

*Ontologia, cotidiano e práxis**

Vitor Bartoletti Sartori**

Resumo:

O principal objetivo do artigo é demonstrar que, em plena maré “pós-moderna”, a derradeira obra lukacsiana – a Ontologia do Ser Social - fornece um aparato teórico simultaneamente capaz de não ignorar a crise do racionalismo burguês e de não abandonar a razão tout court. Neste sentido, passar-se-á por temas importantes da filosofia como a relação sujeito-objeto, a totalidade, a mediação, a práxis e finalmente o cotidiano.

Palavras-chave:

Lukács, Ontologia, Totalidade, Práxis, Mediação, Cotidiano.

Ontology, quotidian and praxis

Abstract:

The main objective in the article is to show that, even on the post-modern fever, Lukács' last work – The Ontology of Social Being – is a major source of theoretical apparatus for not neglecting neither the crises of bourgeois rationalism nor abandoning reason tout court. As a consequence, the important themes of subject-object, totality, mediation, praxis and – finally – quotidian will be treated.

Key words:

Lukács, Ontology, Totality, Praxis, Mediation, Quotidian

* Faz-se necessário um esclarecimento: a principal obra usada em nosso texto será “A Ontologia do Ser Social” de Georg Lukács. A obra, porém, não se encontra publicada para o português; usaremos, portanto as traduções disponíveis, traduzidas pelos estudiosos brasileiros como Ester Vaisman, Sergio Lessa e Maria Norma Alcântara de Holanda. Isto, porém, faz com que as indicações relacionadas as páginas não sejam precisas.

** Pesquisador nos Departamentos de Filosofia do Direito e de Direito do Estado da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Se o que importa ao marxismo são “leis necessárias”, não há sentido em falar em “filosofia da práxis”. Por outro lado, se a práxis é central e é mecanicismo falarmos de “leis necessárias”, está-se em pleno voluntarismo. Este é um dilema do qual o marxismo não pode se abster. Ele advém – normalmente - de abordagens respectivamente objetivistas e subjetivistas do ser social, as quais podem captar aspectos fundamentais da sociabilidade isoladamente, porém, se não são integradas dialeticamente, resultam em igual pobreza conceitual.

A contraposição denota que o que se entende por “práxis” é central no entendimento das questões relativas ao desenvolvimento histórico da sociabilidade. Coloca-se uma questão: contrapõe-se a práxis ao condicionamento histórico? Embora a colocação acima pareça responder afirmativamente a questão, o nosso propósito é demonstrar que a resposta deve ser um resolutivo NÃO.

Já em sua obra de “juventude”, Lukács dá uma indicação preciosa:

A consciência reificada deve permanecer prisioneira na mesma mediada e igualmente sem esperança, nos extremos do empirismo grosseiro e do utopismo abstrato (LUKÁCS, 2003: 184).

Coloca-se em pólos opostos o utopismo e o empirismo. Isto, porém, só se dá na medida em que se trata de uma consciência reificada típica da subjetividade do capital, aonde a concepção materialista da história não pode se situar, primando pela dialética e pela importância da recíproca relação entre os opostos; o que se dá no seio do ser social.

Com isso, percebemos que, se o marxismo deve superar as “antinomias do pensamento burguês” (Cf. LUKÁCS, 2003), devendo os pólos se relacionar de maneira dialética e sem contraposições esquemáticas. Ou seja, não é possível uma filosofia dialética em que prepondera uma “lógica” objetivista que leva ao “empirismo grosseiro” e às “leis necessárias” ou uma “lógica” subjetivista a qual desemboca no utopismo abstrato e no voluntarismo. Caso se permaneça nestes extremos, falar em dialética beira a escolástica. Nesta concepção reificada, pois, não se vê o ser social enquanto totalidade e, quando o faz, desenvolve-o de maneira arbitrária.

Estas questões só encontram solução nos aspectos ontológicos do pensamento de Marx. Alguns pontos essenciais para isso são os pólos da objetividade e da subjetividade, a práxis, a alienação e - por fim - a necessidade de uma compreensão ontológica destas esferas. Acrescenta-se, porém, algo essencial por meio da compreensão ontológica, algo a que Lukács chamou de “ontologia da vida cotidiana” (Cf. LUKÁCS, 1981 A), o que se demonstrará fundamental para a solução da questão colocada no início do texto.

Mediação, totalidade e totalização

Superar as “antinomias do pensamento burguês” impõe compreender a mediação. A interação entre os distintos complexos do ser social somente pode ser entendida com esta, a qual se impõe entre aquilo que parece oposto no cotidiano.

Por isso, mesmo que os teóricos pós-modernos tenham desenvolvido uma repulsa visceral à totalidade, aquilo que se opõe apresenta-se não isoladamente, mas na unidade da diversidade e por isso, forma um todo o qual se desenvolve em um processo unitário. Se a apreensão deste não é simples, não significa que seja empreitada desnecessária. O panorama da filosofia do presente, porém, não é animador.

Hoje, emerge de forma reciclada e recondiciona o pensamento “pós-moderno” o qual chaga a negar a própria razão. Enquanto se percebe da crise da filosofia burguesa, é a forma atual de tal crise: junta a impotência do sujeito cognoscitivo com a objetificação absoluta da realidade objetiva. Neste sentido, condena as categorias marxistas como “abstrações”, algo descabido nas “sociedades complexas e pós-industriais”, para não dizer “pós-metafísicas”, ao mesmo tempo em que sucumbe diante da maior das totalizações, a totalização do capital.¹ Neste sentido, para entender-se a repulsa à totalidade, é essencial lembramos de Mézaros:

O sistema do capital é, na realidade, o primeiro na história que se constituiu como totalizador irrecusável e irresistível, não importa quão repressiva tenha de ser a imposição de sua função totalizadora em qualquer momento e em qualquer lugar que encontre resistência. (MÉSZAROS, 2002: 97)

1 Sobre uma abordagem crítica e irônica à questão, Cf. EAGLETON, 1990. Entre outras passagens: “Incidentally, I haven’t as yet withdrawn from the Campaign for Nuclear Disarmament, merely adjusted my reasons for membership. I now object to nuclear war not because it would blow up some metaphysical abstraction called the human race but because it would introduce a certain unpleasantness into the lives of my Oxford neighbours. The benefit of this adjustment is that my commitment as an anti-nuclear campaigner is no longer the anaemic, aridly intellectualist affair it was when I used to think in terms of theoretically disreputable universals like ‘humanity’, but lived sensuously on the pulses, brought home to me as richly concrete experience. If Oxford survives a nuclear catastrophe, I really couldn’t give a damn about the University of Virginia. I have, however, resigned my membership of the Christian church, as there is clearly something theoretically dubious about the Good Samaritan (EAGLETON, 1990: 86).

O solo sob o qual se ergue o pós-modernismo é a barbárie neoliberal em que supostamente “não há alternativas”. Por isso mesmo, o “pós-modernismo” capta muito bem a difícil cognoscibilidade da totalidade, estruturada na irracionalidade do capital. O reflexo conseguido por este, porém, é tosco e imediatista, caindo no pólo oposto de maneira unilateral. Primando pelo fragmento e colocando o ceticismo de outrora como princípio geral do conhecimento, o “pós-modernismo” deixa clara sua impotência diante do presente. Parte da “crise da representação e do sujeito” e se vê impotente em um mundo em que o real é hiperracionalizado e o racional é irreal. Não é outro o sentido de sua repulsa à totalidade: sua impotência só não é maior que sua resignação - aceita o vampirismo do capital, justamente ao tentar abster-se das totalizações.

Percebe-se que a problemática contemporânea da filosofia (poderíamos dizer, a problemática “pós-moderna”) fica longe de superar a “consciência reificada”. Antes ela a toma como um problema inexistente e deixa as coisas assim como estão. Capta a irracionalidade do presente junto com seu atestado de invalidade, uma vez que assume que deveria haver um “sujeito” se se quisesse propor uma forma alternativa de reprodução sociometabólica. O “pós-modernismo” contesta a totalização ao sucumbir ao vampirismo do capital.

Como já se disse, porém, o capital é a força totalizadora por excelência e a resignação “pós-moderna” é impotente ao defender o “pluralismo dos pontos de vista” sob o império deste: querer capitalismo sem suas “irracionalidades” é o mesmo que querer capitalismo sem capitalismo, o que significa que o “discurso pós-moderno” corre o risco de nada mais fazer que tornar sublime o existente por meio de sua recusa “pós-metafísica” do presente e de qualquer “sublime”.

A atual recusa da totalidade, portanto, chega a termos absurdos. Isto, porém, não significa que a dificuldade – e mesmo a crise – da totalização não exista.

O sujeito da filosofia burguesa “racional” e iluminista não pode ser retomado sem uma dose considerável de anacronismo; por isso conceber o homem como “ser racional” – o que acontece de Descartes a Hegel² – é errôneo levando ora à hipertrofia do sujeito cognoscente ora a uma concepção teleológica calcada na “astúcia da razão” e na identidade entre sujeito e objeto, ou a qualquer artifício transcendente. O pensamento “pós-moderno” está correto em criticar a filosofia do “sujeito”, porém erra nos termos em que o faz e erra igualmente em sua postura que consiste em uma negação muda do “moderno”. O “sujeito” não é só a especulação racionalista da filosofia clássica alemã; esta constitui um momento deste, mas não se reduz à racionalidade, fazendo parte de um processo de interação e mediação recíproca entre os momentos objetivos e subjetivos do ser social.

Portanto, como é de se supor, a posição de Marx, desde sua juventude, há de ser distinta:

Pode-se diferenciar os homens dos animais pela consciência, pela religião, e por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais logo que começam a produzir seus próprios meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material. (MARX, 2002: 10)

A primeira coisa que se deve notar é que Marx não estabelece uma hierarquia rígida entre os complexos sociais: coloca como aspectos “humanos” a religião e a consciência sem atribuir primazia e determinação a uma ou outra. Ainda mais: ao colocar que “pode-se diferenciar os homens dois animais” por estes complexos, ele reconhece que em sua forma fenomênica, o ser social efetivamente (pois o fenômeno não é mera aparência) é dotado de consciência e pode produzir a religião em circunstâncias determinadas. Porém, quando Marx contrapõe à expressão “pode-se” ao fato de que “eles próprios começam a se diferenciar” vem à tona uma distinção que diz respeito ao próprio ser do homem, o qual produz e reproduz a si mesmo.

É a própria constituição ontológica que permite que os complexos que formam o ser social se diferenciem e façam parte da constituição do “ser-precisamente-assim” do homem. Assim, não se pode separar os diferentes aspectos da sociabilidade das questões ontológicas fundamentais as quais se ligam ao “passo a frente” a que Marx se refere ao situar o homem como um ser que produz o “o que” e o “como” de sua “própria vida material”.

Porém, poder-se-ia objetar o procedimento marxiano dizendo que um “sujeito” captaria as questões ontológicas e também que existiria um “método” cientificamente adequado para tal intento; para não mencionar a questão cognição da totalidade. A resposta a essas objeções há de ser somente uma: esta própria problemática já denota um posicionamento quanto à realidade objetiva, partindo de uma concepção subjetivista e gnosiológica que é fruto da crise do próprio “sujeito” que procura negar. Assim, se a filosofia “moderna” tem o seu ponto de partida

2 Após botar tudo em questão Descartes coloca: “observei que, enquanto pretendia assim considerar tudo como falso, era forçoso que eu, que pensava, fosse alguma coisa. Percebi, então, que a verdade: “penso, logo existo”, era tão firme e tão certa que nem mesmo as mais extravagantes suposições dos céticos poderiam abala-la.” (DESCARTES, 2004: 41). Hegel, por seu turno, toma como certa a caracterização do homem como ser racional, embora perceba a dubiedade desta premissa: “É um preconceito antigo que o pensar distingue o homem do animal. Queremos assim deixar as coisas. O que o homem tem de mais nobre do que o animal tem-no mediante o pensamento. Tudo que é humano só o é na medida em que o pensamento está aí em ação; pode aparecer como quiser se é humano, só o é graças ao pensamento. Só por este é que o homem se distingue do animal.”(HEGEL, 2005: 60).

e de chegada coincidentes, o mesmo pode ser dito sobre a filosofia “pós-moderna”, embora o posicionamento da primeira pudesse ser demasiado racionalista e o da segunda seja a negação da própria razão. A análise adequada da questão há de ser distinta, portanto - como ressaltou Vaisman ao salientar o significado da famosa “inversão” marxiana de Hegel:

Passar da cabeça às coisas, eis a proposta da inversão; não se trata de fazer inversões da dialética hegeliana, mas passar da plataforma do pensamento à plataforma das coisas para descobrir o carvão racional na dialética de Hegel; não é uma proposta de correção da dialética hegeliana para a passagem do ideal para o material e real, mas, a partir deste pode-se atinar o carvão racional daquela: pelo estudo das coisas se encontra o coágulo racional da lógica hegeliana[...]. (VAISMAN, 2006:336)

A perspectiva a se adotar, pois não é do “sujeito cognoscente”, mas das “coisas”, da realidade objetiva em que o sujeito se insere e tem sua ontogênese. Não se pode, neste sentido, dissociar o sujeito do objeto e, embora o momento preponderante esteja nas determinações objetivas, estas se constituem mediante a práxis do próprio sujeito, o qual é sempre um sujeito em relação a algo. Deste jeito não se nega a razão, ao mesmo tempo em que se combate o subjetivismo e o objetivismo igualmente unilaterais da crise da filosofia burguesa. O sujeito não é só “racional”, portanto – mesmo sendo dotado de consciência, esta característica decorre de seu desenvolvimento histórico, material e concreto – é um ser que produz a própria objetividade na qual se insere. Isto, porém, pode trazer mais problemas se não se traça uma análise ontológica.

Que o homem seja indissociável do mundo em que vive é algo óbvio. Simultaneamente, neste fato residem dificuldades intransponíveis do ponto de vista epistemológico, pois se colocando o “Homem” frente ao “mundo” - ou pior – “lançado no mundo” chega-se a becos sem saída. Caso permaneça-se assim, seu conhecimento da realidade objetiva dá-se sob a forma de apropriação daquilo que lhe é exterior (calcando-se, pois, em uma contraposição ahistórica entre sujeito e objeto e a subsequente distinção entre o conhecimento e a prática), chegando-se na sociedade civil-burguesa àquilo colocado por Adorno e Horkheimer: “o esclarecimento comporta-se com as coisas assim como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida que pode manipulá-los.” (ADORNO e HORKHEIMER, 2002: 24). A separação estanque entre o sujeito e o objeto, com a subsequente distinção estratificada entre a subjetividade e a objetividade traz tais dilemas, insolúveis sem a adequada compreensão da mediação; esta essencial à ontologia do ser social. Sem se ressaltar o papel da última, a totalização pode converter-se no totalitarismo de um “sujeito”, e a realidade objetiva pode ser reduzida à objetividade reificada separada deste. Por isso, bem colocara Mészáros: “o problema da totalização é insolúvel – tanto no nível da consciência como no das práticas materiais concretas – sem uma compreensão adequada da mediação.” (MÉSZÁROS, 2002: 376).

Sujeito e objeto, pois aparecem sem a separação estanque ou a unidade originária e transcendente – surgem por meio das próprias mediações, que devem ser específicas, materiais. Portanto, se não se contrapõe de maneira dialética a subjetividade e a objetividade, a única solução possível à questão parte justamente de uma “totalização” que não parte de um “sujeito”, mas da constituição ontológica do ser social. Partindo-se da abordagem lukacsina da “Ontologia do Ser Social” não se abandona o “sujeito” ou a “totalidade”, embora se deva rechaçar as abordagens meramente gnosiológicas, pois assim como colocou Lessa, “não há em Lukács um abismo entre método e ontologia” (LESSA, 1995:12); portanto, a perspectiva metodológica deve partir do primado da constituição ontológica do ser social, o que não tem escapatória senão pela compreensão da mediação. Neste sentido, deve-se, pois ressaltar o que Lukács colocou:

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre o homem (a sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílios, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica. (LUKÁCS, 1981. B: 4)

O trabalho concreto, pois é a insuprimível base do ser social. É o médium pelo qual se estabelece o trânsito entre a sociedade e a natureza sem o qual a reprodução material seria absurda. Não se pode negar que a natureza é insubstituível, mesmo que a relação que temos com esta apareça de maneira complexamente mediada. Assim, ao colocar a mediação em foco, percebe-se que a arbitrariedade de um ponto de vista objetivista ou subjetivista desaparece, pois - por meio da mediação - a objetividade e subjetividade relacionam-se histórica, social e processualmente, constituindo-se como categorias que não se opõem, mas são “formas de ser social” sendo determinações reflexivas constantes da própria realidade objetiva.

Ressalta-se, porém, que o trabalho concreto, o qual “pode ser considerado como fenômeno originário, o modelo de ser social” (LUKÁCS, 1981: 5), não é a única mediação existente no ser social, embora seja a originária, àquela pela qual se dá a humanização do homem e pela qual se desenvolve o “modelo”, a “protoforma da práxis social”. Ele existe enquanto existir o processo pelo qual a sociedade se reproduz materialmente, estabelecendo o trânsito e a relação entre o homem e a natureza orgânica e inorgânica. O trabalho concreto – nunca é demais ressaltar – é a mediação por excelência, o que decorre de seu “claro caráter intermediário”. Com as formas mais desenvolvidas da práxis social sempre está relacionado, mas nunca se identifica: “entre o modelo e suas sucessivas

e mais complexas variantes há uma relação de identidade entre a identidade e a não identidade” (LUKÁCS, 1981 A: 81).

A questão ontológica é essencial e o trabalho não pode ser considerado, porém, caso não se tenha em mente a historicidade. Há de se contar, pois, com o fato de que a mediação do trabalho concreto é insuprimível ao mesmo tempo em que ela nunca aparece de forma “pura” aos homens de nossa sociedade de irracional desenvolvimento das forças produtivas. O fato de não “vermos” o trabalho concreto não significa, porém, que ele inexistia; pelo contrário: por meio de seu impulso originário e constante, ele afirma-se como “momento predominante” essencial à reprodução material do homem, a qual se volta - sob o império do capital - contra ele. A forma alienada de trabalho, portanto, pressupõe a forma não alienada.

Entre o trabalho concreto e a sociedade, portanto, se interpõe mediações diferenciadas, as quais conduzem, na sociedade civil-burguesa, às “mediações de segunda ordem” (Cf. MÉSZAROS, 2006):

Os meios alienados de produção e suas “personificações”; o dinheiro; a produção para troca; as variedades de formação do Estado pelo capital em seu contexto global; o mercado mundial – sobrepõe-se, na própria realidade, à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e na mediação primária entre eles. (MÉSZAROS, 2002: 71)

Na reprodução da sociedade civil-burguesa, pois, entre as “mediações primárias” - ontologicamente fundamentais - entre os indivíduos e a sociedade se interpõe “mediações secundárias”, às quais reificam a atividade humana e fazem com que esta seja regida por forças estranhas, alienadas.

Esta característica, que chega a seu máximo no capitalismo, foi muito bem captada por Adorno, quem chegou afirma a impotência do indivíduo frente ao “sujeito automático do capital”, se vendo em um beco sem saída: “a angústia frente a unipotência da teoria proporciona o pretexto para se render ao onipotente processo de produção e admitir assim, plenamente a impotência da teoria.” (ADORNO, 1951: 40). A posição da concepção materialista da história não pode simplesmente renunciar a concepção do teórico, como se faz por vezes.³ Sua crítica da reificação da sociedade e da absorção do indivíduo burguês pela produção de mercadorias contém muito de verdade.

Porém, só é possível levar em conta um teórico que afirma que o “todo é o inverdadeiro” (ADORNO, 1951: 46) se temos em mente que o todo a que Adorno se refere constitui-se na totalidade da sociedade civil-burguesa englobada pelo capital, algo que descreve com primazia na “inverdade da totalidade dominadora” (ADORNO, 2006: 72). Sua concepção percebe-se da irracionalidade do capital e da totalização deste – sendo, pois, crítica à totalidade formada pela subjetividade inautêntica do capitalismo e recusando-se a envolver-se no “inverdadeiro”. Sua recusa não é simplesmente uma forma de “Kulturpessimismus”, tratando-se de uma das recusas mais radicais à reificação e à totalização do capital. É uma concepção muito mais adequada que a postura “pós-moderna”, não renunciando à totalidade de maneira a fetichizar o fragmento, mas reconhecendo concomitantemente a totalização do capital. Se Adorno coloca que “a mediação dialética não é um recurso a algo mais abstrato, mas o processo de dissolução do concreto em si mesmo” (ADORNO, 1951: 72), isto se deve não tanto à sua perspectiva anti-ontológica, mas à situação de sua época em que o sujeito burguês encontra-se na seguinte situação: “quando não há saída, ao impulso de aniquilação é totalmente indiferente o que nunca com clareza se distinguiu: se se dirige contra outros ou contra o próprio sujeito” (ADORNO, 1951: 103). Adorno, portanto, é um perspicaz crítico, mas a falta de uma abordagem ontológica o impede de contrapor à racionalidade totalitária do capitalismo tardio, uma “totalização”. Não se trata de um pensador resignado, mas este não oferece uma solução adequada às questões fundamentais da sociedade civil-burguesa.

O problema da análise genial de Adorno, porém, tem ligações íntimas com sua postura diante da problemática sobre a relação entre o sujeito e o objeto apontada por Musse: “Adorno não concede nenhuma legitimidade para a noção de “origem”” (MUSSE, 2003: 97). Adorno, com certa razão, recusa tal noção por esta poder dissolver as categorias filosóficas em uma irracional mitologia conceitual; porém, a mesma postura acertada denota um erro: a “origem” das categorias filosóficas não é meramente lógica e conceitual, mas é um processo real que tem sua base no desenvolvimento do homem enquanto ser social. Adorno, portanto, ao recusar a gênese das categorias que analisa e com a conseqüente recusa de conceituá-las chega a uma conclusão que pode ser problemática:

Recomenda-se primeiramente aceitar as palavras sujeito e objeto, tal qual as oferece a linguagem filosófica decantada, como sedimento da história; não para persistir em tal convencionalismo, mas para prosseguir a análise crítica. Seria começar com a concepção, pretensamente ingênua, embora já mediada, de que um sujeito, um cognoscente, qualquer que ele seja, se defronta com um objeto, o objeto do conhecimento, igualmente qualquer que ele seja (Apud. MUSSE, 2003: 98).

3 O problema da posição de Adorno será, porém discutida quando tratarmos da práxis.

O ponto de partida de Adorno é aquele da “linguagem filosófica decantada”. Ora, partindo-se daí não há outra solução a questão senão perceber-se da irracionalidade desta na sociedade civil-burguesa. O pensador faz isso com primazia, porém, neste expediente, escapa-lhe o problema central das mediações. Mesmo que se perceba que a concepção já é mediada, as mediações não são teorizadas de maneira adequada, pois é impossível teoriza-las adequadamente sem uma concepção que se contraponha à “filosofia decantada” partindo do caráter ontológico das mediações e das relações estabelecidas por meio destas no ser social. Não é possível analisar a filosofia de Adorno nos limites deste artigo, portanto, somente ressaltamos: se a crítica pós-moderna à totalidade é resignada e impotente, a crítica de Adorno ainda possui a radical recusa da lógica do capital. A ausência da perspectiva ontológica, porém, faz com que o filósofo não pudesse tratar adequadamente uma questão em especial: a práxis.⁴ O que, como já se sugeriu, decorre de uma incompreensão da problemática ontológica presente em Marx - a totalização só não é totalitária caso parta-se desta perspectiva.

Totalidade, ontologia e alienação

É tão unilateral conceber a relação entre a teoria e a prática como união imediata quanto coloca-la em um plano transcendente caracterizado pela reconciliação com uma unidade originária. As concepções são igualmente falhas. Neste ponto vale lembrar da conhecidíssima passagem de Marx:

O que distingue de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constitui o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação na forma da matéria natural; realiza ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de atividade e ao qual tem subordinada sua vontade. (MARX, 1987: 142)

Para agir “praticamente” o homem tem sempre um momento “teórico”, a prévia ideação. Por isso, a unidade entre a “teoria” e a “prática” se dá justamente no processo de objetificação em que os fins que se pretende imputar à objetividade entram em confronto com a causalidade desta mesma. O homem relaciona-se com a natureza por meio de seu pôr teleológico, pois - e “a teleologia [...] por sua própria natureza, é uma categoria posta: todo o processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa consciência que estabelece um fim.” (LUKÁCS, 1981 A: 10). A consciência, pois, é um pressuposto da objetificação, sendo sua constituição cooriginária à práxis social entendida como tal, ou seja, após a socialização do ser social. “A sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto a sua essência, simultaneamente” (LUKÁCS, 1981 A: 5). E isto implica que a análise ontológica coloque-as como determinações reflexivas e não como categorias dedutíveis de uma categoria originária - trata-se de uma ontologia do ser social e não de uma dedução lógica, sendo as categorias “formas de ser” e não meros construtos mentais de um “sujeito”. O pôr teleológico, portanto, não imputa simplesmente “leis” há natureza externa, até mesmo por toda a teleologia transmutar-se no ser social em “causalidade posta”; sendo essencial o processo da práxis social que tem como momento sempre “uma existência concreta, real e necessária, entre a causalidade e teleologia” (LUKÁCS, 1981 A: 15).

Disso decorre que o homem nunca pode manipular a natureza a seu bel prazer, sendo necessário ao sucesso de sua posição teleológica a adequada compreensão dos nexos causais “externos”. Para a perspectiva ontológica, pois, a adequada representação da realidade objetiva é indissolúvel do processo pelo qual se desenvolve o pôr teleológico, sendo a “crise da representação”, uma crise da práxis do homem do capitalismo.

Deve sempre ser lembrado, entretanto, que “é preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a observação e sobre a representação” (LUKÁCS, 1981 A: 31). O que só reforça o fato de que “a discussão sobre a realidade ou irrealidade do pensamento - isolada da práxis - é puramente escolástica” (MARX, 2002: 100). Isto significa que a manipulação e o domínio daquilo que é “externo” ao homem parte de uma sociedade em que a relação da sociedade com a natureza orgânica e inorgânica se realiza na forma da apropriação de um “sujeito” específico. Ora contemplativo e teórico, ora ativo e prático este é sintoma da interposição das mediações de segunda ordem entre o sujeito e o objeto e não a caracterização própria do sujeito. O sujeito totalitário é o sujeito burguês, pois.

4 Neste sentido, o desenvolvimento dado por Habermas à crítica frankfurtiana deve ser reconhecida como uma tentativa infrutífera do ponto de vista do materialismo histórico, pois busca tradições alheias à crítica materialista para resolver questões decorrentes da inadequada compreensão de aspectos fundamentais desta. De certo modo, tal incompreensão já estava presente em seus mestres, embora de maneira muito distinta. Um ponto é fundamental sobre este aspecto: a práxis. Claro que nos limites deste artigo não se pode fazer uma análise nem perto da adequada da teoria de Adorno - só pretende-se deixar claro a importância da perspectiva ontológica, o que falta ao autor.

Ainda no que toca a “externalidade”, somente a concepção materialista é capaz de lhe dar com o fato de a realidade objetiva é “independente” de nossa vontade e se forma concomitantemente por meio do pôr teleológico que se transmuta em causalidade posta com a mediação obrigatória da consciência e da alternatividade. A realidade objetiva é independente da consciência na mesma medida em que a práxis é sempre realizada pela mediação desta, transformando a realidade e “afastando as barreiras naturais” - o que não pode ser dissociado do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. E, nisto há de se tomar algo contraditório: o processo não é linear, sendo que ao mesmo tempo em que a sociedade se torna mais “social” (havendo menos “barreiras naturais”) emerge uma contradição basilar das sociedades marcadas pelo antagonismo de classe:

O desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana (LUKÁCS, 1981 D: 565).

A relação sujeito-objeto desenvolvesse processualmente, tendo sua própria ontogênese, ligada ao “verdadeiro tornar-se homem do homem” (LUKÁCS, 1981 A: 49). Mas, ao mesmo tempo, este processo destroça a personalidade humana na medida em que “em certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquela da escravidão), é também a história da alienação humana” (LUKÁCS, 1981 D: 569). A relação do homem com os entes nunca é, pois, algo que aparece a um “sujeito” frente ao “mundo”: por mais imediata que a apreensão da realidade possa ser - nesta presumida ausência de mediação - existem mediações complexas que pressupõe o desenvolvimento dos complexos que se interpõe entre o indivíduo singular a totalidade da sociedade. Se a relação entre o indivíduo singular e a sociedade é conflituosa e este se vê oprimido, trata-se de um problema relacionado ao fenômeno da alienação, um fenômeno “exclusivamente histórico social” (LUKÁCS, 1981 D: 559), e não a uma situação “existencial” ou a uma “condição humana”. A própria crise do sujeito burguês, pois, decorre de sua alienação e não de um problema decorrente do suposto apego à razão. Isto só é compreensível na medida em que “o ser social, até em seu estágio mais primitivo, representa um complexo de complexos, onde há interações permanentes quer entre os complexos parciais quer entre o complexo total e as partes”. (LUKÁCS, 1981, B: IV).

O ser social é, pois, um “complexo de complexos” em que a reprodução do complexo social total se impõe como momento predominante.

Indivíduo e sociedade são indissociáveis e, muito embora na sociedade civil-burguesa os imperativos de reprodução do complexo social total se imponham de maneira opressora, há de se lembrar que não existe algo como uma determinação econômica cega – o capital necessita de “personificações”. E por isso, a reprodução do complexo social total somente se realiza pela mediação do indivíduo singular. Ambos os extremos do ser social pressupõe-se mutuamente. Isto se dá – sob o capitalismo – na medida em que a personalidade encontra-se dilacerada pela subjetividade do capital, a qual impõe aos indivíduos agirem de maneira alienada, como “personificações”. E as mediações de segundo ordem têm papel fundamental nisso.

Se o indivíduo singular é essencial à reprodução do capital, não decorre que ele deva agir consciente de seu papel na reprodução do complexo social total. Cairíamos, porém, naquilo que criticamos se dispuséssemos que a execução de tal “papel” é “determinada” pelos “interesses objetivos de classe”. Tal explicação se mostra demasiado reducionista, já que a prévia ideação que assinalamos acima pressupõe uma escolha alternativa que é “a categoria mediadora por meio da qual o reflexo da realidade se torna veículo de criação de um existente” (LUKÁCS, 1981 A: 41). O envolvimento individual deve ser, portanto, tanto “objetivo” como “subjetivo” - o que ficará claro mais à frente. A subjetividade e a objetividade configuram-se somente por mediações recíprocas e pelo complexo social total. Deve-se ressaltar ainda que o indivíduo se depara com escolhas alternativas não obedecendo imediatamente às determinações materiais, as quais se afirmam somente como momento predominante, “em última instância”.

No entanto, se se enfoca de maneira unilateral o caráter alternativo da práxis social, pode-se perder o condicionamento desta. Dentro do complexo social total, portanto, há uma relação que não pode ser desconsiderada entre os complexos parciais e o complexo total. E somente se entende a relação dialética que envolve o caráter alternativo da práxis se se tem em mente os diferentes complexos, dentre eles o cotidiano.

Portanto, a contraposição entre o caráter alternativo da práxis e o condicionamento da mesma é um falso dilema do ponto de vista ontológico. A passagem de Marx é elucidativa:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (MARX, 1997: 21)

5 Infelizmente os limites deste artigo não nos permite tratar do tema. Para uma abordagem pormenorizada Cf. (LUKÁCS, 1981 A) e também (LESSA, 2002).

O caráter alternativo da práxis não implica a hipertrofia do papel da teleologia e da “liberdade” que se encontra em germe nas escolhas alternativas, pois ao mesmo tempo em que os homens produzem sua própria existência não o fazem nas situações que gostariam, remetendo-se, pois à relação existente entre a causalidade e a teleologia dentro da práxis social, a qual tem sua “protoforma” no trabalho. Ainda mais: o fato de “os atos de trabalho, necessária e continuamente, remetem para além de si mesmos”. (LUKÁCS, 1981, B: 1) tem como consequência a diferenciação crescente dos complexos sociais, o que faz com que a prática mais imediata seja já mediada por diferentes complexos de maneira “natural”, sem que nos demos conta. Ainda mais: se há, entre os complexos, mediações de segunda ordem, estas tendem a ditar as “circunstâncias” em que o indivíduo atua. E isso não apaga o fato que “os homens fazem sua própria história”. Tem que haver, pois a mediação de um complexo específico para que se resolva esta aparente antinomia: trata-se do cotidiano. O indivíduo, em seu próprio cotidiano, atua em um ambiente marcado por mediações que aparecem fenomenicamente como “espontaneidade”, a qual, de uma perspectiva crítica, pode “aterrorizar-nos”.

O cotidiano, pois, pressupõe a distinção e a autonomia relativa dos complexos sociais na mesma mediada em que é uma instância em que a consciência da pluralidade dos condicionamentos e das relações sociais é inatingível. Engels já havia dito que “desde de que possamos produzir uma coisa, não há razão para que a consideremos incognoscível” (ENGELS, 1962: 23), no entanto nada nos parece mais alheio que a produção da “normalidade” cotidiana. A riqueza dos complexos e das mediações não é inteligível a todo o momento, principalmente quando se é forçado a atuar “sob pena de ruína”, como acontece constantemente. A “naturalidade” transcendente que se apresenta no cotidiano faz com que atuar como uma “personificação”, cumprir um “papel” – degradando, pois, a personalidade – seja comum a todos os homens. Portanto, há de se concordar com Heller: “a vida cotidiana, de todas as esferas da realidade é aquela que mais se presta à alienação” (HELLER, 1972: 37). Sua importância é grande e, por isso, Lukács já disse: “não devemos jamais descuidar deste campo de mediação” (LUKÁCS, 1981 D: 617).

Se não se percebe que é possível “suspender” a esfera do cotidiano, a totalização, o sujeito, e a compreensão dos dilemas da filosofia se apresentam de maneira insolúvel. É impossível teorizar sobre o ser social sem a mediação do cotidiano, pois se estabeleceria uma parcela de arbitrariedade e o risco de tomar como “natural” o próprio discurso que se interpõe - com base direta ou indireta neste e na atividade alienada deste – pelas mediações reificantes da sociedade civil-burguesa. Não é possível, porém, estabelecer uma compreensão totalmente alheia à alienação, por isso a solução da questão passa por formas ideológicas (como a arte a filosofia e a ciência) que possam “tornar-se a vanguarda da generidade para-si” (LUKÁCS, 1981 D: 748), o que pressupõe o combate à alienação e uma determinada atitude frente modo de produção capitalista.

Cotidiano e práxis revolucionária

O caráter mediatizado da imeditidade do cotidiano é, portanto, essencial. É igualmente verdadeiro que o “essencial do ser e do pensar cotidianos [é] a unidade imediata da teoria e da prática” e que no cotidiano trata-se de “um ramificado, múltiplo e complicado sistema de mediações que se complica e ramifica cada vez mais no curso da evolução social” (LUKÁCS, 1966: 44). Por isso a imediaticidade do cotidiano é efetiva ao mesmo tempo em que é “aparente”; o que vai de encontro com a tese de Lukács segundo a qual “para aquele que age, essência e fenômeno formam uma unidade indissolúvel na sua imediaticidade” (LUKÁCS, 1981 C: XXXIV), pois, para a perspectiva ontológica, essência e fenômeno são categorias constitutivas da própria realidade: “o materialismo dialético não considera as categorias como resultado de alguma enigmática produção do sujeito, mas como formas presentes e gerais da própria realidade objetiva” (LUKÁCS, 1966: 57). O fato de o cotidiano ser estranho ao homem deve ser entendido pela própria peculiaridade deste, a se saber, a unidade imediata da teoria e da prática. O cotidiano é mediatizado em sua própria imediatidade.

Pensar na supressão do cotidiano, porém, é errôneo. Pois se trata de um complexo do ser social inerente à sua constituição ontológica; é impossível não agirmos de maneira mais ou menos espontânea e impensada em nosso dia-a-dia, de acordo com “o modo de materialismo espontâneo que é próprio desta esfera” (LUKÁCS, 1966: 46). Porém, percebe-se que – simultaneamente - na sociedade civil-burguesa o cotidiano é “um produto da divisão capitalista do trabalho” (LUKÁCS, 1968: 45). O que leva à conclusão que o cotidiano é uma mediação ontologicamente obrigatória ao mesmo tempo em que é uma esfera em que a manipulação capitalista se exerce de maneira desenvolvidíssima – mesmo complexamente mediada, é “natural”, “espontânea”. Desenvolvendo formas de alienação cada vez mais sociais, pois, estão inseridas no mesmo processo de afastamento das barreiras naturais que propiciou ao homem sua humanização.

Porém, se o cotidiano é insuprimível, o cotidiano alienado não. E ele “tornou-se administrado demais” (LUKÁCS, 1981 D: 754). A própria cultura iluminista denunciara este fato, mesmo que de maneira dúbia.

Mesmo em suas formas mais brandas, ela:

Não é somente uma ideologia [entendida como falsa consciência]: ele expressa uma situação verdadeira. Não contém só a legitimação da forma de existência, mas também a dor causada por seu estado; não só a tranquilidade em face do que existe, mas também a recordação daquilo que poderia existir (MARCUSE, 2001: 21).

A cultura “pós-moderna”, porém, não exerce tal função; o momento da teleologia que faz parte dela não consegue retirar o homem da singularidade do cotidiano, passando mesmo a legitimar a supressão das potencialidades latentes contidas neste. Se como afirma Jameson, “como durante toda a história de classes, o avesso da cultura é sangue, tortura e terror” (JAMESON, 1997: 31), hoje há uma das faces que se hipertrofia a custa da resignação da outra. A cultura, ou para dizermos melhor, a ideologia tem papel fundamental no cotidiano, e a alienação é um fenômeno (também) ideológico ao mesmo tempo em que só pode ser resolvido praticamente. O que decorre, em última análise, da ligação já colocada entre a teleologia e a causalidade com a concomitante referência obrigatória à escolha alternativa na práxis social.

A ideologia só é ideologia ao ser efetiva: “aquilo que é ideologia, por isso, somente podemos identificar pela sua ação social, por suas funções na sociedade” (LUKÁCS, 1981 C: XX). Deste modo, ela é parte fundamental da alienação capitalista já que leva à imobilidade, sendo – em sua forma apologética atual caracterizada pela “ciência econômica” e pela “segurança” em detrimento do “antiamericanismo” diariamente panfletadas pela mídia -, “uma nova forma de irracionalismo coberto por uma roupagem de aparente razão” (LUKÁCS, 1959: 628) que tem como função essencial garantir a reprodução do complexo social total. Neste sentido, tem razão Adorno ao criticar o desenvolvimento da razão na sociedade capitalista. O “pós-modernismo”, por seu turno, não é mais que a outra face da manipulação capitalista diariamente exercida.

Ficariamos, porém, na alienação da esfera cotidiana se não considerássemos formas ideológicas que partem do cotidiano podem remeter além dele trazendo à tona a irracionalidade da alienação capitalista. A ideologia só se configura como tal na medida em que exerce função na sociedade e, para exercê-la, precisa de alguém que a “realize” por meio das posições teleológicas.⁶ Portanto, a reprodução do complexo social total não só depende do indivíduo quem – pelo pôr teleológico – coloca uma causalidade a qual se opõe ao desenvolvimento da personalidade dos indivíduos singulares, mas também depende da dominação ideológica cuja eficácia impõe aos indivíduos o status de mera “personificação”. A “personificação” é uma forma de práxis do cotidiano alienado que existe por meio das mediações de segunda ordem. No entanto, ao mesmo tempo em que ela aparece desta maneira, ela leva ao fato que mesmo o agir mais automático pressupõe uma forma de mediação ideológica e se realiza somente pela práxis, a qual nunca é mera prática, mesmo na “unidade imediata da teoria com a prática”.

A célebre querela entre Adorno e Marcuse acerca da teoria e da prática, portanto, não é tão proveitosa. Marcuse afirma que “há situações, momentos em que a teoria é impulsionada pela prática – situações e momentos nos quais a teoria que se mantém afastada da prática torna-se ela mesma falsa” (MARCUSE, 1999: 88) enquanto Adorno coloca que “dialética quer dizer, entre outras coisas, que os fins não são indiferentes aos meios” (ADORNO, 1999: 96), contrapondo-se ao que chamou de praticismo e ao que Habermas havia chamado de “esquerda fascista”. Ambos estão corretos na mesma medida em que se equivocam: enquanto Marcuse enfatiza a retroação do mundo conceitual sobre a observação, Adorno enfatiza a necessidade do reflexo adequado no pôr teleológico. Ambos são, porém, momentos do mesmo processo que tem como “protoforma” o trabalho e que se desenvolve nas variadas formas de práxis social. Teoria e prática sempre estão presentes na práxis, o que varia é a forma na qual elas se dão e principalmente a mediação pela qual elas se afirmam. Se a discussão sai da questão do momento da conversão da teoria em prática e vai para a superação das mediações de segunda ordem, percebe-se que ambas nunca se contrapõem. Porém, novamente, seria unilateral esta crítica a querela de pensadores tão interessantes como Adorno e Marcuse, caso se permanecesse neste nível.⁷

O verdadeiro problema encontra-se presente na medida em que parte substancial da problemática marxiana, notadamente sua perspectiva acima de tudo ontológica, fora abandonada ou negligenciada.⁸ Sem isso é impossível que se entenda o destino do “marxismo soviético” e do “marxismo ocidental”, ambos opostos e – por isso mesmo – indissociáveis. Porém, deve-se acrescentar que a possibilidade de uma humanidade livre da alienação também fora posta fora das prioridades dos frankfurtianos, não obstante a ativa participação de Marcuse em várias manifestações e colóquios. Com isso, pode-se dizer que a “teoria crítica” se afastou da “prática” na mesma medida em que a “prática” da “teoria crítica”, perdendo a unidade constituída por Marx e reforçada por Lukács entre o indivíduo que faz sua própria história e as circunstâncias alheias ao primeiro.

6 Neste ponto, seria adequado tratar da distinção que Lukács coloca entre as posições teleológicas primárias e as posições teleológicas secundárias. Isto, porém deixaria muito extenso o artigo. Cf. LUKÁCS, 1981 B.

7 A questão deve ser tratada também na relação dialética entre exteriorização e alienação, algo que será delineado de maneira breve mais abaixo. Sobre o assunto Cf. LUKÁCS, 1981 D.

8 É verdade que Marcuse foi um dos poucos marxistas que abordara a questão ontológica, principalmente por uma abordagem original do trabalho e da ontologia de Hegel, porém, mesmo o autor negligenciou parte considerável da obra marxiana em tal empreitada. E isto é algo que não ocorre com Lukács, quem talvez tenha efetuado a leitura mais pertinente do pensamento de Marx.

Na perspectiva da “teoria crítica” a dialética entre o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção some e as possibilidades latentes permitidas pela primeira se deixam sufocar na irracional imposição das últimas; o que vai à esteira das teorizações sobre o “capitalismo organizado” que tanto marcaram os frankfurtianos. Eles tiveram razão ao serem cépticos quanto ao desenvolvimento do “socialismo realmente existente”, o qual em verdade, face ao capitalismo foi “apenas o outro lado da moeda” (MÉSZAROS, 2002: 93). No entanto, no momento em que tiveram razão, também estiveram errados, pois sua abordagem perdeu o nexo existente entre o capital e a URSS, marcando-se pela recusa em conceber uma forma sociometabólica realmente alternativa.⁹ Conceberam, não obstante a sofisticação de suas análises, como perdido o projeto de Marx pela própria incompreensão da essência deste.

Não conceberam o cotidiano, pois, como mediação essencial ao mesmo tempo que reificada, pois a perda da dimensão ontológica fez com que a alienação fosse analisada principalmente pela estética e não pela possibilidade – presente mesmo nas análises estéticas de Lukács - de uma sociedade livre da alienação, uma sociedade socialista. Captou-se – é verdade que muito bem – somente a parte alienada da sociedade civil-burguesa (incluindo-se nesta o “mercado planejado” soviético¹⁰): é verdade que no cotidiano parece que “o instrumento ganha autonomia: a instância mediadora do espírito, independentemente da vontade dos dirigentes, suaviza o caráter imediato da injustiça econômica” (ADORNO e HORKHEIMER, 2002: 48), mas é igualmente verdade que isto ocorre somente na “unidade imediata entre a teoria e a prática”. As mediações que se impõe no cotidiano são efetivamente reificadoras e no capitalismo tardio chegam ao limite, porém isto não aniquila o fato de que o cotidiano é uma mediação que contém, “em si”, a potencialidade de desenvolvimento do gênero¹¹ que se esconde por trás da contradição dramática entre as relações de produção e as forças produtivas no capitalismo. Neste sentido a alienação chega, no capitalismo, à extremos:

A reificação e a alienação têm hoje um poder efetivo, talvez maior do que nunca obteve. E, todavia, nunca estiveram ideologicamente tão pobres, tão vazias e tão pouco exaltadas (LUKÁCS, 1981 D: 127).

Isto implica que a irracionalidade e a “naturalidade” com que o capital se impõe caminham conjuntamente com a sua fraqueza decorrente de sua imperativa necessidade de expansão e acumulação, que não só afasta as barreiras naturais como também busca – por meio do “sujeito automático” – a destruição e a dominação opressiva e da natureza, como vem destacando Mézaros (Cf. MÉSZAROS, 2002). Entre as possibilidades de desenvolvimento da personalidade e do gênero “para si”, portanto, há de se teorizar sobre uma mediação que é ontologicamente essencial e é alienada ao mesmo tempo no capitalismo, o cotidiano. Deve-se o fazer, porém, por meio da análise das relações de produção e de suas contradições imanentes, pois se se perde de vista o caráter social e histórico da alienação capitalista, é mais pertinente adotar uma filosofia existencialista ou se render - para usar a expressão de Marcuse – à “unidimensionalidade” do pensamento pós-moderno.

Talvez Zizek seja apressado ao dizer que as análises de Adorno e Horkheimer “levaram à mudança fatal, de análises sociopolíticas concretas à s generalizações antropológicas” (ZIZEK, 2003: 165), mas é inegável que o nível de abstração dos frankfurtianos é pelo menos incômodo. A análise das contradições próprias do modo de produção capitalista aparece – em grande parte - dissociada das análises filosóficas, as quais remetem, muitas vezes, a diagnósticos problemáticos sobre o presente (“capitalismo organizado”, por exemplo) e os tomam como ponto de partida.

Tal procedimento, por sua vez, é e sempre foi estranho à Lukács (não obstante o caráter problemático de algumas de suas obras como “A Destruição da Razão”), quem coloca suas teorizações mais abstratas como aquelas da “Estética” ou da “Ontologia do Ser Social” no plano histórico de uma sociedade ainda marcada pelo antagonismo, insuprimível no capitalismo, entre as classes sociais.

As implicações concretas disto aparecem na medida em que Lukács sempre lembra que o desenvolvimento das forças produtivas leva ao enriquecimento das potencialidades do homem ao mesmo tempo em que as relações de produção capitalistas e a divisão do trabalho capitalista tentam manter o homem como ser meramente singular. O autor coloca que a própria singularidade desenvolvida no capitalismo é fruto do “afastamento das barreiras naturais”, sendo as condições de tal atomismo – cada vez mais – puramente sociais. Assim, se a sociabilidade alcança a todos os homens do globo (mesmo o fazendo às expensas do mercado mundial), pode-se falar sem abstrações arbitrárias de algo como o “gênero humano”. Por isso, o cotidiano capitalista é contraditório - a esfera

9 Algo que também é essencial na crítica Às análises frankfurtianas é a ausência da problemática do “terceiro mundo”, como indicou Mézaros (Cf. MÉSZAROS, 2004).

10 Que fique claro que não estamos dizendo que a URSS tenha sido capitalista, nem mesmo “capitalista de Estado”, compartilhamos com a visão de Mézaros sobre o caráter pós-capitalista da URSS simultâneo à presença de capital em tal sociedade. (Cf. MÉSZAROS, 2002)

11 Sobre a possibilidade do “gênero”, trataremos mais abaixo ao relacionarmos as implicações do desenvolvimento do capitalismo e do mercado mundial.

que é mais propensa à alienação e é mediação obrigatória ao indivíduo singular, contém a possibilidade latente do gênero que não é mais meramente “em si”.

Se o imediato é ele mesmo mediado complexamente, ele configura-se na própria sociedade capitalista como esfera em que estão contidas as possibilidades para a superação do “gênero” não mais “mudo”. Indica-se, assim, “outro aspecto essencial da vida cotidiana, a saber: que o que está comprometido com ele é sempre o homem inteiro” (LUKÁCS, 1968: 65). Portanto, o cotidiano tem caráter dúplice, sendo ao mesmo tempo uma esfera marcada pela alienação capitalista e uma esfera que contém “em-si” a possibilidade de uma vida “cheia de sentido”. Se se supera a alienação capitalista torna-se possível uma sociedade em que “o indivíduo é um particular que “sintetiza” em si mesmo a singularidade causal de sua individualidade e a genericidade universal da espécie” (HELLER, 1982: 13). O que leva à tona uma fato importantíssimo: a esfera cotidiana é uma mediação insuprimível da práxis social, contendo tanto a preservação “natural” e “espontânea” do status quo quanto a possibilidade latente da supressão deste. O caráter “múltiplo, ramificado e complicado” das mediações tanto dificulta como possibilita isto, sendo indissolúvel das relações sociais de determinada sociedade. A superação da alienação capitalista, portanto, passa tanto pelo cotidiano quanto pelas relações de produção.

Cada vez mais, é claro que um mundo “cheio de sentido”, não é possível sob o modo de produção capitalista. Isto, porém, trás à tona o problema que envolve a práxis revolucionária necessariamente mediada pelo cotidiano.

Ou seja, é preciso que se tenha em mente que, embora a distinção feita por Lukács entre “exteriorização” e “alienação” (Cf. LUKÁCS, 1981 D) seja necessária para uma análise adequada do ser social, a práxis social é mediada complexamente, por isso é sempre a unidade contraditória entre ambas as forma de retroação. Se o gênero pode tanto permanecer “mudo”, como levar a uma “vida cheia de sentido”, isto envolve a práxis revolucionária e a “ontologia da vida cotidiana”, às quais não podem ser dissociadas sob pena de cair no voluntarismo ou no determinismo. História, práxis e cotidiano, pois, são esferas cuja interpenetrabilidade não pode ser negligenciada.

Walter Benjamin estava correto ao afirmar que “o materialismo histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição”. Pois a possibilidade latente de um mundo não alienado se encontra já no cotidiano, uma vez que nele o homem é sempre “inteiro”; porém, quando diz que para pensar a transição seria preciso que sua característica fosse daquela que “para no tempo esse imobiliza” (BENJAMIN, 1994: 230), seu “messianismo” emerge e o marxismo pode ser envolto em uma narrativa simultaneamente trágica e esperançosa a qual espera e age na esperança da redenção do gênero (Cf. LÖWY, 1990). Sua perspicácia é sem igual quando trata do “turbilhão do progresso” que leva o “ano da história” – em uma crítica até hoje inigualável o autor diz que “essa tempestade é o que chamamos de progresso” (BENJAMIN, 1994: 226), indo contra o evolucionismo vulgar de certos “marxismos” e contra o positivismo burguês e a decadência irracionalista.¹² Porém, o senso refinadíssimo de Benjamin só pôde opor a esta vulgata uma concepção, embora autêntica, teleológica.

Benjamin vai contra a corrente de seu tempo e seu escrito é um protesto contra as “leis necessárias da economia”, as quais contaminavam o “marxismo” da época. Opõe a isto, com razão, a necessidade do salto qualitativo, assim como o fez o Lukács de História e Consciência de Classe. O último disse que “para o trabalhador, o caráter reificado da manifestação imediata da sociedade capitalista é levado ao extremo” (LUKÁCS, 2002: 336), derivando de sua própria existência reificada a necessidade do salto qualitativo mediado pela da consciência de classe do proletariado, sendo “essa forma de consciência de classe [...] o partido” (LUKÁCS, 2002: 127). Benjamin e o jovem Lukács, pois propuseram suas “filosofias da história” as quais – em pleno positivismo engessado da II internacional – se prestam à práxis revolucionária.¹³ Mais uma vez, porém, a ausência de uma perspectiva ontológica faz com que o salto proposto pelos autores deixasse de lado mediações essenciais à práxis que fazem com que a exteriorização e a alienação entrem em sua própria dialética na práxis.

Numa época em que a irracionalidade da civilização burguesa ficava clara (I guerra mundial para Lukács e o nazifascismo para Benjamin) a busca do socialismo pelos pensadores só poderia se dar tendo em mente um “verdadeiro estado de exceção” (BENJAMIN, 1994: 226). O que já denota a necessidade de uma perspectiva teleológica da história. Esta vai contra o reducionismo vulgar e mecanicista e apela implicitamente ao fato colocado por Marx nas Teses sobre Fauerbach: “a coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou automudança só pode ser considerada e compreendida como práxis revolucionária” (MARX, 2002: 100). Não reduz o devir às forças estranhas, mas tem a confiança e a esperança no momento proeminente da revolução socialista mundial: sem esta “aposta” – para usarmos a expressão de Pascal retomada por Goldman – seria impossível gênios como os dois pensadores na época.

Ambos recorrem, neste sentido, a “filosofia da história”. Lukács chega mesmo a afirmar o proletariado “como sujeito-objeto idêntico no processo histórico de desenvolvimento” (LUKÁCS, 2002: 308), recorrendo a

12 Sobre o irracionalismo adversário do “progresso” cf. LUKÁCS, 1959.

13 Löwy coloca o jovem Lukács, assim como Benjamin como “trágicos” e “messiânicos”. A aproximação às vezes pode ser apresada. Por isso, vale conferir VAISMAN, 2005.

Hegel. Deve-se, porém, ir contra esta concepção, pois embora se capte muito bem a irracionalidade e a violência do cotidiano dominado pelo capital, permanece-se com uma perspectiva fortemente teleológica da história que desconsidera uma mediação essencial à práxis, o cotidiano. Este é uma esfera intermediária entre o passado e o futuro e caso se perca de vista esta mediação a solução à questão oscila entre pólos “utópicos” e “realistas”, os quais não suspendem o cotidiano: ao materialismo espontâneo da esfera corresponde o idealismo, das soluções utópicas. É verdade que as situações revolucionárias com as quais lhe davam os autores transformam de maneira radical o cotidiano (o que os autores sabem muito bem), porém, é igualmente certo que esta esfera ficara na concepção de ambos subordinada de maneira abrupta à totalidade do processo revolucionário.

Portanto, chega-se a conclusão que para se compreender o a história, esta não pode decorrer de “leis necessárias” ao mesmo tempo em que é não é oriunda da práxis “livre” dos homens. A constituição ontológica do ser social faz com que a práxis seja – mesmo em sua manifestação cotidiana – mediada complexamente, o que impossibilita a interpretação da assertiva de Marx colocada nas “Teses sobre Fauerbach” como uma referência à práxis revolucionária como “sujeito-objeto idêntico” (como faz Lukács em História e Consciência de Classe). Pois o próprio processo pelo qual coincide a mudança das circunstâncias com a automudança é revolucionário, envolvendo a suspensão do cotidiano ao modificar as próprias mediações. É um processo mediado, portanto, em que existem entre o sujeito e o objeto esferas que nunca estarão sob o controle total do sujeito.

Partindo das mediações do ser social, é possível perceber que embora o universal só possa se realizar por meio do particular, singularidade, particularidade e universalidade são categorias existentes na realidade objetiva e não categorias lógicas. A problemática da práxis, pois, só pode ser compreendida pela perspectiva ontológica de acordo com a qual a última envolve tanto o pôr consciente com o condicionamento deste pôr. O que se dá pelas mediações presentes no seio do ser social, dentre elas a mediação do cotidiano: sem isso não se pode estabelecer a relação entre a determinação do ser social e o caráter ativo do sujeito; se o homem faz a própria história, o faz de maneira condicionada: a luta de suas objetivações contra a “tradição de todas as gerações mortas” pode tanto aprimorar sua personalidade e individualidade (sendo exteriorizações) como desumanizar o próprio homem no seio da sociedade (preponderando as alienações).

Já dissemos que é impensável uma tentativa de superar a alienação que seja passível de êxito sem considerar a transformação revolucionária da sociedade. Porém, acrescenta-se a isto o fato de em nossa época irracional, não podermos crer que a “história está ao nosso lado”. Portanto, ao mesmo tempo em que é mais urgente que nunca a superação da sociedade civil-burguesa, esta demanda requer mais cuidado, não podendo mais seguir acriticamente qualquer “linha de menor resistência” (Cf. MÉSZAROS, 2002) . Seria impensável ao jovem Lukács dizer:

Uma sincera dedicação subjetiva à “causa” [a qual Lukács considera essencial na superação da alienação] pode adquirir um conteúdo ideológico totalmente errôneo, aquele de importar alienações puramente burguesas na – vã - tentativa de superar de modo radical aquelas velhas (LUKÁCS, 1981 D: 782).

Uma concepção teleológica da história não é mais possível, pois; tem que se levar em conta o caráter complexo das mais simples mediações, como o cotidiano. Na passagem acima, Lukács não só critica o desenvolvimento de diferentes tipos de alienação no seio da sociedade soviética, como também põe em pauta que a mudança substancial - o salto qualitativo - precisaria de muito mais que a dedicação à causa do socialismo. O combate obstinado à alienação pôde e pode gerar formas de alienação novas; portanto, a esfera do cotidiano é passagem obrigatória para a teorização da práxis revolucionária. A revolução da vida cotidiana é, pois, indissociável da revolução das relações de produção: com isto não se trata somente de não ser possível construir o socialismo “somente por meio das mudanças econômicas”, trata-se do fato de que o cotidiano ser complexamente mediado pela divisão reificada do trabalho capitalista, sendo impossível haver uma transformação real nas relações de produção se não se revoluciona o cotidiano; desde o cotidiano das fábricas até o “tempo livre”. Para que a o indivíduo não seja a mesquinha “nômada isolada, reservada para o interior de si mesma” (MARX, 2001) e ultrapasse e mera singularidade do cotidiano capitalista, sua vida tem que ser “cheia de sentido”, ultrapassando a alienação que faz com que atue como “personificação”, sob potências estranhas.

Para que a superação seja possível, há de se ter em algo essencial em conta: “não pode haver tempo realmente livre erigido sobre o trabalho coisificado” (ANTUNES, 1999: 247). Uma sociedade que se baseia no tempo livre e não no “tempo de trabalho necessário” só pode surgir quando se busca superar o capital, incluindo aquele ainda existente nas sociedades pós-capitalistas (Cf. MÉSZAROS, 2002); o capital marca o cotidiano pela sua própria existência e a dissolução da divisão do trabalho capitalista, a revolução da vida cotidiana e a transformação das relações de produção formam um processo unitário.

Conclusão

Para a perspectiva da ontologia do ser social, não se opõe de maneira antinômica liberdade e necessidade; causalidade e teleologia; determinação social e práxis social; cotidiano e história; e escolha alternativa e determinação material. Ao se compreender que o ser social é um complexo de complexos e que estes últimos possuem autonomia relativa ao mesmo tempo em que nunca bastam a si mesmos, percebe-se que o processo pelo qual a sociedade se desenvolve tem sua base insuprimível no trabalho. Porém, somente é exata esta afirmação quando se percebe que o trabalho necessariamente remete para além de si mesmo fazendo com que a própria “protoforma” seja dependente das formas mais complexas de práxis social, sendo indissociável destas. Surgem, pois – pela própria ontogênese do ser social – barreiras ao seu desenvolvimento rumo a uma genericidade “não mais muda”: as alienações fazem parte do processo no qual o ser social está inserido. Como lembrou Lukács, toda a história até agora “é também a história da alienação humana” (LUKÁCS, 1981 D: 569).

A totalidade na sociedade civil-burguesa é necessariamente problemática; no entanto é parte do próprio ser social – ela é tanto totalitária como é a base sobre a qual todo o totalitarismo do capital pode ser suprimido. A base para o gênero já foi posta pela totalização do capital de maneira que todos os homens do globo estão frente ao mesmo processo de desenvolvimento: neste sentido, o complexo social total é mais social que nunca. É, porém, alienado na mesma medida em que trás a possibilidade do gênero “não mais mudo”, do “gênero para si”. E isto só se pode dar como processo, pela história: história e ontologia se encontram neste ponto.

O processo histórico só é unitário por possuir sua base ontológica, a saber, a autoprodução e reprodução do homem. Por mais mediada que esta possa ser no modo de produção capitalista, não se pode desconsiderá-la caso se queira estabelecer uma concepção coerente do desenvolvimento histórico, o qual – como se pretendeu demonstrar – não prescinde da mediação do cotidiano. Portanto, justamente por trata-se de um processo unitário, não se pode transformar efetivamente um dos fatores que geram a alienação capitalista sem considerar todos os outros: a transformação das relações de produção pressupõe a transformação da vida cotidiana. Para isso, uma forma ideológica que pretenda combater a alienação deve combater a sociedade civil-burguesa no que lhe é essencial e para isso a forma ideológica por excelência, a qual concebe uma sociedade realmente livre deve ser socialista.

Bibliografia

DORNO, Theodore. *Minima Moralia*. Edições 70. Lisboa: 1951.

ADORNO, Theodore. *Teoria Estética*. Edições 70. Lisboa: 2006.

ADORNO, Theodore; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do esclarecimento*. Jorge Zahar. São Paulo: 2002.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*, V I. Editora Brasiliense. São Paulo: 1994.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Editora Martin Claret. São Paulo: 2004.

EAGLETON, Terry. *Defending the Free World*. Socialist Register. Londres: 1990.

ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. Editora Fulgor. São Paulo: 1962.

HEGEL, Georg. *Introdução a História da Filosofia*. Editora Rideel. 1ª Edição. São Paulo: 2005

HELLER, Agnes. *Cotidiano e História*. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro: 1972.

HELLER, Agnes. *La Revolución de la Vida Cotidiana*. Ediciones Península. Barcelona: 1982.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo*. Editora Ática. São Paulo: 1997.

LESSA, Sergio. *Mundo dos Homens*. Editora Boitempo. São Paulo: 2002.

LESSA, Sergio. *Lukács: Método e Ontologia*. Cadernos de Serviço Social, Depat. Serviço Social, UFPE, Recife,

v. 11. 1995.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1990.

LUKÁCS, Georg. *El Asalto a la Razón*. Fondo de Cultura Económica. México: 1959.

LUKÁCS, Georg. *Estética, La Peculiaridad de lo Estético*. Ediciones Grijalbo. México: 1966.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de classe*. Editora Martins Fontes. São Paulo: 2003

LUKÁCS, Georg. *L' travial, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981. A (Traduzido por Sergio Lessa)

LUKÁCS, Georg. *La Riproduzione, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 B (Traduzido Sergio Lessa)

LUKÁCS, Georg. *Ll problema dell' Ideologia, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 C (Traduzido por Ester Vaisman)

LUKÁCS, Georg. *L' estraniazione, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981. D (Traduzido por Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda e Sergio Lessa)

MARCUSE, Herbert. *O Caráter Afirmativo da Cultura*. Presente em *Cultura e Psicanálise*. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro: 2001.

MARCUSE, Herbert/ ADORNO, Theodore. *Últimas correspondências*. Presente em MARCUSE, Herbert. *Agrande Recusa Hoje*. 1999. Org: Isabel Loureiro.

MARX, Karl e ENGELS, Friederich. *A Ideologia Alemã*, Martins Fontes. São Paulo: 2002.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Editora Martin Claret. São Paulo: 2001.

MARX, Karl. *O Capital*, Volume I. Editora Nova Cultural. São Paulo: 1987.

MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte*. Editora Paz e Terra. Sétima Edição. Rio de Janeiro: 1997.

MÉSZAROS, István. *O Poder da Ideologia*. Editora Boitempo. São Paulo: 2004.

MÉSZAROS, István. *Para Além do Capital*. Editora Boitempo. São Paulo: 2002.

MÉSZAROS, István. *Teoria da Alienação em Marx*. Editora Boitempo. São Paulo: 2006.

MUSSE, Ricardo. *Passagem ao Materialismo*. Lua Nova nº 60. São Paulo: 2003.

VAISMAN, Ester. *Marx e a Filosofia*. Presente em: *Nova Economia_Belo Horizonte_16 (2)_327-341_maio-agosto de 2006*

VAISMAN, Ester. *O Jovem Lukács: “trágico”, “utópico” e romântico”?*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005.

ZIZEK, Slavoj. *De História e Consciência de Classe à Dialética do Esclarecimento, e volta*. Lua Nova nº 59, São Paulo 2003.