A arte na *Ontologia* de Lukács

Sergio Lessa

[Revista de Estudos Galegos, v. 6, p. 54-90, 2019]

Em 4 de junho de 1971, falecia em Budapest, Georg Lukács. Após uma vida intelectual que se estendeu por quase 60 anos, deixou os manuscritos dos *Prolegômenos a uma ontologia do ser social*, de *Para a ontologia do ser social*, das *Notas para uma ética*, e uma série de gravações que foram publicadas sob o título de *Pensamento Vivido*. Além desses manuscritos e notas, foi publicado apenas em 1988 o texto “Democratização hoje e amanhã”, escrito na sequência da invasão da Tchecoslováquia pela URSS em 1968 e entregue ao Comitê Central do Partido dos Trabalhadores Socialistas Húngaro (o partido comunista da Hungria), texto em que postula a necessidade de uma democratização do “socialismo”.¹

A trajetória desse conjunto de textos bem mereceria um pequeno conto. Seus herdeiros intelectuais mais diretos, aqueles alunos e colaboradores que Lukács, em uma carta ao suplemento literário do *Times* de Londres (11 de junho de 1971), apresentou ao mundo como a “Escola de Budapeste” (Agnes Heller, Ferenc Feher, M. Vadja, G. Markus etc.) – justamente os intelectuais que poderiam ser os principais divulgadores das reflexões do último Lukács –, todos eles, sem exceção, abandonaram o marxismo. Alguns, como Agnes Heller, Ferenc Feher e István Eörsi, não apenas se tornaram conservadores, como ainda se converteram ao anticomunismo. Foram eles os primeiros a postular que o conjunto dos manuscritos deixados por Lukács representariam o final “senil” (Heller, 1983), “esclerosado” e “esquizofrênico” (Eörsi, 2017) de um pensador que teria sido grande apenas na juventude, antes de sua “queda” em direção ao marxismo. O conjunto da *Ontologia* (ou seja, os *Prolegômenos...* e a *Ontologia*) não passaria de uma metafísica stalinista.

Os discípulos que Lukács apresentou ao mundo como seus herdeiros intelectuais, eles próprios diziam que os manuscritos eram de menor valor, se é que possuíam algum: por que

¹ Lukács, G. (2014) *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, Maceió; Lukács, G. (1994) *Versuche zu einer Ethik*. Akadémiai Kiadó – Lukács Archivum, Budapest; Lukács, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt; Lukács, G. (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vol. 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt; Lukács, G. (1990) *Prolegomeni all' Ontologia dell' Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão; Lukács, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riuniti, Roma; Lukács, G. (2018) *Prolegômenos a uma ontologia do ser social e Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió; Lukács, G. (2018a) *Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió, Lukács, G. (2009c). *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Ed. UFRJ, Rio de Janeiro; Lukács, G. (1988) *Demokratisierung heute und morgen*. Akadémiai Kiadó – Lukács Archivum, Budapest. Aproveitamos a primeira nota para lembrar que todos os livros do Coletivo Veredas e do Instituto Lukács podem ser baixados nos respectivos sites. Todos os meus textos podem ser baixados de meu site (sergiolessa.com.br), exceto o livro de que a Cortez Editores mantém os direitos.

duvidar? Após a publicação na revista italiana *Aut-Aut*² do documento elaborado por Heller, Feher, Markus, Vadja, em que sistematizaram suas críticas ao conjunto da *Ontologia*, generalizou-se a impressão de que os manuscritos não passariam de reflexões sem nenhum valor. Como explicar de outro modo a elaboração de uma ontologia por um pensador que até a morte defendia a URSS como sendo socialista?

Os anos de 1980 e 1990 assistiram ao espetáculo patético dos seus alunos e colaboradores diretos esforçando-se por se afastar do mestre. A história tende a ser, nesses casos, o mais cruel dos algozes: os manuscritos deixados por Lukács vão aos poucos recuperando o lugar que lhes é devido na trajetória do pensamento humano, enquanto seus discípulos vão se reduzindo à mediocridade do horizonte burguês em que optaram por viver. Seus escritos e seus pensamentos, se algum dia tiveram alguma relevância, hoje são ignorados.

Concomitantemente, já na década de 1970, alguns afirmavam a importância dos manuscritos deixados por Lukács. Na Europa, Nicolas Tertulian, Guido Oldrini, Frank Benseler (este, então editor das *Obras de Lukács* pela antiga *Luchterhand Verlag*) assumiram a defesa de Lukács contra seus ex-alunos e produziram importantes artigos e livros comentando aspectos decisivos da *Ontologia* no seu todo³. István Mészáros, que se revelaria como o discípulo mais significativo de Lukács e seu mais importante crítico e defensor (defensor do marxismo e crítico das posições políticas), então no Canadá, e no Brasil Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho também contribuíram para que os manuscritos não fossem deixados de lado. Alberto Scarponi traduziu a *Ontologia* para o italiano e a publicou pela Editora Riuniti em dois volumes (1976 e 1981) – pela primeira vez parte importantíssima dos manuscritos vinha a público. E finalmente em 1986 foram publicados, organizados por Frank Benseler, os volumes 13 e 14 das *Lukács Werke* com o conjunto completo na língua original (alemão) da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*.

Esses esforços, contudo, permaneceram ilhados. Eles se chocaram com um mundo intelectual que se tornou antiontológico na esteira da ascensão do pós-modernismo, da queda

² Feher, F., Heller, A., Markus, G., Vadja M. (1977) "Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács", revista *Aut-Aut*, nº 157-8.

³ Entre outros textos, Oldrini, G. (1991) "Gramsci i Lukács avversari del marxismo della II Internacionale", in *Giornali Critico della Filosofia Italiana*, maio-agosto; Oldrini, G. (1995) "Lukács e o caminho marxista ao conceito de 'pessoa'", Revista Praxis, n. 3, Ed. Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte; Oldrini, G. (2002) "Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács", in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo; Oldrini, G. (2009). *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. Ed. La città del sole, Napoli; Oldrini G. (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas, Maceió (pode ser baixado em www.coletivoveredas.com.br); Tertulian, N. (1994). "Lukács e o stalinismo". Revista Praxis n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte, Brasil (pode ser baixado em www.verinotio.org); Tertulian, N. (1996) "Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács". Revista Crítica Marxista, Ed. Brasiliense, São Paulo; Tertulian, N. (2008) Ed. *Lukács: etapas do seu pensamento estético*. Unesp, São Paulo. Na Espanha, Manuel Ballesterero traduziu e publicou dois dos capítulos do Vol. 13 da *Ontologia: Falsa y autentica ontologia de Hegel* (2017, Bellaterra, Barcelona) e *Marx, Ontologia del ser social* (2007, Ed. Akal, Espanha).

da URSS, das transformações tecnológicas genericamente denominadas por toyotismo, da intensificação da financeirização do capital mundial etc. O momentâneo predomínio internacional da expressão ideológica da onda neoliberal, o pós-modernismo, fez com que a reflexão ontológica soasse como um despropósito incomensurável. Os esforços dos teóricos já mencionados não poderiam se sobrepor a essa avalanche conservadora, e por anos o pensamento do último Lukács foi conhecido apenas por alguns estudiosos. Não que esta situação tenha se revertido completamente, é claro; mas a situação hoje é incomparavelmente melhor do que há 30 ou 40 anos.

A *Ontologia* e a arte

A reflexão estética é parte importante, talvez mesmo a parte mais significativa, da obra de Lukács. A obra de arte foi o objeto de estudo e reflexão mais constante de sua trajetória intelectual. Quando forem completamente publicadas as suas *Obras*⁴, não será nenhuma surpresa se a maior parte for ocupada pela análise do fenômeno estético.

Quando o filósofo húngaro decidiu redigir uma síntese desta trajetória, na década de 1950 (já era ele um sexagenário), optou por uma estética marxista⁵. Em uma trajetória plena de imprevistos e percalços políticos e intelectuais, o projeto da estética foi abandonado após ter sido redigida apenas a primeira das três partes planejadas, sendo substituído pelo projeto de uma ética a partir de Marx. Para a investigação da gênese e desenvolvimento dos valores éticos, era fundamental investigar-se a gênese e desenvolvimento do ser social: nesta trajetória a ética vai sendo postergada e terminaram sendo redigidos apenas a *Ontologia* e os *Prolegômenos*⁶. Da ética nos foram deixadas apenas as *Notas para uma ética*⁷.

Estes fatos explicam a razão de a obra de arte ser tratada, na *Ontologia*, de modo marginal e não sistemático: sua investigação aprofundada já havia sido realizada na *Estética*. O que não significa, evidentemente, que a *Ontologia* não postule a enorme importância da obra de arte para o desenvolvimento humano, como procuraremos argumentar.

⁴ Atualmente a cargo da *Aisthesis Verlag*. Já foram publicados os volumes 1/1 e 1/2. A mesma editora está publicando uma coleção de textos escolhidos em seis volumes.

⁵ Dois são os textos mais significativos: *Introdução à estética marxista* (Lukács, 1970, 1967) e a *Estética* (Lukács, 1972).

⁶ Cf. Benseler, F. (2018) "Posfácio" in *Aparato Crítico da Ontologia e dos Prolegômenos*. Coletivo Veredas, Macció; Lukács, G. (2017) *Pensamento Vivido*. Instituto Lukács, Macció; Oldrini, G. (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas.

⁷ Há até o momento apenas duas edições das notas: *Versuche zur einer Ethik*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994 e *Notas para uma ética* (edição bilíngue), Instituto Lukács, Macció, 2014.

Um ponto de partida possível para expor o que nos parece o mais significativo sobre a arte que encontramos na *Ontologia* são duas afirmações bastante citadas das primeiras linhas do capítulo “A reprodução”: “Todo fenômeno social (...) pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas”. E, linhas abaixo, “Um dos resultados mais importantes de nossas exposições foi o necessário e ininterrupto remeter-para-além-de-si dos atos de trabalho” (Lukács, 2018a:117).

A primeira frase sintetiza a tese marxiana, que Lukács recupera, do trabalho como o fundante do ser social; a segunda frase indica, de modo muito condensado, que o ser social não é jamais redutível ao trabalho. Para o nosso objeto: o complexo estético tem seu fundamento no trabalho; contudo, jamais é redutível ao trabalho. Se conseguirmos esclarecer minimamente ao leitor em que medida o ser social é, ao mesmo tempo, fundado pelo e não redutível ao trabalho, será mais compreensível a exposição da peculiaridade ontológica da obra de arte como um complexo social.

Lukács inicia a segunda parte da *Ontologia* pelo capítulo “O Trabalho”⁸. Os capítulos imediatamente precedentes, “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel” e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, já estabelecem como universal a historicidade de todo o existente. Em poucas palavras: tudo é um processo histórico. A historicidade é a determinação ontológica, o modo de ser, universal de toda a matéria, isto é, de tudo o que existe.

Posto isso, a questão decisiva na análise do ser social é a determinação de sua gênese e das leis mais gerais de seu desenvolvimento. Ambas as questões não são, estrito senso, filosóficas. São antes questões históricas: quando, como e onde surgiu o ser social; quando, como e onde as diversas sociedades, modos de produção etc. foram se sucedendo ao longo do tempo, são questões que não podem ser respondidas filosoficamente. Todas as vezes que a filosofia resolveu dizer à história o que “deveria” ter acontecido, os resultados foram desencorajadores. Pense-se na defesa do geocentrismo pela Igreja no Renascimento ou nas deduções contemporâneas da história a partir das categorias do pensamento liberal⁹. A gênese

⁸ Para a *ontologia do ser social* é dividida em duas partes. A primeira faz um balanço da discussão ontológica desde Hegel aos nossos dias; discute correntes de pensamento como o existencialismo, o positivismo e pensadores como Hartmann, Hegel e Marx. A segunda parte é composta por quatro capítulos: O trabalho, A reprodução, A ideologia e A alienação.

⁹ As barbaridades que são produzidas neste campo são infindáveis. Cf., p. ex., Tilly, C. (2013) *Democracia*. Ed. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro; Coll, F. R. (2008) *Las democracias*. Editorial Ariel, Barcelona e Esping-Andersen, G. (1997) *The three worlds of Welfare Capitalism*. Polity Press, Oxford, Grã-Bretanha (primeira edição, 1990).

e o desenvolvimento do ser humano apenas podem ser estabelecidos pela história num processo de investigação que nos aproxime cada vez mais ao que de fato ocorreu. Nas últimas décadas, as descobertas nesta esfera são verdadeiramente revolucionárias e, se não estivermos enganados, revogarão muito do que hoje consideramos um conhecimento seguro.

O que a filosofia pode e deve fazer é generalizar o conhecimento científico para que este possa ser empregado nas questões autenticamente filosóficas, aquelas que a ciência não pode solucionar; só pela filosofia é possível sistematizar e resolver aquelas questões de que Wittgenstein reconhece a incapacidade de serem tratadas pelas ciências isoladas da concepção positivista:

Sentimos que, mesmo quanto todas as *possíveis* questões da ciência fossem resolvidas, os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta – A solução do problema da vida nota-se no esvanecimento do problema (...). Acerca daquilo que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio.¹⁰

Em se tratando do problema histórico da gênese e desenvolvimento do ser humano, a filosofia apenas pode generalizar o conhecimento científico¹¹: os seres humanos têm uma base biológica (somos *Homo sapiens*) resultante do desenvolvimento dos seres vivos em uma história que, desde Darwin, vamos descobrindo ser um complexo processo que articula o acaso com as leis da reprodução biológica (a seleção natural, as leis da genética etc.). Os seres vivos, por sua vez, surgiram do desenvolvimento do ser inorgânico. Os resultados mais expressivos da física e da cosmologia indicam que o ser inorgânico (o universo que conhecemos, com suas galáxias, formas distintas de energias, matéria escura etc.) passou há mais ou menos 14 bilhões de anos por um processo de expansão e resfriamento que deu origem à sua forma atual¹². As leis mais gerais desse desenvolvimento, as leis dos processos químicos e físicos, são nossas conhecidas.

Se do desenvolvimento da matéria inorgânica surgem as condições para o surgimento da vida, e do desenvolvimento desta surge a base biológica para o surgimento do ser humano, não menos verdadeiro é que a vida é um processo histórico essencialmente distinto dos processos químicos e físicos. Ela conhece leis e determinações que são essencialmente distintas das reações químicas e dos processos físicos (a seleção natural, por exemplo). Similar o caso do ser humano: a nossa história possui leis e determinações que não são nem biológicas, nem são químicas ou físicas; são leis da reprodução social (o desenvolvimento das

¹⁰ Wittgenstein (1985). *Tratado lógico-filosófico*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, § 6.54, p. 14.

¹¹ Cf. o antigo, mas ainda atual, ensaio de Sérgio Henriques (1978) "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". Temas 4, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.

¹² Winberg, S. (s/d) *Os três primeiros minutos*. Ed. Građiva, Rio de Janeiro, é uma introdução bem recomendada pela comunidade dos físicos.

forças produtivas, a articulação puramente social do indivíduo humano singular ao gênero humano, o Estado, a propriedade... as obras de arte).

Fazendo muitíssimo breve uma apaixonante história: Hegel já havia descoberto que a totalidade possui qualidades que não são necessariamente as qualidades dos elementos que a compõem. A água possui propriedades que os gases que a compõem não possuem; a totalidade social possui qualidades que são distintas das qualidades dos indivíduos que a compõem (por exemplo, as crises cíclicas do capitalismo ou a inevitável desagregação da pólis grega pelo desenvolvimento mercantil etc., são “qualidades”, determinações ontológicas, que só podem ocorrer na totalidade da formação social e, jamais, na singularidade de cada indivíduo etc.).

Desta propriedade mais geral da matéria decorre que o surgimento de determinados novos arranjos pode conduzir à gênese de qualidades, leis de desenvolvimento, antes inexistentes. Uma nova essência da matéria pode surgir através destes saltos: a essência da vida, isto é, a reprodução biológica, surgiu deste modo.

O mesmo com o ser humano. Tal como foi um novo arranjo dos átomos e moléculas surgidos do desenvolvimento da matéria inorgânica que deu origem à vida, foi também um novo arranjo das relações entre animais gregários que deu origem ao ser social. Estes saltos que trazem à história novas essências, Lukács denomina de “saltos ontológicos” (Lukács, 2018: 42-4; 131-2, 136 e 564; Lukács 2018b: 9,36, 49-50 e 61-2, entre várias passagens). Daqui se desdobra uma dupla relação: por um lado, sem o ser inorgânico não há vida, e sem vida não há ser humano. O ser social depende do ser orgânico para existir, e este apenas pode surgir tendo por base o ser inorgânico. Contudo, nem o ser humano é redutível ao ser biológico, nem este é redutível ao ser inorgânico. A existência das esferas de ser superiores depende da existência das inferiores; contudo, os processos sociais são distintos dos processos naturais e, no interior destes últimos, os processos biológicos são distintos dos processos químicos e físicos.

O desenvolvimento da vida, o surgimento das formas mais complexas de organismos, vai diminuindo a influência do que ocorre no ser inorgânico sobre o desenvolvimento da vida. Algo similar ocorre com o ser social. O desenvolvimento das forças produtivas reduz o peso dos eventos naturais na evolução humana: as barreiras naturais não desaparecem (precisamos sempre nos reproduzir biologicamente, nos alimentar etc.), mas vão sendo afastadas: há um “afastamento das barreiras naturais” (Lukács 2018: 172, 261, 263-4; Lukács, 2018b: 8, 110, 120, 138-9, 158, entre muitas outras passagens).

Como, onde e quanto se deu o salto do ser humano para além da animalidade, para fora da natureza, repetimos, é algo que apenas a história pode estabelecer; é algo que não pode ser deduzido filosoficamente. O que podemos, pela comparação entre as propriedades do inorgânico, do orgânico e do social, é afirmar que o que distingue o ser humano de todos os outros seres vivos é o fato de nossa reprodução apenas ocorrer se nos transformarmos incessantemente. Ou seja: se a reprodução biológica produz sempre o mesmo (o tigre reproduz tigre, o mamão reproduz mamão etc.), da reprodução do ser humano surge uma história que antes não existia na natureza: as formações sociais mais primitivas evoluíram e conduziram às sociedades de classe; estas se desenvolveram desde o modo de produção asiático, o modo de produção escravista e feudal, até o modo de produção capitalista. Nossa história, em definitivo, não é a história da nossa reprodução biológica: é a história de como nos organizamos socialmente para garantir a nossa reprodução biológica, é a história de como nos desenvolvemos em seres humanos com uma história própria (na qual a obra de arte ocupa um lugar de destaque).

O que, segundo Lukács, funda esta história social, essencialmente nova ante a história da natureza, é o trabalho.

O trabalho, a sociedade e o indivíduo: a objetivação

Todos os seres vivos precisam operar uma troca material com o seu ambiente para se reproduzir. Essa troca material é o que se denomina metabolismo. Nisto os seres humanos são idênticos a todos os outros seres vivos: sem nosso metabolismo com a natureza, não há reprodução biológica do *Homo sapiens* e, assim, não há ser humano possível.

Vejam: todos os átomos no corpo humano são os mesmos da matéria inorgânica. Carbono é carbono, oxigênio é oxigênio, ferro é ferro etc. O ser humano nada mais é que o resultado do desenvolvimento da matéria; somos uma forma superior de organização da matéria. É isto que significa o materialismo em Marx, Engels, Lukács e Mészáros: tudo o que existe é matéria; nós não passamos de um modo peculiar, superior, de organização da matéria – o “imaterial” é o inexistente, os anjos e os dragões de nossa imaginação.

O trabalho se distingue do metabolismo que as outras formas de vida estabelecem com o ambiente pelo fato de que, ao transformar a natureza, o ser humano transforma a sua “própria natureza” (Marx, 1983:151) de ser humano. Ao fazer um machado ou ao colher uma fruta, ao um agrupamento humano primitivo descobrir como fazer o fogo, ao descobrirmos a semente, a agricultura e a pecuária – ao mesmo tempo, pelos mesmos atos,

por vezes com as mesmas mediações, a transformação da natureza é acompanhada por uma transformação dos indivíduos e das sociedades. E o que torna isto possível – Lukács cita Marx diversas vezes – é que o pior arquiteto pode fazer mais do que a melhor abelha porque ele constrói em sua consciência antes de construir no mundo objetivo¹³. É esta qualidade nova, não presente em nenhum metabolismo com a natureza de qualquer outro ser vivo, que nos faz humanos.

As mediações pelas quais ocorre essa transformação do ser humano como decorrência do metabolismo com a natureza são examinadas por Lukács nos capítulos dedicados ao trabalho, à reprodução, à ideologia e à alienação. São pouco mais de 700 páginas. Como é imprescindível uma visão geral dessas quatro categorias para divisarmos, ainda que em um esboço inicial, como Lukács concebe o complexo social da arte, faremos a seguir um gigantesco resumo. Que o leitor, de antemão, nos perdoe os inúmeros atalhos que tomaremos: faremos uma simplificação que velará muito da riqueza do texto de Lukács.

O trabalho

Todo ato de trabalho (lembramos: trabalho sempre no sentido do trabalho humano, daqui para frente) possui duas determinações inexoráveis. Por um lado, é a resposta concreta às possibilidades e necessidades. Por outro lado, é uma resposta que tem sempre o caráter de objetivação de uma escolha realizada pelo indivíduo (ou indivíduos, conforme o caso) acerca de que necessidade será atendida a partir de qual possibilidade¹⁴.

Diferentemente do que ocorre entre os animais, com os seres humanos as necessidades enfrentadas na vida cotidiana são elevadas à consciência, e nesta são elaboradas até serem convertidas numa finalidade: para esta noite, farei uma fogueira, por exemplo. Esta elaboração da representação das necessidades e possibilidades presentes na vida cotidiana imediata é tudo menos uma atividade simples da consciência. Primeiro, requer o reflexo o mais exato possível (sempre um reflexo, uma imagem, portanto nunca uma reprodução exata) do mundo objetivo, o que, por sua vez, pressupõe uma incessante atividade crítica de desenvolvimento dos conhecimentos já adquiridos. Segundo, requer também a capacidade de identificar as possibilidades presentes na situação objetiva. Aqui, também, uma complexa

¹³ As citações mais importantes de Marx que Lukács faz neste contexto pertencem às primeiras páginas do Capítulo V da quarta edição alemã de *O Capital*. A comparação entre o arquiteto e a abelha, o trabalho como uma necessidade eterna, pois necessidade presente em toda e qualquer formação social, os meios e os produtos do trabalho como natureza transformada etc. etc., são categorias que Lukács retira direta e explicitamente de *O Capital*.

¹⁴ Tratamos do trabalho na *Ontologia em Mundo dos homens* (Lessa, 2016).

operação é requerida. Há que se distinguir no mundo objetivo não apenas aquilo que já existe, mas também aquilo que poderia existir. No nosso exemplo da fogueira, qual madeira poderia ser a mais adequada para iniciar o fogo, qual a melhor para manter o fogo por algumas horas etc. Toda a complexa relação entre potência (o que existe como potência, como possibilidade) e ato (a possibilidade ou potência já realizada) entra aqui em operação – ainda que o ser humano apenas tenha vindo a teorizar sobre esta relação muito mais tarde. E, em terceiro lugar, é também necessário que se desenvolva a capacidade de prever o que ocorrerá no futuro imediato como consequência de cada ação: se eu fizer a fogueira com esta madeira, a consequência será uma; se a fizer com esta outra, a consequência será outra; se fizer com uma terceira, a consequência será diferente etc. etc.

A finalidade do ato de trabalho é elaborada com base nesse reflexo do mundo objetivo na consciência, com base na avaliação de como se poderia transformar o mundo existente para satisfazer as necessidades e, também, com base na avaliação de qual seria a consequência futura da objetivação desta ou daquela escolha entre as alternativas possíveis.

Ainda mais, já aqui intervém um elemento que também está sempre presente nas escolhas das finalidades: a individualidade daquele indivíduo em cuja consciência esta determinação da finalidade tem lugar. É mais do que comum que haja várias alternativas que, na prática, não exibem *a priori* diferenças significativas entre si. A individualidade, a substância do indivíduo enquanto ser social, entra aqui em jogo e, por vezes, cumpre um papel decisivo ao determinar a escolha por esta ou aquela alternativa.

Até este momento, a atividade está inteiramente contida na consciência: refletir o mundo na consciência, descobrir nele suas possibilidades, antecipar na consciência o que ocorrerá no futuro como consequência de nossas ações etc. Esta atividade da consciência, a representação da fogueira que antecipamos em nossa cabeça, não é capaz, contudo, de produzir a luz e o calor que almejamos para a noite. Para tanto, é preciso converter esta ideia, esta representação da fogueira que apenas existe em nossa consciência, em uma fogueira objetiva, que exista fora de nossa consciência. Esta transformação da finalidade elaborada na consciência em um objeto posto no mundo objetivo, externo à consciência, é o processo de objetivação (Lukács, 2018a: 13, 67, 75448-9, 577-8).

É preciso uma ação do ser humano sobre o ambiente, sobre o seu entorno, para converter as madeiras produzidas pela natureza em uma fogueira que a natureza jamais produziria. É preciso um ato de trabalho. O que traz um complexo problema teórico, ainda que uma simplíssima questão prática: como é possível converter a ideia da fogueira, uma representação na consciência, em uma fogueira que exista objetivamente, que tenha uma existência fora da

consciência e que, ao queimar a madeira que a natureza (e não a consciência) gerou, produza a luz e o calor que a consciência humana estima como necessários! De fato e realmente, apenas um milagre, daqueles operados por Deus e pelo Espírito Santo, pode fornecer a uma ideia o poder de transformar o mundo objetivo segundo sua finalidade. Não há qualquer possibilidade, em hipótese alguma, em nenhuma circunstância, de uma ideia ter o poder de alterar, por si só, o mundo objetivo: a consciência, por si só, não possui a capacidade de alterar o mundo a ela exterior. Para tanto é sempre necessária a mediação da objetivação.

No caso do trabalho, a mediação é a mais simples possível: o nosso corpo. Esta é a única porção da natureza que temos sob controle direto e imediato de nossa consciência. Nosso corpo não é algo que nós produzimos, que nós construímos (como a fogueira ou uma obra de arte), mas produto do desenvolvimento natural. Em poucas palavras, nosso corpo é a matéria natural que a consciência tem sob seu controle.

Como a matéria natural apenas pode ser transformada por processos naturais (por processos físicos, químicos e biológicos), o que nossa consciência faz é conduzir nosso corpo a atos e movimentos que convertem a madeira natural em fogueira e, enquanto fogueira, ela pertence não mais à história da natureza, mas à história humana. Para operar essa transformação é imprescindível que o ser humano lance mão “das forças naturais pertencentes à sua corporalidade” (Marx, 1983:151): o trabalho é sempre e necessariamente trabalho manual (acham-se fora do objeto deste artigo as enormes consequências teóricas do ignorar ou do desprezar este fato, a começar pela determinação das classes sociais¹⁵).

O momento da objetivação é aquele, repetimos, pelo qual a finalidade elaborada na consciência é convertida em um objeto que existe fora da consciência, que pertence à objetividade. Esta conversão tem três consequências diretas, duas objetivas e uma terceira que se relaciona à individualidade.

A primeira consequência: a finalidade presente na consciência era uma ideia rigorosamente singular. Existia apenas naquele momento na consciência daquele indivíduo. Contudo, ao ser objetivada, esta finalidade se converte num objeto fora da consciência (da ideia da fogueira à fogueira objetiva), e com isso estabelece relações com a totalidade do mundo objetivamente existente. Com certo exagero, mas não uma falsidade, a fogueira faz com que aquela porção da natureza que está sendo queimada tenha uma evolução distinta da evolução natural: com as devidas mediações, a própria evolução do planeta está sendo alterada. Se pensarmos numa escala histórica em como estamos convertendo a Terra em

¹⁵ Tratamos desse aspecto da questão em *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (Lessa, 2011) e *Proletariado e Sujeito Revolucionário* (Lessa e Tonet, 2012).

nossa imagem e semelhança, talvez fique mais claro ao que aludimos, isto é, que o processo de objetivação insere o objeto produzido em uma relação com a totalidade do existente; que a objetivação realiza uma generalização objetiva do produto do trabalho (e, como veremos, de qualquer ato humano) ao torná-lo componente da totalidade do existente (Lukács, 2018a: 376, 423, 474). Esta generalização objetiva tem ainda outra dimensão: não raramente, o ato bem-sucedido de um indivíduo se generaliza pela sociedade a que pertence e é incorporado como um patrimônio social comum.

A segunda consequência: estes dois momentos objetivos de generalização se articulam com um fato bastante evidente: o novo objeto é portador de novas necessidades e novas possibilidades (Lukács, 2018a: 99). Ao se descobrir o fogo, criaram-se necessidades que não havia antes (o acesso a materiais para fazer o fogo etc.) e, simultaneamente, geraram-se possibilidades antes inexistentes. Fazendo curta uma longa história: todo processo de objetivação resulta em necessidades e possibilidades objetivas que não existiam antes. Importante assinalar que estas necessidades e possibilidades são objetivas, pertencem ao mundo externo à consciência e, por isso, não dependem de ser conscientes para existir. Elas estão presentes, operam na reprodução social, tendo os seres humanos consciência ou não delas. Pense-se, por exemplo, na peste negra na Idade Média: o renascimento comercial e urbano gerou a necessidade de tal epidemia, sem que nós humanos tivéssemos a menor consciência deste fato. Ou, então, no aquecimento global resultante da industrialização: as necessidades objetivas que este fenômeno coloca já estavam presentes na história antes que delas tomássemos consciência. Evidentemente, quando os humanos têm consciência de tais necessidades e possibilidades objetivas, relacionam-se com elas num patamar superior. Contudo, a existência em si destas necessidades e possibilidades não tem seu *locus* na consciência; elas não existem na consciência, mas sim no mundo objetivo, externo à consciência.

A objetivação, diretamente, visa à produção de um objeto; todavia, resulta também na produção de novas necessidades e possibilidades objetivas, as quais atuam na história independentemente de termos ou não consciência delas. Enquanto o produto do trabalho é mais imediato, o “período de consequências” (Lukács, 2018a: 36, 99-100) das objetivações pode se prolongar, por vezes, por toda a história da humanidade.

Em suma, a objetivação possui duas consequências objetivas: desencadeia uma generalização do objeto produzido e, segundo, gera novas necessidades e possibilidades objetivas.

Agora, a sua terceira consequência: a exteriorização, o impacto da objetivação sobre a subjetividade.

O trabalho, a sociedade e o indivíduo: a exteriorização (*Entäußerung*)

O processo de objetivação é a transformação de uma finalidade que apenas existe na consciência em uma finalidade posta no mundo objetivo pelo ato humano. Ela dá origem a um mundo que não existia antes: o mundo dos homens, aquela parte da realidade objetiva que fomos nós, e não a natureza, que construímos.

Queremos agora chamar a atenção para outro aspecto deste processo. A objetivação, ao transformar a objetividade por uma ação humana, desencadeia simultaneamente um complexo e rico processo de transformação da individualidade (ou das individualidades) envolvida(s).

Como a objetivação constrói no mundo objetivo um novo objeto que corresponde à finalidade elaborada pelo sujeito, o resultado da objetivação já é, necessariamente, um valor. O objeto pode ser mais ou menos adequado à finalidade, a objetivação pode ser mais ou menos bem realizada, a ação pode ter sucesso ou ser um completo fracasso, o resultado pode ser bom ou ruim, o “período de consequências” pode ter qualidades muito variadas etc.

Com base nesta valoração do resultado obtido é sempre possível se avaliar a veracidade ou a falsidade do conhecimento que temos do mundo. Se avaliarmos que esta madeira é melhor do que aquela para fazer uma fogueira, a fogueira objetivamente existente será o campo de prova da validade ou não desta nossa suposição: toda objetivação possibilita um melhor conhecimento do mundo em que vivemos.

Não apenas isso, o processo de objetivação também possibilita que os indivíduos desenvolvam habilidades que não possuíam antes; e este processo também não é dos mais simples. A valoração do resultado final do ato traz, simultaneamente, a avaliação do comportamento e das ações realizadas pelo indivíduo. A valoração do resultado é acompanhada, também, pela valoração que o indivíduo faz de si mesmo, de seu comportamento, de suas habilidades etc. Pensemos em como qualidades individuais como ser paciente, ou forte, ou atencioso etc. podem ser decisivas para o êxito ou fracasso. Portanto, ao final do processo de trabalho, não apenas o conhecimento do indivíduo acerca

do mundo que o circunda evoluiu, também se desenvolveu o conhecimento e avaliação que ele tem de si próprio, enquanto indivíduo, enquanto personalidade. E esta avaliação, claro está, é uma avaliação não do indivíduo enquanto uma mônada, mas do indivíduo real, aquele que apenas pode existir em relação com o mundo que o circunda. Por isso, com as devidas mediações em cada caso, desenvolve-se também a sua avaliação da totalidade da humanidade e a sua consciência do gênero humano enquanto tal (este último aspecto tem importância decisiva para a arte e a ele voltaremos mais à frente).

A objetivação, portanto, desencadeia um processo pelo qual aquilo que o indivíduo pensa acerca do mundo, acerca dele próprio, da avaliação que ele faz do presente, do passado e do futuro etc. entra em confronto direto com a objetividade do mundo – para falar filosoficamente, com o “ser-precisamente-assim existente”. A concepção que temos do mundo, direta ou indiretamente é colocada sob verificação quando operamos uma objetivação: por este meio, nosso conhecimento acerca do mundo tende a se aprofundar e a se estender, tende a avançar nossa consciência do que somos, das nossas possibilidades e necessidades mais individuais e mais genéricas. Em poucas palavras, avança também a consciência do para-si do gênero humano.

Nada disso poderia ter lugar se não fosse pelos cinco sentidos. Apenas pelos sentidos as informações acerca do mundo externo à nossa consciência podem chegar até nós, apenas como reflexo podemos conhecer o mundo que nos cerca: sem os sentidos, não haveria como acessarmos o mundo, não seríamos humanos. Não devemos, com esta constatação, ser conduzidos à conclusão equivocada de que são os sentidos que fundam o humano: os animais também possuem sentidos, alguns muito mais aguçados que os nossos e, contudo, não são humanos.

O fato é que, para conhecermos cada vez mais o mundo e a nós mesmos, precisamos também desenvolver nossa capacidade de sentir, de perceber detalhes, nuances, processos etc. que no passado eram imperceptíveis. Quanto mais conhecemos o mundo, mais podemos descobrir nele detalhes, informações, processos, conexões etc.; e, correspondentemente, quanto melhor sentimos o mundo, mais somos capazes de descobrir nele elementos, conexões, detalhes, processos que antes nos passavam despercebidos. Assim o fazendo, podemos descobrir no mundo e em nós mesmos possibilidades que antes nem sonhávamos existir, podemos abrir esferas de conhecimentos antes inimagináveis, podemos desenvolver nosso metabolismo com a natureza para produzir o que necessitamos de um modo cada vez mais eficiente. Em suma, podemos desenvolver as forças produtivas.

O desenvolvimento da capacidade humana de sentir o mundo e a si próprio (enquanto indivíduo) é, portanto, decisivo para o desenvolvimento humano. Quanto melhor sentimos o mundo, melhor podemos conhecê-lo e transformá-lo. Correspondentemente, quanto mais conhecemos o mundo, melhor podemos senti-lo. Em uma palavra: o desenvolvimento da sensibilidade, da afetividade, é um elo importantíssimo ao desenvolvimento da humanidade, ao desenvolvimento de suas forças produtivas. Lukács, nesse sentido, cita seguidamente Marx: “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje” (Marx, 2015:353; Lukács, 2018:262).

É nesta conexão que se funda a necessidade da arte. Para elevar o patamar da sensibilidade dos seres humanos ao máximo possível em cada momento histórico é que surge a obra de arte. Sua função é elevar a capacidade sensível e afetiva dos indivíduos para que possam desenvolver e fazer avançar suas objetivações e, com as devidas mediações, para que participem em um patamar mais elevado do desenvolvimento da humanidade. Por isso é que surge a arte.

Neste primeiro momento, a arte possui uma função similar à da filosofia e da ciência. A estas cabe a função de sistematizar e generalizar o conhecimento adquirido a cada objetivação, de tal modo que possa ser apropriado pelos indivíduos nas futuras objetivações. Arte, filosofia e ciência, neste patamar de abstração em que estamos, ainda não se distinguem, antes revelam o que têm de similar: são complexos mediadores do desenvolvimento humano, possibilitam que a humanidade aprenda com as objetivações. São complexos que estão presentes naquilo que diferencia o trabalho humano do comportamento dos outros animais: diferentemente da abelha (lembramos *O Capital*), ao transformarmos a natureza, transformamos nossa própria natureza de ser social. Fizemo-nos primitivos, depois escravistas, feudais e, hoje, burgueses. Nesta trajetória, a mediação decisiva são a filosofia e a ciência (que sistematizam e elevam o conhecimento do mundo), e a arte (que sistematiza e eleva a capacidade humana em sentir, em perceber o mundo).

Podemos, agora, nomear este complexo processo de transformação do indivíduo que estamos descrevendo: na objetivação (sempre de uma teleologia, lembramos), a concepção de mundo presente na consciência que elaborou a teleologia se confronta diretamente com o mundo objetivo: exterioriza-se. Ao se exteriorizar, possibilita que se desenvolvam o conhecimento, a habilidade e a sensibilidade das pessoas envolvidas. Se a objetivação transforma o mundo objetivo, a exteriorização (do conteúdo da consciência em seu confronto com o mundo objetivo) transforma a individualidade, a substância de cada indivíduo. A objetivação transforma o mundo objetivo, e a exteriorização transforma a

subjetividade, a individualidade. A exteriorização (*Entäußerung*) é a transformação do indivíduo que sempre acompanha a objetivação (Lukács, 2018a: 66-7, 67, 300, 402, 474, 539-40).

Dizíamos, acima, que a objetivação possui duas consequências objetivas (a generalização e a produção de novas necessidades e possibilidades objetivas) e uma terceira consequência, subjetiva, a exteriorização (a transformação da individualidade que sempre acompanha a objetivação). A totalidade composta pela teleologia, sua objetivação e exteriorização é o trabalho. É esta peculiaridade do trabalho que faz dele o fundante do ser social.

Devemos nos voltar, agora, a outro aspecto da objetivação: a relação entre a teleologia presente no ato singular e o caráter puramente causal das consequências das objetivações.

De volta à objetivação: a causalidade e o acaso

O mundo objetivo é uma pura relação de causa e efeito, uma pura causalidade. O desenvolvimento da matéria inorgânica ocorre apenas através de processos físicos e químicos; a vida apenas se reproduz através de processos biológicos: toda a natureza é uma relação de causa e efeito, uma causalidade.

A objetivação transforma esta causalidade. Ao produzir um objeto antes inexistente, o ato humano insere no mundo objetivo novas relações de causa e efeito. Este novo objeto e estas novas relações (pensemos, por exemplo, na fogueira e no aquecimento global que viria milênios após) são causas de novos efeitos: uma nova cadeia causal se desdobra pelo efeito causal provocado pela objetivação. Este novo objeto e esta nova cadeia causal são criações humanas resultantes de objetivações de teleologias. E, contudo, as consequências das objetivações são novas cadeias causais, são relações puramente causais. Ao lado da “causalidade dada” pela natureza, temos agora uma “causalidade posta” pelas ações humanas.

O único processo em todo o universo em que opera uma teleologia é o ato humano singular; o único processo teleológico em todo o universo são as ações dos indivíduos humanos (Lukács, 2018a:13, 16, 25-6, 349). As consequências dessas ações, aquilo que produzimos pelo nosso agir sobre o mundo, tem efeitos puramente causais e relacionam-se com a totalidade já existente de modo puramente causal. Ou seja, pelo fato de uma nova relação de causa e efeito, uma nova cadeia causal, ter surgido pela objetivação de uma teleologia, não significa que seu efeito sobre o mundo também seja teleológico (Lukács, 2018:464; Lukács, 2018a:504). A reprodução social tem, portanto, um caráter puramente

causal: nenhum átomo de teleologia é nela encontrado fora dos atos singulares dos indivíduos.

Relembremos: está presente em toda a matéria o fato de que a totalidade possui qualidades que seus elementos desconhecem. Agora, no ser social, o ontologicamente novo é qualidade dos elementos e da totalidade envolvidos. Os atos singulares são atos humanos, objetivações de teleologias. A totalidade é a reprodução social, a história da humanidade como um todo. Enquanto os elementos são processos teleológicos, a totalidade deles sintetizada é um processo puramente causal.

O fato de a história humana não ser teleológica tem uma consequência ontológica da maior importância: o futuro não é composto por um único ponto, mas por um campo de possibilidades. De uma dada situação presente, a depender das interações dos seus elementos, há um campo de impossibilidades e um campo de possibilidades. Como, em que proporção, em que medida, com que peso atuarão os diferentes elementos da situação presente, depende em alguma medida do acaso. Portanto, o acaso joga um papel na determinação de para qual futuro evoluirá o presente.

Em outras palavras, da situação presente decorre um futuro que apenas pode ser conhecido *a posteriori*, porque ainda não ocorreu. E, correspondentemente, decorre também que todo ato humano singular desencadeia uma cadeia de efeitos e consequências que não pode ser conhecida nem controlada *a priori*, pois ainda não ocorreu. Evidentemente esta situação deve ser analisada com sensatez: alguma previsão e controle, em alguns casos bastante exatos, são possíveis e necessários. Para começo de conversa, sem podermos corretamente antecipar na consciência parte das consequências de nossas ações futuras, a humanidade nem sequer existiria. Das qualidades da situação presente, das leis que operam em seu interior, é possível e necessário fazer antecipações acerca do futuro. Isto, contudo, não cancela o fato de que a história, não sendo teleológica, não possibilita nem o controle nem o conhecimento totais, absolutos, das consequências dos atos humanos, antes que elas tenham se desdobrado na história.

Este fato ontológico mais profundo comparece na vida cotidiana de modo transparente: nem os resultados dos atos singulares nem o desenrolar da história coletiva correspondem precisamente às finalidades dos envolvidos. Ao se fazer um machado, termina-se com um machado que não era exatamente o previsto; suas consequências, para o bem ou para o mal, não serão, também, exatamente as almejadas. Em poucas palavras: a síntese em tendências histórico-universais dos atos humanos singulares (a reprodução social) resulta em um processo de desenvolvimento da humanidade que é puramente causal e, sempre, permeado

por um *quantum* de acaso. Isto nada mais quer dizer senão que a história não é teleológica: o presente é portador de um campo de possibilidades futuras, e não apenas um único ponto.

A alienação (*Entfremdung*) e o gênero humano

Vimos que as consequências dos atos humanos singulares bem como o desenvolvimento das totalidades em que as consequências de tais atos se sintetizam jamais são idênticas às teleologias: a história não é um processo teleológico.

É desta situação mais geral que, segundo Lukács, brota a possibilidade da alienação.

Na vida cotidiana, os indivíduos incessantemente têm de agir sobre as consequências de seus atos para controlar ou eliminar efeitos indesejados. Ao se fazer um machado, a cada movimento é preciso outro movimento para evitar que do processo resulte algo não desejado, para evitar que o cabo se quebre, que a pedra trinque no lugar errado etc. Ao se dar uma aula, a cada frase a reação dos alunos conduz o professor a ações, movimentos, gestos e palavras para corrigir os efeitos sobre a consciência de seus alunos. Mudando o que deve ser mudado, o mesmo ocorre com a humanidade. Desde cedo os grupos humanos mais primitivos se deram conta de que atos acertados e corretos podem conduzir, no futuro, a consequências danosas, que se transformam em obstáculos à sobrevivência ou ao desenvolvimento posterior do grupo.

Os obstáculos postos pelos seres humanos ao seu próprio desenvolvimento são os processos de alienação: a alienação é a desumanidade posta por nós próprios. A presença de processos alienantes é uma decorrência necessária do fato de a história não ser teleológica: as consequências futuras, ao incorporarem um *quantum* de acaso, podem conduzir a novas alienações sobre as quais temos de agir para superar seus efeitos desumanos. Por isso, argumenta Lukács, as alienações estão sempre presentes na história da humanidade. Da sociedade mais primitiva ao comunismo mais desenvolvido do futuro, sempre serão necessárias ações para controlar ou eliminar os obstáculos ao desenvolvimento humano que surgem como consequências de nossas ações.

Esta presença por toda a história da humanidade faz com que a alienação, sem deixar de ser a desumanidade socialmente posta, tenha conteúdos bastante distintos. Lukács se refere seguidamente, mas em particular no capítulo “A alienação”, ao fato de que com o surgimento das sociedades de classe emerge uma qualidade nova dos complexos alienantes, a qual ganha sua expressão mais madura em nossos dias: as alienações que brotam da propriedade privada,

da exploração do homem pelo homem e das suas consequências ontológicas necessárias (o Estado, a família monogâmica, a política etc.). O que as diferencia das precedentes é que são fundadas na exploração do homem pelo homem, pelo trabalho alienado; é o fato de que, por isso, se reproduzem sempre pela mediação da violência¹⁶.

É assim que a história da humanidade apresenta um caráter que, à primeira vista, pode parecer paradoxal: o desenvolvimento mais elevado e expressivo foi alcançado pelo desenvolvimento das forças produtivas através do massacre da maior parte dos seres humanos. Do escravismo e do modo de produção asiático passamos ao capitalismo. As forças produtivas se desenvolveram numa velocidade, profundidade e extensão jamais vistas e, contudo, a abundância resultante conduziu, no presente, a mais e mais misérias, a uma existência humana que, quando não é materialmente miserável (como ocorre com a maior parte da humanidade), é sempre existencialmente desumana. É assim que chegamos à nossa formação social, que produz uma abundância escandalosamente perdulária como expressão de sua condensada essência desumana.

Considerado da perspectiva de toda a história da humanidade, este processo exibe duas qualidades fundamentais, ainda que a presença destas não seja linear, que seja sempre desigual. A primeira tendência é o desenvolvimento de relações sociais que, partindo de uma situação em que poucos indivíduos delas fazem parte, evolui para uma situação em que toda a humanidade está articulada num mesmo e único processo histórico. Das tribos e dos bandos primitivos, dos Impérios da Antiguidade, passando pelas Grandes Navegações (1430-1650), até o capitalismo contemporâneo, há um nítido expandir da quantidade de indivíduos e do território geográfico que as relações sociais conseguem abranger.

O surgimento do mercado mundial durante a Acumulação Primitiva é o momento em que, pela primeira vez, a economia se torna planetária, e com todas as devidas mediações articula a vida de cada indivíduo à história de toda a humanidade. Passamos então, de fato, a fazer parte de uma única história mundial. Surge, nesse momento, um gênero humano que não é apenas dado biologicamente (*Homo sapiens*), mas que é posto socialmente (o gênero humano articulado pelo mercado capitalista).

Esse desenvolvimento genérico, repetimos, de modo algum linear e profundamente desigual, é antes de tudo um desenvolvimento objetivo. Isto é, seus fundamentos são os

¹⁶ Tal como ocorre com as ideologias e os processos de alienação, também o complexo da violência conhece uma alteração ontológica quando passamos das sociedades primitivas às sociedades de classe. Por um lado, surge a política e, por outro, novos complexos como o exército, a polícia etc. Isto confere à violência uma qualidade distinta: antes, tratava-se da luta pela sobrevivência biológica; agora, trata-se da apropriação do trabalho excedente, da expropriação pela classe dominante da riqueza produzida por aqueles que trabalham. (Lukács, 2018:200-1; Lukács, 2018a:556-60.)

processos causais que conduziram das sociedades primitivas ao capitalismo de nossos dias. As necessidades e possibilidades objetivas que ele gera são, também, cada vez mais universais: dizem respeito a uma crescente parcela da humanidade até abarcar a humanidade como um todo.

Contudo, o fato de este gênero humano verdadeiramente universal ter surgido sob o domínio do capital, ter sido fruto e criação do capitalismo, faz com que a relação mais universal entre os indivíduos humanos sejam as suas propriedades privadas. Enquanto proprietários privados, os humanos tornados universais podem desenvolver apenas uma única relação mútua também universal: a concorrência. Universalmente, opomo-nos uns aos outros, lutamos um contra os outros – e a única relação que nos une é este combate incessante de todos contra todos. Universalizamos-nos ao nos tornarmos, todos, lobos dos próprios homens; fizemo-nos *homo homini lupus*.

Sendo humanos, através de processos puramente humanos, nos reduzimos à propriedade burguesa: o “ter” no sentido burguês da posse da propriedade privada se converteu no primeiro “ser” verdadeiramente universal da humanidade (Lukács, 2018a:63-4, 698-70, 701-2). O primeiro gênero humano verdadeiramente universal é, também, o primeiro universalmente alienado – e isso é uma das consequências objetivas da enorme conquista humana que foi a criação de uma humanidade pela primeira vez verdadeiramente planetária, genérica, por obra e graça de *M. Le Capital* (Marx).

Não é difícil se perceber as linhas gerais das contradições que daqui emergem.

Do ponto de vista da produção do “conteúdo material da riqueza social” (Marx, 1983:46), o capital apenas pode se reproduzir ampliando-se de modo incessante – e esta ampliação resulta necessariamente no aumento da concentração da riqueza. Uma crescente massa de miseráveis se contrapõe a uma minoria cada vez mais minúscula de milionários.

Do ponto de vista social, as relações vão se degenerando em um conflito cada vez mais violento e incontrolável: contingentes gigantescos se movimentam das regiões mais pobres para as mais ricas, as cidades se convertem em campos de guerra civil e todas as instituições sociais entram em uma crise de seus fundamentos. Da Igreja Católica aos times de futebol, do sistema educacional à saúde, do sistema financeiro mundial às finanças das famílias e indivíduos, dos valores morais às estratégias militares: nada há em nossa sociedade que não esteja em crise e cujo desenvolvimento não sinalize um futuro ainda mais desumano e alienado.

Do ponto de vista dos indivíduos, este desenvolvimento humano-genérico tem uma presença, se possível, ainda mais impactante, ainda mais arrasadora. Em um caso-limite que

se torna cada vez mais cotidiano, as pessoas não aguentam mais viver: quando não dissolvem suas personalidades em uma substância amorfa, incapaz de reagir à vida cotidiana, pelas depressões de todos os tipos; quando não dissolvem suas personalidades em uma bruma de fantasias e ilusões trazidas pelas drogas de todos os matizes – com uma frequência inédita se suicidam. Não é mero acaso que os índices de suicídio crescem mais entre jovens de idade próxima aos vinte anos e entre os mais velhos, acima dos cinquenta anos, com boa escolaridade e posição social.

O universal na substância das individualidades contemporâneas é um profundo individualismo que apenas pode existir e se reproduzir no interior de um gênero que se tornou universal ao universalizar a concorrência de todos contra todos, ao universalizar o *homo homini lupus*. Somos universais enquanto “guardiões de mercadorias” (Marx, 1983:79-80); a particularidade alienada (*Partikularität*) da propriedade privada é nossa substância pessoal: pela *Partikularität* da propriedade privada nos universalizamos enquanto inimigos de todos contra todos. Perdemos nossa autêntica substância genérica (somos partes da mesma história, do mesmo destino) e nos reduzimos à insanidade de tentar construir um destino pessoal contra o destino pessoal de todos os outros humanos. A *Partikularität* da propriedade privada é nossa dimensão mais genérica e, ao mesmo tempo, sua alienação mais universal: o ser humano, como indivíduo e como humanidade, está preso na camisa de força de uma contradição insolúvel no horizonte da propriedade privada. Daí a angústia e a depressão que tomam conta dos indivíduos; daí a decadência da humanidade.

O individualismo resultante é portador de necessidades e possibilidades contraditórias e antagônicas; apenas é possível uma superação dessa contradição no seio do indivíduo que logra superar a situação humano-genérica que está em sua base. Não há autêntica alternativa a esta contradição no interior das individualidades se nos limitarmos apenas ao interior delas – e isto é parte importante do trágico que é ser indivíduo nesse momento histórico. Nossas necessidades mais humanas não podem ser atendidas por este gênero humano que construímos; nossas possibilidades mais humanas não podem ser desdobradas nesse gênero que apenas pode existir nos reduzindo a meros *homo homini lupus*. E, correspondentemente, passa a fazer parte das necessidades e possibilidades de toda a humanidade – e, com as devidas mediações, também dos indivíduos – a superação dessa relação universalmente alienada da *Partikularität* por uma relação universalmente humana, emancipada das desumanidades que brotam do capital. Em poucas palavras, que substituam o capital pelo modo de produção comunista (o de Marx e Engels, não o de Stálin, bem entendido).

As ideologias e a obra de arte

Fixemos nosso percurso até aqui: o ser humano é um processo histórico. Surgimos quando a nossa reprodução deixou de ser meramente biológica e passou a ser a síntese em totalidade dos atos singulares teleologicamente postos. O primordial e fundante destes atos é o trabalho: por isso o trabalho é a categoria fundante do ser social. Justamente por ser a objetivação de teleologias no metabolismo com a natureza, o trabalho não apenas funda, “direta ou indiretamente”, todos os complexos sociais, como ainda remete sempre para além de si mesmo ao produzir não apenas o produto imediato, bem como novas necessidades e possibilidades objetivas e, pela exteriorização, impulsionar também o desenvolvimento das individualidades.

Esse remeter para além de si mesmo dos atos de trabalho singulares conduz, com todas as mediações devidas, à síntese em totalidade das consequências destes atos: a totalidade social que apenas pode se reproduzir se: 1) desenvolver as forças produtivas; 2) desdobrar relações sociais cada vez mais universais, cada vez mais genéricas; 3) originar individualidades cada vez mais desenvolvidas, cada vez mais capazes de operar relações sociais sempre mais desenvolvidas.

Tanto do ponto de vista do indivíduo quanto do ponto de vista da totalidade das sociedades, esse complicado processo de desenvolvimento apenas pode ocorrer com a mediação dos complexos ideológicos. A vida social, o comportamento de cada indivíduo nas mais mutáveis situações, o ordenamento social necessário para a reprodução social em cada patamar de desenvolvimento, etc. geram necessidades que apenas podem ser atendidas por complexos como os costumes, a moral, a ética e, em uma sociedade de classes, pelo Direito, pelo Estado, pela política etc. Assim, toda formação social produz uma concepção de mundo que lhe é própria e adequada.

A concepção de mundo também é imprescindível para que seja possível a generalização do conhecimento adquirido em cada objetivação singular em um conhecimento geral que possa ser aplicado nas variáveis situações futuras. Esta generalização parte da constatação de que o mundo possui uma estabilidade, de que por trás do constantemente mutável da vida cotidiana há uma ordem que possibilita que o conhecimento de uma dada pedra seja válido para as pedras similares, que as estações do ano permanecerão razoavelmente as mesmas ao longo dos anos, e assim por diante.

A concepção de mundo (*Weltanschauung*), portanto, é o produto imediato e direto do fato de que a reprodução social é a síntese de atos singulares teleologicamente postos: é uma necessidade presente não apenas no interior da singularidade de cada ato humano, como também uma necessidade para o funcionamento das relações sociais. Sem a linguagem, por exemplo, não haveria qualquer relação social possível, e não há linguagem que não seja articulada intimamente com a concepção de mundo de cada sociedade ou grupo social.

A concepção de mundo é a primeira, mais primordial e mais genérica forma dos complexos ideológicos: está presente em todas as formações sociais, das mais primitivas às mais desenvolvidas. Por isso a ideologia é, para Lukács, um complexo social que, como o trabalho e a alienação, está presente em toda e qualquer forma de sociedade.

Com o surgimento das classes sociais, os complexos ideológicos adquirem uma nova qualidade: surgem as ideologias de classe, as concepções de mundo que expressam as contradições entre as classes sociais. São as ideologias a que Lukács se refere como ideologias restritas, contrapostas às ideologias “em sentido amplo” que, enquanto concepções de mundo, não se limitam a expressar os interesses particulares das classes sociais (Lukács, 2018a:400-5, 492-5, 602, 618-9).

Lukács demonstra como há aqui, nos complexos ideológicos, uma vasta e mutável sobreposição de ideologia, ciência, religião e filosofia (falaremos da arte logo abaixo) (Lukács, 2018a: 482-5). Uma concepção de mundo que faz do ser humano a criação mais perfeita de Deus é absolutamente coerente com uma astronomia que coloque a Terra no centro do Universo e com uma filosofia que faça do ser humano a razão de existir de todo o cosmos. A física, a astronomia, a matemática etc. que se desenvolveram a partir do geocentrismo não deixaram de ser ciência por causa desta sua conexão com a concepção de mundo antropocêntrica, não deixaram de ser ciências por contribuírem para o desenvolvimento e a justificação da concepção tomista-geocêntrica – e, também, não necessariamente são falsos os conhecimentos singulares que tais ciências produzem apesar de adotarem uma concepção falsa acerca do universo e da posição humana no interior do desenvolvimento da matéria. O conhecimento científico é verdadeiro ou falso a depender da sua mais ou menos fiel correspondência ao seu objeto – esse mesmo conhecimento pode ser mais ou menos intensamente ideológico a depender de sua função no interior da concepção de mundo das sociedades, de se, e em que medida, colabora para dirimir os conflitos sociais, para o estabelecimento desta ou daquela ideologia das classes sociais¹⁷.

¹⁷ Não há agora espaço para entrarmos na exposição deste aspecto da *Ontologia*: argumenta Lukács (Lukács, 2018a:397-8, 400-1, 401-05, 487-8) que a ideologia não difere da ciência e da filosofia por ser uma “falsa consciência?”. Sobre isso, conferir Vaisman, E. (1989) “A ideologia e sua determinação ontológica”. Rev. Ensaio

É assim que, por exemplo, a discussão acerca da posição do planeta Terra no universo (lembramos Galileu) pode ter um importante impacto na condução e solução dos conflitos sociais (a disputa entre a burguesia e as forças feudais durante o Renascimento, no exemplo de Galileu) ou pode não ter impacto algum, como ocorre hoje com as discussões ao redor da descoberta da matéria e da energia escuras.

O mesmo, mudando o que deve ser mudado, pode ser dito da religião, da filosofia, e como veremos a seguir, da arte: na medida em que contribuem para o fortalecimento ou para a revogação de determinadas concepções de mundo, exercem funções de ideologia porque fornecem parâmetros e critérios para a solução dos conflitos sociais a elas contemporâneos. Contudo, nem todas as questões filosóficas, religiosas ou estéticas têm efeito sobre os conflitos sociais, nem todas são ideológicas.

No desenvolvimento dos complexos ideológicos há uma tendência de fundo, uma tendência universal, que é fundamental não apenas ao desenvolvimento destes complexos, mas especialmente para o desenvolvimento da arte. Referimo-nos à tendência de evolução do ser humano, de uma situação inicial fragmentada em bandos e tribos, em direção a um gênero humano articulado numa mesma e única história planetária; a tendência à universalização do ser humano até abarcar a totalidade do gênero. As concepções de mundo e, quando surgem as sociedades de classe, as ideologias restritas peculiares a cada classe em confronto, têm de responder a problemas e conflitos crescentemente genéricos – e têm, nestas respostas, de lançar mão de possibilidades de solução que também são cada vez mais genéricas. Os conflitos e as possibilidades de solução são qualitativamente diferentes na Grécia Clássica em comparação com a Idade Média e, nesta, qualitativamente diferentes do que encontramos no mundo burguês. A concepção aristotélica foi substituída pela concepção tomista, e esta pelo liberalismo burguês em seu período revolucionário etc.

As ciências, as ideologias, as filosofias, as religiões – e as artes – acompanham necessariamente este desenvolvimento, incorporam em seus complexos as novas necessidades e as possibilidades que foram objetivamente produzidas com o desenvolvimento social: com todos os descompassos, desigualdades e contradições, elas todas têm também de se tornar cada vez mais genéricas em seus conteúdos e em suas formas. Ao chegarmos ao século 19, essas tendências de universalização conduziram à descoberta da historicidade como a forma universal e permanente da matéria, dando origem, com Marx e Engels, à primeira concepção de mundo que pode explicar o humano como o resultado do

17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo; Lessa, S. (2012) *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4ª Edição, Instituto Lukács, 2014.

desenvolvimento da matéria desde o inorgânico até o social – uma concepção de mundo absoluta e radicalmente terrena, não transcendental, mas materialista.

O impacto sobre a resolução dos conflitos é brutal: a partir de agora, as soluções que se justificam pelas forças divinas perdem legitimidade social. A miséria não mais pode ser explicada pela vontade divina; o destino humano não mais pode ser explicado por instâncias transcendentais de qualquer tipo. As soluções aos conflitos sociais precisam ser, agora, soluções humanas, pois os conflitos se tornaram humanos. É só a partir deste momento que a humanidade é capaz de superar a identidade absoluta entre a sua história e suas alienações, e postular, correspondentemente, um novo patamar histórico que supere as alienações da propriedade privada, do capital.

Os complexos ideológicos passam por transformações profundas. A religião vai perdendo o seu poder de explicar e ordenar a vida cotidiana; a ciência e a filosofia aproximam-se da vida cotidiana de todos os indivíduos.

Contudo, esta tendência que brota do próprio desenvolvimento humano é contrarrestada também cotidianamente pelas alienações que brotam do capital, pelas alienações que fixam o ser humano na *Partikularität* da ordem burguesa e impõem necessidades ideológicas que remetem a uma empobrecida e irracionalista concepção de mundo religiosa, a uma mesquinha oposição à ciência, que conduzem às crenças mais tresloucadas. A entrega do nosso destino ao capital deve se refletir nas consciências. A forma predominante deste reflexo é a de uma rebaixada concepção religiosa; rebaixada porque, ante as antigas, é de uma profunda inconsistência e irracionalidade.

É no interior desse longo, contraditório e complicado desenvolvimento do ser humano que a obra de arte surge e se desenvolve para cumprir uma específica função social: a de desenvolver a sensibilidade humana ao patamar mais elevado, peculiar a cada momento da história.

O complexo social da arte

Vimos, acima, que é uma necessidade inerente a todo ato humano o conhecimento mais exato e preciso possível do setor da realidade a ser transformado. Do próprio processo de objetivação emerge a necessidade de conhecimento do mundo objetivo e, ainda que por outras mediações, da própria exteriorização brota a necessidade do autoconhecimento pelo indivíduo. Não é difícil perceber que, à medida que o ser humano se eleva de comunidades isoladas a uma única humanidade, a um gênero socialmente posto, o conhecimento do

mundo objetivo necessário às objetivações inclui o conhecimento da totalidade da humanidade, de sua história, de suas leis de desenvolvimento, de seu metabolismo com a natureza etc. Em poucas palavras, a humanidade, ao se desenvolver, gera a necessidade de uma consciência que supere o mero em-si por uma consciência portadora de um para-si cada vez mais elevado. O mesmo se dá em se tratando das individualidades, ainda que as mediações não sejam exatamente idênticas.

Também para conduzir sua vida, orientar as decisões entre alternativas, valorar o mundo à sua volta e seu comportamento para com tal mundo etc. etc., os indivíduos necessitam de uma consciência cada vez mais próxima do que eles pessoalmente são – e o que eles são não vai além do que eles fazem na vida cotidiana. Somos, enquanto indivíduos, a qualidade predominante na cadeia de decisões alternativas que compõe a existência de cada um de nós. Faz toda a diferença se objetivamos as necessidades e possibilidades mais universais, gerais, ou as mais particulares, alienadas, locais.

A necessidade de um para-si do gênero humano e da individualidade, contudo, não surge nem se apresenta imediatamente. É também um processo que acompanha o surgimento e o desenvolvimento de relações sociais cada vez mais genéricas. De um para-si que não ia além da tribo ou do bando, evoluímos a um para-si que, em nossos dias, é verdadeiramente universal. Hoje, coisa que não ocorria havia um ou dois séculos, é possível reconstituir em nossa consciência a trajetória do gênero humano – desde os seus primeiros momentos até o presente. As leis mais gerais desse desenvolvimento também são conhecidas, suas principais etapas já estão identificadas. E isto se tornou possível porque a humanidade como um todo passou a compartilhar imediatamente do mesmo destino (o mercado mundial). Hoje, a consciência humano-genérica pode se elevar a um para-si autenticamente universal, verdadeiramente planetário. Evidentemente, e voltaremos a este aspecto em seguida, esta possibilidade enfrenta o obstáculo nada desprezível das alienações contemporâneas, também universais e planetárias.

A ciência e a filosofia cumprem a função, ainda que por mediações diversas, de sistematizar e generalizar os processos de conhecimento fundados, por último, pelo trabalho, de modo a se alcançar o mais elevado patamar de conhecimento (portanto, o mais universal e geral) do mundo objetivo (o que inclui a trajetória humana no interior dele). São mediações-chaves para a constituição de uma consciência capaz de ser portadora do conhecimento mais elevado, do para-si mais desenvolvido, da relação do ser humano com o mundo. Pela ciência e pela filosofia podemos não apenas conhecer a nós próprios enquanto humanidade e ao

mundo que nos cerca, como também podemos desenvolver, descobrir, desdobrar etc. critérios para nossas ações nas mais diversas esferas.

O para-si que se desenvolve na história joga um papel sempre importante, por vezes determinante, desde a fabricação de uma ferramenta até a discussão de questões morais e éticas como o direito ao aborto ou a complexa questão da liberdade. As decisões alternativas que fazem parte de toda posição teleológica estão sempre relacionadas, por vezes muito diretamente, ao patamar do para-si a cada momento existente (Lukács, 2018a:466).

A arte vai atuar no mesmo sentido da ciência e da filosofia: promover o para-si do ser humano, possibilitar que os indivíduos e a coletividade possam objetivar posições teleológicas que correspondam, cada vez mais, às necessidades e possibilidades que surgem no desdobramento do gênero, no desenvolvimento da humanidade como um todo. É a identificação das necessidades e possibilidades genéricas que aproxima as funções sociais da ciência, da filosofia e da arte (Lukács, 2018a:466).

Em comparação com a filosofia e a ciência, contudo, a arte opera por mediações em tudo distintas, pois se trata da elevação da consciência pelo desenvolvimento da afetividade, da sensibilidade (Lukács, 2018a: 471-2), e não pelo desenvolvimento do conhecimento científico ou filosófico. A arte apenas pode cumprir essa sua função social pela mediação da catarse (Lukács, 2018a:473-4). “Aristóteles”, diz Lukács, foi quem “descobriu e descreveu” a catarse, “aquela vivência essencial com cuja ajuda os seres humanos são capazes de se apropriar desta sabedoria depositada na arte” (Lukács, 2018a:473). Sua essência é, no interior da subjetividade, da individualidade, um processo condensado em uma emoção tão profunda e forte, que suspende o indivíduo da sua vida cotidiana e, por momentos, o faz imerso numa única e exclusiva relação consigo próprio e com o mundo: aquela emoção, aquele afeto. A relação normal, cotidiana, com o mundo, sempre um misto de sensações, raciocínios, constatações, valorações etc., é substituída por uma relação muito mais homogênea, abrangente de toda a existência, cuja qualidade essencial é ser uma pura emoção (Lukács, 2018a:620).

Tal processo – nisso similar aos processos gnosiológicos em geral – deve ter como ponto de partida a substância da individualidade de cada indivíduo. Em se tratando da catarse estética, tem de partir do indivíduo, de suas vivências anteriores, das emoções, dores, alegrias, das recordações etc. e, também, de sua concepção de mundo, de seu nível de consciência para-si, de suas perspectivas e desejos para o futuro, e assim por diante. Este, se me permitem, estoque de vivências acumuladas na sua vida é, contudo, apenas o ponto de partida. A recepção da obra de arte pelo indivíduo, quando sintetizada num processo

catártico, produz uma emoção tão elevada, tão profunda, que a totalidade de sua personalidade é imersa numa relação consigo mesma e, indiretamente, com o mundo, na qual, por alguns momentos, a heterogeneidade e a singularidade das emoções, vivências acumuladas, concepção de vida, valores etc. são superados por uma homogeneidade muito mais universalizante e generalizante. A vida cotidiana, naquele momento, é submersa numa conexão puramente afetiva do indivíduo com a totalidade de sua existência.

Uma emoção desta intensidade promove profundas e duradouras transformações na individualidade. A sua qualidade enquanto substância individual se altera. Afetivamente, o indivíduo está agora de posse de uma emoção de tão elevado patamar que ele é capaz de redimensionar, reavaliar, reordenar todo o estoque de vivências adquiridas até aquele momento. Agora, ele passa a ter necessidade por emoções da ordem e da natureza que a catarse estética lhe pôde ofertar. Ao seu patamar de afetividade ter sido alterado, ele agora pode perceber, sentir, distinguir o que antes não podia; não apenas ele tem novas necessidades afetivas, como também conta agora com novas possibilidades cognitivas, já que pode perceber e distinguir determinações do mundo que antes lhe escapavam.

Esta íntima conexão ontológica com a substância peculiar a cada individualidade faz da catarse algo muito pessoal, a rigor, tão singular quanto singular é cada individualidade. É sempre uma síntese da individualidade que a impulsiona a um patamar superior de seu parâmetro: tal como para ser produzida a obra de arte, também a catarse tem de ser portadora da singularidade da individualidade do artista, tem de operar uma síntese desta com as necessidades e possibilidades humano-genéricas (Lukács, 2018a:535-6). Tanto no caso do indivíduo que frui a obra de arte, quanto do indivíduo que produz a obra de arte, a individualidade é não apenas uma conexão ontológica inexorável (como ocorre com todos os atos humanos); é, antes de tudo, a substância a partir da qual tais processos podem desdobrar-se. A substância da individualidade possui um papel mais relevante, mais preponderante, no ato de fruir e no de produzir a obra de arte do que normalmente ocorre no restante da práxis humana (Lukács, 2018a:539-40).

Este peso ontológico da substância dos indivíduos na esfera estética faz com que a obra de arte seja, também, um momento importante e significativo na expressão das contradições entre a individualidade e o gênero humano. Estas contradições, como já mencionamos anteriormente, têm seu fundamento ontológico no fato de que, em sendo a totalidade mais do que a soma das partes, o gênero possui qualidades, necessidades e possibilidades que não apenas não se identificam com as de cada indivíduo, como também podem estar em aberta contradição com elas. Lukács menciona sempre os casos de Sócrates e de Leônidas de

Esparta, D. Quixote, Jesus e Hamlet. Eles, “enquanto patrimônio da consciência” para-si, desempenham papel “no dirimir de grandes conflitos, na preparação espiritual para tanto” (Lukács, 2018a:473). A arte, diz Lukács, “apenas pode desencadear efeitos amplos e profundos” porque dela “emergem seguidamente suas bases humano-reais”. Com isso, por vezes, a arte pode “alterar fundamentalmente o modo de vida de muitos seres humanos singulares” (Lukács, 2018a:681).

A superação da substância individual polarizada pela *Partikularität* conta com um sólido apoio na humanização, na desalienação da relação do indivíduo ao gênero, possibilitada pela catarse estética (Lukács, 2018a:474; 487; 620-1). Comentando o século 19, assinala Lukács o que há de comum entre os seus grandes artistas e obras de arte: “uma apaixonada luta contra a alienação do ser humano” (Lukács, 2018a: 678-9).

Para cumprir tal função na reprodução social, a obra de arte deve expressar – não no sentido do naturalismo, não como uma cópia fotográfica, mas como um mimese artística – a totalidade da existência, a sua essência (Lukács, 2018a:484, 619-20). Para tanto, é preciso que na forma estética (nos personagens, na composição pictórica, na composição musical etc.) este conteúdo genérico, universal, se faça presente (Lukács, 2018a:679). Se Romeu e Julieta não fossem portadores de determinações essenciais do ser humano em seus afetos e em suas reações ao mundo, não seriam “Romeu e Julieta” de Shakespeare – e, contudo, apenas podem ser portadores desta dimensão essencial do gênero na medida em que forem, também como todo indivíduo, portadores de uma singularidade única, mesmo enquanto personagens de uma peça de teatro.

O artista não confronta uma determinada ideologia formulada a uma outra, igualmente determinadamente formulada, mas “meramente” confronta um ser humano que ultrapassa sua particularidade (*Partikularität*), que se defende contra suas alienações com outros seres humanos, com seu modo de vida, com sua ideologia. Com esse figurado apelo ao ser humano que almeja para além de sua própria particularidade (*Partikularität*), pode a arte, sob certas circunstâncias, tornar-se pioneira da genericidade para si, sem o constrangimento de uma ideologia opositora – diretamente manifestada – política ou social. Ela, com isso, realiza algo que sem ela teria permanecido amplamente não dito; ela realiza, todavia, algo que sempre poderia estar contido latentemente em cada decisão alternativa de cada ser humano, na maior parte das vezes velado dele próprio. (Lukács, 2018a:679)

Em poucas palavras, a catarse estética, ao promover a elevação do indivíduo a um patamar afetivo superior, possibilita e requer também uma relação superior do indivíduo com o mundo e consigo próprio, aprofundando e desenvolvendo o seu para-si. Por isso a obra de

arte, a autêntica arte, como diz Lukács, é sempre antialienante, é sempre antirreificações alienantes, é promotora de uma consciência superior do indivíduo na sua relação com o gênero e com ele próprio enquanto individualidade (Lukács, 2018a:472-3; 534-6;679-80).

Em linhas muito gerais e imprecisas, é este o lugar da obra de arte na *Ontologia* de Lukács. Estando correto nosso filósofo, a arte surge e se desenvolve para atender a uma necessidade fundamental na história da humanidade: possibilitar que reflitamos na consciência o mundo em que vivemos de um modo cada vez mais aproximado àquilo que o mundo de fato é. Esse processo de reflexo do mundo pela consciência possui uma dimensão afetiva inexorável, e é para atender a esta dimensão que surge o complexo social da arte. O desenvolvimento desta dimensão é a base e o fundamento para o desenvolvimento da arte. Por isso não há sociedade humana, por mais primitiva, que não produza obras de arte. E, também por isto, na luta pela superação das alienações, a obra de arte é tão importante.

Bibliografia

Todos os livros do Coletivo Veredas e do Instituto Lukács podem ser baixados nos respectivos *sites*. Todos os meus textos podem ser baixados de meu *site* (sergiolessa.com.br), exceto o livro de que a Cortez Editores mantém os direitos.

- Benseler, F. (2018). "Posfácio" in *Aparato Crítico da Ontologia e dos Prolegômenos*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Eörsi, I. (2017). "O direito à última palavra" in *Pensamento vivido*. Instituto Lukács, Maceió.
- Feher, F., Heller, A., Markus, G. Vajda M. (1977) "Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács", revista *Aut-Aut*, nº 157-8.
- Heller, A. (1983). "Lukács Later Philosophy", in Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised* [Nova York](#), Columbia University Press.
- Lessa, S. (2016). *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª edição, Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (2012). *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4ª Edição, Instituto Lukács, 2014.
- Lessa, S. e Tonet, I. (2012). *Proletariado e Sujeito Revolucionário*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Lukács, G. (1967). *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*. Luchterhand Verlag, Berlin.
- Lukács, G. (1970). *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da Estética*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (1972). *Ästhetik*. Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981). *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma.
- Lukács, G. (1986). *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie e Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. *Georg Lukács Werke*, vol. 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (1988) *Demokratisierung heute und morgen*. Akadémiai Kiadó – Lukács Archivum, Budapest.
- Lukács, G. (1990). *Prolegomeni all' Ontologia dell' Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão.

- Lukács, G. (1994). *Versuche zu einer Ethik*. Akadémiai Kiadó – Lukács Archivum, Budapest.
- Lukács, G. (2009c). *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (2014). *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, Maceió.
- Lukács, G. (2017). *Pensamento Vivido*. Instituto Lukács, Maceió.
- Lukács, G. (2018). *Prolegômenos a uma ontologia do ser social e Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a). *Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II). *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Marx, K. (2015). *Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Expressão Popular, São Paulo.
- Oldrini, G. (2017). *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas, Maceió (pode ser baixado em www.coletivoveredas.com.br).
- Oldrini, G. (1991). "Gramsci i Lukács avversari del marxismo della II Internacionale", in *Giornali Critico della Filosofia Italiana*, maio-agosto.
- Oldrini, G. (1995). "Lukács e o caminho marxista ao conceito de 'pessoa'". Revista Praxis, n. 3, Ed. Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.
- Oldrini, G. (2002). "Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács", in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo.
- Oldrini, G. (2009). *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. Ed. La città del sole, Napoli.
- Oldrini, G. (2017). *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas.
- Tertulian, N. (1994). "Lukács e o stalinismo". Revista Praxis n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte, Brasil. (pode ser baixado em www.verinotio.org).
- Tertulian, N. (1996). "Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács". Revista Crítica Marxista, Ed. Brasiliense, São Paulo.
- Tertulian, N. (2008). Ed. *Lukács: etapas do seu pensamento estético*. Unesp, São Paulo.
- Vaisman, E. (1989). "A ideologia e sua determinação ontológica". Rev. Ensaio 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo.