com a ciência e a filosofia, em “situação mundial de crise geral e duradoura”, ou seja, num contexto histórico-social em que são utilizados todos os meios (ideologias) possíveis de negação da compreensão do ser; por conseguinte, das investigações sócio-históricas que se orientam para a *emancipação humana*. A *zeitgeist*, a tendência espiritual geral da nossa época, em última análise, “pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada”. (LUKÁCS, 2012, p. 42 – 43). Portanto, é na contratendência desse processo ideológico que se situa o marxismo da maturidade do filósofo húngaro.

As principais influências teóricas de Lukács e os contatos com o marxismo

Na sequência de nossa argumentação sobre a relevância da proposta teórico-filosófica da maturidade do pensador húngaro, vamos apresentar algumas características de sua trajetória que consideramos fundamentais para a compreensão da edificação da *Ontologia do Ser Social*. Não é novidade que Lukács, em algumas ocasiões, é considerado pensador difícil e de estilo próprio. Isso talvez proceda do universo cultural que ele exige do seu interlocutor, ou mesmo pelo caráter totalizante do seu pensamento, que não sucumbiu à fragmentação e à especialização das ciências sociais formatadas pelo neopositivismo. Dissertar e argumentar à luz da filosofia ocidental que vai de Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Lenin aos seus contemporâneos, estabelecer diálogo com os clássicos da literatura universal (Balzac, Tolstoi, Dostoiévsk, Goethe, Thomas Mann), são atributos presentes nos textos de Lukács, por mais que nas obras de maturidade notemos estilo menos literato.

Lukács, na sua juventude, dedicou seus estudos às expressões culturais (poesia, teatro, literatura). Em decorrência disso, desenvolveu ampla erudição, por isso, no conjunto de sua obra, seus escritos perpassam pela literatura, filosofia, política, história, estética. Em sua juventude recebeu influência de diferentes autores das ciências sociais e humanas, dentre os quais destacamos Wilhelm Dilthey, Emil Lask, Ervin Szabó, Georges Sorel, Heinrich Rickert, Hegel, Marx, Rosa Luxemburgo e Lenin. As estreitas relações pessoais

com Georg Simmel¹⁸⁹, Ernest Bloch¹⁹⁰ e Max Weber¹⁹¹ exerceram impactos significativos na produção teórica do jovem Lukács. As concepções de “sociologia” e “filosofia” foram construídas a partir das referências citadas, somada a essas tendências teóricas destaca-se a poesia de Endre Ady, o qual foi o espírito propulsor do jovem Lukács para as preocupações revolucionárias¹⁹². A influência de Endre Ady, segundo o próprio Lukács, *foi decisiva sobre toda sua formação literária e até mesmo sobre seu desenvolvimento para além da literatura.*

Da influência da literatura universal e da filosofia alemã, juntamente com a poesia de Ady, Lukács procura oferecer uma síntese do seu desenvolvimento intelectual: “Nasceu, assim, uma mistura que não existia na literatura da época, ou seja, que alguém, hegeliano e representante da ciência do espírito, assumisse ao mesmo tempo uma posição de esquerda e mesmo, dentro de certos limites, revolucionária.” (LUKÁCS, 1999, p. 40).

É certo que a construção do pensamento de um intelectual não se nutre somente no espírito dos homens e nas obras estudadas. A conexão do intelecto à realidade sócio-histórica é o que molda a *ideologia* do pensador. No caso de Lukács isso é decisivo. A Revolução

¹⁸⁹ “A influência de Simmel, de quem fui discípulo direto, deu-me ainda a possibilidade de ‘inserir’ numa tal concepção de mundo tudo o que havia assimilado de Marx nesse período. A *Filosofia do Dinheiro* de Simmel e os escritos sobre o protestantismo de Max Weber foram os meus modelos para uma ‘sociologia da literatura’, na qual os elementos derivados de Marx estavam mais uma vez presentes, mas tão diluídos e empalidecidos que eram quase irreconhecíveis. Seguindo o exemplo de Simmel, eu, de um lado, separava o quanto possível a ‘sociologia’ do fundamento econômico, concebido de modo bastante abstrato, e, de outro lado, via na análise ‘sociológica’ apenas o estágio inicial da verdadeira e real pesquisa científica no campo da estética [...] Os meus ensaios publicados entre 1907 e 1911 oscilavam entre este método e um subjetivismo místico. (LUKÁCS, 2008, p. 38)

¹⁹⁰ “Bloch exerceu uma enorme influência sobre mim, pois com seu exemplo me convenceu de que é possível fazer filosofia à maneira tradicional. Até então, eu estava perdido em meio ao neokantismo do meu tempo e daí encontrei em Bloch o fenômeno de alguém que filosofava como se toda a filosofia atual não existisse, que era possível filosofar como Aristóteles ou Hegel”. (LUKÁCS, 1999, p. 39)

¹⁹¹ “A influência de Weber veio depois e foi mais profunda. Simmel tinha aspectos frívolos, Weber, ao contrário, queria criar uma teoria global da literatura, sem os aspectos frívolos de Simmel”. (LUKÁCS, 1999, p.9)

¹⁹² “Estávamos no ano de 1906, quando foram publicados os *Uy Versek* (volume de poesia, *Novos Poemas*). Os *Novos Poemas* [de Endre Ady] exerceram em mim uma influência absolutamente revolucionária e, grosso modo, eram a primeira obra de literatura húngara com a qual me sentia em casa e que considerei como parte de mim [...]” (LUKÁCS, 1999, p. 40).

Russa de 1917 despertou e ofereceu condições para ele reexaminar sua visão trágica de mundo em que nutria o ódio e o desprezo pela sociedade burguesa. Lukács descreve esse processo: “Somente com a Revolução Russa inaugurou-se, inclusive para mim, uma perspectiva de futuro na própria realidade; já com a derrota do czarismo e ainda mais com a do capitalismo [...] finalmente! – um caminho para a humanidade sair da guerra e do capitalismo havia sido aberto”. (LUKÁCS, 2003, p. 6).

A simpatia pelos revolucionários bolcheviques guiada pelo seu dilema ético perante a negação da sociedade burguesa ofereceu a possibilidade para o filósofo húngaro se inscrever na trincheira da luta pela construção do socialismo. Em 1918 filia-se ao recém-criado Partido Comunista Húngaro. Em 1919 participa ativamente da República Soviética da Hungria como Vice-Comissário do Povo para Cultura e Educação Popular e Comissário da Quinta Divisão do Exército Vermelho Húngaro. A Revolução Húngara durou apenas 133 dias, foi o “batismo de fogo da prática política” de Lukács.

A transição de Lukács da visão de mundo trágica para a luta revolucionária e comunista pode ser percebida nas suas lembranças do referido período:

[...] em meu universo intelectual relativo a esse período, encontro, de um lado, tendências simultâneas de apropriação do marxismo e ativismo político e, de outro, uma intensificação constante de problemáticas éticas puramente idealistas [...] Nunca incorri no erro de me deixar impressionar pelo mundo capitalista, o que diversas vezes pude observar em muitos operários e intelectuais pequeno-burgueses. O ódio cheio de desprezo que sentia desde os tempos de infância pela vida no capitalismo preservou-me disso. [...] A vida me impingia, portanto, uma conduta intelectual que muitas vezes se opunha ao meu messianismo revolucionário, idealista e utópico. (LUKÁCS, 2003, p. 4-5-11)

Destacamos que o ingresso no movimento comunista, a partir de 1918-1919, ofereceu a Lukács os caminhos de uma vida orgânica dedicada, em alguns momentos, à intervenção política na realidade e em outros na luta ideológica de interpretação do marxismo e da revolução social. O estudo atento e inovador dos clássicos do marxismo tornou o filósofo húngaro um dos mais perspicazes intérpretes da teoria social marxiana do século XX, tanto nas fileiras da luta revolucionária, como no cenário universitário. O diferencial e inovador de sua caminhada intelectual, especialmente na leitura de Marx, justifica-se pelo projeto ousado de retomar o pensador alemão e compreendê-lo sem as interpretações protocolares e ofi-

ciais, ou mesmo do academicismo formal-abstrato herdeiro do pensamento *idealista subjetivo*.

O ingresso e permanência no movimento comunista internacional foram permeados por perseguições, calúnias, prisões e necessidades de realizar várias autocríticas. É conhecido que a vida de Lukács como dirigente político foi interrompida após *As Teses sobre a situação política e econômica da Hungria e as tarefas do PC húngaro (Teses de Blum)*, elaborada para o Segundo Congresso do Partido Comunista Húngaro realizado em 1929. As *Teses de Blum* analisava a situação da Hungria e as estratégias do PCH. À época, as *Teses* tiveram considerável repercussão no interior do movimento comunista. Já em 1928, o Comitê Executivo da Internacional Comunista, através de uma “Carta Aberta a todos os militantes do PCH”, reagiu impetuosamente, considerando que as *Teses* “nada tinham a ver com o bolchevismo”, eram “liquidacionistas” e “direitistas”, por defenderem a revolução democrático-burguesa e excluírem a transição direta para a ditadura do proletariado, propondo ao contrário a “ditadura democrática”. Meses depois, em 1929, Lukács realizou autocrítica formal e abandonou o trabalho de dirigente político no Partido húngaro, mas permaneceu na fileira do movimento comunista com a máxima: “é preferível errar no Partido que acertar fora dele.” Lukács argumenta que “o conteúdo teórico das *Teses de Blum* constituiu o *terminus secreto ad quem* do seu desenvolvimento.” (LUKÁCS, 2003, p. 38). Em entrevista a Perry Anderson, fica evidente a compreensão lukacsiana dos fatos relacionados às *Teses*:

No lamenté en absoluto el final de mi carrera política. Fijese, yo estaba convencido de tener razón en las discusiones internas del Partido en 1928/1929, y nunca nada me incitó a cambiar de opinión sobre este punto; sin embargo, como había fracasado completamente en mi tentativa de convencer al partido de la justeza de mis ideas, me dije: ya que tengo razón y sin embargo he resultado totalmente vencido, ello significa que no tengo ninguna capacidad política. Renuncié, pues, sin ninguna dificultad, al trabajo político práctico. Decidí que no estaba dotado para ello. Mi exclusión del comité central del Partido húngaro no modificó lo más mínimo mi convicción de que, con la desastrosa política sectaria del Tercer Período, sólo se podía luchar eficazmente contra el fascismo desde las filas del movimiento comunista. Sigo pensando lo mismo. Siempre he creído que la peor forma de socialismo es preferible a la mejor forma de capitalismo. (ANDERSON, 1971)

Ao afastar-se das lutas internas do Partido Comunista Húngaro,

Lukács segue para Moscou e trabalha no Instituto Marx-Engels¹⁹³, onde teve acesso ao texto datilografado dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, antes de serem publicados. A obra do jovem Marx teve impacto significativo no desenvolvimento intelectual de Lukács. No mesmo período, ele conhece os *Cadernos filosóficos* de Lenin, publicados em 1929-1930. Esses escritos contribuíram para a mudança de sua concepção sobre Hegel e sua visão das “relações entre sujeito e objeto”, da epistemologia e da relação entre a obra de arte e a realidade social. Este é o único período da vida de Lukács – desde 1905 – em que ele consegue se dedicar inteiramente à pesquisa e ao estudo, sem ser perturbado pela obrigação de escrever para publicar e pelas demandas da atividade política. Assim, consegue *estabelecer os fundamentos de grande parte de sua obra posterior*. (MÉSZÁROS, 2013). Lukács encontra, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e nos *Cadernos filosóficos*, novos instrumentos teórico-filosóficos para investigação e interpretação do marxismo. Daí *a tarefa de renovação e renascimento do marxismo que irá percorrer suas preocupações até o final de sua vida*. Esse contato com os clássicos do marxismo possibilitou a Lukács rever pontos dúbios da sua compreensão do materialismo dialético, como também aproximou algumas inquietações presentes em seu pensamento sobre a relação entre Marx e Hegel.

Em breve texto de 1933, Lukács descreve os diferentes momentos de sua trajetória intelectual em que teve contato com o marxismo. No referido texto intitulado *Meu caminho para Marx*, notamos três momentos de assimilação e estudos dos clássicos do marxismo. Lukács diz que no final dos estudos secundários teve o primeiro encontro com Marx na leitura do *Manifesto Comunista*. A impressão foi extraordinária e, posteriormente, como estudante universitário, leu *O 18 Brumário*, *A Origem da Família* e outras obras de Marx e Engels. Em particular, estudou “a fundo o primeiro volume de *O Capital*”. Este estudo o “convenceu rapidamente da exatidão de alguns pontos centrais do marxismo”. Em primeiro lugar, ficou “impressionado com a teoria da mais-valia, com a concepção da história como história da luta de classes e com a articulação da sociedade em classes.” Nessa primeira aproximação, a influência se limitou à ela-

¹⁹³ Nas palavras de Lukács: “[...] em 1929 ocorreu a grande virada com as *Teses de Blum* e, após tal transformação em minhas concepções, em 1930 tornei-me colaborador científico do Instituto Marx-Engels de Moscou. Nesse período, vieram em meu socorro dois felizes acasos: tive a ocasião de ler o original, já completamente decifrado, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e travei conhecimento com M. Lifschitz, dando início a uma amizade que duraria a vida inteira. A leitura dos textos de Marx rompeu todos os preceitos idealistas da *História e consciência de classe*. (LUKÁCS, 2003, p. 46)

boração das concepções em torno da “economia” e da “sociologia”. (LUKÁCS, 2008, p. 37)

O segundo contato com o marxismo começou com a compreensão “do caráter imperialista da Guerra, com o aprofundamento dos estudos de Hegel” e de Feuerbach. Simultaneamente realizou leituras dos escritos da juventude de Marx, os quais passaram a ser o ponto central de seu interesse, juntamente com o estudo da *Introdução à Crítica da Economia Política*. Lukács argumenta que desta vez “não se tratava mais de um Marx visto da lente de Simmel, mas através da perspectiva hegeliana. Marx deixava de ser o ‘eminente especialista’, o ‘economista e sociólogo’”, pelo contrário começava a delinear-se o “grande pensador, o grande dialeto”. Ainda nesse período teve acesso aos escritos de Rosa Luxemburgo, que segundo ele teve “efeitos profundos e duradouros”, além de ler *O Estado e a Revolução* de Lênin. (LUKÁCS, 2008, p. 39).

O terceiro e decisivo contato com o marxismo ocorreu a partir do ingresso no Partido Comunista Húngaro, o trabalho político exigiu de Lukács a dedicação de estudos sobre os escritos econômicos de Marx, as análises “da história econômica, da história do movimento operário”; seguido sempre da “contínua revisão dos fundamentos filosóficos do marxismo”. A prática política e a possibilidade de estudar as obras de Lenin e Marx, no referido Instituto de Moscou, proporcionaram o terceiro período de interesse pela teoria marxista.

Somente agora, depois de quase uma década de trabalho prático e depois de mais de um decênio de esforço intelectual para compreender Marx, é que o caráter total e unitário da dialética materialista se tornou claro em termo concreto para mim. [...] O materialismo dialético [...] deve ser conquistado a cada dia, assimilado a cada hora, a partir da práxis. (LUKÁCS, 2008, p. 41).

Essa assimilação do marxismo vai percorrer a produção intelectual do filósofo até a *Ontologia do Ser Social*. A vida orgânica no movimento comunista exigiu de Lukács o contato com a *práxis* da classe trabalhadora e a concepção marxista foi assimilada para além do neokantismo, do hegelianismo, da “sociologia” e da “economia”. Após o domínio teórico baseado na teoria marxiano-leniniana, no terceiro contato com a obra de Marx, Lukács realizou nova imersão no pensamento dos clássicos do marxismo e, assim, começou o “projeto de construção sistemática do edifício filosófico do marxismo, no qual trabalhará ininterruptamente e com extraordinário afino até o fim da vida”. (ONDRINI, 2013, p. 14).

Numa síntese de 1957, Lukács afirma que seu contato com os clássicos do marxismo ofereceu a possibilidade de compreender e avaliar os objetivos para os quais seus esforços sempre estiveram dirigidos, no sentido “de apanhar com exatidão, de descrever fielmente e de exprimir verdadeiramente, como realmente são, os traços histórico-sistemáticos dos fenômenos da vida do espírito.” (LUKÁCS, 2008, p. 51)

A proposta teórico-filosófica de Lukács apresentada 30 anos depois na *Ontologia do Ser Social*, edificada a partir do seu terceiro contato com o marxismo, como já salientamos, opõe-se às principais tendências hegemônicas nas ciências sociais e mesmo no interior do marxismo, no que diz respeito à interpretação da obra de Marx. A contribuição lukacsiana na reconstrução dos fundamentos filosóficos do marxismo, anunciada como estudo da *especificidade do ser social*, não se resume à teoria criada para compreender limitadamente “um objeto de estudo” escolhido aleatoriamente: compreende a vida em suas diferentes determinações históricas, assumindo, no espírito de Marx, uma perspectiva humano-genérica. Nessa concepção, o *trabalho como produtor de valor de uso* é entendido como categoria insuprimível do ser social e indispensável às diferentes formações sociais. Em termos de ilustração da nossa argumentação, o *trabalho*, na particularidade das relações sociais capitalistas, só pode se expressar no *valor econômico*, nesse caso o trabalho é *força de trabalho*, mercadoria especial, “uma mercadoria *sui generis*, ‘cujo valor-de-uso possui a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo é, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor’”. (LUKÁCS, 2012, p. 310)¹⁹⁴

Contudo, desenvolver estudos sobre a matriz teórico-filosófica, que tem a *práxis social* dos homens e a realidade sócio-histórica como critério fundante (e último) de cientificidade, é a proposta de *renascimento do marxismo* apresentado por Lukács. *Entender o papel da práxis em sentido objetivo e subjetivo é um dos pressupostos fundamentais da compreensão da especificidade ontológica do ser social*. Para Lukács, objetivamente o ser social é a única esfera da realidade na qual a *práxis* “cumpre

¹⁹⁴ Lukács é esclarecedor na sua argumentação: “Essa posição central da categoria do valor é um fato ontológico e não, por exemplo, um ‘axioma’ que sirva de ponto de partida para deduções puramente teóricas ou mesmo lógicas [...] O aspecto inovador da análise marxiana do valor revela-se, de imediato, em seu modo de tratar a abstração. A metamorfose do trabalho, em ligação com a relação cada vez mais explicitada entre valor de uso e valor de troca, transforma o trabalho concreto sobre um objeto determinado em trabalho abstrato que cria valor, o qual culmina na realidade do trabalho socialmente necessário”. (LUKÁCS, 2012, p. 313 – 314).

o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades”, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. “E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto.” (LUKÁCS, 2012, p. 27).

Aproximações à Ontologia do Ser Social¹⁹⁵

Lukács, após seu terceiro contato com o marxismo, dedicou-se a um *projeto ousado e de fundamental importância*: o *renascimento* da proposta teórico-filosófica de Karl Marx. Para desenvolver seu projeto, seus estudos centraram-se numa perspectiva que entende a teoria social de Marx como uma *ontologia do ser social*, isto é, como estudo do autodesenvolvimento da vida material e espiritual da sociedade humana, o que o torna tão peculiar entre os marxistas. Lukács, mais precisamente, propõe realizar uma “síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas leis concretas e reais”. (LUKÁCS, 2013, p. 42)

A batalha teórica apresentada na obra *Ontologia do Ser Social* está associada a *dupla reação* lukacsiana, uma que se refere ao neopositivismo¹⁹⁶ e a outra ao marxismo dogmático, ou seja, a instauração de uma crítica às tendências gnosiológicas presentes na tradição da cientificidade contemporânea e as deformações simétricas do pensamento de Marx, tanto em reação ao determinismo econômico que absolutiza o fator econômico, desprezando a importância dos outros complexos da vida social, quanto a interpretação teleológica do

¹⁹⁵ Neste ítem retomo argumentação desenvolvida preliminarmente no artigo de nossa autoria: *Ontologia, trabalho e Serviço Social*, publicado no livro *Serviço Social: questões contemporâneas*. Florianópolis: UFSC, 2012.

¹⁹⁶ De acordo com Lukács: “No que diz respeito a nosso problema, é importante assinalar, sobretudo, que as diversas correntes dessa tendência (empíriocriticismo, pragmatismo etc.) põem de lado cada vez mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento, ainda predominante no neokantismo, muito embora neste ele tampouco se refira à realidade existente em si, e procuram substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas. A substituição do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis à prática imediata ultrapassa nesse ponto o neokantismo [...] Nesse caso pode-se falar tranquilamente, sem levar em conta as várias nuances que com frequência provocam acirradas controvérsias, de uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 42)

mundo que fetichiza a *necessidade* ao considerar toda ação histórica um passo no caminho para a realização de um fim imanente e transcendente. (TERTULIAN, 2010)

A *Ontologia do Ser Social* oferece amplo leque de abordagem teórico-filosófica que inclui o confronto com a tradição clássica da filosofia, o pensamento filosófico contemporâneo e as tradições marxistas dogmáticas. Uma das questões de severa preocupação de Lukács é a explicação da relação entre as visões de mundo e a vida cotidiana ao longo da história. Para isso, Lukács abre diálogo com a ontologia científico-religiosa na sua manifestação da *teoria da dupla verdade*, sempre na busca constante pela compreensão da *especificidade do ser social*. Na introdução da *Ontologia*, Lukács refere-se a problemática por ele identificada:

Antes de tudo, vida cotidiana, ciência e religião (teologia incluída) de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida frequentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente. A investigação do pensamento cotidiano é uma das áreas menos pesquisadas até o presente. Há muitos trabalhos sobre a história das ciências, da filosofia, da religião e da teologia, mas são extremamente raros os que se aprofundam em suas relações recíprocas. Em virtude disso, resulta claro que justamente a ontologia se eleva do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz de nele voltar a aterrar – mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e desfigurada [...] a ciência ascende a partir do pensamento e da práxis da cotidianidade, em primeiro lugar do trabalho, e sempre a este retorna, fecundando-o. [...] Porém, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, talvez o mais importante seja aquela ininterrupta interação que tem lugar entre teorias ontológicas e práxis cotidiana. (LUKÁCS, 2012, p. 31)

Partindo dessas constatações inovadoras de Lukács e direcionando a argumentação para a teoria social de Marx, observamos, como consta na sua heterogênea tradição, interpretações que vão desde o mecanicismo e economicismo do “marxismo oficial”¹⁹⁷ (determinado pelo stalinismo) até a consideração do pensamento de Marx como ciência especializada. Tendências do marxismo que desencadearam

¹⁹⁷ Lukács e Gramsci denunciaram o empobrecimento do marxismo da Segunda Internacional (1889 – 1916), que acabou por deformar o marxismo pela falsa polaridade entre subjetivismo e objetivismo. “A deformação do marxismo se acentua pelo ‘ecletismo incoerente, segundo o qual seria preciso ‘completar’, de fora, as doutrinas econômicas de Marx, por exemplo, com Mach no plano físico, com Kant no plano ético e com as teorias positivistas da arte no plano estético [...]” (OLDRINI, 1999, p. 69)

o causalismo mecânico, o determinismo econômico, a redução da *filosofia da práxis* a uma sociologia de cariz positivista. A proposta de renovação da leitura lukacsiana, presente na *Ontologia*, tem como objetivo retomar o núcleo central da obra marxiana, para revalidar a *crítica* a produção e reprodução da vida social e, especialmente, resgatar as possibilidades genuínas da *emancipação humana*. Lukács tem como fundamento de sua elaboração teórica a compreensão de que os homens são os *demiurgos de sua própria história* (LESSA, 2007). As riquezas e as misérias humanas são única e exclusivamente fruto das ações humanas, pois *as circunstâncias históricas fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias*. A concepção que Lukács oferece de *ontologia* remete-se a *interpretação histórico-materialista do ser*, que encontrou na obra de Marx, no domínio da *ciência da história*, o seu desenvolvimento mais consequente. Sobre isso, Lukács objetiva esclarecer:

Segundo Marx, imagino a ontologia como a verdadeira filosofia baseada na história [...] Marx elaborou principalmente – e esta eu considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico [...] Marx diz que só há uma ciência, a história, e acrescenta: “Um ser não objetivo é um não-ser”. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. [...] No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial [...] E dentro desse algo, a história é a histórica das transformações das categorias. As categorias são, portanto, parte integrantes da efetividade. Não pode existir nada que não seja de alguma forma, uma categoria. A este respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo, o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da efetividade. Não é que a história se passe no interior do sistema de categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema de categorias. As categorias são, portanto, formas de ser. Naturalmente, à medida que se tornam ideais, são formas de espelhamento, mas em primeiro lugar, são formas de ser [...] (LUKÁCS, 1999, p.146)

Na *Ontologia* de Lukács, o trabalho¹⁹⁸, como já referimos em ter-

¹⁹⁸ Para Lukács, o trabalho ocupa “lugar privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social”. “A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que parece ser à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de

mos de ilustração, aparece, tal como nas obras marxianas, como *categoria fundante* do ser social, funda a peculiaridade do ser social e é apreendido como prioridade ontológica na compreensão da processualidade social nas suas diferentes construções históricas. No âmbito de apreensão teórico-filosófica das relações sociais, Lukács descarta toda tentativa de conferir autonomia às categorias teóricas, *as categorias são formas de ser, determinações de existência*. (MARX, 2011). Para o pensamento marxiano-lukacsiano, o ponto de partida é o processo de autoformação do gênero humano, do ser social, pelo trabalho. Segundo Lukács, historicamente, é evidente que o “ser inorgânico aparece primeiro e que dele provém o ser orgânico, com suas formas animais e vegetais. E desse estado biológico resulta depois, através de passagens extremamente numerosas, aquilo que designamos como ser social humano, cuja essência é a posição teleológica dos homens, isto é, o trabalho. Esta é a categoria nova mais decisiva” (LUKÁCS, 1999, p.145). O processo de trabalho, atividade material e espiritual, realiza a unidade ação e pensamento, efetiva a integração sujeito-objeto e, ao mesmo tempo, aponta para a complicada relação entre a *causalidade* (os nexos causais da realidade social) e a *teleologia*¹⁹⁹ (a pré-ideação, os projetos concebidos pela consciência), que passa a determinar concretamente o campo possível da *atividade humana*.

As indagações de Lukács sobre o *ser*, sua concepção da obra marxiana, demonstram que Marx, ao analisar as categorias econômicas, não investigou somente a produção, mas as relações de produção e reprodução social. Tais percepções tornaram possível uma *descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas*. Para Lukács (1969, p. 15) “[...] o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia

operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já consumado. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, inter-relação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.” (LUKÁCS, p. 2013, p. 44)

¹⁹⁹ O trabalho introduz no ser social “a unitária inter-relação, dualisticamente fundada, entre teleologia e causalidade; antes de seu surgimento havia na natureza apenas processos causais. Em termos realmente ontológicos, tais complexos duplos só existem no trabalho e em suas conseqüências sociais, na práxis social. O modelo do pôr teleológico modificador da realidade torna-se, assim, fundamento ontológico de toda práxis social, isto é, humana.” (LUKÁCS, 2010, p. 45).

clássica e subsequente, é o que existe realmente: a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior”. Esta forma de conceber o *ser* não se limita ao imediatismo de cunho empirista, nem a mera especulação abstrata de viés metafísico, mas busca apreender o *real* e o *ser* como constituições *históricas*, nos seus movimentos dialéticos de rupturas, continuidades e superações.

A concepção histórico-materialista inaugurada pela crítica de Marx e assegurada por Lukács captura a *lógica da coisa* e, ao contrário do saber apoloético, a *história* deixa de ser *uma coleção de fatos mortos*. (LARA, 2011). Marx, com a contribuição de Engels, transformou radicalmente todos os fenômenos do ser e da sociedade em “problemas” históricos, mostrando concretamente o substrato real do desenvolvimento social e tornando-o *metodologicamente fecundo*. (LUKÁCS, 2012). A *ontologia* defendida por Lukács tem respaldo na história não como *fatos mortos*, mas na interpretação do “passado em sentido ontológico e não no sentido da teoria do conhecimento [...] Ontologicamente, ao contrário, o *passado nem sempre é algo passado, mas exerce uma função no presente [...]*” (LUKÁCS, 1969, p. 30). Nesse caso, o ponto de partida é a aproximação, com as devidas mediações, entre sujeito cognoscente e realidade sócio-histórica. A *totalidade*, nesse caso, “é a respectiva sociedade como complexo contraditório que, na *práxis humana*, constitui o objeto e simultaneamente a única base real da sua ação”. (LUKÁCS, 2013, p. 466). A preocupação em percorrer as múltiplas determinações do movimento real (sujeito e objeto, numa coexistência dual e no seu *dever-ser*) é o núcleo norteador, no plano cognoscitivo, da *ontologia histórico-materialista*.

É no campo de possibilidades da busca radical da compreensão da *práxis social* que a *Ontologia* de Lukács é profícua e emerge, na atualidade, como relevante proposta teórico-filosófica que proporciona estudos sobre os principais complexos da vida social, nas mais diversas áreas do conhecimento. Nesse momento, e caminhando para o fim das nossas exposições, chamamos a atenção, especificamente, para a segunda parte da obra *Ontologia do Ser Social* (“*Os complexos de problemas mais importantes?*”), ainda pouco explorada pelas ciências sociais, como também pelos estudiosos da própria obra lukacsiana.

Na segunda parte da *Ontologia*, Lukács apresenta análise sistemática dos complexos do *trabalho, da reprodução social, da ideologia e do estranhamento*. Aqui percebemos a compreensão de totalidade tão viva na análise marxiana-lukacsiana. Ao estudar o *trabalho*, Lukács relaciona-o aos processos históricos da *reprodução social* (valor, direito, linguagem, educação), pois é exatamente no arcabouço da *reprodução social* que se encontram as principais fontes das contradições sociais.

A política (forma específica de *ideologia*) surge como ação que visa diretamente dirimir ou explicitar os conflitos e estranhamentos sociais quando estes se apresentam como verdadeiros dramas para a existência do ser social. Os “*complexos de problemas mais importantes*”, analisados por Lukács, apresentam genuína “unidade na diversidade” e são categorias que coexistem na vida cotidiana do ser social, algumas em nível menor de socialidade e outras em nível maior. Essas categorias desenvolvem-se em processos particulares e determinados historicamente na constituição do ser social, mas sempre estabelecem suas mediações com a vida cotidiana e exigem prioridades ontológicas para existirem; por esta questão, chamamos atenção para a análise teórico-categorial presente na *Ontologia* de Lukács, uma contribuição ainda em aberto e de muitas investigações futuras. Porém, para uma autêntica aceitação da *proposta* de Lukács e o seu desenvolvimento crítico, entendemos, que todos os preconceitos e academicismos *anti-science* materialista marxista devem ser revogados.

Portanto, podemos afirmar que este pensador da tradição marxista e influente teórico, nas últimas obras de sua vida, apresentou proposta original, ou seja, resgatar os fundamentos ontológicos da teoria social de Marx. A *Ontologia*, em especial, como bem destaca Tertulian, um dos seus principais interlocutores: “representa um gigantesco esforço para examinar, passo a passo, as categorias fundamentais do pensamento marxiano, a fim de restituir-lhe a densidade”. (TERTULIAN, 2010, p. 388).

Considerações finais

Ao considerar o pensamento de Marx como a análise dos processos de produção e reprodução da vida social, a *ontologia histórico-materialista*²⁰⁰ desenvolvida por Lukács se esforça para reapresentar, sem as interpretações parciais de um campo específico do conhecimento, as principais categorias da *concepção materialista da história*. A questão central, para nosso pensador, não é epistemológica (as formas de arrumação da subjetividade para estudar o real), mas ontológica (a apropriação da realidade social como movimento histórico e dialético).

Justamente nesta direção de estímulo à *análise e crítica* a todo o tipo de “fragmentação” do conhecimento e relativização da realidade

²⁰⁰ Para Lukács: “Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade quanto de ontologia, uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna”. (LUKÁCS, 2012, p. 296).

de social é que a *Ontologia* se situa na compreensão do *ser*. A opção lukacsiana em direção à *ontologia marxista*, efetuada com o “propósito de privilegiar a *ratio essendi* em vez da *ratio cognoscendi*”, foi equivocadamente interpretada por alguns de seus críticos como o retorno a uma ontologia pré-crítica e pré-dialética; quando na verdade, o que se propõe é o contrário. “Lukács, na reflexão filosófica, privilegia a ontologia e rejeita o primado da lógica ou da gnosiologia, pois este filósofo se recusa a encerrar a riqueza, a densidade e a heterogeneidade do real no esquema das categorias puramente reflexivas, lógicas ou cognitivas” (TERTULIAN, 2010, p. 401), o que ele se propõe é analisar a essência ontológica do objeto em questão.

Entretanto, ao situarmos Lukács no debate contemporâneo das ciências sociais, torna-se necessário destacar que além de pensador influente em diversas áreas do conhecimento, ele sempre esteve ligado diretamente a prática política e as disputas ideológicas, jamais desvinculando sua obra intelectual da realidade concreta dos movimentos sociais e políticos. Por isso, ressaltamos a importância do estudo das categorias teóricas da *Ontologia* diante dos diferentes complexos da vida social, para genuínas análises e intervenções teóricas e práticas na realidade social das *lutas de classes*. É impossível pensar Lukács e sua obra sem, necessariamente, interligá-los ao contexto histórico da práxis social.

Como evidenciam tanto Marx quanto Lukács, a vida social impõe determinada objetividade aos homens. São as condições em que nascem que vão determinar o que serão, e só através da ação consciente e crítica, os homens serão capazes de transformar tais condições objetivas às quais foram submetidos desde o seu nascimento. Todo pensamento humano é de alguma maneira vinculado à realidade concreta e a prática cotidiana. Portanto, compreender a relevância de Lukács para os tempos atuais, implica aprofundar análises sobre os complexos da vida social. Entendemos que avaliar a contribuição lukacsiana para as ciências sociais, demanda compreender seu *tempo* histórico-social e a sua maneira peculiar de se aproximar e compreender o marxismo, para que assim possamos entender o *modo* pelo qual nosso pensador tratou os problemas de sua época e como, hoje, suas contribuições são fontes indispensáveis para compreensão do capitalismo que se arrasta por meio da radicalização da manipulação social²⁰¹.

²⁰¹ Em relação a manipulação, Lukács ressalta enfaticamente: “é na indústria bélica como também no próprio exercício da guerra que as tendências econômicas do capitalismo monopolista cada vez mais manipuladas se manifestam talvez em sua plasticidade mais pura.” (LUKÁCS, 2013, p. 752).



BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, P. *Entrevista a Lukács*. (Selección y traducción: Josep Sarret). Publicado en El Viejo Topo (Madrid) Original: N. L. R. 1971. Disponível em <http://www.omegalfa.es>. Acesso em 19 de março de 2015.

COU TINHO, C. N. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, R; RÊGO, W. L. (org.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.

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

LESSA, S. *Para compreender a ontologia de Lukács*. Ijuí: Ed, Unijuí, 2007.

LARA, R. *A produção de conhecimento no Serviço Social: o mundo do trabalho em debate*. São Paulo: UNESP, 2011.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

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

2013.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Táctica y ética*: escritos tempranos (1919 – 1929). Buenos Aires: Hiramienta, 2014.

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

_____. *Socialismo e redemocratização*: escritos políticos 1956 – 1971. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.

_____. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1981. José Paulo Netto (org). (Grandes cientistas sociais, n. 20)

_____. *História e Consciência de Classe*: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins fontes, 2003.

_____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Estudos e Edições Ah Hominem; Viçosa, MG: Editora da UFV, 1999.

_____. *G. Lukács – dialogo sobre o pensamento vivido*. São Paulo: Ensaio, 1986.

_____. *Per una ontologie dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976/1981.

_____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Band 13/14:Luchterhand,1986.

_____. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Terra e Paz, 1969.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MESZÁROS, I. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

OLDRINI, Guido (org). *Il Marxismo della Maturità di Lukács*. Nápoles: Prismi, 1983.

_____. Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da Segunda Internacional. São Paulo: *Crítica Marxista*, n. 8, junho, 1999.

_____. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: Lukács, G. *Para uma ontologia o ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

PINASSI, M. O. *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

TERTULIAN, N. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. *Lukács: la rinascita dell'ontologia*. Roma: Editori Riuniti, 1986.

_____. Posfácio. In: Lukács, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAISMAN, E.; FORTES, R. V. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.



CAPITALISMO E PATRIARCALISMO: TRABALHO DOMÉSTICO NÃO REMUNERADO

Belmira Magalhães²⁰²

Geice Siva²⁰³

Introdução

Nas últimas décadas a produção das ciências sociais no mundo e no Brasil, ao tratar do poder do patriarcalismo na sociedade em geral e, principalmente, ao pretender explicar complexidades das relações de gênero (teorias feministas), enveredaram majoritariamente para análises culturalistas. Tais análises não consideram as relações de classes e a determinação econômica como momentos predominantes para explicar a gênese e a conservação das desigualdades e discriminações. Por outro lado, as análises marxistas, embora localizem corretamente a predominância das relações de classe na produção do conjunto das desigualdades, por vezes situam as relações e discriminações advindas da divisão sexual do tra-

²⁰² Professora/pesquisadora do programa de pós-graduação em Letras e Linguística, da FALE – UFAL.

²⁰³ Professora da Faculdade Raimundo Marinho – AL e pesquisadora do grupo de pesquisa do CNPQ – Gênero e Emancipação Humana.

balho à margem do antagonismo capital x trabalho, principalmente no tocante à luta dos trabalhadores por melhores condições de vida. O sujeito revolucionário, o proletariado, é tomado de uma forma homogênea, perdendo-se com isso, a nosso ver, a oportunidade de avaliar o quanto a luta por parte da classe trabalhadora das reivindicações “ditas” femininas, como creches e escolas, podem afetar diretamente a exploração do trabalho, sendo, portanto, lutas da classe trabalhadora composta por homens e mulheres.

A atual conjuntura das relações de trabalho apresenta contradições muito severas para a classe trabalhadora. Ao observarmos a posição das mulheres, o quadro geral revela como o sistema socio-metabólico Capital/Trabalho/Estado tem se utilizado de maneira cada vez mais aguda do que o patriarcalismo pode oferecer para amortecer sua crise estrutural. Entre 2009 e 2013, segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), nos países de renda considerada média, apenas 13,7% dos trabalhadores têm contrato de trabalho permanente, e entre os países mais pobres, o número cai para 5,7%, isto é, com quase 87% da população economicamente ativa sem contrato nenhum. De modo que cerca de três quartos da população mundial economicamente ativa não têm contratos de trabalho estáveis, trabalham por conta própria, com serviços temporários ou sem nenhum tipo de contrato. Na América Latina, a taxa de desemprego atinge cerca de 15 milhões de pessoas, e entre as mulheres essa taxa é 30% maior (OIT 2014). No Brasil, segundo dados de 2012 (OIT), 67% dos trabalhadores não têm contrato estável.

Outro dado que indica o aprofundamento da deterioração das condições de vida dos trabalhadores em todo o mundo é que nos países mais ricos, os trabalhos de “meio período” estão se tornando mais frequentes, representando 12,5% do total de trabalhadores dos países centrais. E em média, 20,4% das mulheres ocupam esses trabalhos mais precários; entre os homens esse dado cai para 5,6% (OIT, 2009-2013).

Assim, tal situação aponta uma combinação perfeita entre crise estrutural do capital e patriarcalismo: uso massivo da mão de obra feminina nas atividades mais precárias, instáveis, de “meio período”, sem garantir direitos basilares, entre os quais destacamos os direitos de reprodução da família da classe trabalhadora. O tempo não remunerado das mulheres é ocupado por atividades domésticas e de cuidado que deveriam ser garantidas como direitos do trabalho, pelo capital e pelo Estado. O cotidiano de precarização do trabalho em geral corrobora imensuravelmente com a naturalização da jornada feminina gratuita.

O trabalho doméstico não remunerado, na sua produção de valores de uso e cuidados com os trabalhadores e seus filhos, insere-se diretamente na composição do salário dos trabalhadores, no tocante ao custo da reprodução do trabalhador. A luta por mudanças nessa lógica deve ser enfrentada por todos os trabalhadores, a fim de diminuir a taxa de mais-valia.

Numa análise a partir de Marx (1987), Lukács (1997) e Mészáros (2002), propomos discutir o que fundamenta a manutenção da discriminação das mulheres, via patriarcalismo. As ações do Estado e as práticas ideológicas constroem discursos dúbios; estes, ao tempo que incentivam a participação das mulheres em todas as áreas, enaltecem seu lugar como organizadoras e mantenedoras de lares “felizes”, a fim de que se sintam “realizadas” com a maternidade, exercendo duplas ou triplas jornadas de trabalho.

Esse enaltecimento do papel feminino no lar funciona como uma forma de intensificação da exploração da classe trabalhadora, não apenas pelas baixas remunerações atribuídas às mulheres nas atividades ditas femininas e pela ausência de políticas para as atividades de reprodução da família (creches, lavanderias e restaurantes públicos e gratuitos etc.), mas principalmente, segundo nossas análises, pela fundamentação da ênfase, via patriarcalismo, em práticas moralizantes nas épocas de crises econômicas e políticas compensatórias, como estamos vivendo hoje no mundo e no Brasil.

A manutenção das mulheres como mães e cuidadoras dos lares – reprodutoras gratuitas da mão de obra (trabalhadores e futuros trabalhadores – filhos) – que se submetem a uma “servidão consentida”, pela exaltação do lugar da maternidade como fundante de seu ser feminino, fundamenta o lugar da família nuclear como *locus* central para a reprodução do sistema. Não importa aqui que tipo de composição sexual a família tenha, o que importa é que o espaço dessas atividades seja mantido e preservado como prioritário para a reprodução dos trabalhadores.

Para que pudéssemos chegar a essas primeiras conclusões, fizemos um percurso que passa pela categoria trabalho como fundante do ser social (Marx, Lukács), das relações entre trabalho produtivo e improdutivo, principalmente aquele executado nos locais de produção de valores de usos essenciais para a reprodução da vida, e do papel do Estado no tripé capital, trabalho e Estado (Marx, Mészáros).

Nesse sentido, vale registrar brevemente o que vem a ser a categoria trabalho enquanto fundante do ser social, e sua especificidade no modo capitalista de produção.

Compreendemos o trabalho como atividade que funda o modelo

da *práxis*. De acordo com Marx, “como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independentemente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2013, p.120).

Para Lukács (2013), a teoria marxiana afirma que “o trabalho é a única forma existente de um ente teleologicamente produzido, que funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social” (LUKÁCS, 2013, p.61). Como acrescenta Lukács, o trabalho como produtor de valores de uso é atividade essencial e ineliminável para a existência do ser social, mas que sofre transformações de acordo com a história e a sociabilidade:

Com efeito, entendemos o trabalho no seu caráter originário – quer dizer, como produtor de valores de uso – como forma “eterna” que se mantém ao longo das mudanças das formações sociais, do metabolismo entre o homem (sociedade) e a natureza. (Lukács, 2013, p.77).

Assim, as diversas formas de sociabilidade constituem-se na história a partir de um determinado modo de produção de valores de uso. No atual modo de produção capitalista, a produção de valores de uso é determinada pela exploração do trabalho, submetendo os valores de uso ao valor de troca, mediante a extração de mais-valia.

Nas palavras de Marx,

Como atividade que visa, de uma forma ou de outra, à apropriação do que é natural, o trabalho é condição natural da existência humana, uma condição do metabolismo entre homem e natureza, independentemente de qualquer forma social. Ao contrário, trabalho que põe valor de troca é uma forma especificamente social do trabalho. (1974, p. 148).

O capitalismo funda o *trabalho abstrato* (MARX, 1985): redução do trabalho à produção de um valor projetado e objetivado para a troca, sob a lógica da acumulação do valor, mediante uma divisão social hierárquica do trabalho, a qual caracteriza uma forma de produzir que não é fundada pelas necessidades da sociedade, mas pelo que proporciona mais lucro.

De acordo com Marx, o ganho do capitalista se dá primeiro com a divisão do trabalho e, segundo, geralmente com o progresso que o trabalho humano imprime ao produto natural (2004, p. 45). Quanto mais se expande, a divisão do trabalho aumenta a possibilidade de

uma quantidade maior de materiais a ser posta em operação pelo mesmo número de pessoas, ao passo que se descobre um conjunto de novas máquinas para facilitar e encurtar as tarefas (Marx, 2004, p. 58, citando Smith). Desse modo, o desenvolvimento capitalista implicou sempre uma crescente divisão social do trabalho, própria da produção mercantil.

Como as mulheres têm se inserido nas relações de trabalho do capitalismo contemporâneo? A dupla jornada de trabalho enfrentada pelas mulheres exige que essa discussão seja feita a partir da consideração da totalidade dessa jornada, isto é, quando remunerada e quando não remunerada.

1. A força de trabalho feminina remunerada e não remunerada

A partir da década de setenta constatou-se um significativo crescimento de incorporação da força de trabalho feminina na produção, em todo o mundo. Segundo dados da OIT, em 1979 as mulheres representavam “mais de um terço da população economicamente ativa do mundo, e em cada 100 mulheres em idade de trabalhar, 46 participam daquele contingente” (OIT, 1979 – citado por Bulport, 1986). Entre 2009 e 2013 esses números se reafirmam: “as mulheres representam 40% da força de trabalho em todo o mundo” (OIT, 2015), bem como o aprofundamento da precarização e das desigualdades de gênero no trabalho.

Ainda segundo a OIT (2015), atualmente mais de 17% das pessoas empregadas no mundo se encontram trabalhando com um contrato de menos de 30 horas por semana. E a proporção de mulheres nesta situação é quase o dobro que a dos homens. A desigualdade salarial continua alarmante: os salários das mulheres são entre 4% e 36% menores que os dos homens no mundo; a renda média anual das trabalhadoras representa entre 57% (Suíça) e 97% (Filipinas) do que ganham os homens. (OIT, 2015). No Brasil, o documento da ONU Mulheres de 2011 relata que as mulheres têm salário 42% inferior ao masculino (2011, p. 77).

Como ressalta Antunes (1997), o capitalismo contemporâneo comporta a redução do proletariado fabril, industrial, manual, especialmente nos países de capitalismo avançado, e paralelamente, a ascensão de formas de trabalho precário, parcial, temporário, subcontratado, “terceirizado”, vinculadas à “economia informal”. Aos trabalhadores que se inserem nessas várias modalidades, impõe-se a precariedade do emprego e da remuneração. As mulheres formam um contingente expressivo dessa força de trabalho. Trata-se de um

“traço marcante das transformações em curso no interior da classe trabalhadora” (Antunes, 1997, p. 44-45).

Entre 1985 e 1995, a força de trabalho feminina cresceu cerca de 12 milhões no Brasil, uma ampliação de 63%. Segundo Cristina Bruschini (2000), isso representa uma das mais importantes transformações ocorridas no país desde a década de setenta. O contingente feminino é composto em sua maioria por mulheres mais velhas e casadas. Esse dado é muito importante, pois revela que as “mães de família” precisaram lançar-se ao mercado de trabalho porque o salário do “chefe da família”, do tradicional “provedor da casa”, já não bastava para o sustento familiar. Indica, portanto, a conjuntura de crise iniciada nos anos setenta, bem como novas formas de relacionamento do grupo familiar.

Bruschini (2000) aponta razões que se agregam na produção desse contexto histórico, como transformações demográficas, culturais e sociais que afetaram as mulheres (bem como as famílias brasileiras), causando modificações no perfil da força de trabalho feminina. Parte significativa de tais modificações foi viabilizada pelo impacto do movimento feminista da década de setenta, que propiciou a atuação da mulher nos espaços públicos, contribuindo para que esse grupo se inclinasse cada vez mais ao trabalho produtivo. Assim,

A intensa queda de fecundidade reduziu o número de filhos por mulher, sobretudo nas cidades e regiões mais desenvolvidas do país, liberando-a para o trabalho. A expansão da escolaridade e o acesso às universidades viabilizaram o acesso das mulheres a novas oportunidades de trabalho. (BRUSCHINI, 2000, p. 16).

Em suma, o crescimento do trabalho das mulheres casadas e mães é fruto, por um lado, da pressão econômica, com o empobrecimento da classe média, e ainda maior do proletariado, e a necessidade de arcar com os custos de educação e saúde, devido à precarização dos sistemas públicos de atendimento. Por outro lado, é resultado de um processo de modernização e mudança cultural, e da expansão geral da escolaridade.

O crescimento da escolaridade feminina é amplamente verificável nos países centrais e naqueles que constituem a periferia do capital – resguardadas as devidas proporções de qualidade de vida, acesso a direitos etc. Na América Latina, o nível médio de instrução das mulheres é superior ao dos homens (elas possuem, em média, nove anos de instrução, enquanto os homens, oito). Isso se traduziu em uma significativa presença feminina no grupo de profissionais e

técnicos. Contudo, em nenhum país latino-americano os rendimentos de homens e mulheres com o mesmo nível de escolaridade são equivalentes, e independentemente do nível de escolaridade que se considere, o salário dos homens é superior (ABRAMO, 2000).

Vale destacar também que as taxas mais elevadas de atividade estão entre as mulheres com nível maior de instrução, segundo dados do IBGE citados por Bruschini e Lombardi (2003). Esses dados revelam que para se inserir no mercado de trabalho as mulheres precisam estudar mais, continuando a receber salários menores que os homens, diferença que se agrava quanto maior é o nível de escolaridade.

Assim, as possibilidades de aumento da acumulação de capital são potencializadas pela estrutura familiar tradicional. Ocorre, desse modo, uma continuidade entre as esferas produtiva e reprodutiva (familiar), em sua imbricação entre patriarcado e capitalismo. Na estrutura familiar advinda do capitalismo dá-se a reprodução social fundamentalmente necessária para o capital:

É na cotidianidade da vida familiar que se processa a socialização da força de trabalho, apta em todos os níveis de seu existir (corpóreo, psicológico etc.) para exercer a plenitude de sua realização enquanto criadora de valor na produção capitalista. (MAGALHÃES, 1997, p. 29).

A interiorização da divisão sociossexual do trabalho é algo efetivado tanto pela família quanto pelo Estado na socialização das crianças, algo cobrado no conjunto das relações sociais, pois

A reprodução social se utilizará ideologicamente desta divisão, determinando que as tarefas necessárias à manutenção do sistema serão executadas em espaços diferenciados: a reprodução biológica e cotidiana será realizada pela família no espaço da casa, e a reprodução econômica e legal será feita no espaço da rua, nas fábricas e órgãos públicos da administração e do poder. (MAGALHÃES, 2005, p. 34-35).

No entanto, o trabalho doméstico e de cuidado não pode ser visto como um problema privado; trata-se de uma “necessidade econômico-social que não tem como objetivo primeiro, como pode parecer, afastar as mulheres do campo sociopolítico, mas garantir um tipo de reprodução biológica” (MAGALHÃES, 2005, p. 33).

Segundo Toledo (2005), a família é

lugar de organização do controle da sexualidade e da capacidade reprodutiva da mulher, exercido diretamente pelo Estado e sua legislação sobre o casamento, a previdência social e outros mecanismos, incluindo os aparatos ideológicos, como a escola, a igreja, a justiça, os meios de comunicação. (TOLEDO, 2005, p. 52).

A família e o Estado estão associados para assegurar um tipo de produção e o tipo de reprodução que garantam a continuidade do sistema. Assim, a depender das relações de trabalho, constitui-se um determinado tipo de família, bem como as relações de gênero adequadas a cada realidade. O Estado interfere diretamente, através de “(...) leis que instituem o que é uma família, quem é seu chefe, e como os seus membros devem se relacionar. Nada escapa ao poder político”, como afirma Magalhães (2005):

Quando há necessidade de famílias numerosas, incentivam-se as gestações; quando isso não é mais necessário, controla-se quantos filhos devem nascer e qual o melhor sexo para a sociedade. Desde as sociedades arcaicas até hoje, essas normas podem ser explícitas (...) ou veladas, como é o caso da sociedade brasileira, que não consegue desenvolver gratuitamente um programa de planejamento familiar que inclua o tratamento da infertilidade, mas realizou inúmeras campanhas de distribuição de anticoncepcionais sem nenhum controle médico. Esses fatos demonstram a relação intrínseca entre a produção e as normas políticas que ela produz e a reprodução biológica dos seres humanos. (MAGALHÃES, 2005, p. 33-34).

Não por acaso, “(...) a maternidade é (...) o que mais interfere no trabalho feminino quando os filhos são pequenos” (BRUSCHINI, 2000, p. 19). De modo que enquanto assalariada, a mulher tem sua atividade modificada pelas eventualidades do casamento, da maternagem e da posterior criação dos filhos, sendo impedida de abandonar as tarefas domésticas e de cuidado.

O emprego doméstico consiste num dos nichos mais precários das ocupações das mulheres. Entre as empregadas domésticas brasileiras, jovens em sua maioria (52% têm menos de 19 anos), 90% recebem menos de dois salários mínimos e 82% não têm registro em carteira (BRUSCHINI, 2000, p. 33).

A atividade doméstica enquanto emprego é uma variável dependente do nível de desenvolvimento do capitalismo, das condições dadas para a reprodução do trabalhador e do futuro trabalhador, considerando aqui a relação de dependência entre países periféricos e centrais para o funcionamento da economia global.

Entre o primeiro recenseamento brasileiro, ocorrido em 1872, e o ano de 1970, constata-se uma diminuição da presença de mão de obra feminina na agricultura, de 35% para 20,7%. Trata-se de um largo período, com uma migração que pode parecer irrisória, caso se observe apenas o contingente em si, e não sua função e o contexto em que se insere. Em 1970, o Brasil é portador de um desenvolvimento industrial importante e ingressa num processo de reestruturação dessa esfera, que provocará o alargamento do setor terciário. É nesse setor que encontraremos grande parcela do contingente feminino a ocupar o trabalho de mercado. As mulheres ocupavam 68,8% do setor terciário (SAFFIOTTI, 1986, p. 10), no qual é situado o trabalho doméstico remunerado.

Nesse período de quase um século, entre 1870 e 1970, o trabalho doméstico remunerado cresceu apenas 7%, momento em que nas grandes cidades se verificam demandas internas ligadas ao desenvolvimento de vários setores de serviço, fenômeno que acompanha o processo de industrialização no Brasil. Em 1974, 85,3% das mulheres que ocupavam o setor de serviços eram empregadas domésticas (SAFFIOTTI, 1986, p. 18).

Hoje, o Brasil é o país com o maior número de empregados domésticos no mundo, com um aumento de 41% entre 1995 e 2010, quantificados em 7,2 milhões de pessoas. Em 1995 havia 5,1 milhões; 95% desse número, mulheres (OIT – Organização Internacional do Trabalho, in: Revista Carta Capital, janeiro de 2013). Assim, de acordo com esses dados, de cada seis mulheres “economicamente ativas”, uma é empregada doméstica.

A problemática da precarização do trabalho feminino no Brasil só aparece amplamente quando do *boom* da presença feminina no trabalho de mercado. Nesse momento, a literatura feminista desvela a servidão doméstica, considerando-a como uma relação de trabalho. A especificidade dessa precarização encontra-se amalgamada a relações servis patriarcais, tecidas numa cultura oligárquica de herança escravista, por meio da qual a elite do país garantia a manutenção de seu espaço privado através do trabalho não pago, outrora exercido pelas “mucamas”. Seus resquícios são ainda marcantes na sociedade brasileira, sendo majoritariamente exercido por mulheres, e destacadamente, por mulheres negras.

Em 2002 foi reconhecido no Brasil o ofício do *cuidado* (ou *care/carework*), termo recente no país. A literatura residual, porém incisiva, que temos a respeito do tema ainda se acha muito ancorada no conjunto de discussões mais consolidadas sobre o trabalho doméstico não remunerado. “(...) As cuidadoras e cuidadores têm um

lugar pouco legitimado nas instituições, o que faz com que acabem trabalhando mais com as famílias, restando novamente sujeitos ao não reconhecimento de sua profissão e à degradação salarial” (HIRATA, 2010, p. 50).

A questão do rebaixamento do valor da força de trabalho das mulheres demonstra claramente como o capital intensifica a inferiorização social feminina, visando obter maiores taxas de lucratividade promovendo uma perda direta para o campo do trabalho, ao conjunto dos trabalhadores. A reestruturação capitalista comporta a inserção/fixação das mulheres na atividade produtiva com um incremento imediato à extração de mais-valia, dado o rebaixamento de salários.

Como expõe Hirata (2004),

A crise econômica e o desemprego em massa com a emergência dos “empregos de proximidade”, transformando o estatuto do trabalho doméstico por meio do processo de assalariamento de um certo número de suas dimensões, contribuiu para esclarecer de modo diverso a problemática da servidão doméstica. (HIRATA, 2004, p. 6).

O aprofundamento do trabalho precário, com jornada de trabalho extenuante e baixos salários, inviabiliza a diminuição do tempo doméstico não remunerado. Ao contrário, quanto mais desregulado e informal o tempo do trabalho mercantil, mais descontrolado se encontra o tempo doméstico para as mulheres. Trata-se de uma característica da exploração capitalista fundar uma servidão doméstica como amortecimento do mais-trabalho.

Ricardo Antunes (2012), ao citar Mészáros (2002), afirma que o capitalismo foi o primeiro modo de produção a criar uma lógica que “independe das reais necessidades autorreprodutivas da humanidade”, por fundar um sistema de autovalorização descolado de uma lógica própria da reprodução social, subvertendo-a às suas necessidades produtivas, autônomas de qualquer demanda de sustentabilidade humana (Antunes, 2012, p. s/n).

Uma vez que esse modo de produzir alcança necessidades de desenvolvimento cada vez mais expansivas, que resposta histórica essa relação elementar dará para o âmbito da reprodução social? Essa questão traz consigo o pressuposto teórico-metodológico de que cada modo de produzir configura também tipos sociais de reprodução social que o acompanham em suas especificidades históricas.

As relações patriarcais estabelecidas pelas necessidades da apropriação privada dos meios de produção foram aguçadas nas relações

de mercado capitalista, já que impeliam as mulheres à conciliação entre trabalho doméstico e trabalho de mercado. Assim, a relação entre participação feminina no trabalho de mercado e servidão doméstica é uma via de mão dupla, em que a intensificação da primeira não significa a subtração da segunda.

A absorção da mão de obra feminina na indústria têxtil, por exemplo, no auge da Revolução Industrial, não reverteu a tendência geral da industrialização do século XIX de fazer do casamento e da família “a carreira principal da mulher da classe trabalhadora que não fosse forçada pela total pobreza a assumir outra atividade”.

A industrialização do século XX, principalmente a partir da década de 70, produziu a ambiguidade de absorção massiva da mão de obra feminina, mantendo, em geral, as atividades de reprodução do trabalhador e do futuro trabalhador como responsabilidade feminina. Fenômeno mais claramente observável do ponto de vista da divisão internacional do trabalho, quando verificamos os limites sociais e políticos que desenham a reprodução do sujeito que trabalha nas regiões que se encontram à margem dos grandes centros do capitalismo globalizado.

A ideologia patriarcal reproduzida dentro da própria classe trabalhadora auxiliou na intensificação desse fenômeno no final do século XIX, e mais fortemente até meados do século XX. Deve-se isso tanto aos problemas para a reprodução social em virtude da ausência da presença feminina no lar quanto à ameaça constante do capital em rebaixar os salários dos homens ao nível do assalariamento inferior imposto às mulheres. A esposa trabalhadora assalariada era, portanto, “sintoma de uma situação econômica indesejável”; não por acaso, na Grã-Bretanha, em 1911, apenas 10% das mulheres casadas participaram do trabalho de mercado, e entre as trabalhadoras assalariadas, apenas 11% tinham maridos (Hobsbawm, 2008, p. 135).

A combinação desses elementos, consubstanciados “tanto pelo medo da concorrência econômica” quanto pela “manutenção da ‘moralidade’” patriarcal construiu no movimento operário uma tradição de marginalização da presença feminina nos sindicatos e mobilizações. Isso se contrapunha fundamentalmente aos movimentos de operárias oriundas de setores onde se faziam presentes massivamente – seu lugar de presença perene acabou por manter-se no papel convencional de “esposa, mãe e dona-de-casa de trabalhadores” (Hobsbawm, 2008, p. 135-138).

Em *Notas sobre o trabalho doméstico*, Ávila (2007), citando Scott, registra que a história de separação entre lar e trabalho “conceitualizou o gênero como uma divisão sexual do trabalho natural”, de

modo que “a própria noção de feminino (...) constrói-se em uma relação direta com o trabalho doméstico” (2007, p. 1). A presença das mulheres no mercado de trabalho, desde a Revolução Industrial, foi tratada “como uma ausência do espaço ao qual estavam ‘destinadas’” (2007, p. 1). A autora afirma ser o trabalho doméstico uma forma concreta que toma o trabalho reprodutivo designado para o grupo das mulheres em uma sociedade assalariada, sendo funcional e integrado ao modo de produção capitalista.

A propaganda atual de uma “nova mulher”, a “mulher moderna”, “livre”, bem-sucedida profissionalmente, que se faz presente em cargos de relevância, “chefiando” famílias, atribui-lhe também a responsabilidade pelas tarefas domésticas e de cuidado com os filhos. E mesmo que muitas mulheres não executem tarefas domésticas, continua sendo sua aresponsabilidade de garantir que sejam cumpridas – além de, claro, manter-se bela e subserviente ao marido. Isto porque, para a ideologia patriarcal, as mulheres “nascem para ser mães” e são as “rainhas do lar”.

A sociedade capitalista é a única dentro da história da humanidade que necessitou construir uma ideologia através de um discurso que precisa se negar para falar. A ideologia clássica da sociedade feudal diz que servos e senhores são desiguais por obra de Deus. Na sociedade escravista, o escravo é naturalmente escravo, ele é desigual. A sociedade capitalista apregoa a igualdade e liberdade para todos, mas mantém a desigualdade; logo, a sociedade moderna, capitalista, tem de dizer que somos iguais para manter a desigualdade. (Magalhães, 2005, p. 41).

Pesquisas realizadas por Rizavi e Sofer (2008) apresentaram a situação do trabalho doméstico e a organização do tempo dos casais em dez países da União Europeia, revelando a seguinte regularidade: as mulheres se encarregam de uma proporção que varia entre 60% e 66% do trabalho doméstico. A Suécia e outros países nórdicos encontram-se entre os mais igualitários na divisão do tempo doméstico dos casais. Entre os menos igualitários, destacam-se os países recém-incorporados à União Europeia, e a França, país por eles escolhido para a comparação com o país economicamente mais rico da América, os Estados Unidos.

Os resultados revelam que os estadunidenses gastam cerca de três quartos de hora diários a menos em trabalho doméstico: 2h59min contra as 3h43min diárias da população francesa, aproximando-os dos nórdicos. Nessa comparação, a França mantém-se ainda como país menos igualitário na divisão por gênero do tempo doméstico, tomando 65% do tempo feminino, enquanto o país americano libe-

ra 2% desse tempo (RIZAVI; SOFER2008, p. 116-117).

(...) pode-se atribuir esse excedente de trabalho doméstico ao mesmo tempo a um equipamento em bens duráveis mais limitados (lava-louça, micro-ondas etc.) e a substitutos mercantis (congelados, pratos prontos etc.) menos acessíveis (mais raros e/u relativamente mais caros) (...). (RIZAVI; SOFER, 2008, p. 116).

Contudo, a possibilidade de partilha mais equilibrada do tempo doméstico não diz respeito necessariamente a uma divisão do tempo dos afazeres, e isso independe da aparelhagem doméstica e dos serviços externos, públicos ou privados, que possam ser acessados pelas famílias. Tais acessos são importantes para permitir às mulheres terem cada vez mais seu tempo liberado do mundo doméstico e estarem disponíveis para a vida pública.

A especialização por gênero permanece em questões sumamente importantes no que tange ao enraizamento de uma divisão sociosexual do trabalho, sempre ligada aos fundamentos da cultura patriarcal: “das mulheres, no que diz respeito à roupa e à cozinha, e dos homens, nos consertos, na reparação ou na manutenção do carro, por exemplo. Apenas algumas tarefas, como as compras ou a jardinagem, ou, em menor medida, a cozinha, são partilhadas de maneira mais igualitária” (RIZAVI; SOFER, 2008, p. 116).

No Brasil percebemos um hiato, entre o final da década de 1980 e os primeiros anos da década de 2000, sobre a questão do trabalho doméstico, quando há uma retomada do tema. Qual teria sido o estopim de tal retomada? E em que termos se realiza?

Em maio de 2012, o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) publicou um comunicado intitulado *Trabalho para o mercado e trabalho para a casa: persistentes desigualdades de gênero* (2012). Nele consta o que segue:

Em 2009, 90% das mulheres brasileiras com 16 anos ou mais de idade afirmaram realizar afazeres domésticos, comparados a 50% dos homens. Desde 1995, podem ser percebidas suaves oscilações tanto entre os homens como entre as mulheres. Há uma tendência de estabilidade na proporção de pessoas que realizam afazeres domésticos, sendo que as mulheres mantêm-se em torno dos 90% e os homens oscilam entre 46 e 50%. Os diferenciais de raça³ e de região também não são representativos, com a exceção do percentual de homens da Região Sul que afirma realizar afazeres domésticos: chega a 61%, valor consideravelmente superior à média nacional encontrada para os homens (50%). (2012).

Em documento lançado em 2011 pela ONU Mulheres e pela CEPIA (Cidadania, estudo, pesquisa, informação e ação), *O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010* (2011), Bruschini (et al) ressalta que os dados mais recentes “evidenciam uma nova identidade feminina, voltada tanto para o trabalho quanto para a família”; por consequência, “do ponto de vista das políticas públicas, um dos maiores desafios dos novos tempos no Brasil é promover a articulação entre família e trabalho”.

A primeira contradição perdura: “se o dia tem 24 horas para todas as pessoas, torna-se muito difícil para as mulheres ampliar a contento sua jornada de trabalho remunerada se continuarem a se dedicar ao trabalho não remunerado como hoje o fazem” (2012, p. 13).

Como observa Bruschini, de acordo com dados de 2002, as mulheres com ocupação remunerada fora do domicílio dedicam oito horas a menos ao trabalho doméstico (2006, p. 349). Contudo, “o aumento da jornada do tempo econômico prejudica mais as mulheres, uma vez que o tempo dedicado por elas à reprodução social e à família não tende a diminuir” (p. 337).

De acordo com Dedeca (2004), mesmo nos países que possuem políticas sociais de caráter abrangente, como horário integral em escolas e creches, persiste a desigualdade no uso do tempo para a reprodução social, de homens e de mulheres. Ao refletir sobre o problema do uso do tempo, considerando suas implicações para a reprodução social, o autor aborda a dimensão de gênero por compreendê-la como “central na gestão do uso do tempo na sociedade capitalista” (2004, p. 22). Atenta para a atualidade e o nível da discussão em torno da questão, e ressalta:

inquestionável que o debate sobre o uso do tempo no capitalismo do século XX não mais permite identificar o tempo não criador de valores de troca como tempo doméstico. O papel cumprido na reprodução social, no âmbito das famílias e domicílios, articula-se ao tempo econômico para a acumulação capitalista. Um não se processa sem o outro, causando sistematicamente pressão sobre o tempo livre da população. (DEDECA, 2004, p. 25).

A relação imediata se dá entre jornada de trabalho na produção e tempo socialmente gasto para a garantia da reprodução social. Ainda de acordo com Dedeca (2004, p. 25), “a regulação da jornada de trabalho até os anos 1970 visava à separação entre o tempo para a reprodução econômica e aquele para reprodução social”, objetivando limitar a extensão do tempo econômico sobre o tempo total das

pessoas e famílias.

Complementando essas conclusões, Bruschini (2006) afirma que as mulheres cônjuges são as que trabalham o número mais elevado de horas em afazeres domésticos, seguidas pelas mulheres categorizadas como chefes de família; e ainda: “o cuidado com os filhos é uma das atividades que mais consomem o tempo de trabalho doméstico das mulheres” (p. 347).

O trabalho doméstico envolve o trabalho de cuidados direto e indireto – este, quando da preparação de alimentos ou da higienização de um ambiente, por exemplo. Tais atividades, comumente executadas pelas mulheres, o *care* – conceito defendido por Helena Hirata (2010) para referir-se ao trabalho de cuidados –, dizem respeito ao tipo de relação social que se dá tendo como objeto outra pessoa (HIRATA, 2010, p. 48). O sentido dessa conceituação foi conferido por Hirata, ao observar no mundo do trabalho um campo articulador do sistema das relações de gênero contemporâneas.

O trabalho doméstico não remunerado implica a dimensão do afeto devido ao grau de interpessoalidade:

(...) realizar trabalho gratuito (de modalidades bastante diversas, como o **trabalho doméstico repetitivo**, o cuidado com as crianças (*care*), a gestão familiar da sociabilidade etc.) por afeto contribui para perpetuar a dominação masculina (...). (HIRATA, 2004, p. 3, grifo nosso).

Esse trabalho não é coberto pelo salário. O problema é “resolvido” pelo patriarcado, de modo que a mercadoria força de trabalho tem parte da composição de seu valor na atividade de reposição de sua energia. Trata-se, pois, de discutir mais profundamente como se configura a divisão sociossexual do trabalho no capitalismo, qual o papel do trabalho doméstico nesta divisão e como ela se localiza em face das relações de produção de mercadorias.

Por esse motivo se mantém uma relação política/ideológica e cultural que impede aos homens e às mulheres a percepção de que a divisão de gêneros tal como se encontra colocada na modernidade é nociva ao conjunto da reprodução social. A mediação essencial para que se possa perceber isso são as relações de classes, por possibilitarem a articulação entre trabalho e política rumo à quebra dos atuais estereótipos de gênero.

As atuais relações de gênero promovem perdas políticas, econômicas e subjetivas imensuráveis às mulheres e ao conjunto da classe trabalhadora. Do ponto de vista do sujeito feminino, é tolhido seu desenvolvimento individual, que se torna sazonal de acordo com as

vicissitudes da própria reprodução da vida restrita ao núcleo familiar (destaca-se aqui a atividade de cuidado, principalmente de crianças e idosos), ou mesmo das necessidades econômicas que as mantêm nos guetos femininos de atividade.

O campo do trabalho – considerado enquanto âmbito estrutural da divisão sociossexual de papéis na produção e na reprodução social – e o espaço político – como espaço privilegiado para a transformação dos problemas supostamente privados em problemas públicos – são os âmbitos fundamentais para pensarmos o problema da servidão doméstica, pois o articulam ao espaço da coletividade.

A necessidade de discutir o trabalho doméstico enquanto atividade de trabalho funcional ao capitalismo se mostra importante por: 1) tratar-se de uma atividade exercida em virtude da imposição do tempo para a acumulação de capital, que estabelece a “terceirização” do tempo para a reprodução da força de trabalho no âmbito da família, responsabilizando sempre a mulher; 2) essa “terceirização” é viabilizada pela construção de um papel social mediado por um discurso que parte da condição biológica do corpo feminino de gestar e aleitar, tecendo uma ideologia que diferencia um sujeito social por meio de dados ditos “naturais”, de modo que estende às mulheres as obrigações sociais, coletivas, que derivam da maternidade, como suas obrigações primordiais; disto resultam relações sociais que relegam a mulher ao espaço privado, doméstico, como extensão de seu corpo e de sua individualidade, definindo seu “destino social” aprioristicamente; 3) assim, estabelece-se uma divisão sociossexual do trabalho, a partir de uma “terceirização” gratuita do tempo socialmente necessário à reprodução, *imposta* pelo tempo necessário à acumulação de capital, para garantir o cuidado com o trabalhador, com o futuro trabalhador e o ex-trabalhador; 4) decorrente disso, tem-se uma divisão social e política interna à classe trabalhadora, na medida em que se mantém uma relação de trabalho desvalorizada, considerada natural, que cria para uma parcela do gênero humano uma condição de subalternidade, com desdobramentos de controle social em todas as esferas da vida, gerando possibilidades outras de coisificação das mulheres na sociedade de mercado; uma problemática permeada por uma servidão aparentemente voluntária, aparentemente natural, reconhecida pelos homens como um conforto, um aparente “direito masculino”, já que estes seriam os “naturais provedores” (financeiros) do núcleo familiar.

A vida das mulheres dos segmentos mais pauperizados da sociedade não conhece efetivamente a mobilidade social que o gênero feminino de “classes médias” e abastadas pôde alcançar através do aumento da escolaridade, do investimento em carreiras profissionais

e ocupação de cargos públicos (ainda assim, várias pesquisas apontaram para as dificuldades que essas mulheres enfrentam – PIBIC/CNPq, 2005–2008). A ausência de aportes coletivos públicos (creches, escolas em tempo integral, lavanderias e restaurantes públicos – instalados também nos espaços de trabalho) é “solucionada” com a responsabilização das mulheres pelo cuidado com a família e seu espaço. De modo que a mulher se qualifica para o mercado e nele se insere, mas ocupa atividades de tempo parcial (trabalho informal, subcontratado, terceirizado) porque a outra parte significativa do tempo é setorizada pela terceirização gratuita de sua mão de obra nas atividades de reprodução do trabalhador e da prole. E, quando do trabalho remunerado em tempo integral, a terceirização da manutenção do espaço doméstico e/ou do cuidado será feita pela trabalhadora, contratando outra trabalhadora. Esta se inserirá no maior setor de ocupação feminina remunerada no Brasil, o emprego doméstico. Parte de um salário será destinada à formação de um novo assalariamento, que ao fim e ao cabo, rebaixa o rendimento familiar e aprofunda a segregação ocupacional feminina, que se insere no mercado através de uma “qualificação informal”, naturalizada pelo servilismo patriarcal na família. Quando não, concentra-se em profissões que representam extensões dessa mesma “qualificação informal”, e por isso auferem salários menores na lógica do valor de mercado.

Compreende-se, portanto, que para reivindicar a corresponsabilidade social no espaço doméstico é preciso considerar a necessidade de *igualdade verdadeira* do ponto de vista da totalidade social, através do que Mészáros (2002) denomina de “reestruturação radical da totalidade do processo sociorreprodutivo” (p. 601). Trata-se da superação das relações de trabalho regidas pelo capital, combinada ao Estado e à reprodução da família patriarcal.

O momento central dessa reestruturação diz respeito à superação da divisão hierárquica do trabalho, em virtude de sua função estruturadora da apropriação privada dos meios de produzir. Tal superação é condição *sinequa non* para uma reorientação da função social do tempo de trabalho. Estes seriam os princípios para uma reflexão sobre uma reorientação radical do tempo em direção à qualidade, e não à quantidade, como parâmetro para a reprodução social.

É necessário que as feministas reflitam sobre a perspectiva igualitária dos gêneros a partir do corte de classe, para que a dominação patriarcal possa ser identificada como sistema opressor de todas as mulheres, e, por conseguinte, sejam percebidas as especificidades desse sistema como um mecanismo opressor da classe que trabalha. Um caminho privilegiado é partir da identificação da dupla jornada

feminina combinada ao rebaixamento salarial da mulher trabalhadora, do rendimento familiar e, simultaneamente, da classe em seu conjunto.

2. Trabalho produtivo, trabalho improdutivo e a função socioeconômica do trabalho doméstico não remunerado

Nosso intento é discutir o capital como relação que envolve, necessariamente, uma determinada forma de reprodução social, e nela localizar a função socioeconômica do trabalho doméstico não remunerado. Partimos da consideração dessa atividade enquanto *uma forma de trabalho* no capitalismo, através dos conceitos de trabalho produtivo e trabalho improdutivo.

A fim de refletir sobre a invisibilidade da relação entre a reprodução da força de trabalho e a produção capitalista, adotamos a conceituação de *divisão sociossexual do trabalho* como parte de uma dinâmica hierárquica mais ampla. A ênfase de Mészáros (2002) quanto à *hierarquia* no conceito de divisão social do trabalho carrega preocupação semelhante, por apontar um elemento da essência do fenômeno discutido. A divisão sociossexual do trabalho desenha a relação entre produção e reprodução, a qual está assentada na família atual, que nas palavras de Mészáros (2002),

é o verdadeiro microcosmo da sociedade – cumprindo, além de suas funções imediatas, a necessidade de assegurar a continuidade da propriedade, à qual se acrescenta o seu papel como unidade básica de distribuição e sua capacidade de agir como a **“correia de transmissão” da estrutura de valor predominante na sociedade – , causa da liberação das mulheres afeta direta ou indiretamente a totalidade das relações sociais.** (Mészáros, 2002, p. 271; 803, grifo do autor).

A partir dessas premissas, discutiremos, a partir de Marx (1987) e Lukács (1997), aproximações entre o modo como se estrutura a produção de bens no capitalismo e as possíveis regularidades concernentes às formas de reproduzir o proletariado, quando do rebaixamento do custo dos salários mediante uma atividade visível ao capital como jornada de trabalho, mas muitas vezes dissolvidas suas especificidades e funções quando resolvemos sua definição apenas como trabalho improdutivo de mais-valia. Trata-se do trabalho doméstico não remunerado, o chamado trabalho da “dona de casa”, considerado pelas estatísticas oficiais como inatividade econômica.

Encontramos em Marx a discussão de que o *valor mercantil* ignora

a *força conjunta de trabalho da sociedade e a forma* como essa força foi despendida (MARX, 1985b, p. 47-48), pois a noção capitalista de trabalho produtor de bens enquanto trabalho produtor de mercadorias vela a compreensão do trabalho em sua totalidade, ao subsumir o valor de uso ao valor de troca.

Em “Teorias sobre trabalho produtivo e improdutivo” – quarto capítulo do texto *Teorias da mais-valia* –, Marx (1987) discute como esses conceitos são formulados na economia política clássica e, apreendendo o que identificara como grande contribuição de Adam Smith, elabora uma conceituação a fim de superar as ambiguidades de tais conceitos – através da definição do que vem a ser produtivo e improdutivo do ponto de vista das formas possíveis de produção de mais-valia (tanto da própria transformação da natureza, quanto dos setores do serviço). Afirmar Marx, no início do capítulo supracitado:

Trabalho produtivo no sentido da produção capitalista é o trabalho assalariado que, na troca pela parte variável do capital (a parte do capital despendida em salário), além de reproduzir essa parte do capital (ou o valor da própria força de trabalho), ainda produz mais-valia para o capitalista. Só por esse meio, mercadoria ou dinheiro se converte em capital, se produz como capital. **Só é produtivo o trabalho assalariado que produz capital.** (1987, p. 132, grifo nosso).

Desse modo, a existência do capital depende do trabalho assalariado que produz o valor necessário à sua própria conservação, ou, em outros termos, que “pague a si próprio”, enquanto produz um valor excedente para o indivíduo que contratou o serviço (a mais-valia). Esse valor excedente garantirá a renda do capitalista, assumindo a forma de capital ao ser reinvestido no aperfeiçoamento e na expansão dos meios de produção, formando o capital constante. Essa relação elementar é a pedra angular do surgimento da indústria moderna: o trabalho assalariado, o processo de compra da força de trabalho que produz a possibilidade da acumulação de capital.

Marx separa a totalidade das mercadorias em duas grandes categorias: a força de trabalho e tudo o que ela produz, ao passo que o conceito de mercadoria jamais pode estar preso a uma forma específica de mercadoria (1987, p. 146-151), e sim à forma social que a determina, ou seja, o valor de troca. “O que o operário vende não é diretamente o seu trabalho, mas a sua *força de trabalho*, cedendo temporariamente ao capitalista o direito de dispor dela”. Já “o valor da força de trabalho é determinado pelo valor dos artigos de primeira necessidade exigidos para produzir, desenvolver, manter e perpetuar a força de trabalho” (MARX, 1996, p. 98-100). Isto é, o salário é

produzido pelo próprio trabalhador.

Mas o salário médio realmente comporta o básico necessário a “perpetuar a força de trabalho”? Nos *Grundrisse* (2011), Marx afirma:

A única coisa distinta do trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, mas ainda se objetivando, o trabalho como subjetividade. Ou ainda, o trabalho objetivado, como trabalho presente no espaço, pode ser contraposto, como trabalho **presente no tempo**. Como deve existir como trabalho no tempo, **vivo**, só pode existir como **sujeito vivo**, no qual existe como capacidade, como possibilidade; logo, como trabalhador. Por isso, **o único valor de uso** que pode constituir uma **antítese** ao capital é o trabalho, mais precisamente, trabalho **criador de valor, trabalho produtivo**. (2011, p. 212, grifo nosso).

Sob qual processo ocorre hoje a manutenção do “trabalho presente no tempo”? Do trabalhador enquanto possibilidade de existir trabalho produtivo? Localizamos a função socioeconômica do trabalho doméstico não remunerado a partir desse valor de uso descrito por Marx, que não pode ser mensurado pelo valor de mercado, porém imprescindível à reprodução do trabalho vivo. Trata-se, então, da reposição das energias desse “sujeito vivo”, necessária à manutenção do trabalho enquanto “possibilidade”, enquanto “trabalhador”, através de uma atividade que é em princípio silenciada pelo capital, mas que reduz o custo da reprodução do trabalhador. Assim, não são cabíveis ao trabalho doméstico não remunerado os limites dos conceitos de trabalho produtivo ou improdutivo para problematizar sua funcionalidade ao sistema capitalista, pois

(...) o criado que lava, limpa a casa etc. ou a cozinheira que dá à carne uma forma apetecível **fixam o trabalho numa coisa e de fato elevam o valor dela**, do mesmo modo que a costureira que cose na fábrica, o mecânico que repara a máquina, os trabalhadores que limpam as máquinas, a cozinheira que cozinha num hotel como assalariada de um capitalista. **Potencialmente**, aqueles valores de uso também são mercadorias: as camisas podem ser penhoradas, a casa revendida, os móveis leiloados etc. Logo, essas pessoas produziram mercadoria em potencial e **acrescentaram valor aos objetos que elas transformaram**. (...) **O mesmo trabalho pode ser produtivo**, se o compro no papel de capitalista, de produtor, **para produzir valor maior, ou improdutivo**, se o compro na função de consumidor, de quem depende renda (...), **não importando que esse valor de uso desapareça com a atividade da própria força de trabalho ou se materialize e fixe numa coisa**. (1987, p. 144, grifos nossos).

A grande diferença se realiza através da *relação* estabelecida: qual-

quer trabalho pode ser produtivo, do ponto de vista do capital, se ele for comprado na “qualidade de elemento que gera valor”, trabalho vivo (MARX, 1987, p. 145). O trabalho doméstico não remunerado não é comprado pelo capital, mas faz a manutenção do trabalho vivo, produtor da mais-valia. Portanto, os conceitos de trabalho produtivo e trabalho improdutivo não decorrem

(...) da qualificação material do trabalho (nem da natureza do produto, nem da destinação do trabalho como trabalho concreto), **mas da forma social determinada, das relações sociais de produção em que se realiza.** (...) É uma definição do trabalho, a qual não **deriva** de seu conteúdo ou resultado, mas **de sua forma social específica.** (1987, p. 137-138, grifos nossos).

Qual seria, pois, a forma social regular das atividades de reprodução do trabalho vivo? Marx chega a inferir como deve ser considerado o trabalho doméstico, quando afirma que

(...) a porção maior da sociedade, isto é, a classe trabalhadora, tem de executar para si mesma tal gênero de trabalho; mas só pode fazê-lo **depois de ter trabalhado “produtivamente”.** Só pode ela cozinhar a carne para si mesma depois de ter produzido salário para pagar a carne; manter limpos a casa e os móveis, polir os sapatos, depois de produzido o valor dos móveis, do aluguel da casa e dos sapatos. **Para a própria classe dos trabalhadores produtivos patenteia-se, portanto, “trabalho improdutivo” o que eles executam para si mesmos.** (1987, p. 145, grifos nossos).

Nessa passagem, Marx distingue o trabalho produtivo e o trabalho improdutivo do ponto de vista do cotidiano do trabalhador, sem considerar a divisão sociossexual através da qual acontecem. Concordamos com Marx que nas atividades que compõem o trabalho doméstico, “(...) parte da produção desses serviços pode subordinar-se ao capital, do mesmo modo que parte do trabalho que se corporifica em coisas úteis se compra diretamente por renda e não se subordina à produção capitalista” (MARX, 1987, p. 146). Contudo, quando o trabalho doméstico é exercido através de uma divisão hierárquica do trabalho no interior da classe, e de maneira gratuita, ele se torna uma jornada de trabalho não remunerada que, no caso específico da reprodução do trabalhador produtivo, encontra-se subordinada à lógica do capital de rebaixamento dos salários, que é possibilitada pelo conjunto de ideias que formam a ideologia patriarcal, funcionando como um mecanismo de desvalorização das

atividades ditas naturalmente femininas.

Marx afirma que as atividades que atuam na reprodução da força de trabalho são custos de “reparação da força de trabalho” (1987, p. 146); estas, a depender da margem entre salários e mais-valia, podem ser garantidas ou não ao trabalhador. Marx exemplifica com o que se refere à saúde e à educação. Ocorre que pagar por esses serviços de manutenção corpórea e ideológica, tal como ancorar-se no chamado “trabalho da dona de casa” cotidianamente, rebaixa de antemão os salários que os trabalhadores conseguem (ou não) negociar com seus patrões. É interessante refletir sobre os custos de “reparação da força de trabalho” a partir de uma situação de crise econômica, conforme Marx, numa “queda simultânea de salário e lucro no valor total (...)”:

(...) se capitalista e trabalhador quiserem então consumir montante de valor em coisas materiais igual ao [período] anterior **[à crise]**, poderão comprar menos serviços do médico, do professor etc. Se forem forçados a continuar com a mesma despesa em ambos os serviços, terão de diminuir o consumo de outras coisas. Está assim claro que o trabalho do médico e do professor não gera diretamente o fundo por que eles são pagos, **embora esse trabalho entre nos custos de produção do fundo que gera todos os valores que existam, isto é, nos custos de produção da força de trabalho.** (MARX, 1987, p. 147, destaques nossos entre colchetes; grifos nossos).

O núcleo da problemática de que estamos tratando está ligado a Marx, porquanto revela uma forma social de trabalho que se localiza nas atividades de custo da mercadoria que produz o valor de troca. Isso implica discutir a média salarial (não apenas do “trabalhador produtivo”) enquanto expressão da negação econômica da existência de uma jornada de trabalho, o que tem se configurado como servidão doméstica²⁰⁴.

O trabalho no capitalismo transversalizado pelo conceito de divisão sociossexual do trabalho diz respeito fundamentalmente à divisão entre produção e reprodução, hierarquicamente constituída pelas necessidades capitalistas de acumulação, resultando numa forma de reprodução do trabalhador, do futuro trabalhador e da sociedade

²⁰⁴ Ver as problematizações realizadas por Helena Hirata, em Trabalho doméstico: uma servidão “voluntária”? Disponível em: Coleção Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher – PMSP Nº 8 – Políticas Públicas e igualdade de gênero. Dezembro de 2004.

em geral, sob a égide da manutenção de um tipo de família (nuclear/monogâmica) que concede o seu tempo à produção e ao consumo de mercadorias.

O público e o privado continuam, portanto, determinados pela ideologia patriarcal, que toma a prole como responsabilidade privada, exigida pela sociedade à mulher em primeira instância, seja qual for sua posição na sociedade e o quanto ocupe seu tempo no espaço público, pois seu espaço primordial é a casa, e seu papel primordial é arcar primariamente com todas as consequências patriarcais de ser mãe. Isso, à época de Marx, não se colocava como um problema claro devido ao lugar da mulher na sociedade ainda dificultar tais questionamentos.

Em síntese, localizamos o trabalho doméstico não remunerado como central para aclarar a função social da ideologia patriarcal no funcionamento da relação entre produção e reprodução hoje, em que uma produção de valores de uso é realizada sob uma forma velada de servidão, porque naturalizada (contudo visível ao capital), contribuindo com as mais modernas formas de produção do valor de troca.

A partir de Marx (1985) e Lukács (1997), compreendemos que o valor é uma propriedade objetiva resultante do ato do trabalho. O valor de uso encontra-se em germe na existência natural, como o ar e a terra; contudo, “sua socialidade está fundada no trabalho” e se distingue das outras categorias econômicas porquanto “constitui um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos (...)”, considerando aqui, claro, a mudança contínua de suas formas concretas (Lukács, 1997, p. 74):

Até que não tenha entrado numa relação reflexiva com o valor de troca, o que somente pode acontecer num estágio relativamente muito elevado, o valor de uso nada mais designa do que um produto do trabalho que o homem pode usar apropriadamente para a reprodução da sua própria existência (Lukács, 1997, p. 5).

O conceito de valor de uso parte da forma concreta do trabalho. Das metamorfoses históricas deste, surge o conceito de trabalho abstrato, produtor do valor de troca. As relações históricas de divisão e operação do trabalho e de seus resultados são os determinantes das metamorfoses do trabalho concreto.

A *forma elementar* de trabalho, fundante do ser social, dá-se por uma relação orgânica com a natureza; daí derivarão as diferentes formas e mediações da divisão social do trabalho. A historicidade

desses fatores constitui as relações de fundo que devemos investigar para discutir o trabalho doméstico e sua relação com o valor.

Se a definição ontológica da categoria trabalho advém do pôr teleológico para a transformação do ser em si no intercâmbio orgânico com a natureza, no capitalismo a produção do valor de uso e do valor de troca também estará condicionada primariamente por essa relação, articulando trabalho concreto e abstrato, produzindo dois valores em contradição que resultam imediatamente na mercadoria.

Logo, temos no capitalismo o *trabalho produtivo elementar*, presente em qualquer modo de produção, e todas as atividades de *trabalho de mercado* que compõem a totalidade da *divisão social hierárquica do trabalho*. Estas se desdobram em *produtivas ou improdutivas de mais-valia*, a depender da relação econômica estabelecida. O *trabalho doméstico não remunerado*, contudo, foge a essas definições em virtude de não se inserir nas relações de mercado. Seria este, então, caracterizado como relação de trabalho?

No caso do trabalho doméstico não remunerado, cria-se uma forma de trabalho que não se insere nas relações de mercado, mas dele participa em alguma medida ao agregar valor à reprodução da mão de obra que o move.

Compreendemos desse modo que a relação que configura a atividade doméstica e de cuidado (*care*)²⁰⁵ é constituída por atividades que em alguma medida são próprias da rotina humana; entretanto, sua forma doméstica, presa à atual forma de família, é um fenômeno da sociedade capitalista em detrimento da reprodução social coletiva, tornada cada vez mais individualizada na família nuclear, a partir de uma desigual divisão social do trabalho.

O modo regular dessa atividade no capitalismo se dá, portanto, como um *trabalho doméstico não remunerado* atribuído ao gênero feminino. Seu caráter de trabalho se localiza a partir da relação de manutenção da força de trabalho e de reprodução social do futuro trabalhador, configurando a produção de um valor de uso útil ao rebaixamento dos salários.

Na relação entre o capital e o trabalho como seu valor de uso, o é tanto como valor objetivado, quanto como **possibilidade da atividade que põe valor**, que só existe como habilidade, faculdade, na corporalidade do trabalhador. (MARX, 2011, p. 23, grifo nosso).

²⁰⁵ Ver *Cuidado e cuidadoras: o trabalho do care no Brasil, França e Japão*, de Nadya A. Guimarães, Helena S. Hirata e Kurumi Sugita. In: HIRATA, H.; GUIMARAES, N. A. (Org.). *Cuidado e Cuidadoras – As várias faces do trabalho do Care*. São Paulo: Atlas, 2012.

É preciso considerar que “a possibilidade da atividade que põe valor”, isto é, a força de trabalho, demanda serviços de manutenção. O capital e o patriarcado reduziram ao máximo essas tarefas ao espaço doméstico, por meio do controle da força de trabalho feminina na família nuclear. Temos assim um tipo de atividade configurada como uma forma de trabalho que produz um *valor de uso social* útil ao menor custeamento da produção, em virtude da atual imposição sistêmica capitalista-patriarcal.

Uma coisa pode ser valor de uso, sem valor. É esse o caso, quando a sua utilidade para o homem não é mediada por trabalho. Assim, o ar, o solo virgem, os gramados naturais, as matas não cultivadas etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano, sem ser mercadoria. Quem com seu produto satisfaz sua própria necessidade cria valor de uso, mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social. E não só para outros simplesmente (...). Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca. (MARX, 1985, p. 49).

O trabalho doméstico não remunerado não produz mercadoria, mas reproduz a condição de mercadoria da força de trabalho, e por isso o valor de uso produzido agrega parte do valor da força de trabalho, o que indica ser uma atividade que nessa forma social específica não acaba em si mesma, servindo ao capital, embora seja improdutiva quanto à mais-valia.

O critério definidor do trabalho concreto é o valor de uso. O trabalho abstrato produz, além do valor de uso, também o valor de troca. A mercadoria sintetiza a relação capitalista, é um valor de uso social para outros, transferido por meio da troca. O trabalho doméstico produz o valor de uso social para outros, pois seu fim é, a rigor, a manutenção da força de trabalho. Essa relação, que se opera no interior de uma divisão social de atividades de produção e reprodução, faz dele uma atividade de *trabalho útil ao capitalismo* (porque reproduz a mercadoria que cria valor – nesse sentido, um valor de uso para outros), embora não estabeleça troca mercantil.

Nesse sentido, consideramos que o conceito de divisão sexual do trabalho tem sido descolado da crítica mais profunda à *divisão social hierárquica do trabalho*²⁰⁶. Compreendemos que a especificidade do conceito de divisão sexual advém, e segue inerente, à hierarquia que compõe a relação capital, determinante da formação sócio-histórica

²⁰⁶ Ver conceito em Mészáros (2002).

contemporânea, a qual configura a relação produção/reprodução, ligada à dicotomia público/privado.

A luta contra a dupla jornada está diretamente ligada à luta pela redução da jornada de trabalho produtora de mercadorias, por direito ao trabalho e por aumento salarial. Reduzir a jornada produtiva e exigir mais empregos e aumento salarial devem ter, pois, um caráter de combate geral à divisão sociossexual do trabalho. A luta de classes deve ser considerada como um todo que inclui a agenda da dupla jornada de trabalho feminina e traz a servidão doméstica ao campo do trabalho. A extrema precariedade do uso do tempo doméstico não remunerado e a injustificável resistência por parte da política institucional em mantê-lo enquanto inatividade econômica aos olhos do Estado muito nos dizem sobre como esta atividade é funcional ao capitalismo.

O Estado, como partícipe da produção e reprodução da lógica capitalista (Marx, 2010; Mészáros, 2002), legitima a desregulação do tempo mercantile opera simultaneamente a desregulação social cada vez maior do tempo doméstico ao deslegitimar a responsabilidade empresarial e estatal sobre tudo o que diz respeito à reprodução do trabalhador, do futuro trabalhador e do “ex-trabalhador” – os aposentados.

É importante realçar que mesmo considerando o número cada vez maior de empreendimentos capitalistas que se dedicam à produção de alimentos a serem consumidos durante a jornada de trabalho, o custo que o trabalhador dispensa para se alimentar é muito mais alto do que o realizado pela família. Desta forma, a manutenção de um núcleo que além de providenciar a alimentação, se responsabiliza pelos futuros e ex-trabalhadores em tempo integral, sem custo adicional para o capitalista é fundamental para a manutenção de alta taxa de mais-valia.

Compreendemos que essa problemática deve ser enfrentada de modo conjunto com a observação da jornada de trabalho remunerada, a partir do questionamento político que pauta a diminuição do seu tempo. A luta histórica dos trabalhadores pela diminuição da jornada de trabalho deve estar articulada ao debate da regulação social do tempo doméstico, conjugando pautas acerca de políticas sociais que enfrentam a temática.

Contudo, é importante considerar que,

(...) dadas as condições estabelecidas de hierarquia e dominação, a causa histórica da emancipação das mulheres não pode ser atingida sem se afirmar a demanda pela **igualdade verdadeira** que desafia diretamente a autoridade do capital, prevalecente no “macrocosmo” abrangente

da sociedade e igualmente no “microcosmo” da família nuclear (...). (MÉSZÁROS, 2002).

O tempo “naturalmente” dedicado ao lar e aos filhos é obstáculo central ao questionamento da suposta inferioridade feminina. Em plena modernidade, os costumes que naturalizam desigualdades ancoradas em dados biológicos, como a capacidade de gestar e aleitar (ou mesmo quaisquer especificidades culturais), deveriam ser duramente criticados e associados à discussão de igualdade de direitos. É o que se esperaria da sociedade moderna; contudo, as contradições sobre as quais esta se ergue nos levam a inferir que essa “espera” não encontra sustentação na realidade histórica da sustentabilidade capitalista.

É preciso que o sentido da cooperação seja determinado pela *autotividade*, com base *no tempo disponível*, como discute Antunes (2012): “uma nova estruturação societal (...) deve recusar o funcionamento com base na separação dicotômica entre *tempo de trabalho necessário* para a reprodução social e *tempo de trabalho excedente* para a reprodução do capital” (Antunes, 2012, p. s/n).

Embora o capitalismo tenha possibilitado o desatar de formas de dominação sociocultural e políticas fundamentais para as mulheres, é necessário buscar formas explicativas que se afastem do fenomênico e que esclareçam o fato de as relações entre homens e mulheres continuarem permeadas pelo poder, pelo binômio dominante/dominado, posto pelas práticas ideológicas patriarcais.

Portanto, intentamos explicar como o conflito social gerado por tais relações de dominação se articula à estrutura econômica e ao espaço político dos trabalhadores.

Nossas primeiras aproximações sobre a questão têm o objetivo de assinalar a necessidade de que esse tema ganhe mais espaço investigativo, contribuindo com sua evidência nos espaços da vida pública, enquanto um conflito social e político que perpassa e ultrapassa os gêneros em específico, ou seja, como um problema do conjunto do gênero humano, e que deve ser absorvido pela luta dos trabalhadores em geral para a possibilidade de emancipação humana.

Portanto, intentamos explicar como o conflito social gerado por tais relações de dominação se articula à estrutura econômica e ao espaço político dos trabalhadores. Nossas primeiras aproximações sobre a questão têm o objetivo de assinalar a necessidade de que esse tema ganhe mais espaço investigativo, contribuindo com sua evidência nos espaços da vida pública, enquanto um conflito social e político que perpassa e ultrapassa os gêneros em específico, ou seja,

como um problema do conjunto do gênero humano, e que deve ser absorvido pela luta dos trabalhadores em geral para a possibilidade de emancipação humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, L. A Situação da Mulher Latino-americana – O Mercado de Trabalho no Contexto da Reestruturação. In: CAPELLIN, P.; DELGADO, D.; SOARES, V. (Org.). Mulher e Trabalho – Experiências de ação afirmativa. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

AGUIAR, N. Mudanças no uso do tempo na sociedade brasileira. Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho, João Pessoa, n. 34, p.73-106, abril, 2011.

ANTUNES, R. Os sentidos do trabalho – Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. A desconstrução do trabalho e a perda dos direitos sociais. Evocati Revista, n. 19, julho, 2007. Disponível em: http://www.evocati.com.br/evocati/artigos.wsp?tmp_codartigo=134>. Acesso em: out. 2014.

_____. Adeus ao Trabalho? – Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho. São Paulo: Cortez; Editora da Unicamp, 1997.

ÁVILA, M. B. Notas sobre o trabalho doméstico. In: LIMA, M.

E. B. et al. (Orgs.). Transformando a relação trabalho e cidadania. São Paulo, CUT Brasil, 2007.

BARSTED, L.; PITANGUY, J. (org.). O progresso das mulheres no Brasil 2003–2010. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

BRUSCHINI, C. Gênero e Trabalho no Brasil: Novas conquistas ou persistência da discriminação? (Brasil 1985/95) In: ROCHA, Maria Isabel Baltar (Org.). Trabalho e gênero: Mudanças, permanências e desafios. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. Trabalho doméstico: inatividade econômica ou trabalho não-remunerado? **Revista Brasileira de Estudos de População**. São Paulo, v. 23, n. 2, p. 331-353, 2006.

BRUSCHINI, C; LOMBARDI, M. Mulheres e homens no mercado de trabalho brasileiro: um retrato dos anos 1990. In: MARUANI, Margaret; HIRATA, Helena (Org.) As novas fronteiras da desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho. São Paulo: Editora Senac, 2003.

BULPORT, A. Trabalho feminino, trabalho das mulheres: forças em jogo nas abordagens dos especialistas. In: BULPORT, A. et al. O Sexo do Trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DATA POPULAR; SOS CORPO. Trabalho remunerado e trabalho doméstico – uma tensão permanente, dez., 2012.

DEDECA, C. S. Tempo, Trabalho e Gênero. In: COSTA, A; OLIVEIRA, E. LIMA, M.; SOARES, V. (Orgs.). Reconfiguração das relações de gênero no trabalho. São Paulo, CUT Brasil, 2004.

DIEESE. Anuário das mulheres brasileiras. São Paulo: DIEESE, 2011.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Síntese de indicadores sociais – Uma análise das condições de vida da população brasileira. Estudo & Pes-

quisas – Informação demográfica e socioeconômica, n. 27, Rio de Janeiro: 2010.

HIRATA, H. Teorias e práticas do *care*: estado sucinto da arte, dados de pesquisa e pontos em debate. In: FARIA, N.; MORENO, R. (orgs.). Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres. São Paulo: SOF, 2010.

_____. Trabalho doméstico: uma servidão “voluntária”? Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher. 2004.

HOBSBAWN, E. Mundos do Trabalho – Novos estudos sobre história operária. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

IPEA. Trabalho para o mercado e trabalho para a casa: persistentes desigualdades de gênero. Comunicados IPEA, n. 149, Brasília: IPEA, 2012.

KERGOAT, D. HIRATA, H. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez., 2007.

LUKÁCS, G. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. In: COUTINHO, Carlos N. & NETTO, José P. (org.). O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia – György Lukács. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. O Trabalho. Tradução de Ivo Tonet, mimeo. Maceió: 1997. Disponível em: <<http://sergiolessa.com/BibliotecaLukacs.html>> Acesso em: 15 fev. 2013.

_____. A Reprodução. Tradução de Sergio Lessa, mimeo. Maceió: 1992. Disponível em: <<http://sergiolessa.com/BibliotecaLukacs.html>> Acesso em: 15 fev. 2013.

_____. Marxismo Ortodoxo. In: NETTO, José P. (org.). LUKÁCS. São Paulo: Ática, 1981.

_____. A Ontologia de Marx: Questões Metodológicas Preliminares. In: NETTO, José P. (org.). LUKÁCS. São Paulo: Ática,

1981.

MAGALHÃES, B. Trabalho, Gênero e Educação. In: MAGALHÃES, B.; BERTOLDO, E. (org.). Trabalho, Educação e Formação Humana. Maceió: Edufal, 2005.

MARX, K. Introdução à Crítica da Economia Política. In: Karl Marx – Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Manuscritos Econômico-Filosóficos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. Grundrisse – manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. Capítulo VI Inédito de o Capital – Resultados do Processo de Produção Imediata. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. O Capital – Crítica da Economia Política. São Paulo: Nova Cultural. 1985.

_____. Teorias da Mais-Valia. História crítica do pensamento econômico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

MARX, K.; ENGELS, F. A Ideologia Alemã. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZÁROS, I. Para Além do Capital – Rumo a uma Teoria da Transição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

NETTO, J. Capitalismo e Reificação. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. Economia Política – Uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2007.

NEVES, Magda de Almeida. Reestruturação Produtiva, qualifi-

cação e relações de gênero. In: ROCHA, Maria Isabel Baltar (org.). Trabalho e gênero: Mudanças, permanências e desafios. São Paulo: Ed.34, 2000.

NOBRE, M. Trabalho doméstico e emprego doméstico. In: COSTA, A; OLIVEIRA, E. LIMA, M.; SOARES, V. Reconfiguração das relações de gênero no trabalho. São Paulo: CUT Brasil, 2004.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). Panorama Laboral 2014. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/>. Acessado em março de 2015.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). Perspectivas sociais e de emprego no mundo em 2015. Disponível em: <<http://www.ilo.org>>. Acessado em maio de 2015.

RAMOS, D. P. Pesquisas sobre o uso do tempo: um instrumento para aferir as desigualdades de gênero. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2009.

RIZAVI, S.; SOFER, C. Trabalho doméstico e organização do tempo dos casais: uma comparação internacional. In: COSTA, A.; SORJ, B.; BRSCINI, C.; HIRATA, H. (org.). Mercado de Trabalho e Gênero – Comparações Internacionais. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

SAFFIOTTI, H. Emprego doméstico e capitalismo. São Paulo: Avenir Editora, 1986.

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



ENTREVISTA COM ISTVÁN MÉSZÁROS CONCEDIDA EM 2013 À UFMG

Isabella Melano – Professor, primeiramente gostaria de agradecer-lhe pela presença. O senhor veio ao Brasil para lançar seu livro *O Conceito de Dialética em Lukács*. Gostaria que o senhor nos falasse um pouco sobre o livro e sobre sua relação com o filósofo.

István Mészáros – Ok, tudo bem.

Isabella Melano – Então, conte-nos um pouco sobre do que trata o livro e um pouco da sua relação com o filósofo, que tem 22 anos, correto?

István Mészáros – Eu descobri Lukács por conta própria. Eu tinha 15 anos, estava em uma livraria, e peguei um de seus livros, que tinha um título muito significativo: *A Responsabilidade dos Intelectuais*, que é atual ainda nos dias de hoje. Eu li, e para meu espanto vi que era um trabalho diferente. O livro era sobre literatura. Percebi que a maneira como ele falava de literatura era completamente diferente. Então foi quando eu decidi que queria estudar esse homem. E peguei emprestados todos os seus livros que estavam disponíveis na Hungria naquela época. Mais tarde fui para a universidade. E, por coincidência, nessa época Lukács foi ferozmente atacado pela imprensa partidária do governo – por suas ideias. Ele não era mais político, ele era professor de Filosofia Estética na universidade da qual eu era associado. Ele era fortemente atacado politicamente. Foi quando a nossa relação pessoal começou. Porque eu era jovem que

tinha de defender esse homem mais velho. Percebe? Essa é a ironia da história. E cerca de um ano e meio depois, eu me tornei seu assistente na universidade, na mesma instituição. E depois escrevi minha dissertação, sob sua supervisão, sobre a teoria da sátira. O título é *A Sátira e a Realidade*. O título fala por si só. Porque era um livro muito crítico sobre a sátira e a situação da época. Algumas vezes no livro me refiro às condições da Hungria naquela época como sátiras da vida real. Bem, defendi minha dissertação. E depois me tornei professor associado na universidade. E ele me pediu para dar suas palestras no curso de Filosofia Estética em seu lugar, e eu dei aula de Filosofia Estética para quatrocentos estudantes, toda semana. E aí, pelas circunstâncias... você sabe sobre a Revolução da Hungria em outubro de 1956? Minha amizade com ele, até 1950, 1951, era muito próxima. E aí o destino decidiu que ele fosse preso, deportado após a repressão à Revolução Húngara. Mais ou menos na mesma época, deixei a Hungria e fixei residência na Itália, depois na Inglaterra e alguns anos no Canadá. Mas nossa relação continuou.

Isabella Melano – Agora o senhor escreveu esse livro que fala especialmente de Lukács, e tenho certeza de que o Miguel tem perguntas relacionadas a Lukács. Então, Miguel...

Miguel Vedda – Em primeiro lugar, é uma grande honra estar aqui com o professor Mészáros. O senhor foi um discípulo e amigo de Lukács. Existe uma lenda, um mito, sobre Lukács, e o mito diz: “Lukács era um stalinista”. Eu sei que é um absurdo. Mas quero saber sua opinião sobre essa afirmação.

István Mészáros – Não só um absurdo, é uma acusação. O oposto é a verdade. Ele era forte opositor do stalinismo. Posso dar, inclusive, um exemplo. Um importante exemplo. Espero que no futuro se possa ler também em português seu livro *The Young Hegel*. Agora, a posição de Stalin sobre Hegel é que ele era um reacionário aristocrata contra a Revolução Francesa. Nesse livro Lukács demonstra que Hegel era, na verdade, um entusiasta da Revolução Francesa. Lukács era um grande apoiador do “jovem Hegel”. Depois suas ideias se tornaram mais conservadoras. Mas era o oposto ao que Stalin e outros falavam na época. E ele escreveu o livro na Rússia. Ele não escreveu em algum lugar seguro, como Londres, Alemanha ou em qualquer outro lugar. Ele escreveu na Rússia. Isso representava, inclusive, um perigo para ele. Em 1941, ele estava preso na Rússia. E um stalinista, um stalinista de verdade, não estaria preso na Rússia. Então é uma completa paródia dos dois. É claro que ele não poderia criticar e rejeitar Stalin abertamente naquela época. Essa possibilidade só surgiu mais tarde. Eu fiz isso, mas só em 1955. Antes disso, não era possível. Mas, indiretamente, era pos-

sível fazer usando o que ele chama de linguagem esópica. E nessa linguagem esópica, você pode identificar suas críticas ao sistema e ao próprio Stalin.

Isabella Melano – Então, professor, você teria outra pergunta?

Miguel Vedda – Sim. Professor Mészáros, o senhor tem analisado *History and Class Consciousness*. Mas o que o senhor acha sobre *The Ontology of Social Being*, o grande projeto do antigo Lukács? Em que consiste a atualidade da obra?

István Mészáros – Muitas pessoas consideram *History and Class Consciousness* a sua principal obra filosófica. Eu não estou entre elas. Sou muito crítico em relação a esse trabalho, assim como o próprio Lukács era. Em 1967, ele escreveu uma longa introdução ao livro que foi originalmente publicado em 1923. Sua crítica era a de que algumas pessoas lhe negavam o direito de criticar seu próprio trabalho. E acredito que todo autor tem esse direito. Aí vem o *The Young Hegel*, que é, de longe, superior a *History and Class Consciousness*. É um dos grandes livros que ele escreveu. Mais curto que o *The Ontology of Social Being*. Durante *The Ontology of Social Being*, nós nos correspondemos e ele não começou a escrevê-lo até completar seus volumes sobre Filosofia Estética. Que é também um grande trabalho, muito importante. Espero que já esteja publicado no Brasil. Aí ele começou a escrever sobre ética. Antes que ele o escrevesse propriamente, ele teria de escrever algo sobre ontologia social. Então, vinte meses depois, em outra carta, ele me contou que, infelizmente, a escrita dessa introdução sobre ética, que é a ontologia social, estava muito lenta. Bem, tinha de ser lenta mesmo, porque são 1.500 páginas. E é um grande trabalho. Um grande trabalho de síntese, e esse, junto com seu trabalho sobre estética, são os grandes trabalhos de sua vida. Ele ainda manteve a ideia de escrever um trabalho sobre ética, desde a juventude. Como escrevi em meu livro, em um ensaio mencionei isso. Escrevi em 1957 e enviei uma cópia a ele, e ele insistiu que fosse incluído em um livro dedicado a ele pelos seus oitenta anos. Escrevi que era impossível, sob as circunstâncias, escrever um trabalho sobre ética. Não se pode escrever sobre ética se política for um tabu, um assunto proibido. O que está nesse artigo, que é a única coisa que se pode fazer, é falar sobre dimensões abstratas, novamente aquele tipo de linguagem esópica. E você encontra isso em seu trabalho sobre ontologia social, especialmente no segundo volume.

Isabella Melano – Professor, qual o enfoque da obra de Lukács nesse livro que você apresentou hoje na UFMG?

István Mészáros – Você pode ler, é para você. Não é um livro muito longo. Há dois longos ensaios nele e em um deles tem o título

“O conceito da dialética em Lukács”, que escrevi em 1967 e 1968. O outro que mencionei é dez anos mais velho, escrevi em 1957. E o outro livro é só de artigos escritos na época da primeira publicação em inglês da obra de Lukács, *History and Class Consciousness*. Mas há um imenso material bibliográfico que autorizei ser publicado com o propósito de estudo. Porque os estudantes podem aprender muito com a vida de Lukács. Há uma detalhada bibliografia que cobre toda a sua vida. Ele começou a escrever aos 17 anos. Na minha bibliografia, você encontra textos desde os 17 anos até a sua morte. Até seus artigos, artigos menores. É isso o que você encontra: três ensaios, uma grande biografia de Lukács, sobre sua vida e circunstâncias, e uma bibliografia. Então os estudantes, inclusive daqui, podem usar e aprofundar seus estudos sobre Lukács.

Miguel Vedda – No final de sua vida, Lukács formulou suas ideias sobre capitalismo e socialismo no estudo *Democratisation Today and Tomorrow*. O que o senhor acha deste polêmico estudo?

István Mészáros – Novamente você deve relacionar as circunstâncias nas quais ele escreveu *Democratisation Today and Tomorrow*. Obviamente, a democratização naquela sociedade era um assunto enormemente importante. Ele o escreveu em 1968. E o partido e o governo prometeram que seria publicado imediatamente. E o imediato durou vinte anos. Por vinte anos foi assunto proibido na Hungria. Então você pode imaginar a importância das ideias de *Democratisation*. Aí você pensa em democracia. A nossa posição aqui é diferente. Nossa posição sobre democracia, as facilidades que nos foram dadas em termos de democracia não estão nem próximas do que seria suficiente. Sempre digo que essas coisas têm de se tornar consistentes. Nós temos democracia formal aqui. Lá não se falava em democracia formal. Há de se ter isso em mente quando se lê o livro. Nas circunstâncias em que Lukács escreveu o livro, não havia democracia formal, muito menos democracia consistente. Aqui a gente tem democracia formal, exceto quando temos ditadura. Vocês também têm experiência nisso. E todos os países latino-americanos. Brasil, Argentina, Uruguai, Chile etc. etc. Então, em tempos de crise, a democracia formal desaparece. Também nesses países. Mas a democracia formal não é suficiente. Igualdade social formal, nós estamos todos aqui; é igualdade formal colocarmos um pedaço de papel na urna, mas isso nos torna iguais? Você não precisa ser marxista para ser a favor da democracia. Bolívar fala que igualdade é a lei das leis. Sem igualdade, todos os direitos, liberdade e tantos outros, desaparecem. Para fazer direitos significativos, até mesmo as garantias fundamentais, você tem de começar com a fundação de uma igualdade real, igualdade substancial. E, claro, esse é um grande

desafio para o futuro.

Isabella Melano – Professor, vou pedir uma última pergunta antes de seguirmos para o próximo tópico no próximo bloco.

Miguel Vedda – Professor, em sua opinião, Lukács é o filósofo do século? O que está vivo, para você, na filosofia de Lukács?

István Mészáros – Filosofia é cumulativa. O próprio Lukács era contra o conceito de “tábula rasa” que diz desde que se limpe tudo se começa de novo. Neste sentido, para o próprio Lukács, grandes filósofos do passado são fundamentais e vitais, de Aristóteles a Hegel, que veio muito depois. De Aristóteles a Hegel, e claro, Marx e outros. E eu digo o mesmo de Lukács. Como se podem encarar os problemas da sociedade atual ignorando Lukács? Lukács morreu em 1971, há 42 anos. Obviamente ele não pode falar diretamente dos nossos problemas de hoje. Mas o que ele disse teve significado geral. Desenvolvimento social é um tipo de desenvolvimento orgânico. E entender as condições do desenvolvimento orgânico é tão vital, e também a ontologia social, mas não só isso, com Filosofia Estética também. Fui atraído para Lukács primeiro por seus estudos em Literatura, e depois em Filosofia. Magníficos estudos literários. Do alemão, francês, inglês e russo. Claro, sem mencionar húngaro. Metade dos seus escritos está em húngaro, mas, infelizmente, estes são fechados para a maioria dos países. Eu não digo estude estes, porque você não consegue. Mas você pode estudar em francês, alemão, inglês e russo. Magníficos livros literários. Isso também pode ser cumulativo. As grandes figuras literárias são lidas ainda hoje por milhões. Ele tem profundo conhecimento da natureza na qual esses trabalhos foram criados. Para escritores de hoje, eles devem fazer o mesmo. Análise de literaturas contemporâneas também é importante, mas deve estar relacionada à sociedade na qual essas obras de literatura são criadas. Então, eu diria que, em qualquer nível, sua escrita tem grande relevância hoje. E que é um dos grandes filósofos do século XX. Eu ainda o colocaria como o maior filósofo do século XX.

– Intervalo –

Leonardo de Deus – Professor, é um grande prazer estar aqui. Há um crescente sentimento de que há algo errado com o capitalismo. As pessoas estão menos satisfeitas. Mas falam sobre a saúde, microbióticos, gênero... e não sobre modo de produção, sobre trabalho. Então, o que sobra para a esquerda? O que é a esquerda, a posição marxista? Ainda há espaço para ela no nosso mundo?

István Mészáros – Um espaço muito grande. Não só um lugar, mas é absolutamente vital. Óbvio que não vamos voltar séculos, isso só é importante no sentido de construção: nós temos de construir sobre algo, nós construímos sobre o que aconteceu há séculos. Mas os nossos problemas são problemas de hoje. É claro que é compreensível que as pessoas estão ligadas aos seus problemas imediatos. Então, falar sobre modos de produção é algo que todos, absolutamente todos, têm feito. Esses problemas imediatos, como cuidados com a saúde, destruição do meio ambiente... há vários. Há uma lista de problemas. Problemas fundamentais com os quais as pessoas se preocupam diariamente. Há dois anos eu fiz uma palestra aqui. Não nesta cidade, mas em todo o Brasil. Ministrei a palestra denominada “Problemas estruturais precisam de mudanças estruturais”. As crises que a gente enfrenta – não só essa –, mas capitalismo em crise em certa época é a normalidade. Essa conjuntura de crises periódicas que temos hoje, e já há algum tempo, há cinquenta anos, é crise estrutural do sistema. Primeiro, publiquei o estudo sobre a crise de estrutura do sistema do capital. Não só do capitalismo. Capitalismo é uma pequena fatia do sistema do capital. De milhares de anos, são no máximo quinhentos anos. Em perspectiva histórica, isto é muito pouco. E nossa crise envolve todo o sistema, também em direção ao futuro. A União Soviética não era um país capitalista. Era um país pós-capitalista. Então você pode abolir – esta era a ideia –, abolir o capitalismo, como você pode abolir o Estado capitalista. Mas você não pode abolir o capital. Você não pode abolir o Estado. O Estado como tal. E você não pode abolir o “tripé”, que eu discuto e analiso longamente no meu livro *Para Além do Capital*, que é capital, trabalho e Estado. Nenhum desses pode ser derrubado, abolido. Tem de ser fundamentalmente reestruturado. É por isso que temos esta crise estrutural, que dura basicamente cinquenta anos. No passado, as pessoas falavam das crises de curto período e longo período. E o longo seria supostamente 25 anos. E a crise estrutural do capital começou quase no fim dos anos de 1960; nós estamos em 2013. É um longo tempo, mais de cinquenta anos. E não há sinal de que a crise estrutural será resolvida. E você não pode sair dessa crise estrutural. A normalidade do capital, em relação à conjuntura do período de crise, pois sempre houve um monte delas. Periodicamente você tem crises, e o capitalismo se torna mais forte do que nunca fora delas. Mas não depois da crise estrutural. Não há saída para a crise estrutural. Precisamos de uma nova estrutura. É isso o que tenho a dizer em relação à pergunta. A importância dessas ideias de Marx é maior do que nunca. No tempo de Marx não houve crise estrutural. Marx não podia falar sobre uma crise estrutural. É uma

realidade das nossas condições. E um desafio para nós.

Isabella Melano – Professor, o senhor estava falando sobre crises estruturais. Elas são parte do capitalismo. Qual é o balanço que o senhor faz da crise que eclodiu há cinco anos?

István Mészáros – Há uma conexão brasileira com isso. Em 1987, há alguns anos, escrevi um estudo que foi publicado no Brasil em 1989, inclusive nesta cidade. Chasin foi o editor do periódico em que ele foi publicado. E uma das seções desse ensaio, um longo ensaio, era “O verdadeiro problema da dívida”. O verdadeiro. Porque naquela época todos diziam que a América Latina estava catastróficamente endividada. E mostrei que toda a dívida latino-americana era o equivalente a um mês da dívida dos EUA. Coloque isso em vista. Desde aquela época, estamos progredindo. Progredindo profundamente. Atualmente, a dívida americana está caminhando na direção dos 17 trilhões de dólares. Somente o Estado dos Estados Unidos. Há dois anos, quando estava palestrando aqui, apontei que a dívida americana estava em 14,5 trilhões, e crescendo. O Presidente Obama, naquela época, prometeu que ia diminuir o déficit dos EUA pela metade. E eu disse: “não, ele não vai dividir pela metade, vai dobrar!”. E ele quis provar que eu estava certo: ele realmente dobrou o déficit! E por isso está indo em direção aos 17 trilhões! Quão longe se pode ir? Pois há um ditado que diz que o céu é o limite. O céu não é o limite. Nós estamos cavando buracos, e de um buraco transferimos para dentro de outro buraco. E os buracos estão se tornando maiores. E há um bom ditado que diz que, quando você está encrocado e você está em um buraco, pare de cavar! Se quiser sair do buraco, pare de cavar! E não estamos parando de cavar. Estamos multiplicando nossa morte, nossa crise. Todos os países desenvolvidos, com exceção de dois ou três, em desenvolvimento, estão em um déficit catastrófico. Eles inventaram um nome bonito para isso: “morte soberana”. Quando colocamos a morte como soberana, soa como algo maravilhoso. Nós queremos ser soberanos. E a morte soberana é catastrófica. Todos os países da Europa, com exceção da Alemanha, mas indiretamente até a Alemanha está neste caminho, porque seu setor bancário está mal. Esses são todos problemas estruturais da sociedade, e é por isso que não vamos sair disso se não encontrarmos soluções estruturais para esses problemas.

Leonardo de Deus – Ano passado foi lançado um megamanuscrito de Marx, e ele fala especificamente da maneira como o capitalismo podia dissolver as crises queimando mercadorias, como *commodities*. O manuscrito foi publicado pela primeira vez ano passado. Isso me lembrou da sua expressão clássica “produção destrutiva”. Há uma geração que leu seu livro e que fala sobre isso. Por seus últi-

mos livros, acho que o senhor se tornou um pouco mais pessimista, não? Lembro que em *Socialismo ou Barbárie*, o senhor escolheu barbárie para este século. Essa é a minha pergunta. E desculpe-me. Há alguma contradição que o capitalismo não consiga solucionar por meio de seu sistema, cavando buracos, por exemplo?

István Mészáros – Bem, podem existir soluções temporárias, em termos de manipular a morte. Tivemos isso há cinco anos, você pode encontrar no meu trabalho. Inclusive, em 1995, está incluído em parte do *Para Além do Capital*. Escrevi, sobre esse problema, que nós vamos acabar na catastrófica queda da economia dos Estados Unidos. Usei a expressão de que isto seria um “terremoto”. Um terremoto econômico e financeiro, que percorreria todo o mundo. E usei essa analogia da escala Richter. E eu disse que isto seria equivalente a 10 ou 11 na escala Richter. Mas não chegou nem a 9 na escala Richter real. Se chegasse a 10, ou ainda a 11, estaríamos todos soterrados. Usei essa analogia para dizer como está nossa economia e finanças. E não há um meio de saída. Porque os bancos e a construção civil, que estavam e ainda estão em situação catastrófica nos EUA, foram temporariamente resgatados pelo Estado. Mas onde o Estado achou dinheiro? O Estado não produz nenhum dinheiro. O Estado teve de cavar um buraco. Pediu dinheiro emprestado, então se tem outro buraco disto, e deste buraco cavado pelo Estado foi transferido para os buracos da corrupção dos bancos e da construção civil. Há também uma terrível corrupção nisso porque a sociedade americana da construção pediu emprestado 68 vezes mais em relação a seus bens, criando 68 vezes mais dívidas. Isso é um pesadelo. Quando você tem esse tipo de racionalidade no sistema, o sistema capitalista que se diz racional, isso é na verdade totalmente irracional. Não existe um meio de saída. Isso tem de ser resolvido por uma orientação diferente da nossa vida social e econômica. Aí se chega à sua pergunta original sobre modos de produção. Nós precisamos de um diferente modo de produção. Mas um pouco à frente no futuro. Primeiro, você pode ter certeza de que as crises estruturais estão mais profundas. E quando chegarmos a níveis astronômicos – tente imaginar algo no valor de 17 trilhões, isso é um nível astronômico. Eu tenho um amigo professor de Astrofísica na Universidade de Londres. E eu digo para ele: “Como ilustro um trilhão para os meus alunos?” E ele diz: “É simples, basta dizer que é cem vezes a idade do nosso universo”. Um trilhão! E uma economia é 17 trilhões. E se somar a outras economias, dará 50, 60, 70 trilhões! De onde tiramos esse dinheiro? Nós o pescamos do ar? Esses trilhões, esses astronômicos trilhões? Nós temos de ter essa racionalidade real, realmente dirigindo-a a problemas reais em termos

de substancialidade e sustentabilidade. Porque nisso, o sistema do capital é capaz de pensar quatro ou cinco anos adiante. Depende de quando você tem suas eleições. Nós temos de pensar além disso. Temos de pensar por milhares de anos. Temos de pensar na destruição da natureza ou no cataclismo generativo. Pense no que aconteceu com o Japão agora. Fukushima está despejando radiação perigosa no mar para o benefício de todos nós. O que estamos falando aqui é que temos de encarar milhares de anos disto. É por isso que crises estruturais precisam de mudanças estruturais. Schumpeter usou a expressão “destruição produtiva”, “destruição produtiva criativa”. Eu vejo que agora é o contrário. O que temos hoje é “produção destrutiva”, e não “destruição produtiva criativa”. Tudo mudou, não só em relação à natureza. Veja como nossa produção cresce nesse desperdício, de forma cancerígena. Crescimento?! Não crescimento em geral, que tenha a ver com as necessidades humanas, mas um crescimento cancerígeno. Para qual propósito? Crescimento pelo crescimento. Eu sempre digo: crescimento do quê? Nos dias de hoje, a ideia é resolver os problemas pelo crescimento, uma fantasia neokeynesiana de que então iríamos viver felizes para sempre. Na verdade, não. Muito desse crescimento foi destrutivo, inclusive na relação com a natureza. É por isso que precisamos de mudanças absolutamente fundamentais.

Leonardo de Deus – Professor Mészáros, o senhor é no Brasil, há muitos anos, um autor conhecido e muito popular. Eu gostaria de perguntar: há uma contradição entre a crença do Marx nos partidos dos trabalhadores. Quando eles chegam ao poder, eles dizem: “Bem, o processo é um pouco diferente”. Nós temos essa situação no Brasil. O Partido dos Trabalhadores tem adotado políticas econômicas liberais, mesmo com cores vermelhas. Gostaria de saber se o senhor pode dizer algo sobre nosso país. A primeira vez que o senhor veio, éramos uma ditadura, e agora temos uma democracia. Isso há trinta anos. Quais são as mudanças e o que esperar de um país de terceiro mundo, não muito de esquerda?

István Mészáros – Os partidos também estão em crise profunda. No passado, o sistema do capital era caracterizado por um Estado ascendente e depois um descendente. Estamos vivendo o Estado descendente do sistema do capital. No tempo do Estado ascendente, os partidos tinham uma verdadeira função. Mencionei na palestra alguns panfletos anônimos, escritos em 1821, endereçados a Lord John Russell, que, por coincidência, é um ancestral de Earl Russel. Você se lembra da personalidade antinuclear, a figura nobre que veio da mesma família. Esse Lord Russell, mais recentemente, como também seu ancestral, foi uma figura bastante progressista. E

este panfleto anônimo endereçado a esse homem, que se tornou Ministro dos Negócios Estrangeiros, e depois Primeiro-Ministro, teve um papel no período de reforma do parlamento inglês. Importantes mudanças progressivas aconteceram sob sua liderança. O parlamento teve uma importante função naqueles dias. Então o problema dos partidos, não é que os partidos em si mesmos são ruins, mas é que o parlamento está na parte descendente do sistema do capital. Não só do capitalismo. Ele tem perdido sua função progressiva. Gore Vidal, um famoso escritor norte-americano, disse que na América há um sistema partidário único. Democrata e Republicano, mas ainda assim um sistema partidário único, com duas alas de direita. E ele estava certo. Soa como uma piada, mas era a verdade. Na Inglaterra, temos um sistema partidário único, com duas alas, talvez duas alas e meia de direita. Porque você tem a dos liberais na coalizão. Nenhuma diferença substancial, nenhuma. Por quê? Porque as margens do capital estão se tornando cada vez mais estreitas, sob as condições da crise estrutural. E por essa razão, partidos são comprimidos entre eles mesmos para se ajustarem a essas margens que se estreitam. Não me cabe criticar sua condição. Eu não moro aqui. Acredite que se eu morasse aqui, você ouviria minha crítica em alto e bom som. Cabe a você ter acesso a essa situação. A primeira vez que vim aqui foi em 1983, e naquela época também visitei a futura sede do Presidente Lula, no ABC Paulista. Tirei uma foto de um dos escritórios com a palavra “Tiradentes” iluminada. E é claro que “tira-dentes” tem um grande papel, se o seu dente dói. Mas perguntei a eles, e a mim, de quantos consultórios de “tira-dentes” nós precisamos, nacionalmente, para consertar os problemas da nossa sociedade. Isso é um grande desafio para o futuro. Aqui ou em qualquer parte do mundo. Incluindo a China, que neste momento parece ser a super-economia do mundo. Mas não para sempre. Pode ter certeza disso.

Isabella Melano– Professor, gostaria de lhe agradecer por esta entrevista.

István Mészáros – Foi um prazer, e eu desejo a você um grande sucesso no futuro.