



Universidade de Brasília

Faculdade de Educação Física

Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu em Educação Física

Mestrado em Educação Física

Lazer e Estética: as possibilidades de Lukács para o debate da Educação Física

Danielle Batista de Moraes

Brasília

2014

Danielle Batista de Moraes

Lazer e Estética: as possibilidades de Lukács para o debate da Educação Física

Dissertação apresentada como requisito final para a obtenção do título de mestre em Educação Física do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade de Brasília, na linha de pesquisa Estudos Sociais e Pedagógicos da Educação Física, Esporte e Lazer.

Defendida e aprovada em: 09/12/2014

Banca examinadora

Profº. Dr. Edson Marcelo Húngaro
Orientador
Universidade de Brasília – UnB

Profº. Dr. Lino Castellani Filho
Membro Interno
Universidade de Brasília – UnB

Profª. Dra Maria do Carmo Morales Pinheiro
Membro Externo
Universidade de Brasília – UFG

Brasília
2014

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de
Brasília. Acervo 1019698.

M827L Moraes, Danielle Batista de.
Lazer e estética : as possibilidades de Lukács para
o debate da Educação Física / Danielle Batista de
Moraes. -- 2014.
vi, 125 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília,
Departamento de Educação Física, Programa de Pós-Graduação
em Educação Física, 2014.
Orientação: Edson Marcelo Húngaro.
Inclui bibliografia.

1. Lukacs, György, 1885-1971. 2. Estética. 3. Lazer.
4. Educação física. 5. Materialismo dialético. I. Húngaro,
Edson Marcelo. II. Título.

CDU 796.01

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial meus pais, Maria das Graças Batista Moraes e Juarez Pereira de Moraes que sempre batalharam bastante para garantir melhores condições de vida às suas três filhas. Destaco minha mãe por todo entendimento, amor e sonhos compartilhados. E também minhas irmãs, Gracielle e Jocielle que sempre estão por perto fazendo com que eu nunca esqueça como é bom viver em uma família unida. Aos meus queridos primos Welma e Ronan que com muito carinho me hospedaram na sua casa tornando não somente possível minha estadia em Brasília. Agradeço ainda ao seu filho Samuel que me agraciava todas as noites com boas partidas de xadrez e sua meiguice de bom garoto.

Aos meus queridos amigos que compartilharam momentos alegres e a vida com suas contradições. Eles são: Ana Paula, Rafael, Fernando Henrique, Tiago Antônio, Valéria Pinto, Ely Gabriela, Lorena Brito, Éder Vasconcelos, Cinira Batista, Mariana Cunha, Kelia Cantarelli e Aline Camargo. Para aquelas que deixaram boas lembranças e tem um grande carinho nos reencontros: Juliane Alves, Aryane Lobo e Solange Braguieri. E também, tenho que agradecer a minha querida amiga Áurea Eugênia pela amizade e companheirismo que constrói uma sintonia entre nós indescritivelmente boa. E ainda, à amiga que sempre se doou ao seu modo no sentido de ouvir, entender, apoiar, questionar, cuidar, orgulhar, preocupar e demonstrar carinho incondicional, minha estimada amiga Carolina Leocádio.

Á Sandra Ataíde Souza por sua companhia adorável, suas gentilezas admiráveis, seu carinho singelo, seus questionamentos perspicazes, seus esforços para aprimoramento do ser, enfim sua delicadeza de alma que toca meu coração.

Aos trabalhadores da UnB pela disposição, atenção e apoio: Alba, Quélbia e Tiago.

Aos amigos e camaradas do AVANTE pelos momentos de aprendizagem e convivência: Fernando Mascarenhas, Jorge Adilson Godin, Daniel Catanhede, Lino Castellani, Pedro Athayde, Amanda Patriarca, Pedro Osmar, Juarez Sampaio, Efrain Maciel, Simone Tourinho, Thiago Oliveira, Willian Batista, Ciro Thomé Queiroz, Samir Almeida, Nádson Santana, Carolina Moniz, Ney Barros, Wagner Barbosa, Michelle Flausino, Fernanda Cruvinel, Tiago Onofre e Guenther Carlos.

Ao meu amigo e orientador Édson Marcelo Húngaro por ter me convidado a estudar e pensar um projeto de vida, além de ter compartilhado suas experiências e momentos simples do cotidiano com muita alegria e sabedoria. Ele com todas essas pessoas foram essenciais para o meu amadurecimento e enriquecimento acadêmico e pessoal, portanto obrigada!

RESUMO

Em tempos de transformações societárias que acabam configurando a desumanidade e o empobrecimento da razão. Vemos a urgência da luta contra os obstáculos do desenvolvimento humano, principalmente na “luta ideológica”. E para isso faz necessária à renovação do marxismo, e o esforço teórico de Georg Lukács é importante para proposição de investigar as possibilidades da estética no lazer da Educação Física Brasileira. Para tal objetivo, abordamos as discussões que têm sido realizadas no campo da estética, procuramos de forma geral discorrer sobre as teorias da beleza afim de que pudéssemos diminuir a abstração do tema através de noções iniciais destas teorias. Em sequência procuramos abordar os aspectos gerais do balanço teórico realizado por Lukács na Filosofia, resultado de algumas investigações que apresentam a categoria da particularidade como elemento central da sua obra madura, para somente depois abordarmos discussões da estética lukacsiana, com intuito de levantar alguns aspectos fundamentais sob os quais ela foi construída. Depois investigamos a produção acadêmica sobre estética no debate do lazer, no âmbito da Educação Física Brasileira para apresentar uma análise da produção do conhecimento sobre estética e o lazer. Este desafio consistiu em selecionar, mapear e analisar criticamente a produção acadêmica da área no que tange a esta temática, evidenciando como aparecem as contribuições marxistas de viés lukacsiano. Feitas as constatações de que há ausência deste debate na área, apresentamos as discussões conceituais do lazer a partir do trabalho e tempo livre. Por fim, apontamos para uma para a possibilidade de um novo tipo de intervenção que assumam o caráter de resistência e transgressão para questionar e pensar um Projeto de Emancipação Humana, através do embasamento teórico metodológico da estética marxista de Lukács.

Palavras-Chaves: Lukács, estética, lazer, Educação Física;

ABSTRACT

In times of societal changes, there are the inhumanity and the impoverishment of reason. We see the urgency of combating human development obstacles, especially in the "ideological struggle". And it is necessary for the renewal of Marxism, and the theoretical effort of Georg Lukacs is important to propose to investigate the aesthetic possibilities of the leisure of the Brazilian Physical Education. For this goal, we approach the discussions that have taken place in the field of aesthetics, seek generally talk about the beauty of theories in order that we could reduce the theme of abstraction through basics of these theories. In sequence seek to address the general aspects of the theoretical balance held by Lukacs in philosophy, the result of some investigations that have the particularity category as the central element of his mature work, for only then we approach discussions of lukacsiana aesthetics, aiming to raise some fundamental aspects under which it was built. After investigated the scholarship on the aesthetic pleasure of the debate within the Brazilian Physical Education to present an analysis of knowledge production on aesthetics and recreation. This challenge was to select, map and critically analyze the academic production in the area in relation to this subject, showing as they appear Marxist contributions of lukacsiano bias. Made the observation that there is an absence of this debate in the area, we present the conceptual discussions leisure from work and free time. Finally, we point to one for the possibility of a new type of intervention that take the strength of character and transgression to question and think a Human Emancipation Project, through the methodological theoretical foundation of Marxist aesthetics of Lukacs.

Keywords: Lukács, aesthetics, recreation, Physical Education;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO 1 – EXPRESSÕES ESTÉTICAS.....	7
1.1 – Notas Introdutórias ao Estudo da Estética	7
1.2 – Teoria Platônica da Beleza	9
1.3 – Teoria Aristotélica da Beleza.....	11
1.4 – Teoria Kantiana da Beleza	13
1.5 – Teoria Hegeliana da Beleza	15
CAPÍTULO 2 – ASPECTOS GERAIS DO BALANÇO TEÓRICO REALIZADO POR LUKÁCS NA FILOSOFIA: em busca de uma estética marxista	17
2.1 – Kant.....	20
2.1.1 - Schelling	35
2.2 – Abordagem de Hegel	38
2.3 – Marx.....	57
CAPITULO 3 - ESTÉTICA LUKACSIANA.....	71
3.1 - O método do materialismo histórico dialético.....	73
3.2 - O trabalho e as formas humanas do reflexo da realidade	77
3.3 – Arte e alienação	87
CAPÍTULO 4 - AS POSSIBILIDADES DA ESTÉTICA LUKACSIANA PARA O LAZER	95
4.1 – A estética no debate do lazer no âmbito da Educação Física brasileira	96
4.2 – Trabalho, tempo livre e lazer	106
4.3 - Luta pela Emancipação Humana: estética e lazer	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS	123

INTRODUÇÃO

A trajetória do filósofo húngaro Georg Lukács é marcada pelos que os estudiosos das suas investigações denominam de “virada” dos anos 1930. Pois de acordo com eles, o filósofo estava em Moscou, trabalhando no Instituto Marx-Engels, e a partir de então, há uma contraposição entre suas posições juvenis e suas posições pós década de 1930, dignas de um Lukács mais maduro. Mas essa virada não consiste em uma “[...] brusca e inesperada inversão de rota de uma reviravolta que se teria verificado de improviso, sem preparação, na última década na vida do filósofo.” (Oldrini, p.50, 2002), pelo contrário, esse caminho intelectual de Lukács trata-se de um intenso e denso percurso de estudos com um contexto mais amplo.

Em Moscou, forma-se um Lukács mais maduro, pois foi lá que realizou a leitura dos escritos marxianos da juventude e dos Cadernos Filosóficos de Lênin. De acordo com Oldrini, isto marcou o filósofo húngaro profundamente, ele alterou radicalmente a sua relação com o marxismo e transforma a sua perspectiva filosófica em relação aquela da “História e Consciência de Classe”.

Os fundamentos da “virada” de Lukács de forma alguma significa uma submissão ao stalinismo, mas se funda pelas passagens críticas de Marx (e Lenin) sobre Hegel. Nestas críticas

[...] Marx recupera ontologicamente (conceito de “ente objetivo”) aquilo que Hegel havia dissolvido. Mas, ao mesmo tempo, vai além de Feuerbach, uma vez que sublinha com clareza que a humanidade do homem tem o seu verdadeiro ato de nascimento na história; que o homem, como ente que desde o começo reage à sua realidade primeira, ineliminavelmente objetiva, é um “ente objetivo ativo, produtor de objetivações, um ente que trabalha; que, em suma, a objetividade forma a propriedade originária não somente de todos os seres e de suas relações, mas também do resultado do seu trabalho, dos seus atos de objetivações. (Oldrini, p.53, 2002)

Com essa nova compreensão do ser como ente objetivo ativo, de caráter dialético-materialista sem resíduos hegelianos, Lukács se vê na possibilidade de uma impostação

inteiramente nova, que parte da totalidade ontológica para a compreensão das leis do desenvolvimento objetivo real.

Após essa virada ontológica Lukács, no trabalho em Moscou com Lifschitz seu problema central era – é possível uma estética marxista e autônoma? – Lukács e Lifschitz chegaram a conclusão que sim, é possível uma estética marxista com capacidade de resolver os problemas da arte sem optar pelo ecletismo de outras teorias estéticas. E para tanto, realizaram um estudo nos primeiros anos da década de 1930, da posição dos clássicos do marxismo o que permitiu que Lukács vislumbrasse um caminho distinto, sem cair nas falsas polarizações e dualismos não resolvidos pelos teóricos marxistas. Neste ponto também surge a raiz da teoria lukacsiana do “realismo”, em geral mal compreendida até mesmo pela crítica marxista. Sobre isso Oldrini nos explica,

Entre o ‘realismo como método de criação artística’ e a ‘teoria materialista marxiana da objetividade’, não deformada pelas vulgarizações, há muito mais do que uma simples correspondência; uma deriva da outra, ou, pelo menos, se ligam de um modo muito estreito. O realismo, com todos os seus anexos e conexos (“herança cultural”, teoria dos “gêneros” etc), se impõe muito mais a Lukács como uma necessidade interna da nova teoria que está sendo construída exatamente pelo fato de que, melhor do que qualquer outra tendência artística, ele traz em si a consciência dialética da “totalidade”. Se a “representação” realista vale mais do que a crônica e a reportagem, se o “narrar” vale mais do que o “descrever”, é porque quem narra e representa e penetra, com meios artísticos, mais profundamente nas “leis dialéticas objetivas” da estrutura do real. O escritor atinge um grau tanto maior de realismo quanto mais ele consegue *trazer a luz, para além dos fenômenos de superfície, as verdadeiras forças motrizes do desenvolvimento social, isto é, a essência – artisticamente configurada – de um determinado momento ou situação ou conexão histórico-social relevante para humanidade. Motivação do agir humano, formação e fixação dos tipos, representação dos destino dos indivíduos adquirem força e alimento do reconhecimento de seu pertencimento à totalidade, de sua recondução ao quadro unitário da realidade em movimento.* (p.57, grifos meus, 2012)

A partir dos anos 30 é decisivo essa defesa do realismo e do materialismo dialético. Para a estética esta será a teoria que regerá uma estética marxista de caráter objetivista.

Este ponto de partida, a) o objetivismo definido por Marx e Lenin como o princípio segundo o qual as categorias do pensamento nada mais são do que expressão das leis do mundo objetivo, b) e o caráter de unitariedade do próprio mundo, apontando a criação artística; a essência e o valor estético das obras de arte, como um parte do processo social geral e organicamente articulado no curso do qual o homem torna seu o mundo por meio da própria consciência”; e acrescentando e exaltando no grande artista, e também no grande crítico (no assim chamado crítico filosófico) “o fundamento universalista e a apaixonada aspiração a objetividade”.

Assim, para Lukács o materialismo dialético tem o objetivismo como princípio para a recondução de uma nova estética, afinal todo reflexo é reflexo da realidade, pois a base para qualquer conhecimento correto da realidade advém do reconhecimento da objetividade do mundo exterior, e cada “[...] interpretação deste mundo exterior nada mais é do um reflexo, por parte da consciência humana, do mundo que existe independentemente da consciência.” (Lukács *apud* Oldrini, p.61, 2012) A validade desta relação entre consciência, ser e mundo objetivo também vale para o reflexo artístico da realidade. O reflexo artístico

[...] está voltado para a criação de uma imagem da realidade capaz de resolver em si o contraste entre essência e fenômeno, Lei (universal) e caso (singular), despertando, assim, no receptor a impressão de uma unidade espontânea, imediata, inquebrável: de uma nova realidade – a obra de arte entendida como “conteúdo fechado”, acabado em si mesmo. (Oldrini, p.61, 2012)

Assim, em Lukács a partir deste momento já se delineia complexos destinados a ter bastante significância nas suas elaborações teóricas maduras, como a identificação que o reflexo artístico é responsável por uma imagem da realidade particular.

Oldrini afirma que a construção de uma estética marxista autônoma põe implicitamente

[...] de um lado, o problema – que depois será central na Estética e na Ontologia – das objetivações de grau superior, de outro, da relação das objetivações singulares tanto entre elas como com a unidade do complexo, concebida de modo que cada componente dele, autônomo na sua esfera, se mantenha numa ininterrupta troca dialética com as outras. A estética trata exatamente de uma dessas formas de objetivação, do momento do ser (social) que diz respeito à produção das obras de arte. As quais gozam de uma objetividade, mas de uma objetividade *sui generis*, diferente da natural. (Oldrini, p.62, 2012)

A arte é resultado daquele desenvolvimento advindo daquele trabalho, um processo criativo realizado pelo homem no qual o eleva da objetividade primária para novos patamares de desenvolvimento, é uma educação social, ou seja, eleva-o às objetivações de caráter social.

A partir dos anos da década de 1940, Lukács só pensa em Ontologia como introdução ao projeto de uma ética marxista, marcado pelo regresso a sua pátria, ao fim da guerra, e que se torna mais forte com o início do trabalho na grande Estética, trabalho produzido ente 1955 até 1960.

Oldrini (2012) explica que Lukács sem meias palavras diz que a grande Estética é uma preparação para a Ontologia, e que ele considera a Estética como parte integrante da ontologia

do ser social. A trajetória de Lukács é uma unidade de continuidade e descontinuidade de desenvolvimento,

A unidade está em que, Estética e Ontologia, continuando, mas também desenvolvendo a batalha teórica iniciada com a virada dos anos 1930, têm ambas como objetivo a elaboração de uma teoria da completa emancipação humana, da superação da mera singularidade particular (o individualismo burguês) em direção àquilo que, para o homem, é a sua essência, o realmente humano. Talvez descontinua, em relação ao passado, pareça a forma como essa superação acontece. Se antes isso apareceria sob a forma de luta de classe, com contraposições rigidamente classistas (objetividade como “partidariedade” no sentido leniano), a orientação das últimas obras aponta muito mais e de modo insistente para a teoria da espécie, do “gênero humano”. (Oldrini, p.73, 2012)

E não há incompatibilidade dessa defesa da teoria do gênero humano, uma vez que ela está presente em Marx, Engels e Lenin.

Partindo do suposto que estamos em tempos de transformações societárias que acabam configurando a desumanidade e o empobrecimento da razão. Vemos a urgência de um movimento de massa que lute contra os obstáculos de desenvolvimento humano, mas enquanto esse movimento não se realiza, cabe-nos a “luta ideológica”, portanto faz necessária a renovação do marxismo, e para isso, o esforço de Lukács encaixa-se perfeitamente (HUNGARO,2008). Visando contribuir com a “luta ideológica” do campo no qual situamos-nos, investigamos “Qual a contribuição que a estética de Lukács pode oferecer no âmbito do lazer contra a (de) formação humana?”. E justificamos esta pesquisa pela “aparente” ausência do debate da estética lukacsiana no âmbito do lazer na Educação Física Brasileira

Para lidar com esse construto teórico-racional riquíssimo, neste trabalho, nosso primeiro objetivo foi aproximar das discussões que têm sido realizadas no campo da estética, para tanto buscamos fazer um capítulo de introdução à estética que procurou de forma geral discorrer sobre as teorias da beleza afim de que pudéssemos diminuir a abstração do tema através de noções iniciais destas teorias.

Em sequência procuramos abordar os aspectos gerais do balanço teórico realizado por Lukács na Filosofia, resultado de algumas investigações que apresentam a categoria da particularidade como elemento central da sua obra madura, para somente depois abordamos discussões da estética lukacsiana, com intuito de levantar alguns aspectos fundamentais sob os quais ela foi construída.

No último capítulo investigamos a produção acadêmica sobre estética no debate do lazer, no âmbito da Educação Física Brasileira. Para tanto realizamos uma pesquisa do estado

da arte sobre a estética e o lazer no debate do lazer na Educação Física brasileira. Este desafio consistiu em selecionar, mapear e analisar criticamente a produção acadêmica da área no que tange a esta temática, evidenciando como aparecem as contribuições marxistas de viés lukacsiano. Feitas as constatações de que há ausência deste debate na área, apresentamos as discussões conceituais do lazer a partir do trabalho e tempo livre. Por fim, apontamos para uma possibilidade de um novo tipo de intervenção que assumam o caráter de resistência e transgressão para questionar e pensar um Projeto de Emancipação Humana, através do embasamento teórico metodológico da estética marxista de Lukács.

Este trabalho é um autoesclarecimento da investigadora que vos escreve acerca de inquietações advindas das atividades de pesquisa nas problematizações por questões relativas às possibilidades de formação humana.

CAPÍTULO 1 – EXPRESSÕES ESTÉTICAS

1.1 – Notas Introdutórias ao Estudo da Estética

A estética foi consolidada como disciplina filosófica só a partir do século XVIII, com intuito de estudar o Belo e suas manifestações na arte, mesmo assim, percebemos essa atividade de reflexão filosófica presentes desde o pensamento antigo¹, que de acordo com Suassuna (2008, p.22) era tradicionalmente definida como “Filosofia do Belo”.

Esse autor compreende que como a Filosofia está intimamente ligada a Estética, portanto para ele, no período clássico não havia dificuldades em definir Estética, isso só se torna um problema quando a Filosofia começa a ser negada, com tendência a proclamação da intuição e do irracionalismo.

Portanto, em consonância com Suassuna (2008, p.25) temos a Estética como Filosofia da Beleza, Beleza esta que inclui todas as categorias do trato com a arte, e dentro dela, designamos ao Belo, esse tipo especial de Beleza que se baseia na harmonia e na serenidade. Com essa posição não recusamos as obras de arte baseadas no feio e no mal.

Esse movimento de reformulação da Filosofia em relação à Beleza nos dá pistas da complexidade do campo estético, mostrando inclusive que ele é distinto da noção de ‘beleza’ usada pelo senso comum nos dias de hoje, como a ideia simplória de estar dentro ou fora de um padrão, ou como ideia associada à saúde e estética, ou ainda recusar a importância do feio e do mal. Com isso, podemos compreender a delimitação e aprofundamento do campo da Estética como área da filosofia que lida com o contexto da arte, e que se trata de um campo de disputa, onde há esforços para definir a verdadeira visão de mundo ante a Beleza², que vem sendo realizado ao longo da história pelos seres humanos.

Para Suassuna (2008) a Estética é um ramo do conhecimento, que consiste em uma atividade reflexiva sobre o campo estético, como por exemplo, questionar se o Belo pode ou não ser considerado universal, entre outras questões. Mas que não compete a Estética adentrar o campo de criação da Arte, ou pela via da crítica de Arte e muito menos pela via de legislar sobre a criação da Arte, inibindo liberdade de criação. Está relacionada aos princípios do campo estético no que consiste refletir sobre o geral da Beleza e da Arte.

¹ Período da História correspondente a Antiguidade.

² Suassuna (2008) expõe uma reflexão sobre algumas possibilidades metodológicas, como o método: racionalista, irracionalista, objetivista, subjetivista, científico e filosófico.

Portanto, isso não significa que o esteta seja um crítico de arte, e por essa consideração, livramos os estetas das frequentes acusações, nas quais eles pretendem subjugar a arte ou artista. Essas acusações são empregadas pelos irracionalistas em nome da liberdade, pregando ideias pautadas nos dons individuais.

Para reafirmar a importância da filosofia, vale registrar que Suassuna cita Henri Gouhier quando ele salienta a importância das obras de arte e dos depoimentos dos artistas para o conhecimento do campo estético.

Que, antes de tudo, fique isso bem claro: os filósofos não tem nada a ensinar aos artistas e quando refletem sobre a Arte, são os artistas que lhes fornecem tudo: obras e testemunhos. A filosofia não tem outra missão além daquela que Descartes, depois de Sócrates, lhe confiou: transformar o pensamento verdadeiro, mas confuso, em pensamento claro e distinto. (HENRI GOUHIER apud SUASSUNA, p. 40, 2008)

Assim, evidencia-se claramente que o papel da filosofia centra-se na busca da verdade e do esclarecimento do campo estético respeitando e aprendendo com os artistas, até porque a teoria estética sempre esteve em atraso com relação à práxis artística. E no decorrer das criações artísticas, desde as mais primitivas fases do desenvolvimento da humanidade que os próprios artistas têm descoberto em sua práxis as categorias estéticas e fundamentos filosóficos culturais que expõe reflexões teóricas quase sempre pertinentes sobre a arte (LUKÁCS, 1978).

Em seguida apresentaremos construções teóricas que engendram um arcabouço mais concreto, que não tem a pretensão de ser um resumo da história da arte, mas sim um conjunto de notas introdutórias das expressões ideo-culturais no decorrer da história, que pretendem conduzir a um entendimento básico dos estudos da Beleza para posterior aprofundamento.

1.2 – Teoria Platônica da Beleza

A teoria platônica da Beleza e da Arte depende da visão de mundo geral que Platão tinha, ou seja, uma visão idealista do homem e do mundo, no qual a beleza de um ser material depende da maior ou menor comunicação que tal material possa ter com a Beleza Absoluta (SUASSUNA, 2008).

Platão via o universo dividido em: o mundo em ruína e o mundo em forma. No qual, o mundo em que vivemos é o primeiro, o mundo da ruína, da morte, da feiura e da decadência. Já o mundo em forma é o autêntico que dá a forma, existência e significação ao mundo no qual vivemos, este mundo também é conhecido como mundo das essências, das Ideias Puras, ou seja, ele é eterno e imutável, ele é o local das essências puras, da beleza absoluta, da natureza divina.

Cada ser no mundo em ruína tem seu modelo no mundo em forma, seu modelo neste último são ligados a verdade, a beleza e o bem porque essas são essências superiores ligadas a cada ser.

Para Platão a alma faz parte do mundo em forma, e ela é atraída pela beleza porque ela já fora do mundo das essências. No entanto, quando a alma se une ao corpo material ela sofre uma decadência, e ela acaba sentindo uma saudade grande do que é próprio do seu mundo de origem, tão logo a alma sabe tudo, se nós desconhecemos desse conhecimento é porque esquecemos a maior parte que a alma sabe.

Com isso, para a teoria platônica a alma recorda-se mais ou menos das formas e verdades contempladas no mundo das essências, desta forma, também a beleza dependerá da comunicação entre corpo e alma, para recuperar o que sabe da beleza absoluta que subsiste no mundo das essências.

Os diálogos de Platão que mais tratam da Beleza são “O Banquete” e “Fedro”. E na primeira obra, que se refere ao discurso do personagem Sócrates quando este está em um banquete e acaba quase que incisivamente discorrendo sobre a teoria platônica valendo-se do mito da “parelha alada”, onde é aconselhado aos seus discípulos o caminho místico, o amor, como única forma de elevar os homens do mundo das ruínas para o mundo das formas.

Isto porque os seres humanos eram, a princípio, andróginos, machos e fêmeas ao mesmo tempo. Separados em duas metades, cada alma vive procurando sua parilha. Mas somente os indivíduos inferiores ficam satisfeitos com a forma mais grosseira de amor, a do amor físico. O homem que deseja contemplar e unir-se à Beleza, começa por essa forma primitiva de amor, apaixonando-se e desejando um belo

corpo. Se ele é, porém, um homem superior, em breve descobre que a beleza existente daquele belo corpo é irmã de outro corpo belo, o que leva a conclusão de que a beleza de todos os corpos é uma só. Vem daí, como consequência, a destruição da forma egoísta e grosseira de amor que o prende a um só corpo: o amador passará a amar todos os belos corpos, ou, para ser mais preciso, passa a amar não os corpos, mas a beleza existente neles, contemplada desinteressadamente. (SUASSUNA, p.45, 2008)

De acordo com o mito, o caminho do amor pode levar o amador a descobrir que a beleza corpórea deste mundo está condenada a degradação, e fazê-lo se elevar da contemplação da beleza do mundo das ruínas para a contemplação da Beleza absoluta.

A contemplação da Beleza na teoria platônica será, em essência, uma recordação, mas não só ela como também todo o pensamento platônico para definir o que é verdade e o bem podem vir de uma hora para outra a nossa consciência. Mas para isso, compete aos homens a busca incessante dessa verdade e bem na consciência.

Deste modo para definir o que é mais belo é necessário que a coisa material do mundo onde vivemos reflita o reflexo da Beleza Absoluta, assim, a coisa bela será aquela que recebe a verdade do arquétipo que existe no mundo das essências, pois as coisas corpóreas nada mais são do que meras imitações desses modelos reais.

1.3 – Teoria Aristotélica da Beleza

Notadamente idealista a teoria platônica da beleza, a teoria aristotélica abandona quase por completo o idealismo platônico, porque para ele tanto a Beleza quanto o conhecimento não depende de sua participação maior ou menor em um mundo supra-sensível das essências puras. Para ele existe um único mundo no qual existem essências e aparências (CHAUÍ, 1996).

Para Aristóteles a beleza decorre de certa harmonia, ou ordenação existente entre as partes do objeto entre si e em relação com o todo, além de uma associação de certa grandeza e imponência. Diz ele em a *“Poética”*. *“A Beleza – seja a de um ser vivo, seja a de qualquer coisa que se componha de partes – não só deve ter estas partes ordenadas mas também uma grandeza que obedeça a certas condições”*. (ARISTÓTELES apud SUASSUNA, p. 52, 2008).

Destes conceitos expressos na beleza como: ordem, harmonia e grandeza. A grandeza refere-se a medida e proporção, que obedece a determinadas condições conhecidas como harmonia das partes de um todo, ou seja, harmonia entre unidade e totalidade, que de acordo com Aristóteles não é belo o organismo vivo pequeníssimo, porque confundiria a visão, e também não é belo sendo enorme porque faltaria a visão do conjunto. Essa referência foi interiorizada na fórmula dos aristotélicos como *“A Beleza consiste em unidade na variedade”* (ARISTÓTELES apud SUASSUNA, p. 53, 2008).

E como a visão aristotélica de mundo é fundamental para se entender o seu tratamento para com a Beleza, e para Aristóteles o mundo veio do caos e passou a ser regido por uma harmonia, mas ainda há vestígio desta desordem anterior, por isso homens e o mundo parecem travar um luta para conseguir a vitória decisiva da harmonia sobre o caos (SUASSUNA, 2008).

Como Aristóteles escreveu seu tratado sobre a Beleza, mas o mesmo se perdeu, então não temos nenhuma obra que trate especificamente disso, portanto temos que nos valer sobre escritos como a *Poética* no qual ele usada para dar aulas de teatro.

Então, podemos presumir alguns fatos sem que eles fossem diretamente mencionados, como por exemplo, admitir a desordem e a feiura como elementos aptos a criação da Beleza, essa admissão advém quando ele trata da *Comédia*, como imitação de homens inferiores e viciosos. Assim, na sua estética admite-se esse conflito entre harmonia e desordem.

Além desse trato diferenciado para com o conflito, essa característica de encontrar a essência nos próprios dados das coisas é decisivamente a grande contribuição deste filósofo, que desenvolve sua teoria em uma perspectiva realista. Isso significa que a beleza para ele é uma propriedade do objeto, que distintamente do idealismo platônico essa beleza não foi dada ao objeto, por nenhuma luz ideal superior.

Assim, Aristóteles nos apresenta essa definição objetiva da Beleza, mas também, investiga o que o objeto desencadeia no espírito do contemplador por apreender e fruir por causa da beleza. Aborda sob o ponto de vista do sujeito, por um ângulo psicológico o que ocorre ao sujeito diante da Beleza, e sua conclusão foi que o sujeito alcança o prazer estético por causa da simples apreensão, gratuita e sem esforço, do objeto pelo espírito do sujeito.

Para ele *“O realismo não é uma simples voz da imitação, mas a revelação da verdadeira essência das coisas.”* (ARISTÓTELES apud SUASSUNA, p. 56, 2008) Fica claro que o filósofo não deixa de lado o caráter inesgotável e profundo do real, porque ele tentou encarar a beleza em todas as suas relações ao mesmo tempo. Por isso, foi mal compreendido, porque os críticos acharam que ele afirmou que a Arte pretendia imitar a vida estreitamente sendo um realismo dogmático (SUASSUNA, 2008).

1.4 – Teoria Kantiana da Beleza

Frente às primeiras indicações de uma síntese filosófica, realista e objetiva consignada por Aristóteles na Antiguidade Clássica, Kant em outro período ideo-cultural já se opôs a ela. Por meio principalmente do deslocamento do centro de existência da Beleza do objeto para o sujeito.

Ao invés de tentar resolver os problemas estéticos, Kant procurou demonstrar que eles eram insolúveis, por causa das diferenças entre juízo estético e os juízos de conhecimento.

Para ele os juízos de conhecimentos emitem validade geral, por se basearem nas propriedades do objeto, porque quando se diz que algo é de tal forma, eu emito um conceito de validade geral. Já os juízos estéticos não emitem conceitos para ele, porque decorrem de uma simples reação pessoal do sujeito diante do objeto a ser contemplado, que não é propriedade deste. O que eu emito frente a um juízo estético não pode ser validado universalmente como se todos fossem emitir o mesmo conceito estético sobre determinado objeto (SUASSUNA, 2008). Dessa forma, podemos sintetizar que para Kant:

[...] a Beleza, ou melhor, “a satisfação determinada pelo juízo de gosto” – que é como ele preferia chamar a Beleza – é, em primeiro lugar e antes de mais nada, “aquilo que agrada universalmente sem conceito”, ou seja, “um universal sem conceito” para usar a fórmula que ficou mais conhecida. (SUASSUNA, p.71, 2008)

Kant apresenta o entendimento de que a validade geral só possível no juízo de gosto por conta da estrutura da razão, que é pertencente a todo ser humano. Então o juízo do gosto tem essa universalidade, mas não é baseada em conceitos, mais sim de uma reação do sujeito devido a uma sensação de prazer. E este juízo acaba se distinguindo do juízo do agradável justamente pela validade geral, que este último juízo não tem porque apenas basta que os sentidos de uma pessoa goste, não há necessidade de que todos gostem.

O juízo de gosto para Kant é aquilo que é universal e sem conceito. Daí decorre o questionamento:

Por que o juízo estético, eminentemente subjetivo, exige o paradoxalmente, o consenso universal? E responde ele mesmo: “O motivo disso é que a Beleza, a satisfação determinada pelo juízo de gosto, é resultante de faculdades *necessariamente* comuns a todo homem, a sensibilidade, ou a imaginação, aliada talvez ao entendimento.” A satisfação determinada pelo juízo estético apóia-se no livre jogo da imaginação, é uma espécie de harmonização das faculdades causada pela sensação de *prazer* [...] (SUASSUNA, 2008, p.72)

Deste modo, a causa do juízo de gosto apresentar uma validade geral é por conta do que Kant vai chamar de harmonização das faculdades, ligados ao que ele chama de jogo livre da sensação de prazer.

Essa sensação de prazer tem que ser desinteressada, ou seja, sem nenhum interesse a satisfazer, Suassuna (2008) explica que inclusive a diferença do juízo do agradável, quando se diz “Este alimento me agrada”, frente à sensação do juízo do gosto quando se diz “Este torso grego é magnífico”, advém de prazeres de natureza diferente, porque o primeiro decorre de um interesse físico e o segundo é gratuito e desinteressado.

Kant ao determinar que o juízo de gosto advém de um prazer desinteressado, ele também discorre sobre a diferença do fim e da finalidade

[...] Do ponto de vista estético, finalidade é, para Kant, “alguma coisa que o sujeito descobre no objeto e que tem o dom de excitar harmoniosamente suas faculdades”. Temos então o fim ligado ao objeto e à sua destinação útil; e a finalidade, ligada ao sujeito e à sensação de prazer harmonioso que ele experimenta. [...] Nenhum prazer ligado ao fim pode ser estético, porque todo ele é interessado. (SUASSUNA, 2008, p.74)

Assim, o fim está liga sempre a uma destinação útil, já a finalidade está ligada ao sentimento de prazer que é desencadeado no sujeito quando ele apreende o objeto.

Decorrente desta distinção entre fim e finalidade, Kant, segue com a distinção entre beleza livre e beleza aderente. A beleza livre está ligada a artes abstratas, que representam formas puras, no que se refere a beleza aderente esta está ligada as artes figurativas, ou seja, representam coisas e por aderir a um conceito pré existente é considerada como aderente, além de expor essa interpretação de Kant, Suassuna (p.76, 2008) nos exemplifica,

Quando olhamos um quadro, é outra coisa: temos em vista simplesmente o prazer do contemplador. Mas, mesmo aí, se o quadro representa o cavalo, por exemplo, a contemplação da Beleza é turvada pelo conceito que fazemos de um cavalo, enquanto que se o quadro apresenta formas geométricas, a contemplação é mais desinteressada e livre e portanto mais pura.

E nesta distinção, Kant acaba separando e classificando uma arte que ele chama de pura de outra não pura.

1.5 – Teoria Hegeliana da Beleza

A arte é parte constitutiva do sistema filosófico de Hegel, portanto, para ele a arte não se encontra como um capítulo a parte, em outras palavras, seu sistema só pode ser plenamente entendido se passar pela arte necessariamente (FREDERICO, 2013). E ela desponta primeiro momento de afirmação do Espírito Absoluto, pois a Beleza não se encontra no objeto, porque ele a define como a manifestação sensível da ideia, ou seja, ela é a apresentação percentual do Absoluto.

Nele temos a separação do sensível (empírico) e o inteligível (racional), dois extremos, de um lado temos a coisas no sensível e a autoconsciência / a ideia Absoluta / o Espírito Absoluto /o inteligível. Frente a essa separação, a obra de arte é o ponto de mediação entre o humano e o Espírito Absoluto. Assim,

No difícil e obscuro sistema hegeliano, a arte é, simultaneamente, uma manifestação que torna o Espírito consciente de seus interesses e um modo através do qual o homem diferencia-se da natureza, situa-se em face do seu próprio ser, faz objeto de contemplação, exterioriza-se, desdobra-se, projeta-se, representa-se a si próprio e, assim, toma consciência de si. Para o homem, a arte é uma forma de conhecimento e uma afirmação ontológica. Portanto, diversamente da indiferença dos objetos naturais, os objetos artísticos são possuidores de um conteúdo, de um sentido, posto objetivamente pelo artista e aceito subjetivamente pelo receptor. (FREDERICO, p.29, 2013)

Sendo que o sentido posto/recebido, em Hegel rege duas significações simultaneamente, tanto no que se refere aos órgãos que realizam a apreensão imediata diante do objeto, como também se refere à ideia de uma coisa em si, ou seja, aquilo que rege seu conceito. Então, os objetos artísticos são possuidores de intuição sensível e conceito.

Na visão hegeliana a posição da arte nos permite uma aproximação do Absoluto. Na verdade, são três etapas fundamentais na busca pelo absoluto: a arte, a religião e a filosofia. Porque de acordo com Suassuna:

[...] o estado natural do homem é a contradição e o dilaceramento, não só perante a natureza, mas dentro de si mesmo, entre a parte mais alta e mais nobre de seu espírito e suas paixões. A suprema aspiração humana é superar tal contradição, o que só é possível pela comunhão com o Absoluto, com a Ideia... (SUASSUNA, p.90, 2008)

Diante dessa situação contraditória o homem aspira o Absoluto como possibilidade de resolver seus dilemas, e cabe aos caminhos fundamentais indicados pela teoria hegeliana da beleza, as seguintes funções:

À Arte, cabe a espiritualização do sensível. À Religião, compete a captação interior daquilo que a Arte faz contemplar como objeto exterior. É como se a primeira representasse a tese, da qual a segunda seria a antítese, cabendo a Filosofia o papel de síntese entre as duas: “A arte e a religião estão unidas na Filosofia”. (SUASSUNA, p.91, 2008)

A partir da separação entre mundo e ideia, o homem tem a necessidade de espiritualizar o mundo que o cerca. E neste ponto que a Arte, a Religião e a Filosofia serão veículos nessa missão de humanizar as coisas inserindo a ideia no sensível.

Hegel se posiciona contra todos os inimigos do pensamento racional, inclusive argumenta, que a arte e a filosofia sob perspectivas diversas buscam a verdade (FREDERICO, 2013). Opondo-se diretamente a concepção de Beleza de Kant, de que ela seja universal sem conceito, ele afirma:

Numerosos são aqueles que pensam que a Beleza em geral, precisamente por ser bela, não se deixa encerrar em conceitos e constitui, por esse motivo, um objeto que o pensamento é incapaz de apreender. Nós pensamos, pelo contrário, que só a Verdade é conceituável, pois só ela se fundamenta no conceito absoluto, ou, mais exatamente, na Ideia. Ora, sendo a Beleza um certo modo de exteriorização e representação da Verdade, por todas as suas faces ela se oferece ao pensamento conceitual, quando este possua, verdadeiramente, o poder de formar conceitos. (HEGEL apud SUASSUNA, p.88 e 89, 2008)

Assim, Hegel não admite que a natureza da beleza seja a ausência de conceito, porque para ele a arte e a filosofia sob perspectivas diversas buscam a verdade, ou seja, a arte é um modo de exteriorização da racionalidade que é força motriz do universo.

Negando também a concepção do interesse desinteressado de Kant,

[...] e complacente, como um jogo de aparências agradáveis feito à revelia do conteúdo a ser representado. Negando a contraposição entre beleza e verdade, forma e conteúdo, Hegel afirma a inteligibilidade da arte. O conteúdo, sempre determinante na dialética, expressa, segundo ele, o auto desenvolvimento do espírito na história do universo. Apesar desse invólucro místico, a arte é vista como possuidora de um caráter histórico e social, por isso, capaz de ser estudada racionalmente. (FREDERICO, p.27, 2013).

De tal modo, Hegel defende que a inteligibilidade da arte e seu caráter histórico social, porque para ele a arte depende de um horizonte temporal, da história, pois a interpretação artística não pode desconsiderar o processo histórico, porque de certa forma lidamos com conceitos que estão de certa forma colocada nesse processo.

CAPÍTULO 2 – ASPECTOS GERAIS DO BALANÇO TEÓRICO REALIZADO POR LUKÁCS NA FILOSOFIA: em busca de uma estética marxista

No que tange as questões abordadas aqui, é importante que fique claro que abordaremos as discussões que Lukács realiza sobre a história da filosofia e as **leis da lógica** da filosofia, ao que se refere às categorias universalidade, particularidade e singularidade. Em específico a importância da abordagem da categoria da particularidade, porque é a partir disso, que Lukács realiza suas investigações. Ele aborda o que a filosofia trouxe acerca dos problemas estéticos, que também abrange problemas gerais do conhecimento. Porque,

Em Lukács, tanto as questões peculiares à estética, quanto as que dizem respeito ciência e à filosofia, inserem-se no quadro preciso das questões inerentes ao método. Na concepção do filósofo húngaro, estas dimensões do ser social (estética, ciência e filosofia), são formas (heterogêneas, mas com o mesmo estatuto ontológico) do reflexo cognoscitivo criadas sócio-historicamente para a apropriação das categorias (que, como formas de ser) constituem a objetividade do mundo. (NIERI, p. 16 e 17, 2007)

Então, os problemas estéticos e do conhecimento de forma geral tem se conformado em propostas metodológicas de como se concebe o conhecer. Dentre elas centram-se:

[...] ou no terreno do empirismo clássico (apenas o singular é considerado como objeto do conhecimento, pois o único capaz de ser comprovado pela experiência), ou sob influência de Kant (é impossível conhecer a coisa-em-si, mas apenas as sensações que o objeto proporciona ao sujeito) ou, ainda, do hegelianismo (o sujeito processa seu autoconhecimento ao identificar-se com o objeto). (PANIAGO, 1996, p.1)

Reconhecendo estas propostas Lukács investiga os esforços de Kant, Schelling e Hegel sob o ponto de vista das questões da lógica a possibilidade de conhecer o real efetivamente existente, abordando a categoria particularidade de forma distinta.

Em contraposição as correntes das quais estes filósofos pertencem, ele identifica que somente em Marx, há uma proposta metodológica de alcance possível ao conhecimento do real que “[...] *em suas dimensões singulares e universais, torna-se imprescindível à transformação da natureza e das relações entre os homens.*” (PANIAGO, p.1, 1996)

De fato, o sistema estético final de Lukács é construído sobre a apropriação e o domínio da concepção filosófica marxista³. Nela, Lukács (1978) reconhece que o entendimento correto das relações advindas das categorias universal, particular e singular é a possibilidade de compreender a realidade, e nos orientarmos nela.

Partindo da relevância destas categorias, percebe-se o perigo ideológico que reside na hipervalorização, ou autonomização⁴ de apenas uma das categorias, pois a não apreensão da singularidade, da particularidade e da universalidade como determinações da realidade, e o não uso adequado de suas relações e delimitações pode conduzir a entendimento equivocados, e os mesmos quando usados, distorce a ação de orientação do sujeito na realidade.

Para Lukács é central a categoria da particularidade para resolver questões da estética, por isso, lhe interessa a investigação de como a questão da lógica do particular foi tratada na filosofia, para tanto, ele volta-se para os filósofos que representativamente abordou mais esse assunto.

Esses filósofos foram: Imanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) que empenharam-se para determinar a exata relação entre a universalidade e a particularidade do contexto dialético das categorias, e terminaram alcançando respectivamente, o agnosticismo e o irracionalismo, e que mesmo assim deram luz a problemas desta relação de forma exclusiva no que tange a compreensão filosófica do problema da vida, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) buscou a solução dos problemas não resolvidos antecedentes a ele. Apoiado na investida de compreender filosoficamente o movimento da sociedade da sua época ele consegue superar seus antecessores e colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade, como “[...] *momento determinante de todas as formas lógicas, do juízo, do conceito e do silogismo*” (Lukács, p. 38, 1956), mas no desenvolver da solução há o imbricamento de deformações idealista; por fim Karl Heinrich Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) resolvem o problema do idealismo a partir da dialética materialista, por meio da prestação de contas com as ilusões da revolução burguesa.

³ O intelectual brasileiro Leandro Konder (2013), no livro “Os Marxistas e a arte”, explica que a teoria estética marxista tem no seu interior posições estéticas contravertidas que ao longo de seu desenvolvimento reivindicaram o direito de representar a estética marxista.

⁴ Lukács evidencia que este perigo da autonomização de uma das categorias, que havia sido notado por Aristóteles e evidenciado por Lênin em seus estudos.

Em nossa exposição, buscamos resgatar a “trajetória estética” no trato para com a questão da lógica da particularidade, a partir do que Lukács destacou em seus estudos, a fim de elucidar as contribuições destas elaborações para os dias de hoje.

2.1 – Kant

Kant, filósofo do século XVIII, situa-se dentro do pensamento moderno, no que consideramos como primeiro período da História da Filosofia Burguesa. Pois, em concordância com Coutinho (2010) é possível discernir claramente dois períodos distintos na história da filosofia moderna: a) o período do pensamento burguês em sua fase ascendente (que concerne pensadores renascentistas a Hegel); b) e o período do pensamento burguês na fase da decadência (pós 1848).

No primeiro, a burguesia tem um protagonismo revolucionário nesta nova consolidação que pretendia a superação do feudalismo, do teocentrismo⁵, e também era representante naquele momento de interesses universais a partir de uma racionalidade humanista e dialética. Em seguida, a burguesia é a classe dominante, o que acarreta o rompimento dela com a tradição progressista, e com isso seu protagonismo passa a ser conservador e está ligado ao “[...] abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade como é o caso das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética.” (COUTINHO, p.21, 2010).

Partindo dessa cronologia percebemos que Kant pertence ao período da fase ascendente do pensamento burguês, que nos remete ao contexto da época que influenciou o filósofo, no qual há o fim da monarquia absolutista francesa e o movimento da Ilustração. O Iluminismo, bem apreciado por Kant, trata-se de um articulado movimento filosófico, pedagógico e político, tendo como característica fundamental a defesa pela razão, e vendo no desenvolvimento desta, a possibilidade de progresso: a) na direção da libertação de dogmas metafísicos, de preconceitos morais, de superstições religiosas, de relações desumanas, de tiranias políticas; b) na defesa do conhecimento científico e técnico, dos direitos inalienáveis do homem e do cidadão.

Tal movimento foi definido por Kant (1784), da seguinte forma:

O Iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, e sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do Iluminismo.

⁵ A visão teocêntrica, na qual o mundo é explicado pela fé, porque a Igreja Católica tem o domínio ideológico é predominante no Feudalismo.

Nesse contexto ele expressa que entende que os homens em geral estão aquém da sua possibilidade de desenvolvimento intelectual, portanto, ele confere credibilidade para superação disso no uso da razão, pois a partir dela o homem poderia ascender de um estado de minoridade intelectual para outro de maturidade.

Isso não deixa de ser uma perspectiva da revolução por trás do pensamento de Kant, mesmo ele residindo em Königsberg cidade da Prússia Oriental (hoje essa cidade chama-se Kaliningrado que é pertencente à Rússia), o que também demonstra o alcance que o movimento do Iluminismo.

Kant teve uma sólida formação cristã, sua educação religiosa foi pautada no pietismo, uma corrente radical do protestantismo. Este é um dos motivos pelos quais Kant também se preocupa com a existência de Deus, e se opõe, por exemplo, à demonstração da existência de Deus, que é realizada pela filosofia cristã. Sobre isso, ele define que a relação com Deus é por via da fé, portanto não tem como ser demonstrada, pois a existência de Deus escapa da competência do entendimento humano. (REALE, p. 354, 2006)

Com a influência dessa ambiência cultural, fica claro que ele é um intelectual que se preocupa também com o como se conhece e como o conhecimento pode ordenar a ação humana. Já que é um pressuposto do Iluminismo a noção de que é necessário o conhecimento para intervir. (HÚNGARO, 2001) Com o decorrer de sua investigação Kant também se interessará em determinar a relação entre a universalidade e a particularidade do contexto dialético das categorias, que é exatamente o foco da nossa abordagem neste estudo. Nesta busca, ele terminou alcançando o agnosticismo⁶, e mesmo com esse resultado, ele deu luz a problemas desta relação de forma exclusiva no que tange a compreensão filosófica do problema da vida⁷. (LUKÁCS, 1978).

A investigação de Kant e o seu modo de pensar está relacionado à realidade histórica e social apontada acima. E mais especificamente, no campo da filosofia, há a configuração de uma grande crise por causa do crescimento do pensamento em torno da busca de soluções

⁶ Para designar a incapacidade de conhecimento de tudo o que extrapola os sentidos.

⁷ O problema da vida atravessou a história das ciências biológicas com questões como: a) A vida é da mesma natureza que os demais fenômenos físico-químicos; b) a vida está como os fenômenos físico-químicos, submetida ao determinismo das causas e efeitos; c) A vida é um fenômeno com suas próprias leis. (CHAUI, p.269, 1996)

para as questões da dialética e da evolução, tais investigações representaram um desafio de oposição às forças da tradição.

Este também é o momento em que abordagem da particularidade e suas questões começaram a se colocar no centro do interesse filosófico, ocasionado principalmente quando o interesse científico não mais se limitou a física, (concebida substancialmente como mecânica) e se estendeu à química e, sobretudo a biologia. Quando começaram a aparecer às questões da evolução, e quando a Revolução Francesa centra-se na luta pela ideia da evolução nas próprias ciências sociais. (LUKÁCS, p.7, 1978).

Eric Hobsbawm (2005, p.383) evidencia esse caminhar junto, não só das ciências sociais, mas também das ciências em geral com o que ele chama de “dupla revolução” (a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Industrial Britânica), porque esta, por um lado, lhe colocou novas e específicas exigências, por outro lado abriu possibilidades e confrontou-as com novos problemas, e assim, suas exigências sugeriam novos padrões de pensamento. Contudo, ele atenta para que a evolução das ciências não seja deduzida única e exclusivamente dos movimentos das sociedades que as rodeavam, há que se compreender sua lógica interna também.

Retomando a abordagem do problema da particularidade, ela é realizada por Kant na obra⁸ “*Crítica do Juízo*”. Embora, Kant tenha essa função de iniciador, desta questão no formato moderno da sua formulação, pois o problema da lógica da particularidade já foi abordado anteriormente em outros formatos. Inclusive Lukács (1978) não interpreta como uma fundamental síntese sob a qual deve ser construído o desenvolvimento intelectual posterior, e no decorrer deste trabalho entenderemos o motivo disso.

Esta obra situa-se em um momento importante na crise filosófica do século XVIII, com oscilações entre materialismo e idealismo⁹, e também oscilações entre o pensamento metafísico e dialético, que abordaremos adiante.

Nesse contexto, não é por acaso que as questões que a biologia, como nova ciência, tem exigido/apresentado à filosofia da época colocou-se no sentido de despedaçar “[...] a moldura do pensamento coerentemente mecanicista das correntes dominantes da época” (LUKÁCS, p.9, 1978). Este pensamento mecanicista corresponde à concepção da realidade

⁸ A Filosofia de Kant está localizada em três obras fundamentais: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica do Juízo* (1790).

⁹ Lênin apontou estas oscilações em Kant.

como um sistema racional de mecanismos físico-matemáticos, nos quais podem ser descritos, explicados e interpretados, pois tem relações necessárias de causa e efeito.

A visão de Kant sobre as questões abordadas pela biologia, referente à evolução é de rejeição das ideias colocadas por essa nova corrente, ou seja, contrário a uma teoria científica das origens. Para ele “*É humanamente absurdo ter tal ideia ou esperar que algum dia surja algum Newton¹⁰ capaz de tornar compreensível a simples produção de um ramo de uma planta segundo leis naturais não ordenadas conforme um fim*”. (KANT apud LUKÁCS, 1978, p.9).

Mesmo discordando das novas correntes, ele percebe que o campo da biologia está subentendido a uma indagação lógica, metodológica e gnosiológica, e que sua aparelhagem conceitual de “*Crítica da Razão Pura*” não consegue resolver, pois ela admite que questões e elementos que são incondicionados, escapando então da compreensão da ciência, como Deus, alma, liberdade, além do ser dos homens e a totalidade da vida.

A aparelhagem conceitual de “*Crítica da Razão Pura*” predispõe a investigar o conhecer e as possibilidades de conhecimento, abordando as questões, como analisar as possibilidades da metafísica como ciência, a verificação científica da existência de Deus, da imortalidade da alma e da realização da liberdade. Pois Kant pressupõe que caso consiga a comprovação científica destes problemas, terá resolvido os antagonismos da razão: dogmatismo racionalista, empirismo e irracionalismo. O que significaria um avanço, por sintetizar as expressões filosóficas anteriores e dado um estatuto de ciência à metafísica (HÚNGARO, 2001).

Para tanto, ele se posiciona frente ao debate¹¹ da filosofia de sua época, entre o Racionalismo e o Empirismo. No qual, o primeiro defende que podemos conhecer a realidade por meio de ideias apriorísticas sem fazer uso da experiência, porque elas são inatas, e o

¹⁰ De acordo com Lukács o nome “Newton” usado por Kant nesta frase é duplamente significativo. Primeiro como expressão do método realmente científico em geral (referência à abordagem da física na *Crítica da Razão Pura*), e segundo, porque representa a rejeição a esse novo método que superaria o método hegemônico dos séculos XVII-XVIII.

¹¹ Leibniz no século XVII posicionou-se também frente a este debate. A crítica que Hume fez a Leibniz foi exatamente o que inquietou Kant. Brevemente, para Leibniz há verdades da razão e verdades de fato. As primeiras enunciam que uma coisa é, necessária e universalmente, não podendo ser distintas daquilo que foram enunciadas, como por exemplo, as ideias da matemática, pois é impossível que $2 + 2$ não seja igual a 4, essas verdades são inatas, não significando que as crianças nasçam sabendo matemática mas essas nascem com capacidade racional para conhecer a matemática sem depender da experiência. E as verdades de fato são as que dependem da experiência, e elas poderiam ser diferentes do que são, mas que são como são porque há uma causa para que sejam assim, ou seja, não é acidental ou contingente, esse é um princípio da razão suficiente e da causalidade. (CHAUÍ, p.75 e 76, 1996)

segundo defende que a razão, a verdade e as ideias são adquiridas apenas por via da experiência, pois antes dela somos como “folha em branco”, onde nada foi escrito. Este debate guarda alguns problemas, de um lado, se as ideias da razão são inatas, assim as verdades serão intemporais, nas quais nenhuma experiência nova poderá modificar. De outro lado, a experiência que sempre será individual poderá proporcionar um conhecimento que é apenas uma generalização de seus estados psicológicos a partir de suas experiências (CHAUÍ, p.75, 1996).

A solução de Kant para isso é conhecida como “revolução copernicana”, porque Copérnico na astronomia se opõe a ideia do geocentrismo, no qual consistia em defender que o mundo tinha limites, e era formado por um conjunto de sete esferas concêntricas, que o centro seria a Terra de forma imóvel, que ao redor dela giravam as esferas nas quais estariam presos os planetas, dentre eles o sol e a lua. Mas Copérnico demonstrou que na verdade a Terra e todos os outros planetas é que giram em torno do Sol, que os astros não estão presos em esferas, mas fazem um movimento de elipse, o centro do universo não é a Terra, e o próprio sol se move, mais não em torno da Terra.

Kant afirmou que ao invés da filosofia indagar o que é a razão e a experiência e o que elas podem ou não conhecer, ele preferiu dizer o que é a realidade e que ela é passível de ser conhecida. Assim, a “revolução copernicana” de Kant consistiu no deslocamento que ele faz, ao colocar a razão/sujeito no centro, em vez de colocar no centro o objeto ou a realidade objetiva.

O sujeito/razão ficam no centro, para Kant, o sujeito é a razão universal e não uma subjetividade pessoal, de uma ou outra pessoal, ou seja, tem um sentido genérico de sujeito conhecedor (CHAUÍ, p.78, 1996). De acordo com CHAUÍ,

A razão é uma estrutura vazia, uma forma pura sem conteúdos. Essa estrutura (e não os conteúdos) é que é universal, a mesma para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares. Essa estrutura é inata, isto é, não é adquirida através da experiência. Por ser inata e não depender da experiência para existir, a razão é, do ponto de vista do conhecimento **anterior** à experiência. Ou, como escreve Kant, a estrutura da razão é *a priori* (vem **antes** da experiência e não depende dela). Porém, os conteúdos que a razão conhece e nos quais ela pensa, esses sim, dependem da experiência. Sem ela, a razão seria sempre inoperante, nada conhecendo. Assim, a experiência fornece a matéria (os conteúdos) do conhecimento para razão e esta, por sua vez, fornece a **forma** (universal e necessária do conhecimento). A matéria do conhecimento, por ser fornecida pela experiência, vem **depois** desta e por isso é, no dizer de Kant, *a posteriori*. (**grifos da autora**, p.78, 1996).

Assim, Kant constrói uma resposta ao contrário dos racionalistas dogmáticos, que supunham que a matéria do conhecimento eram inatas. E também, diversa do engano dos empiristas que acreditavam que a estrutura da razão era formada pela experiência, pois a experiência não é causa das ideias, ela é a ocasião para que a razão recebendo a matéria possa formular as ideias. Em suma, há os conteúdos que são empíricos e podem variar no tempo e no espaço, por causa disso, eles se transformam com novas experiências e mesmo revelarem-se falsos pelos conteúdos das novas experiências. (CHAUÍ, p.78, 1996)

O conhecimento racional é uma síntese realizada pela razão entre uma forma universal inata (estrutura da razão) e um conteúdo particular captado pela experiência via a afecção através das sensações físicas do sujeito. (CHAUÍ, p.78, 1996)

Sobre a estrutura da razão, esta é constituída por três estruturas, isto a priori: estrutura da sensibilidade; estrutura do entendimento; estrutura da razão propriamente dita. A estrutura da sensibilidade é a forma da percepção sensível ou sensorial, no que se refere a estrutura do entendimento é a forma do intelecto ou inteligência, por fim a estrutura da razão propriamente dita sua função é de controlar e regular a sensibilidade e o entendimento. (CHAUÍ, p.78, 1996)

Dessa forma, quando a experiência fornece conteúdos a estas estruturas é que há a possibilidade de conhecimento, e essa possibilidade advém de duas fontes distintas no ser humano: sensibilidade e entendimento.

A sensibilidade permite a captação de percepções por via dos órgãos dos sentidos. Por meio dela, percebem-se informações provenientes do exterior, como sons, cores, sabores, dimensões, grandezas espaciais, etc.

E o entendimento permite ordenar e processar os conteúdos captados pela sensibilidade. Essa organização é realizada pelas categorias que são a priori, que não derivam da experiência, como se fossem instrumentos racionais que organiza a realidade e a conhece. Tais conhecimentos seriam os conceitos de tempo, espaço, substância, etc.

Para algo do mundo exterior ser percebido pela sensibilidade temos condições, como o espaço, ou seja, precisa ter propriedades espaciais, pois é o que permite haver percepção. Então, o espaço é a forma a priori da sensibilidade e existe em nossa razão antes e sem a experiência.

Outra condição a priori da sensibilidade é o tempo, pois só percebemos as coisas como realidades temporais. E ele também existe em nossa razão antes e sem a experiência, conhecidas assim como condições apriorísticas.

Kant chega à conclusão de que só pode só explicado as coisas que advém de experiências sensíveis, os noumeno (as coisas em si), e que como fenômenos tendem ao incondicionado não podem ser conhecido.

O que a razão pode é supor que pode conhecer a realidade como esta é em si mesma (noumeno), pois a razão conhece os objetos do conhecimento, e ele é aquela matéria empírica que recebeu as formas de espaço e tempo a priori e as categorias a priori (fenômeno).

Assim, por ser subjetiva a razão não conhece a realidade tal como ela é, é sempre uma aproximação. O que podemos determinar da razão é que ela possui uma estrutura universal, necessária e a priori que organiza a realidade nas formas; espaço e tempo da sensibilidade e pelos conceitos e categorias do entendimento.

Já que essa aparelhagem conceitual exposta acima não resolve as questões colocadas pela biologia sobre a vida, ou como ocorre a evolução dos seres. Porque Kant estabelece a relação entre pensamento e ser pautada no idealismo subjetivo, no qual “qualquer forma completa e realizada, qualquer princípio formador, só existe por parte do sujeito, ao passo que o conteúdo deriva daquela afecção que a coisa em si exerce através das sensações físicas, sobre o sujeito.” (LUKÁCS, p.12, 1978)

Kant enxerga essas tarefas e aproxima-se dessas questões em “*Crítica do Juízo*”, inclinando-se somente aos aspectos de classificação, e reformulando metodologicamente e gnosiologicamente as categorias como: espécie, gênero e etc. Kant formula da seguinte maneira:

A forma lógica de um sistema consiste na subdivisão de conceitos universais dados (como é o caso, aqui, daquele de uma natureza em geral), pensando o particular (aqui, o que é empírico), com a sua variedade, contido sob o universal, segundo um determinado princípio. Ora se procede empiricamente e se sai do particular, passando ao universal, é necessária uma classificação do múltiplo, isto é, é necessária uma comparação de diversas classes entre elas, cada um das quais se submetendo a um determinado conceito; e, quando elas se completam, segundo a notação comum, a subscrição delas sob classes superiores (gêneros) acaba por levar ao conceito que contém em si o princípio de toda a classificação (e constitui o gênero supremo). Se, ao contrário, se começa pelo conceito universal para depois descer ao particular, através de uma completa subdivisão, tal procedimento se deverá designar por especificação do múltiplo sob um conceito dado, pois se procede do gênero superior aos inferiores (subgêneros ou espécies) e da espécie às subespécies. Isso se exprime de modo mais justo se, ao invés de dizermos (como na linguagem comum) que se deve especificar o particular que se acha sob um universal, dizemos

que se especifica o conceito universal e se colhe sob ele o múltiplo. De fato, gênero (considerado do ponto de vista lógico) é, por assim dizer, a matéria ou substrato bruto que a natureza elabora com sucessivas determinações nas espécies e subespécies particulares; pode-se dizer, assim, que a natureza se especifica a si mesma, segundo um determinado princípio (ou a ideia de um sistema), por analogia com o uso assumido por esta palavra nos juristas quando eles falam da especificação de certas matérias brutas. (KANT *apud* LUKÁCS, 1978, p.10 e 11)

Acima há a exposição de como Kant aborda o problema das relações entre universalidade e particularidade, por meio da classificação (do particular ao universal) e também da especificação (do universal ao particular). Dessas questões, Lukács (1978) depreende que há: 1) identificação com o pensamento metafísico¹²; 2) rejeição da ideia de evolução por meio, da compreensão de que só existe apenas uma classificação ou especificação, pois para ele o pensamento vai do particular ao universal e do universal se desenvolva o particular, como se fosse uma coordenação dos métodos de dedução e indução¹³, que até então eram posto em oposição na filosofia; 3) oscilação entre o materialismo e o idealismo em trechos como “a natureza se especifica a si mesma”. (LUKÁCS, 1978, p.11)

Nesta oscilação entre o materialismo e o idealismo, a natureza é vista como mundo exterior, apartada do sujeito que guarda relação com o pensamento, para que aquela quando se especifica possa ser compreendida por este. Lukács entende que neste ponto Kant poderia ir além da **realidade própria** da “*Critica da Razão*”, procurando os fundamentos da especificação e da classificação na própria realidade objetiva, já que ele viu a materialidade da natureza especificando-se a si mesma. Mas ele insiste em não demolir seu sistema, porque para ele não existia essa coerência entre realidade objetiva e os caminhos da especificação e classificação, portanto, ele continua vendo que os objetos eram independentes da consciência, com a postura de um idealista subjetivo, assim, ao explicar os objetos na natureza realiza a criação de uma faculdade subjetiva cognoscitiva, ele afirma:

Por isso é um pressuposto transcendental subjetivamente necessário que à natureza não covenha aquela inquietante e ilimitada desuniformidade das leis empíricas e aquela heterogeneidade das formas naturais, mas antes que ela se qualifique a si mesma – através da afinidade das leis particulares sob leis mais gerais – para a experiência, o sistema empírico. (KANT *apud* LUKÁCS, 1978, p.13)

¹² Está diretamente relacionado ao trabalho da razão para explicar o que transcende a física, o empírico. Por isso, entendemos que metafísica é distinta do místico, uma associação equivocada, porque no místico não cabe o exercício da razão.

¹³ É certo que em Kant essas operações mentais sejam rigidamente separadas uma da outra (Lukács, 1978), mas a forma como ele reformula parece uma tentativa de coordenar estes métodos.

De tal modo, Kant separa a natureza do sujeito, e explica que sua concatenação, sua articulação enquanto complexo é possível, pelo seu postulado, de uma faculdade subjetiva cognoscitiva, o intelecto, que ele considera um pressuposto transcendental subjetivamente necessário. Para ele a natureza é o caos, não basta contemplar para conhecer, pois conhecer trata-se de uma atividade árdua do intelecto em estabelecer relações de causa e efeito. Com isso fica evidente a oscilação de Kant entre o materialismo e o idealismo, a consequente predominância no idealismo subjetivo, e também a presença da metafísica na estrutura do pensamento.

Há outra oscilação que dificulta a construção teórica de Kant, que é a oscilação entre metafísica e dialética. Pois, para manter a estrutura do mundo exterior após o postulado da faculdade subjetiva cognoscitiva, ele realiza a tentativa de resguardar a validade objetiva da leis naturais da matemática e da física, para tanto, “[...] *ele fora constrangido a recorrer aos a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e do intelecto, que eram destinados a garantir a objetividade da estrutura formal do mundo exterior.*” (Lukács, p.14, 1978).

Então esse a priori é anterior à experiência, dela independe, pode-se concluir que, para ele todo conhecimento advém da experiência, mas de acordo com quadros e formas a priori que pertencem ao nosso espírito, com isso, conforme já havíamos dito, Kant acaba evitando o extremo empirismo¹⁴ e também o dogmatismo.

Essa forma de ver o mundo a partir da matemática e da física (mecânica), no qual o universo não é ordenado e também não é lógico, apresentava um limite, uma dificuldade para Kant, principalmente diante do questionamento de como pode ser o fenômeno da vida. E a respeito disto ele vê o problema da seguinte forma:

Na sua legislação transcendental da natureza, o intelecto se abstrai, porém, de qualquer multiplicidade de possíveis leis empíricas; e só leva em consideração as condições da possibilidade de uma experiência geral segundo a forma delas. Nele, pois, não se encontra o princípio da afinidade das leis particulares da natureza. (KANT *apud* LUKÁCS, 1978, p.14)

Diante da complexidade da vida, Kant reconhece a dificuldade de garantir que por via reflexão do sujeito sobre o múltiplo intuído (a priori), ele resguarda o intelecto de toda a multiplicidade das leis do campo empírico, por isso, ele se abriga, com a compreensão que o entendimento só leva em consideração uma experiência em geral, dessa maneira, as leis não são exclusivamente dependentes do intelecto, porque o intelecto não age de acordo com a lei

¹⁴ Doutrina ou teoria do conhecimento segundo a qual todo conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência sensível externa ou interna. Seus principais representantes foram:

da afinidade de todos os conceitos¹⁵ que Kant formula na Crítica da Razão Pura, na qual há uma afinidade entre os conceitos que permite a passagem de um conceito para o outro.

Por causa dessa indefinição, Kant tenta uma mediação entre os dois aspectos da realidade o fenômeno e noumeno, para captar sua unidade. Para isso ele identifica a faculdade do juízo como intermediária entre esses dois aspectos. Assim, cabe ao juízo a tarefa de ser a ponte no que Lukács chama de abismo, que é o espaço entre o intelecto e a razão, que equivale respectivamente à faculdade cognoscitiva e a faculdade prática.

Já que a verdade não se encontra na natureza e sim na faculdade do juízo dos seres humanos, a produção de conhecimento vai depender do homem, conforme inclusive com a tradição iluminista. O como se dará essa produção, de acordo com Lukács, Kant na “*Primeira Introdução à Crítica do Juízo*”:

[...] nos dá um quadro preciso de como ele concebe essa divisão do trabalho entre as “faculdades da alma”. Intelecto: “a faculdade de conhecer o *universal* (as regras)”; juízo: “a faculdade de subordinar (subsumir) o *particular ao universal*”; razão: “a faculdade de determinar o particular através do universal (dedução de princípios)”. A atribuição desta última tarefa à razão significa, na esfera do pensamento kantiano, um agnosticismo. (LUKÁCS, 1978, *grifos do autor*, p.14)

Com essa compreensão, que a razão determina o particular através do universal, ou seja, que ela não conhece a realidade em si, ela pode apenas estabelecer delimitações ao intelecto, como a aparelhagem conceitual anterior previa. Com isso, Kant limita a razão, ou seja, transfere a tarefa do conhecimento para a faculdade de julgar a partir da experiência geral de cada sujeito, porque para ele o juízo é a faculdade de pensar o particular contido no universal.

Esse lugar que foi dado à razão, faz com que o pensamento kantiano se identifique com o agnosticismo, no qual consiste em uma doutrina que declara que é impossível todo conhecimento que ultrapassa o campo de aplicação das ciências ou que vai além da experiência sensível, por não serem passíveis de análise pela razão.

A realidade jamais será conhecida racionalmente, nem mesmo pelas faculdades da nossa alma, nossa razão pode apenas consistir no estabelecimento de limites ao intelecto. Isto é, uma incoerência com o fato de que o agnosticismo existe para Kant somente quando se põe

¹⁵ De acordo com o verbete “afinidade” do Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, Kant chamou de lei de afinidade de todos os conceitos “... a regra da razão que prescreve a passagem continua de uma espécie a outra por meio do aumento gradual de sua diferença. Essa lei, que resume em si outras duas, da homogeneidade e da especificidade, constitui com elas a determinação do que deve ser o regulador das ideias da razão pura”.

ao exercício da filosofia, enquanto os “[...] resultados particulares da física não vem a ser afetados pelo horizonte gnosiológico.” (LUKÁCS, 1978, p.15). Isso tem como ponto negativo o desprezo pela filosofia e consequentemente o reconhecimento da falência da ciência. Sobre isso, sabiamente Lukács (p.15, 1978) destaca os estudos de Lênin, que acerca de tal ponto, “*Fica reservado aos cientistas, como disse Lênin, o serem materialistas em suas pesquisas particulares como cientistas e o preocuparem-se com agnosticismo apenas quando se põe a filosofar*”.

A tarefa do conhecimento é atribuída ao juízo, de pensar o particular contido no universal e vice-versa, e são nestes pontos que Kant discorrerá sobre a crise do pensamento metafísico em geral, no juízo determinante e no juízo reflexivo. O “[...] juízo é determinante na passagem do universal ao particular; e é apenas reflexivo se o universal é buscado a partir do particular.” (LUKÁCS, 1978, p.15). Esses dois tipos de juízo assemelham-se aos caminhos lógicos, conhecidos na filosofia como dedução e indução, é claro que na indução chega-se a resultados menos seguros do que na dedução.

No juízo determinante o universal é dado, conhecido, portanto, basta determinar o particular que ele possa ser aplicado. Para melhor entender, Deleuze (p.66, 1963) até exemplifica, que seria como se um médico conhecesse o que é febre tifoide (conceito), mas, no entanto não a reconhecesse em um caso particular (diagnóstico ou juízo), assim será um juízo determinante a capacidade de determinar teoricamente o objeto.

Já no juízo reflexivo o particular é dado, devendo o universal ser procurado, assim, é indeterminado, e o diagnóstico quando encontrado é o juízo reflexivo. O universal não é uma lei a priori, e sim um resultado do princípio de reflexão dos objetos já teoricamente determinados.

Em toda pesquisa e determinação de particularidade não é a rigor uma garantia, pois se trata de uma pressuposição do intelecto, que é algo subjetivo. Assim, mesmo com a dedução transcendental das categorias, com o intelecto que determina as leis universais, não teria fundamento lógico suficiente. As consequências disso na investigação são:

Mas existem formas tão múltiplas na natureza e são igualmente tantas as modificações dos conceitos transcendentais gerais da natureza (deixados sem determinação pelas leis que fornecem a priori o intelecto puro já que tais leis concernem apenas à possibilidade de um natureza em geral, como objeto dos sentidos), que devem existir também leis, que enquanto leis empíricas, bem poderão ser contingentes, segundo o modo de ver do nosso intelecto, se bem que, para serem chamadas leis (como se requer para o próprio conceito de uma natureza), devam ser

consideradas como necessárias segundo um princípio – que nos permanece desconhecido – da unidade da multiplicidade. (KANT *apud* LUKÁCS, 1978, p.16)

Desta citação Lukács depreende que para Kant: 1) As leis particulares são contingentes¹⁶ de acordo com o modo de ver do nosso intelecto, e essa contingência para o nosso pensamento permanece insuperável; 2) As leis, para serem leis precisam ter o fundamento da “unidade da multiplicidade”, que para o sujeito é desconhecido e incognoscível.

Frente os caminhos lógicos que leva do particular ao universal, e vice-versa, estruturam-se de subjetividade hipotética, livrando a consciência da responsabilização de tudo aquilo que lhe escapa que não pode ser conhecido. Assim, essa formulação de Kant representa prejuízos à práxis científica concreta, caindo em uma relatividade de como se conhece.

No juízo reflexivo, do particular para o universal, o agnosticismo e subjetivismo são mais intensos de acordo com Lukács, porque este juízo se toma ele mesmo como lei, pois a partir do particular, que são os conceitos nos quais já foram determinados, procuram o universal por meio do princípio da reflexão sobre os objetos.

Lukács entende que essas contradições derivam do idealismo filosófico. Por que, desde o surgimento da biologia, suas questões se apresentam a filosofia burguesa como um dilema insolúvel entre dois caminhos:

[...] ou tenta resolver os problemas biológicos com os meios do pensamento metafísico (quer dizer, procura reduzi-los às leis da mecânica) e cai em contradição com os fatos específicos da vida, ou tenta compreender os novos fenômenos com uma aparelhagem conceitual que vá além da mecânica e cai necessariamente na categoria da finalidade e em todas as contradições que esta categoria traz com ela em sua formulação idealista. (LUKÁCS, 1978, p.18)

Esses dois caminhos foram perseguidos por Kant, tanto na tentativa de resolver os problemas biológicos pelo pensamento metafísico, como também na tentativa de resolver via uma aparelhagem conceitual que vá além da mecânica.

Nesta aparelhagem conceitual, Kant como pensador metafísico caracteriza o modo no qual se conhece independente da experiência. Este modo, denominado por ele como *a priori*, foi equacionado entre necessidade e contingência, da seguinte forma “[...] só é necessário aquilo que pode ser conhecido *a priori*; o resto escorrega inevitavelmente para a contingência.”(LUKÁCS, 1978, *grifos do autor*, p.18). Isto é, qualquer diferenciação ou

¹⁶ Contingência (lat. tardio *contingentia*: acaso) I. Caráter de tudo aquilo que é concebido como podendo ser ou não ser, ou ser algo diferente do que é.

especificação da realidade, ou ainda tudo o que é particular e singular é considerado contingente.

Em consonância com Lukács (p.18, 1978), “[...] *Ver a contingência tanto na especificação como na finalidade, buscar as categorias próprias da biologia sem abandonar ou diminuir as da natureza sem vida [...]*” sem dúvida alguma, há momentos progressistas, ainda que Kant estivesse longe de ter formulado corretamente esses problemas. Mas, “*Seu mérito histórico está em ter reconhecido no desenvolvimento das ciências esses problemas da realidade, especialmente em ter pelo menos pressentido as dimensões de tais problemas.*” (LUKÁCS, 1978, *grifos do autor*, p.18)

Acerca do uso da categoria finalidade, Kant não é proposital fazer com que o uso dela caia diretamente na teologia, ou seja, questões que buscam a causa da causa na vida orgânica. Ele não pretende usar a finalidade “[...] *como uma nova categoria para afastar as leis da causalidade, procurando, antes, colocá-la de acordo com o sistema geral daquelas leis. Por isso, ele define a finalidade como uma conformidade à lei do contingente como tal*”. (LUKÁCS, p 18, 1978). Mas como a metafísica e suas concepções a-históricas do mundo é essa, ele se prende a uma interpretação metafísica e agnóstica de que na natureza não tem nenhuma analogia com qualquer causalidade que conheçamos.

Lukács expressa assim que o envolvimento de Kant com o pensamento metafísico era tamanho, que identificou o pensamento metafísico como qualquer pensamento humanamente possível ou com qualquer pensamento conceitualmente racional:

De tal formulação equivocada e falsa só poderia resultar uma resposta equivocada e que falseia ainda mais o problema: o pensamento colocado além dos limites impostos ao ‘nosso’ pensamento não é o pensamento dialético (em antítese ao metafísico) e sim um pensamento intuitivo (em antítese ao racional-conceitual, discursivo). (LUKÁCS, 1978, p.23)

O conhecimento para Kant se dará na conexão entre: a reunião de diferentes representações e a compreensão da multiplicidade do conhecimento; e a ligação dessas representações com o objeto por meio da intuição. Kant está ciente dos perigos desta posição filosófica, portanto ele está bem longe de indicar essa saída metodológica.

E será a partir daquele enigma da natureza, no qual na natureza não há qualquer causalidade que conheçamos que Kant funda sua estética, tendo assim esteios para confinar tudo que seja estético à esfera subjetiva. Inclusive para ele, há uma separação entre **juízo de conhecimento** e **juízo estético**.

O juízo de conhecimento possibilita a faculdade de julgar as coisas segundo conceitos que possuem validade geral, por se basearem em propriedades do objeto, Suassuna (2008, p.69) explica, “*Quando eu digo: ‘Esta rosa é branca’, estou emitindo um juízo de conhecimento: o resultado dele é um conceito indiscutível, válido para todo mundo, de validade geral, porque baseado em propriedades objetivas da rosa*”.

Já o juízo estético é uma particular faculdade de julgar as coisas segundo uma regra advinda nos seus primórdios de uma reação pessoal do contemplador diante da coisa, portanto se baseia no sujeito, Suassuna (2008, p.70) exemplifica,

[...] quando eu digo ‘Esta rosa é bela’, este juízo exprime somente o fato de que tal rosa me agrada: eu não posso exigir, para ele, como para o outro, o assentimento, a concordância geral, validade geral para aquilo que é resultado de uma simples reação pessoal minha.

A consequência disso Lukács (p. 22, 1978) evidenciou que “*Em suma: a estética se transforma, dessa maneira, em um “parque reservado da natureza”, cuidadosamente isolado da esfera do conhecimento.*” Contudo, os alcances da produção teórica de Kant de acordo com Suassuna (2008):

A grande contribuição de Kant, na Estética, foi chamar a atenção para o fato de que a fruição da Beleza não é puramente intelectual – como parecem ter pensado os filósofos antigos – nem puramente sensível, como queriam os sensualistas, incluindo-se entre estes, Burke, citado nominalmente por Kant, que dele recebeu forte influência, ao relacionar a Beleza com a sensibilidade. (Suassuna, 2008, p.32) O criticismo kantiano iria influenciar, porém, de maneira talvez desastrosa para o pensamento, toda a Estética contemporânea. De fato, a grande maioria dos estetas modernos, ou nega à Estética seu caráter filosófico, ou dá impressão de pensar a medo, a contragosto, intimidada pelo impacto do pensamento kantiano. Parece até que ficam sem saber até que ponto têm o direito de afirmar ou negar alguma coisa, num campo no qual o que domina é a construção particular do espírito de cada um. (p.32, 2008)

Com efeito que temos que constatar que Kant deu um passo a frente, no sentido de contribuir para que a estética relacionasse a Beleza com a sensibilidade. Mas no que diz respeito à relação dialética entre universal e particular, não houve avanço, porque findou que ele consolidou uma estética subjetiva no idealismo subjetivo, privada de objeto e de conceito, na qual pressupõe a adequação do mundo as necessidades da nossa faculdade cognoscitiva. (LUKÁCS, p.32, 1978)

Com isso, os aspectos negativos de sua produção geraram consequências desastrosas, que já destacamos no decorrer deste estudo, como: a tendência de Kant em desprezar a

filosofia, ou também, a sua condução da estética para o idealismo subjetivista. Pois o que se constata é que:

[...] depois de Kant, o panorama da Estética, com algumas raras exceções, é este: os estetas, ao afirmam decididamente que a Beleza é algo que se constrói no espírito do sujeito – com todas as decorrências deste princípio, entre as quais a mais importante é uma descrença cada vez maior na validade do julgamento – ou então optam por uma solução de meio-termo, de compromisso objetivista-subjetivista. (Suassuna, 2008, p.33)

Em concordância com o estudioso da estética de Lukács e toda a sua obra, Nicolas Tertulian aponta que Kant parece cumprir um papel na estética lukacsiana:

Pode-se-ia dizer que o método da Estética de Lukács nasceu de uma reação de princípio ao método utilizado por Kant em suas *Críticas*. Longe de interessar-se pelo que torna possíveis os julgamentos *sintéticos a priori* ou os julgamentos *de gosto a priori* (universais), de considerar, portanto, as atividades teóricas ou estéticas como faculdades apriorísticas do espírito humano, Lukács desejará saber em que estágio da evolução histórica surgiram e a que funções as atividades científica e estética respondem na economia das relações sujeito-objeto. À análise das faculdades (*Vermögen*) de Kant, à divisão do espírito em atividades cognitivas, prática e estética, Lukács oporá um método genético-ontológico em que a estrutura de cada tipo de atividade espiritual encontra sua explicação em sua própria gênese. Estrutura e gênese, *Geltung* e *Genesis*, estão, para ele, indissolivelmente ligadas. Seu modelo, secreto ou confesso, seria, até certo ponto, a Fenomenologia do Espírito de Hegel, mas interpretada à luz da ontologia de Marx. (TERTULIAN, 2008, p.199 e 200)

Com essa reação à Kant, justificamos a função dele para a construção da estética marxista de Lukács, mas não somente uma reação a Kant, mas da história da filosofia moderna.

2.1.1 - Schelling

Schelling desenvolve o problema kantiano do pensamento discursivo e intuitivo, conferindo a este postulado um destaque, como algo solene, que estivesse fora de discussão, aprofundando-se em irracionalismo. Tertulian (2011, p.22) expõe que Lukács em “*A destruição da razão*”¹⁷

[...] colocou em evidência o liame entre essa inflexão do pensamento schellinguiano ao irracionalismo e as tomadas de posição políticas do filósofo: descobriu em Schelling uma filosofia renunciante à verdadeira matriz dialética dos problemas surgidos na realidade (em oposição a Hegel, o qual não hesitou em tirar proveito do “fermento das contradições”), uma propensão ao irracional.

O destaque para a distância do pensamento de Schelling e a distância da história, dos acontecimentos histórico sociais, como a Revolução Francesa. Com isso, lhe faltava pressupostos para dar respostas à filosofia da natureza, por isso sua compreensão filosófica tendeu a mistificação de modo irracionalista.

Lukács identifica em Schelling duas tendências: a) uma que ele resolve os problemas dialéticos em Kant e mistura com uma irracionalização mística dos problemas; b) e outra que a irracionalização leva a submersão dos pontos de efetiva dialética.

Na primeira tendência “Schelling vai decisivamente além do conceito kantiano da vida orgânica, levado pelo processo lógico espontaneamente justo segundo o qual a unidade das leis naturais não pode ser eliminada pelo reconhecimento de um particular modo de formar-se daquilo que é orgânico.” (1978, p. 26) Com isso, vemos os primeiros indicativos de objetividade.

Nele há também tentativas de encontrar uma relação dialética entre o universal e o particular, mas seu platonismo realiza uma radical inversão nesta relação, “a essência da realidade objetiva aparece como cognoscível, mas a ideia não deve ser o reflexo da coisa e sim a coisa é que recebe sua existência, o seu em si, da ideia.” (1978, p. 32) E ele desenvolve isso, a partir de equações analógico-formalista ao invés de investigar as relações recíprocas entre a relação dialética de universal e particular.

¹⁷ Nesta obra Lukács coloca Schelling na origem de uma linha de pensamento que após uma série de degradações desembocará na catástrofe que foi o fenômeno nacional-socialista, que está intimamente ligado a um caminho que leva a intuição intelectual até Hitler.

Outro motivo de ir além de Kant, é porque Schelling tende a fundar uma dialética histórica da arte, que em alguns pontos são geniais e por iluminar fato e condições reais do desenvolvimento da arte, como por exemplo, da “... contraposição de antigo e moderno em Shelling deve ser derivada da dialética histórica de universal (gênero) e particular (indivíduo).” (1978, p.33) Mas em outros pontos elas premissas que derivam de generalizações abstratas e destorcidas.

Acerca deste último ponto, José Paulo Netto, na obra “*Lukács e a crítica da filosofia burguesa*” (1978, p.46) sintetiza que:

É com Schelling que se inicia a destruição da razão. Embora não identifique entendimento com razão, o que ele realmente faz é instaurar entre ambos um antagonismo insuperável, o que, naturalmente, acarreta a inferência da incognoscibilidade do real. De facto, o real só se toma permeável através do que Schelling chama de «intuição intelectual» — que passa a ser o *organon* do conhecimento. Lukács cita as palavras do próprio Schelling: “Este saber deve ser um saber absolutamente livre... ao qual não se chega por nenhuma classe de provas, deduções ou mediações de conceitos em geral; dito de outra forma e de modo mais genérico: uma intuição”. O caráter reacionário de uma tal concepção não é óbvio apenas na sua decorrente teoria aristocrática do conhecimento (porque a «intuição intelectual» é reservada a poucos, os eleitos), mas sobretudo no misticismo que funda; se, num primeiro momento, Schelling considera que a objetivação da intuição se dá na esfera estética, a arte (compreendida romanticamente) estatuindo-se como conhecimento privilegiado do mundo, no seu último período a função artística é abertamente substituída pela religião — a Revelação cristã passa a constituir a intuição intelectual objectivada.

Então, Schelling acaba defendendo o conhecimento do real por via da intuição, daqueles que seriam os eleitos, na base mística e elitizada do conhecimento.

Para Schelling a arte é tida como a síntese da natureza e da história, a primeira é concebida como inconsciente e a segunda como consciente, assim a arte seria uma atividade consciente-inconsciente.

Lukács aponta que o fracasso de Kant e de Schelling é causado pela situação histórica e sua posição perante os problemas da época, porque as ciências que impunham estes problemas, acabaram de nascer, e encontravam-se ainda incipiente, pois colocavam as questões gerais abstratas, mas ainda não estavam em condições de oferecer indicações metodológicas. A isso, acresce o fato de Kant que não aderiu ao passo à frente dado por esse desenvolvimento científico acerca da evolução. E Schelling que se orientava a partir da “*compreensão filosófica da evolução, mistificou de modo irracionalista as intuições e as referências então ainda escassas de uma teoria da evolução universal.*” (LUKÁCS, p.36, 1978)

De acordo com Lukács, o idealismo objectivo pode apreender a realidade de duas maneiras. Primeira: «a realidade empírica se concebe como o produto de um ‘colocar’ que é obra de um sujeito filosófico». Mas há que existir uma outra realidade, ‘não-colocada’, que é a autêntica e independente da consciência humana» 64; esta modalidade é potencialmente místico-reaccionária, e é dela que derivará a filosofia «positiva» de Schelling após 1804. A segunda consiste «em converter a substância em sujeito, ou seja: a filosofia tem que expor o mundo como autoprodução e autoconhecimento do espírito, com o que cada realidade objectiva aparece apenas como uma forma das várias ‘alienações’ do espírito» 65; e esta modalidade a única que pode transcender o irracionalismo e o misticismo. Conforme Lukács, «o desenvolvimento de Hegel vai da versão reaccionária do idealismo objectivo à sua versão progressista, enquanto Schelling percorre o itinerário inverso» 66. (NETTO, p.35, 1978)

2.2 – Abordagem de Hegel

Hegel na História da Filosofia Burguesa situa-se como último filósofo do pensamento burguês em sua fase ascendente. Ele nasceu em 1770 em Stuttgart, na Alemanha, com dezoito anos começou a estudar filosofia e teologia na Universidade de Tübingen, onde estreitou laços de amizade com Hölderlin e Schelling. Depois, seguiu como preceptor em Berna (1793-1796) e em Frankfurt (1797-1780), e em 1801 foi para Jena onde conseguiu a docência, lecionou como livre-docente e depois como professor extraordinário.

O Filósofo é a expressão mais madura da tradição filosófica ocidental até sua época, ele enfrenta o debate posto pela filosofia – na denominação de Natureza e Espírito, onde as posições filosóficas modernas enfatiza o formalismo lógico por meio da aproximação da lógica e da matemática. Recusando essa aproximação, ele realiza o enfretamento central a partir da elaboração, na qual julga mais consistente, a de Kant, não só dele, mas principalmente dele, pois pretende construir um sistema filosófico que dê unidade e totalidade à sistematização filosófica, além de resolver os problemas da Filosofia ao recuperar a dialética histórica e trabalhar com os conteúdos histórico sociais, porque acredita que é um interprete privilegiado do seu tempo, com uma erudição invejável. (HÚNGARO, p. 164 , 2001)

De acordo com Kant a realidade em si (noumeno) não pode ser conhecida, conhecemos apenas como ela se apresenta a nós por meio dos fenômenos que os nossos sentidos são capazes de captar, organizados pela própria estrutura da razão segundo formas de espaço e do tempo, ou seja, Kant provocou cisões entre, entendimento de razão, fenômeno de noumeno, ser e dever ser.

Essas separações kantianas representou também a separação entre sujeito e mundo, Espírito e Natureza, e essa ação era repudiada por filósofos e artistas do Romantismo Alemão, porque acreditavam que deveriam haver uma reconciliação entre sujeito e mundo por via do caminho das Artes, onde a beleza, ou a sensibilidade, ou a imaginação levaria a Natureza ao encontro do espírito.

Hegel se opôs a solução romântica, na qual centra-se muito na Natureza e também se opôs a solução Kantiana, na qual centra-se tudo no sujeito. E indicou que só existe o Espírito, pois a Natureza é a manifestação/exteriorização do Espírito. Ambos serão reconciliados na interiorização do próprio Espírito, quando este se reconhecer com a Natureza. Um movimento

no qual vai do Espírito para Natureza, e da Natureza retorna a si mesmo como interioridade do Espírito, é a História, a vida.

Nega-se o ser-em-si, tornando ser-para-si, porque a negação dialética não significa a destruição empírica ou material das coisas e sim a destruição do seu sentido imediato, que é superado por um novo sentido, posto pelo próprio Espírito. E no reconhecimento de que o espírito é o sujeito, e produz a si mesmo, é ao mesmo tempo em si e para si.

Da trajetória de Hegel se faz necessário esmiuçar alguns pontos, que foram inclusive foco de investigação de Lukács no livro *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*¹⁸, que procurou elucidar a relação de Hegel frente ao Iluminismo, à Revolução Francesa e à religião e à Schelling no surgimento da dialética hegeliana.

Do ponto de vista histórico esse processo revolucionário protagonizado pela burguesia e apoiado pelas classes subalternas em razão de interesses universais, advém de uma série de circunstâncias históricas: a) o renascimento do comércio; b) posteriormente o fortalecimento do comércio estimulado pelas cruzadas; c) o que ocasionou o fortalecimento da burguesia; d) proporcionou o questionamento do “cimento ideológico” – religião – que sustentava a ordem feudal; e) o fortalecimento econômico e ideológico culminaram em um fortalecimento político; f) arranjo entre Estado Nação, ou seja da burguesia e o monarca (rei); g) e por fim, o protagonismo da burguesia frente a série de movimentos revolucionários como, a Revolução Gloriosa, na Inglaterra (1688), a Revolução Americana (1776), a Revolução Francesa (1789) e a Revolução Industrial (meados do século XVIII), configurando a superação do feudalismo. (PATRIARCA, 2012)

Hegel é o filósofo da Alemanha que tem o mais profundo entendimento do que seja a Revolução Francesa e do período napoleônico, além de ser o único pensador alemão da época a tratar seriamente da Revolução Industrial e seus problemas e ainda relacionar os problemas da economia clássica inglesa com os problemas filosóficos da dialética. (NETTO, 1978)

No período em que Hegel estava em Berna, o Iluminismo passava por uma grande contradição, porque estava a servir ideologicamente tanto as finalidades do absolutismo feudal dos pequenos estados germânicos quanto às finalidades dos revolucionários burgueses. E será deste solo que Hegel irá partir, cada vez mais na ala esquerda democrática, o que

¹⁸ Foi concluído no fim do outono de 1938, mas só foi publicado 10 anos depois na Suíça por causa da política cultural da era estalinista e que de acordo com Netto (1978) o livro trazia um eloquente protesto a referidas ações.

significa estar no interior da tradição filosófica alemã, a idealista, que se coloca em oposição ao materialismo dos iluministas franceses e ingleses. (NETTO, 1978)

Hegel se opõe a extrema esquerda da Revolução Francesa, e defendeu durante toda a vida a necessidade histórica daquela revolução porque via nela o fundamento da moderna sociedade burguesa. (NETTO, 1978)

E filosoficamente, o jovem Hegel parte do Iluminismo alemão, é como se ele se propusesse a aplicar o kantismo da Crítica da Razão Prática à sociedade e à história, tendo como ponto de partida e objeto central de investigação a atividade, a prática da sociedade, que de fato é diversa da perspectiva de Kant, pois Kant em suma, somente aborda os problemas sociais como apenas problemas advindos de uma moralidade individual. (NETTO, p.31, 1978)

Neste período em Berna, precisamos discutir a relação de Hegel e a religião, no qual ele tem como conceito básico a positividade¹⁹. Segundo França (2009) essa discussão advém do racionalismo do século XVIII, onde ao debater a religião acabou dando forma a esse conceito de “positividade”.

No racionalismo havia uma ideia geral na qual aceitava uma natureza humana, e que haveria uma religião específica que corresponderia a essa natureza humana, portanto tal religião seria universalmente válida, intemporal, pois seus fundamentos seriam os termos mais simples que a razão poderia admitir, e consistiria uma religião não-positiva.

Desse modo, uma religião positiva é uma religião histórica, expressando um caráter localizado no tempo e no espaço, sendo exterior à razão, pois exprime um caráter finito e não universalmente válido, expresso na legalidade da heteronomia, que não expressa um fim em si mesmo, portanto, não racional. (FRANÇA, p.57, 2009)

E aqui, em Hegel positividade terá o caráter de coação, autoritário, não liberdade, heteronomia e contrária a razão. Ele realiza esse debate com o judaísmo, pois acredita que a lei coage o homem e não emana do povo, mas do exterior. E principalmente discute que no cristianismo a positividade está no seu caráter coercitivo e autoritário impossibilitando o homem da sua realização plena na cidade.

Assim, seus textos no período em Berna aborda uma tarefa de criticar a opressão da religião e recuperar uma religião viva no povo pautada na razão. Mas historiografia tem

¹⁹ Esse conceito aparece em alguns textos deste período de Berna, os principais são no opúsculo de Hegel, denominado como “A positividade da religião cristã” (1795-1796), “Fragmentos sobre Religião Popular” e Cristianismo (1793-1794) e “Vida de Jesus” (1795).

concluído que equivale a escritos teológico juvenil, e Lukács opõe a isso por causa das condições da época, na qual a crítica social germânica disfarçava sempre com uma roupagem em forma de crítica religiosa, portanto positividade para o jovem Hegel significava a supressão da autonomia moral do sujeito. Assim,

o objecto da religião positiva, que é alheio ao sujeito, morto, dado, e, no entanto, dominante, dilacera a unidade e a conclusão da vida em que vivia antigamente o homem, na era da sua liberdade, e converte as questões decisivas da vida em problemas transcendente incognoscíveis e inacessíveis para a razão. (NETTO apud LUKÁCS, p.32, 1978)

Nesta esfera, na qual a preocupação central de Hegel é repensar o cristianismo em seu sentido histórico relacionado a vida e a seus ideais modernos (KONDER, 1991, p.7). Se faz polêmico a oposição de Hegel entre cristianismo positivo e as religiões não positivas, no qual o primeiro ele vê que é o pilar do despotismo e da opressão e o segundo como sendo as antigas religiões o lugar da liberdade e da dignidade humana. Assim, a tarefa revolucionária para humanidade da sua época é a busca dessas religiões não positivas. (NETTO, 1978)

Em Frankfurt, em 1797 a 1800, estas concepções de Hegel entram em crise, porque ele passa a viver na sociedade burguesa e não mais só observá-la como em Berna. Para tanto, isso fará com que ele enfrente novos caminhos de pesquisa em todas as direções, essa fase do seu pensamento distingue de todas as outras fases, nela ele “[...] *parte quase sempre de vivências individuais matizadas e leva, estilisticamente, tanto a marca da paixão como as da imprecisão e obscuridade da vivência pessoal.*” (LUKÁCS apud NETTO, p.32, 1978). Lá:

[...] o que Hegel se pergunta já não é mais como pode ser destruída esta sociedade [burguesa] e substituída por outra radicalmente diferente, mas, ao contrário, como pode o indivíduo ter nela uma vida humana, isto é, uma vida que supere a positividade em si, nos demais, em suas relações com os homens e com as coisas. (LUKÁCS apud NETTO, p.32, 1978)

E é desta forma que Hegel passa a ver a sociedade burguesa como um dado fundamental, “ineliminável”. A partir desta consideração as preocupações dele será voltada para a busca dos motivos das contradições entre vida e objetividade morta na religião, onde passa a ver a culminação da filosofia. Assim, ele encobre-se de um autêntico misticismo, no qual nunca anteriormente esteve tão próximo, mas que em seguida superado, pois ele já se direciona no sentido do método dialético. (LUKÁCS apud NETTO, p.33, 1978).

Ao olhar para sociedade burguesa com intuito de estudá-la filosoficamente, Hegel irá partir das reviravoltas sociais desta sociedade, isso lhe permite superar os problemas que Kant

não conseguiu. Porque Kant se centrou diretamente aos problemas da filosofia da natureza, e quase tão exclusivamente ao problema da vida na biologia, sem conseguir aderir às contribuições da pesquisa de sua época sobre a evolução. Assim, decisivamente a investigação filosófica da realidade histórico social da sua época foi à forma de superar os problemas que Kant não superou. (LUKÁCS, p36, 1978)

Lukács evidencia que neste período, a categoria central do pensamento de Hegel é a vida, inclusive ele já antecipava isso em Iena, quando ele chama a moralidade de “[...] *a concreta totalidade do modo de comportamento do homem na sociedade burguesa.*” (LUKÁCS apud NETTO, p.33, 1978). E em Frankfurt, sua colocação básica era o destino do indivíduo na sociedade burguesa, neste contexto, Lukács afirma que filosoficamente era essencial no pensamento hegeliano era a contraposição entre o homem inteiro e o homem fragmentado.

Por isso, que Hegel trava um embate com a ética kantiana,

[...] Kant deixa sem análise os conteúdos sociais da moral, aceita-os sem crítica histórica e tenta deduzir as exigências morais partindo dos critérios morais do conceito de dever, enquanto que, para Hegel, cada exigência moral constitui só uma parte, um momento do todo social vivo e em constante movimento. Para Kant, pois, os diversos mandamentos da moral se erguem isolados e justapostos, como se fossem inapeláveis consequências lógicas de um princípio da razão unitário, supra-histórica e supra-social; para Hegel, são momentos de um processo dialético que, no seu curso, entram em contradição uns com os outros, se superam reciprocamente pelo jogo vivo destas contradições, se extinguem no curso do desenvolvimento social ou então reaparecem em nova forma e com um conteúdo modificado.” (LUKÁCS apud NETTO, p.33 e 34, 1978).

Portanto, Hegel se distingue de Kant ao interpretar os conteúdos sociais da moral, preocupando com o todo social, e em fazer a crítica histórica desses conteúdos, além de compreendê-los como momentos de um processo dialético que intrinsecamente tem o movimento interno da contradição.

Por outras palavras, neste debate com Kant, é essencial evidenciar que seu aporte se dá através da problemática da contradição e com a relevância do processo de trabalho na constituição do fenômeno social. E já no final de seu período em Frankfurt, Hegel já indica a fundação do idealismo objetivo.

Existe uma serie de erros historiográficos que concluem que a primeira formulação hegeliana do idealismo objetivo advém das influencias de Schelling, e não do solo das colocações histórico-sociais de Hegel, principalmente porque em 1801 a 1803 o idealismo objetivo resultará da luta filosófica comum de Hegel e Schelling contra o idealismo subjetivo,

através do *Kritische Journal der Philosophie*. E o que vai desmistificar esses erros historiográficos de acordo com Lukács é a trajetória distinta dos dois pensadores no âmbito da filosofia idealista objetiva, uma vez que,

[...] o idealismo objetivo pode apreender a realidade de duas maneiras. Primeira: “a realidade empírica se concebe como o produto de um ‘colocar’ que é obra de um sujeito filosófico. Mas há que existir uma outra realidade, ‘não colocada’, que é a autêntica e independente da consciência humana”; esta modalidade é potencialmente místico-reacionária, e é dela que derivará a filosofia “positiva” de Schelling após 1804. A segunda consiste “em converter a substância em sujeito, ou seja: a filosofia tem que expor o mundo como autoprodução e autoconhecimento do espírito, com o que cada realidade objetiva aparece apenas como uma forma das várias ‘alienações’ do espírito”; e esta modalidade a única que pode transcender o irracionalismo e o misticismo. (LUKÁCS apud NETTO, p. 34, 1978).

O desenvolvimento do pensamento hegeliano vai da versão reacionária do idealismo objetivo à versão progressista, enquanto Schelling percorre o caminho inverso (LUKÁCS apud NETTO, p.33 e 34, 1978).

Já é sabido que as filosofias de Schelling e Hegel são constitucionalmente diversas, mas tem pontos decisivos em que são coincidentes e dissidentes. No primeiro caso ambas decorrem do limite do idealismo objetivo, na qual reconhece a identidade entre o sujeito e o objeto, em oposição a uma realidade independente da consciência e que é refletida no pensamento, pois se a realidade e os seres que a constituem são processo (vir-a-ser) nunca haverá identidade. Esse limite se apresenta neles por toda parte principalmente no que toca ao tratamento da natureza como desenvolvimento.

Para Schelling há uma teoria místico-irracionalista do desenvolvimento na natureza e na história, na qual a natureza é inconsciente e a história é consciente, e a síntese das duas seria a arte como atividade consciente-inconsciente. Já para Hegel “*a natureza é a ideia alienada de si mesma*”, *o seu ser outro em face de si mesma... na natureza não pode existir um desenvolvimento real como o que ocorre na sociedade e na história, para ele a natureza é um “sistema de graus”*”. (Lukács, p.37, 1978) Esta concepção de desenvolvimento, na qual a na natureza não há uma certa evolução é um retrocesso frente a concepção de contemporâneos de Hegel²⁰. (Lukács, p.37, 1978)

Mesmo, partindo das contradições e contraposições da sociedade da sua época, ele estende seu método a filosofia da natureza, tão logo surge seus limites, marcados pelo

²⁰ Como Lukács evidenciou Hegel não acompanhou seus contemporâneos alemães como Goethe, Oken, Lamark, Geoffroy de Saint-Hilaire.

idealismo, análogo ao de seus predecessores. Nestes, Engels demonstrou que deriva da contraposição entre sistema e método.

Enquanto o **método** dialético tende a conceber todos os setores do ser e da consciência como um processo histórico movido por contradições, o **sistema** fechado elimina este movimento para o presente e para o futuro, introduz portanto contradições insolúveis mesmo na concepção de que o pensamento tem movimento, transforma frequentemente o desenvolvimento reconhecido pelo método em um desenvolvimento apenas aparente. (LUKÁCS, **grifos nossos**, p.37, 1978)

Pelo exposto acima, ao desembocar na filosofia da natureza o caminho do idealismo conduz Hegel a explicitar que o movimento do passado está dentro deste sistema fechado eliminando todo movimento do presente e do futuro e assim, as contradições a partir de então são insolúveis dentro deste sistema. Opostamente o método no que concerne seu desenvolvimento junto a essência do real permite conceber o movimento para o passado e para o futuro como um processo histórico movido por contradições.

Ainda com esses limites, Hegel é o primeiro pensador a colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade. Ele as colocou como momento determinante de todas as formas lógicas, do juízo, do conceito e do silogismo. E conseqüentemente construiu uma lógica de novo tipo. Mesmo que permeada por seus limites. (LUKÁCS, p.37 e 38, 1978)

Essa nova lógica só foi possível pela sua insistência de compreender filosoficamente as experiências da revolução burguesa de sua época, e também de encontrar nela a base para a existência de uma dialética histórica, onde há a união entre o pensamento e a história, e juntos o sujeito constrói o conhecimento de acordo com a sua própria época.

Assim, a dialética começa a ser considerada como a única maneira pela qual pode-se alcançar a realidade e a verdade como movimento interno da contradição, “*Para Hegel, portanto, a realidade é um todo articulado e racional que tem um certo tipo de estrutura, uma estrutura dialética...*” (HÚNGARO, p.166, 2001).

É importante destacar que Hegel tem o mérito de retomar a dialética da Antiguidade Clássica para a modernidade, principalmente pelas influências de Heráclito de Éfeso, conhecido também como o filósofo do movimento por acreditar que apenas o devir ou a mudança é real, porque nada permanece idêntico a si mesmo, há sempre transformação das coisas no seu contrário, mas suas elaborações foram ofuscadas pela hegemonia das proposições de Parmênides de Eléia, o filósofo da identidade, que para ele o fluxo dos

contrários era apenas aparência, porque para ele o que é real é aquilo que não muda nunca e tem sempre identidade consigo mesmo.

Retomando Hegel, ele entende que a realidade está em constante movimento e é complexa, só pode ser apreendida pela dialética, através do movimento interno da contradição, porque ela é a força motora de toda transformação da realidade (HÚNGARO, 2001).

As formulações hegelianas, como se vê, sustentam-se, fundamentalmente, no conceito de ser. A essência da transformação está posta nele, pois o ser (em si), o qual possui determinados limites e potencialidades que são seus aspectos distintivos em relação aos outros seres – sua “identidade” –, nega-se (para si) e se transforma, buscando as suas possibilidades, e, finalmente, volta a si recuperando a sua essência preservada nesse processo de transformações (em si-para si). Esse é um processo contínuo e ininterrupto, em que o ser é um constante vir-a-ser. Com isso, Hegel rompe com a concepção de que algo só pode ser ele mesmo até que deixe de existir, ou seja, rompe com o princípio da identidade imutável. A essência dos seres é que eles são um constante vir-a-ser. Tem-se, então, uma noção de “progresso” no ser em que se identificam o “ser” e o “nada”. “Nada há no céu e na terra que não contenha, ao mesmo tempo, o ser e o nada”, uma vez que para algo ser deve passar a ser o que não é. Todo ser contém em si, portanto, seu próprio ser e seu oposto, o nada. (HÚNGARO, p.167 e 168, 2001).

Assim, Hegel entende que esse processo de conhecer é possível ao ser humano, e quando ele o alcança é significa que ele atingiu um processo de autoconhecimento.

Diferente de Kant, onde a realidade em si (noumeno) não pode ser conhecida, conhecemos apenas como ela se apresenta a nós por meio dos fenômenos que os nossos sentidos são capazes de captar, organizados pela própria estrutura da razão segundo formas de espaço e do tempo, provocando assim cisões entre, entendimento de razão, fenômeno de noumeno, ser e dever ser.

Lembrando que essas separações kantianas representou também a separação entre sujeito e mundo, Espírito e Natureza, e essa ação era repudiada por filósofos e artistas do Romantismo Alemão, porque acreditavam que deveriam haver uma reconciliação entre sujeito e mundo por via do caminho das Artes, onde a beleza, ou a sensibilidade, ou a imaginação levaria a Natureza ao encontro do espírito.

E Hegel se opôs a solução romântica, na qual centra-se muito na Natureza e também se opôs a solução Kantiana, na qual centra-se tudo no sujeito. E indicou que só existe o Espírito, pois a Natureza é a manifestação/exteriorização do Espírito. Ambos serão reconciliados na interiorização do próprio Espírito, quando este se reconhecer com a

Natureza. Um movimento no qual vai do Espírito para Natureza, e da Natureza retorna a si mesmo como interioridade do Espírito, é a História, a vida.

Nega-se o ser-em-si, tornando ser-para-si, porque a negação dialética não significa a destruição empírica ou material das coisas e sim a destruição do seu sentido imediato, que é superado por um novo sentido, posto pelo próprio Espírito. E no reconhecimento de que o espírito é o sujeito, e produz a si mesmo, é ao mesmo tempo em si e para si, em uma constante síntese.

Além destes parâmetros da dialética histórica, suas experiências com a revolução burguesa partem dos seguintes padrões para resolver a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade: a) a concepção afim ao opúsculo do abade Sieyès sobre o Terceiro Estado, que Lukács chama de “grosso modo”, pois foi um escrito que advém do curso do processo revolucionário francês que identifica o Terceiro Estado com a nação e apresenta as reivindicações dele (a rigor, da burguesia) em face dos estamentos privilegiados, como o clero e, sobretudo a aristocracia; b) o posicionamento desde a juventude de repúdio ao jacobinismo, mas de aprovação aos objetivos burgueses anti-feudais e a política da Revolução Francesa; c) toma como ponto de partida o contraste entre o real peso econômico do Terceiro Estado e sua nulidade política; d) vê que a tarefa da revolução é criar um ordenamento estatal que corresponda as relações sociais reais.

Então, será com estas convicções que ele busca esclarecer filosoficamente a questão da singularidade, particularidade e universalidade. Do modo que irá se deparar com o problema da dialética histórico-social de universalidade e particularidade. E mesmo que ele faça a transposição de uma concreta e atual questão política-social na abstratividade da filosofia, ou seja, ele usa termos filosóficos para descrever as situações sociais e as ideias políticas, e como afirma Lukács, seu idealismo acaba manifestando-se naturalmente.

Mas o fato é que Hegel para além das abstrações acerca do que estava vivendo, ele pressente a dinâmica das lutas de classe, entre o Estado do *ancien régime*, que está ligado as camadas feudais dominantes, o Terceiro Estado, representado pela burguesia e as outras classes. Onde:

Hegel considera o Estado do *ancien régime* como uma formação que alimenta a pretensão de representar a sociedade como um todo (em lógica: de ser universal), mas um tal Estado serve exclusivamente aos interesses das camadas feudais dominantes (em lógica: do particular). Para Hegel, portanto, na dinâmica histórica da revolução, manifesta-se um quadro no qual um sistema socialmente sobrevivente exerce uma verdadeira e real tirania que é desonrosa para todo o povo (o universal

torna-se particular). A classe revolucionária, a burguesia, o Terceiro Estado, ao contrário representa na revolução o progresso social, bem como os interesses das outras classes (o particular torna-se universal). (LUKÁCS, p. 38 e 39, 1978)

Com essa dinâmica retratada, no qual o *ancien régime* serve aos interesses particulares das camadas feudais dominantes, cuja pretensão é de representação universal da sociedade. E que no decorrer da revolução, a burguesia está à frente da condução dos processos revolucionários começa a consolidar propostas para o progresso social e os interesses das outras classes, passando assim de uma representação particular para universal.

Lukács lembra o escrito de um fragmento de Frankfurt intitulado como “A Constituição da Alemanha” que demonstra a cerne do pensamento de Hegel acerca deste contexto:

Ele parte da seguinte constatação: “Todos os fenômenos desta época indicam que não mais se encontra satisfação na velha vida”. O *ancien regime* “é a má consciência acrescida do fato de transformar em absoluto, por um lado, a própria propriedade, as próprias coisas, e por outro, através disto mesmo, os sofrimentos dos homens”. Pertence também a este quadro o fato de que “o universal, por isto, esteja presente ainda apenas como pensamento, não como realidade”. Hegel vê claramente que tal situação leva à luta pelo poder: “a vida limitada só pode ser atacada hostilmente e com o poder pelo melhor quando também ele se tornar poder”. Considerando as coisas imediatamente, trata-se aqui da luta de um particular com outro particular; da luta das classes. Mas o *ancien regime* “funda sua dominação não sobre a violência de particulares contra particulares, mas sim, sobre a universalidade; esta verdade, o direito que ele se, deve lhe ser tirado e concedido àquela parte da vida que o requerer”. (LUKÁCS, p. 39, 1978)

Aqui, Lukács observa que Hegel realiza uma “generalização de reais e essenciais motivos da Revolução Francesa” (LUKÁCS, p. 39, 1978), tanto no sentido da generalização do pensamento dos atores envolvidos na revolução como também, na “ilusão heroica”²¹ daqueles que tinham a pretensão de representar toda a sociedade. Então, é importante perceber que esse formato de tentar resolver filosoficamente os problemas sociais e históricos sob a ambiência da Revolução Francesa, trata-se na verdade de uma “forma típica” de abordagem que Hegel utiliza. (LUKÁCS, 1978)

Hegel lida com a categoria positividade, que sofre mudanças de um período da sua trajetória para outro, ou seja, em Berna e Frankfurt esse conceito aparece histórica e socialmente relativizado, e em Iena combate a positividade em um terreno puramente filosófico, na ética formalista de Kant e Ficht. E o conceito desenvolvido em Frankfurt, de

²¹ De acordo com Lukács (1978) Marx define as “ilusões heroicas” como a pretensão de representar os interesses de toda sociedade.

caráter não filosófico, mas primariamente histórico social será determinante em todos os períodos da filosofia de Hegel, vide o exemplo de Lukács de uma fala de Hegel retirado de uma de suas aulas de filosofia da história:

A passagem de uma formação espiritual a outra consiste precisamente em que o precedente universal é superado quando é pensado como particular. Este subsequente mais alto (por assim dizer, o gênero próximo da espécie precedente) está intimamente presente, mas ainda não chegou a se afirmar; e isto torna oscilante e frágil a realidade existente.” (HEGEL apud LUKÁCS, p.43, 1978)

Daqui depreende que a dialética entre universalidade e particularidade conduz a uma ininterrupta transformação da sociedade, como lei fundamental da história. Estas são posições dialéticas e progressistas, mas com limite idealista. Como bem expressa Lukács:

Não só porque nesta dialética de universal e particular a função do pensamento, da consciência, é quase sempre supervalorizada com relação ao ser social, mas também por causa da inclinação de Hegel para emprestar às formações sociais que se sucedem uma relação de espécie e gênero (particular e universal). Existe aqui, indubitavelmente, um momento da defesa histórica da revolução burguesa. A sociedade burguesa que surge da revolução não deve aparecer apenas como uma forma simplesmente superior ao feudalismo do ponto de vista histórico, mas também como a forma mais alta possível da sociedade em geral, como a sua forma mais universal, pelo que a forma posterior é colocada como gênero, como universalidade, e a forma anterior como espécie, como particularidade. (LUKÁCS, p.44, 1978)

A dialética de universal e particular na história em Hegel não é puro esquema formalista, mas sérias tentativas de captar os momentos reais do desenvolvimento histórico. (LUKÁCS, p.45, 1978)

Nessas tentativas ele chega a teoria de que quando o novo se revela na história, tem uma forma simples e abstratamente universal e que somente no curso do processo histórico este novo, com a consolidação da vitória, apresenta os traços concretamente particulares a “luz do dia”, podendo perceber o seu desenvolvimento como totalidade realmente concreta, “[...] possuidora de uma multilateral e complicada dialética de momentos universais e particulares” (LUKÁCS, p.45, 1978).

Assim, Hegel afirma que “a primeira manifestação do novo mundo é inicialmente apenas a totalidade velada da sua simplicidade, ou o seu fundamento universal”. Ele afirma ainda que a consciência que compreende e vive o novo “sente a carência, na nova formação surgida, da difusão e da particularização do conteúdo”. A particularização é o conteúdo do processo histórico objetivo que daí deriva. (LUKÁCS, p.45, 1978)

Aqui como dito a particularização é o conteúdo do processo histórico, é a possibilidade do alcance da totalidade velada nos primeiros contatos com o novo. E ao

contrário disso, nesse pensamento o tardio Hegel já não vê mais o início de uma transformação radical, mas vê a conclusão de um período sem a possibilidade de desenvolvimento superior, porque ele esperava que se consolidasse as promessas de Frederico Guilherme III durante as guerras de libertação, como uma constituição prussiana, ou que uma Revolução Francesa em um formato napoleônico surgisse para a Alemanha, e deste surgisse também uma nova condição social, como nada disso foi concretizado, agora ele olha para o passado e não mais para o futuro. (LUKÁCS, p.46, 1978)

A dialética de universalidade e particularidade não foi empregada somente aos problemas da filosofia da história, mas também foi empregada para indicar leis mais gerais do movimento da história, como Lukács (p.46, 1978) cita

Na medida em que o espírito do mundo se apresenta para Hegel como demiurgo da história, o idealismo mistificador atinge aqui o seu apogeu. Por outro lado, todavia, Hegel busca conceber a própria história como teatro das paixões humanas, dos interesses egoístas, dos objetivos particulares, e representa estas particulares aspirações dos homens, dos grupos humanos, etc., como a força imediata e concretamente motriz da história. Como Engels sublinhou, é aqui decisivo o fato de que, mesmo se através de uma inversão idealista, afirma-se a grande verdade histórica de que estas lutas das paixões particulares e egoístas dos homens, na verdade, colocam diretamente em movimento os eventos; mas que, no conjunto, nascam e morram outros conteúdos, mais altos e mais universais do que aqueles que os homens colocaram imediatamente em jogo. Esta é a essência da teoria hegeliana da “astúcia da razão”. “O interesse particular da paixão, portanto, é inseparável da atuação do universal, pois é do particular e do determinado, bem como de sua negação, que nasce o universal. O particular tem seu próprio interesse na história universal; ele é algo finito e, como tal, deve necessariamente perecer. É o particular que combate reciprocamente a si mesmo e do qual uma parte deve perecer. Mas precisamente na luta, na derrota do particular, surge o universal”. (LUKÁCS, p.46 e p.47, 1978)

Aqui, de acordo com Lukács é possível perceber que Hegel: é fiel ao método dialético (é o particular que combate reciprocamente a si mesmo); concebe a história como feita pelos homens; mas ele não concebe que a luta particular das paixões humanas não incorre diretamente no universal, como produto, mas torna-se imprevistamente algo transcendente, é mistificado de um modo idealista, aparece situado em um “mais além” das lutas humanas, do processo histórico efetivo.

Hegel diz: “Não é a ideia universal que intervém no contraste e na luta, no perigo; ela se mantém intocável e intacta por trás dos eventos e ordena ao particular da paixão que se consuma na luta”. (HEGEL apud LUKÁCS, p.46, 1978)

Marx critica a inconseqüência desta concepção de história de Hegel. Mas é nesta problemática que Hegel acaba descobrindo a conexão de trabalho e teleologia.

Já na época em que preparava a Fenomenologia, Hegel escreve: “finalidades singulares do ser natural tornam-se universal. O impulso, aqui, vem todo do trabalho, ele deixa que a natureza se consuma, assiste tranquilamente e governa o todo apenas com pouco esforço: astúcia”. (LUKÁCS, p.48, 1978)

Assim o instrumento do trabalho fundamenta a concepção da astúcia da razão, mas o idealismo impede de generalizar essa intuição das conexões reais de maneira correta, pois quando Hegel acredita que o espírito do mundo se torna o demiurgo da história ele desconsidera que a essência concreta do trabalho advém da consciência do homem que se coloca um objetivo, que como Marx posteriormente irá indicar na obra do Capital, esta é a diferencia específica do trabalho humano em relação ao trabalho dos animais.

Para Hegel a vida vem depois da teleologia, embora na sucessão lógica seu lugar seja vida e depois teleologia, pois “*A teleologia como verdade do mecanismo e do quimismo é o mais alto grau tornado consciente de um longo processo, que abarca essencialmente nada mais senão o nascimento da vida, a evolução dos seres vivos até chegar ao homem e seu trabalho.*” (LUKÁCS, p.49, 1978).

A respeito disso Lukács lembra que Marx ao analisar o trabalho devemos nos atentar que ele é a culminação de um longo processo de desenvolvimento, sublinhando por exemplo a fala “*Não trataremos aqui das primeiras formas de trabalho, de tipo animalesco e instintivas.*” (MARX apud LUKÁCS, p.49, 1978). E também, indica a grande contribuição de Darwin para uma concepção dialética de mundo “*Darwin dirigiu seu interesse para a história da tecnologia natural, isto é, para a formação dos órgãos vegetais e animais como instrumentos de produção da vida das plantas e dos animais.*” (MARX apud LUKÁCS, p.46, 1978)

Hegel ao encaminhar os problemas da vida na lógica, vê na natureza:

Dado que ele vê em a natureza apenas uma estranheza do espírito de si mesmo, sua alienação, é obrigado a negar no domínio da natureza qualquer real evolução histórica; por isto, também o nascimento e a essência da vida não podem ser corretamente compreendidos. Quando Hegel, na *Lógica*, fala da vida, os verdadeiros e autênticos problemas da vida real, os problemas da biologia são ignorados; Hegel chega inclusive, a construir uma antítese entre a vida real que é tratada na filosofia da natureza e a vida no espírito. E acrescenta: “A primeira, enquanto vida da natureza, é a vida enquanto ela é lançada fora na exterioridade da existência e tem sua condição em a natureza inorgânica, enquanto os momentos da ideia são uma multiplicidade de formações reais. A vida da ideia não tem tais pressupostos [...] O seu pressuposto é o conceito [...]” (LUKÁCS, p.50, 1978)

Nessa concepção de natureza e vida ele afasta de uma real concepção de vida, além de não conseguir ver no processo da vida uma real evolução. Assim, essa falsa compreensão

lógica de vida após teleologia consiste em um fundamental limite. Mesmo com seus limites idealistas, Hegel dá um passo a frente, com dialética de universal e particular, ou seja, quando percebe que no desenvolvimento social há momentos de recíproca conversão de um no outro, tendo uma relação no tratamento de vários problemas históricos sociais, problema da vida e teleologia e os resultados da dialética entre universal e particular,

[...] não impede porém que Hegel compreenda conceitualmente determinadas características essenciais da moderna sociedade burguesa; em particular – e isto demonstra sua solitária importância entre os contemporâneos – o papel e o significado da economia política na estrutura e na reprodução desta sociedade. (LUKÁCS, p.53, 1978)

Na verdade, Lukács explica que esse passo a frente não foi tanto pela forma na qual ele observe determinadas regras lógicas, mas sim porque ele compreende o conteúdo histórico social, mesmo com os limites do seu sistema no formato idealista e da sua concepção de mundo democrático burguesa. Então na sua filosofia está presente diversas vezes o verdadeiro e o falso, o progressista e o reacionário um ao lado do outro.

Assim, ele pode indicar a correspondência da sociedade em seu conjunto de determinações entre relação universal e particular. Nisso, Hegel visando determinar a essência do Estado moderno, defini-o como uma realidade que é unidade de universalidade e particularidade, ou seja, como culminação dos diversos graus dos conceitos de ser, portanto para formações estatais, *“A necessidade consiste nisso: que a totalidade dividida fornece uma estável e duradoura determinação, que não é morta, mas que se produz sempre na decomposição”* (LUKÁCS apud HEGEL, p.52, 1978), um processo de continua conversão recíproca dos momentos que formam a totalidade, um tendência de repetição de modo variado, um processo de continua auto-reprodução.

Mesmo Hegel aproximando da ideia de reprodução como modo de ser de formações sociais, Lukács identifica que há um limite político-filosófico, devido o tratamento da historicidade da dialética histórica como um caminho que leva ao passado e ao presente, no entanto não mais em direção ao futuro, devido a miserabilidade de seu presente que para ele é o coroamento final da história.

Além do seu posicionamento político-filosófico, seu contexto histórico, de ser de um país muito atrasado do ponto de vista capitalista, também influenciará a elaboração científica de uma economia concreta, como seus mestres ingleses, Adam Smith e David Ricardo. Por outras palavras, sua produção redundará em afirmações filosoficamente genéricas sobre o

conteúdo e sobre o método e fortemente induzida pela economia clássica. Lukács exemplifica isso, quando Hegel trata os problemas na divisão do trabalho:

Por um lado, indica neles a relação para com o próprio trabalho: “No entanto, o que há de universal e de objetivo no trabalho liga-se à abstração que é produzida pela especialidade dos meios e das carências e de que resulta também a especificação da produção e a divisão dos trabalhos”. Por outro lado, daí decorre “a dependência e a relação de troca entre os homens”, tanto na produção quanto no consumo: “Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, o egoísmo subjetivo transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma mediação do particular pelo universal, um movimento dialético...”. (HEGEL apud LUKÁCS, p.54, 1978)

Aqui Lukács nos mostra a aprovação de Hegel da economia capitalista, o que infere em dizer que diferente da sua posição na juventude ele não mais acredita na sociedade capitalista no formato ideal apresentado pela economia clássica inglesa, e também refuta todas as ideologias com roupagens românticas da Restauração das condições feudais.

Desta aprovação, depreende-se consequências para a concepção hegeliana da história, por que

[...] ela se torna um fator determinante no juízo e na valorização dada por Hegel da antiguidade clássica, que fora seu ideal e seu modelo no período das “ilusões heroicas”. Hegel vê a antítese decisiva entre antiguidade e presente precisamente no terreno da economia e, de acordo com suas concepções, que acabamos de conhecer, esta antítese aparece filosoficamente, ao mesmo tempo, como uma transformação histórica no modo de ser da dialética de universal e particular: a função dialética desempenhada na sociedade moderna pelo particular, como princípio de suas leis e da necessária auto-renovação, devia necessariamente ser na antiguidade um princípio de autodestruição da sociedade: “O desenvolvimento independente da particularidade é o momento que nos Estados antigos se manifesta pela introdução da corrupção dos costumes, e essa é a suprema causa da sua decadência.” (LUKÁCS, p.55, 1978)

Daqui percebe-se que tem mais que uma delimitação entre sociedade antiga e moderna, mas também a antítese que condiciona diversas formas dialéticas de particular e universal. A antítese:

[...] vai além, dos olhos de Hegel, do que é econômico e social; ela se apresenta como um princípio universal de desenvolvimento, que poderia ser assim formulado: quanto menos desenvolvido na vida e no pensamento for o princípio do particular, tanto menos poderá também o universal conservar sua verdadeira totalidade concreta. Hegel não afirma claramente que a deficiência do particular seja socialmente condicionada (mas este é o sentido implícito das proposições que citamos, tal como a sobre a divisão do trabalho); ao contrário, ele considera a concretização da dialética de universal e particular – e, por isso, a concretização dos dois conceitos – como estreitamente ligada, pelo menos, àquela realização, da particularidade na vida, cuja a expressão mais intensa é a economia do capitalismo. (LUKÁCS, p.55, 1978)

Hegel ainda, utiliza a religião cristã para fundar filosoficamente o caráter específico do mundo moderno:

Hegel expressa, do seguinte modo, esta ideia do desenvolvimento e da concretização histórica do universal, em sua teoria do conceito da “pequena lógica”: O universal, em seu verdadeiro e compreensivo significado, ademais, é um pensamento do qual se deve dizer que foram necessários milhares de anos para que ele penetrasse na consciência dos homens, bem como que ele atingiu seu pleno reconhecimento através do cristianismo”. E, exatamente no sentido de suas afirmações sobre a diferença entre sociedade antiga e moderna, ele ilustra esta situação contrapondo as representações que as duas épocas faziam de deus: “Os gregos, não obstante serem muito cultos, não conheceram deus em sua verdadeira universalidade; tampouco conheceram o homem. Os deuses da Grécia eram apenas as potências particulares do espírito e o deus universal, o deus das nações, era ainda para os atenienses o deus oculto”. Este exemplo, naturalmente, bem como as considerações que dele decorrem sobre a função do cristianismo na abolição da escravatura, indica todos os aspectos débeis da filosofia de Hegel. Mas o fato de que ele, concluindo tais considerações, veja na “volonté générale” de Rousseau a autêntica encarnação do que é “verdadeiramente universal” precisamente em contraposição à antiguidade, tal fato demonstra que, não obstante as distorções idealista-mistificadoras, ele investigou realmente o desenvolvimento histórico da dialética universal e particular, ou, pelo menos, teve dela alguma intuição. (LUKÁCS, p.56, 1978)

Outra delineação, diversa dessa de sociedade antiga e moderna temos também a delimitação histórica entre feudalismo (absolutismo feudal) e moderna sociedade burguesa. Mas aqui há uma certa confusão, na Fenomenologia a Revolução Francesa é concebida ainda como limite da idade moderna, em seguida que a posterior periodização apresenta a Reforma como linha discriminadora.

Além destes contornos históricos fica uma imprecisão na terminologia quando se fala dos extratos sociais e não das classes, porque confunde os limites de Hegel, pois ele tenta interpretar o novo a partir do velho, nisto Marx o criticará asperamente. Mas apesar disso, Hegel compreende determinações importantes da moderna sociedade burguesa. Com isso, as palavras de Lukács acerca do avanço de Hegel:

Precisamente o que, na análise de Hegel, é o aspecto mais positivo, isto é, o fato de que ele conceba as relações de universalidade, particularidade e singularidade de um modo não formalista, não como um problema exclusivamente lógico, mas como uma parte importante da dialética viva da realidade, cuja mais alta generalização deve produzir uma forma mais concreta da lógica, este fato tem como consequência que a concepção lógica seja sempre dependente da justeza ou do erro da concepção da realidade. Os limites da lógica de Hegel, aqui, são igualmente determinados pelos limites de sua posição em face da sociedade e da natureza, bem como os seus momentos geniais são determinados pelo caráter progressista de sua atitude em face dos grandes problemas históricos de sua época. (LUKÁCS, p.60, 1978)

Para Lukács os limites de Hegel são acentuam-se quando o seu método dialético entra em contradições com as tendências retrogradadas de seu sistema em face de um problema

concreto, isso ocorre em suas posições puramente metodológicas, em particular quando ele defende para a filosofia uma posição privilegiada em antítese a ciência. Lukács até cita uma argumentação da estética de Hegel:

[...] na qual ele busca determinar conceitualmente o belo como unificação de teórico e prático, como superação dos limites e das unilateralidades dos dois conceitos. (já que, como sabemos, a filosofia está em Hegel acima da arte, entende-se aqui por teoria apenas a ciência). Hegel quer demonstrar a “finitude e iliberdade” no objeto das teorias; esta consiste na falta do ser para-si no objeto: “unidade e universalidade” estão fora do objeto. (LUKÁCS, p.60, 1978)

Hegel institui status a filosofia, ciência e arte. E quer limitar o teórico (o científico) ao particular. Toda a doutrina do conceito, do juízo e do silogismo tem como base as relações de universalidade, particularidade e singularidade, vamos nos ater a alguns pontos que Lukács evidenciou no trato de Hegel a essas categorias.

Na passagem para o conceito, no desenvolver a dialética da ação recíproca, Hegel atinge a mais geral determinação de universalidade, particularidade e singularidade como base da doutrina do conceito, na qual as precedentes contradições (substancialidade e causalidade, necessidade e contingência, necessidade e liberdade, etc.) apresenta-se em um nível superior. Tem aqui importância determinante, notadamente para as reflexões que nos interessam, a identidade de identidade e não identidade; nela, de fato, a concepção hegeliana dos conceitos concretos se expressa do modo mais claro. A primeira forma na qual esta identidade se apresenta (que já encontramos, diga-se de passagem, em Aristóteles) é a identidade de singular e universal, precisamente com sua contraditoriedade, na qual eles “são colocados como a negatividade idêntica a si mesma”. Esta afirmação é assim formulada por Hegel: “Imediatamente, dado que o *universal*, é apenas idêntico a si mesmo, enquanto ele conte dentro de si a determinação como tolhida, e, portanto, é o negativo enquanto negativo, ele é a mesma negatividade que é a mesma negatividade que é a singularidade; e a singularidade, dado que ela é o determinado, o negativo enquanto negativo, é ela mesma imediatamente a mesma identidade que é a universalidade. Esta sua simples identidade é a particularidade, a qual contém em unidade imediata, do singular, o momento da determinação, e, do universal, o momento da reflexão dentro de si mesma. Estas três totalidade, por isso, são a mesma e única reflexão”. (LUKÁCS, p.63, 1978)

Para Hegel isso é a essência da superação, onde o interior da liberdade manifesta a necessidade e a liberdade.

Hegel diferente de todos predecessores considerava como tarefa mostrar o movimento dialético que leva de cada categoria, ou seja, seu trato do conceito não irá iniciar com a lógica, para Hegel

[...] o conceito é o coroamento e a síntese de uma longa e rica explicitação das determinações lógicas. O conceito hegeliano herda tudo o que este processo levou à luz do pensamento: “ O conceito é o que é concreto e mais rico do que tudo, já que ele é a base e a totalidade das determinações precedentes, das categorias do ser e das

determinações da reflexão. Por isto, tais categorias e determinações apresentam-se no conceito. (LUKÁCS, p.65, 1978)

Aqui Hegel define o conceito como a coroação e síntese de um processo de explicitação das determinações lógicas, mas com isso ele dá um caráter fechado e pronto ao conhecimento encontrado pelo processo investigativo, além de não possibilitar a dialética do universal ao particular.

Já a singularidade

[...] Hegel assim define: “A singularidade, como vimos, já é colocada quando se coloca a particularidade. Esta (a particularidade) é universalidade determinada; é, portanto, a determinação referindo-se a si mesma, o determinado determinado”. E partindo deste ponto de vista ele pode dizer: “A universalidade e a particularidade aparecem... como os momentos do devenir da singularidade”. Daqui decorre, porém, ao mesmo tempo, que as singularidades – em sua real existência – jamais podem ser concebidas independentemente do particular e do universal. Neste ponto, a lógica dialética rompe completamente com qualquer tipo de empirismo ou de nominalismo; estes reconhecem como sendo objetivamente existente apenas o singular, vindo no particular e no universal produtos puramente subjetivos do pensamento.

Acima percebemos que a singularidade para Hegel traz em si a consequência do idealismo ao subvalorizar a importância do dado sensível para o pensamento. Para Lukács aqui se revela o essencial do comportamento metodológico de Hegel que é a objetividade e o movimento interior do próprio conceito. O lado positivo deste método para a lógica foi a “[...] *prioridade do conteúdo com relação a forma* [...]”, por outro lado aqui está uma tensão idealista da objetividade. Porque, para Hegel a objetividade está presente apenas na “[...] *atmosfera do pensamento, apoiando-se no idealismo subjetivo*” (LUKÁCS, p.67, 1978).

Toda a teoria hegeliana do juízo e do silogismo é a história e o sistema de tais movimentos. Estes não vão simplesmente do singular ao universal e vice-versa (e, neste processo, para ambos os movimentos, cabe ao particular a inevitável função de mediação); mas também, ao mesmo tempo, da universalidade abstrata à concreta, da universalidade inferior à superior, o que transforma a universalidade precedente numa particularidade, bem como da singularidade puramente imediata à mediatizada, etc. Isto tem como consequência o fato de que, pela primeira vez na lógica, o lugar da particularidade seja determinado como sendo um insuprimível membro da mediação entre singularidade e universalidade; e isto em ambas as direções do movimento. O particular, porém, é mais do que um momento da mediação apenas formalmente necessário. Vimos que esta em jogo reais conexões da realidade, da natureza e da sociedade, que recebem na lógica seu mais abstrato reflexo, mas um reflexo que corresponde tencionalmente à realidade. Tampouco é decisivo o fato de que a teoria do conhecimento hegeliana não se baseie na teoria do reflexo; apesar disto, sua lógica aspira objetivamente a um tal reflexo da realidade objetiva. (LUKÁCS, p.70 e p.71, 1978)

Contudo, Hegel apesar de colocar no centro da lógica as relações entre singularidade, particularidade e universalidade, posicionando-as como momento determinante de todas as

formas lógicas, do juízo, do conceito e do silogismo, ele naturalmente teve seu trato permeado pelas distorções provocadas pelo idealismo objetivo, pela identidade sujeito-objeto, pela contradição entre sistema e método. E mesmo assim, Hegel foi o importante passo a frente na concretização e clarificação do nosso problema (LUKÁCS, 1978).

2.3 – Marx

A trajetória intelectual de Marx (1818-1883) é rica e acidentada marcada pela compreensão teórica de um determinado objeto de investigação: a ordem burguesa no modo de produção capitalista, esclarecendo a gênese, o desenvolvimento, a consolidação e as crises da ordem burguesa. E no decorrer de seus estudos, conclui que o modo de organização do capital não poderia se auto conduzir para uma superação de si mesmo, por isso, Marx acabou identificando um sujeito histórico que interessava superar essa forma de organização social. Daí decorre suas prospecções de uma sociedade com novas relações sociais (comunismo) (HÚNGARO, 2008).

Lukács, compreende bem essa trajetória e expõe a forma como Marx aborda as relações das categorias singular, particular e universal, via materialismo histórico dialético, evidenciando, questões que até então não haviam sido resolvidas.

Marx tem um respeito grande pelas obras de Hegel, embora desenvolva uma minuciosa crítica sobre a inversão materialista da dialética idealista, ele reconhece que Hegel desenvolveu em sua lógica partes racionais, e que, por exemplo, em sua metodologia sobre a estética “[...] foi o primeiro a colocar o problema do particular de uma maneira correta e multilateral [...]” (LUKÁCS, p. 73, 1978). Mas ele, também percebe que as conquistas alcançadas foram aos poucos sendo abandonadas.

A crítica de Marx a Hegel é compreendida pela “[...] análise e representação concreta do próprio mundo objetivo [...]” (LUKÁCS, p. 75, 1978), pois a partir disso as categorias iram aparecer de modo diferenciado, porque no caso materialista dialético as categorias aparecem como reflexo da realidade, e já no caso do idealismo hegeliano o real é resultado do automovimento do pensamento. Assim, entre os dois há um entendimento e concreticidade qualitativamente diversa (LUKÁCS, p.75, 1978).

No que se diz respeito ao materialismo dialético, Marx na introdução à *Contribuição à crítica da economia política* afasta qualquer empirismo e o idealismo de Hegel (LUKÁCS, 1978). Primeiro porque ele demonstra que é errôneo partir da realidade social imediatamente dada, e por outro a economia tem começado com a indagação da “viva totalidade” da sociedade, mas seu desenvolvimento se deu precisamente com a elaboração através da abstração e análise de algumas relações determinadas, abstratas, universais, por esse caminho pode a ciência econômica retornar a determinações simples e universais a totalidade da

realidade. E pela indagação metodológica de acordo com Lukács (1978) conduz a compreensão materialista dialética do concreto: “*O concreto é concreto porque é a soma de muitas determinações, isto é, a unidade do múltiplo.*”

Onde fica clara a preocupação de Marx de apreender a sociedade como uma totalidade dialética, ao contrário do idealismo de Hegel que concebe o real como automovimento do pensamento, o entendimento do concreto vai do material para a abstração, pois no pensamento o concreto é o processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida.

E de acordo com Lukács (1978) é possível constatar que o atraso alemão e o idealismo filosófico de Hegel deformam os problemas sociais, metodológicos e lógicos gerais, ou seja, “*A base desta crítica é o desenvolvimento da própria sociedade, o reflexos adequados das conexões propostas pelo próprio desenvolvimento.*” (LUKÁCS, p. 76, 1978)

E pensar em Hegel há que se reconhecer seu mérito de ver e reconhecer a dialética de universal e particular na revolução burguesa, ao desmascarar as pretensões das velhas classes dirigentes, por meio deste reconhecimento, na qual a burguesia pretende representar os interesses de toda a sociedade – o universal -, e quando na verdade ela apenas pretendia realizar seus restritos e egoístas interesses de classe – o particular (LUKÁCS, p.76, 1978). Embora, esse mérito tenha advindo de uma visão da experiência histórica de Hegel, em um formato abstrato que coincide com a realidade.

Mas Marx vê por um ângulo diverso a esse, essa questão da revolução democrática, ele desenvolve e responde a questão de maneira mais concreta (menos abstrata que Hegel). Quando ele projeta uma revolução democrática, no qual o proletariado terá uma função dirigente, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ele pergunta e responde:

“Sobre o que se funda uma revolução parcial, uma revolução apenas política?”, A resposta é esta: “Sobre o fato de que uma parte da *sociedade civil* se emancipa e atinge o domínio *geral*, sobre o fato de que uma determinada classe empreende a emancipação geral da sociedade partindo da própria *situação particular...*” (LUKÁCS, *grifos do autor*, p.77, 1978)

Marx situa a relação de universalidade e particularidade na revolução identificando que em nome dos direitos universais pode uma classe particular reivindicar para si o domínio geral, nenhuma classe na sociedade civil pode desempenhar este papel de representação, sem provocar um momento de entusiasmo em si e na massa de ser não apenas representante universal, mas como também se confundir e ser sentida como a sociedade em geral, onde suas

exigências e direitos são as próprias exigências e direitos da sociedade, “... *no qual ela é realmente a cabeça e o coração da sociedade.*” (LUKÁCS, p.77, 1978) E aqui,

[...] Marx está em condições de prestar contas, integralmente, com todas as ilusões – historicamente necessárias – das revoluções burguesas. Por isto, nesta dialética de universal e particular, o conceito de universal sofre uma modificação e uma clarificação qualitativamente decisivas. (LUKÁCS, p.77, 1978)

Mas Marx no decorrer de seus estudos encontra uma forma mais concreta para resolver a questão toda, em *Ideologia Alemã* mostra como se dá a dialética do universal e particular no desenvolvimento político, identificando uma alteração no conceito de universalidade, para ele:

[...] toda classe que aspira a dominação, mesmo quando – como no caso do proletariado – sua dominação implique na superação de toda velha forma da sociedade e da dominação geral, deve antes de tudo conquistar o poder político, a fim de representar, por sua vez, o seu interesse como universal, a isto estando obrigada em um primeiro momento. Precisamente porque os indivíduos buscam apenas o seu interesse particular, que não coincide com o seu interesse coletivo, e o universal em geral é forma ilusória da coletividade, este vem imposto como um interesse universal, também ele por sua vez particular e específico, a eles ‘estranho’ e deles ‘independente’, ou então os próprios indivíduos devem contrapor-se entre si neste dissídio, como na democracia”. (MARX apud LUKÁCS, p.77 e 78, 1978)

Nesta indicação da dialética do desenvolvimento político realizada por Marx, na qual eleva as experiências históricas da revolução “[...] *a uma teoria concreta, materialisticamente fundada [...]*” (LUKÁCS, p.78, 1978), onde no fundo os indivíduos buscam somente seu interesse particular, porque o universal em geral é uma forma ilusória de coletividade. Esta compreensão ausente em Hegel faz com que haja um abalo na concepção hegeliana de história, quando ocorre a queda de Napoleão, e as promessas de Frederico Guilherme não são cumpridas, representando a degradação das aspirações de Hegel por uma reforma da sociedade, assim esse quadro histórico da Prússia acaba sendo para ele o coroamento conclusivo da história, o fim da história. A partir de então, há a diminuição da relação das categorias com a realidade, as categorias singulares são cada vez menos elaboradas a partir da realidade social.

A consequência disto são as deduções aparentes, assim suas respostas não são mais imagens reflexas abstraídas situações reais. Lukács evidencia que Marx, por exemplo, critica a questão da passagem da família à sociedade civil efetuada por Hegel, de acordo com Marx:

A passagem, portanto, não deriva da essência específica da família e da essência específica do Estado, mas da *universal* relação entre *necessidade e liberdade*. É em tudo a mesma passagem que, na lógica, se efetua da esfera do ser à esfera do

conceito. Igual passagem é estabelecida, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora uma, ora outra esfera. Importa a Hegel tão somente encontrar, para as singulares determinações concretas, as correspondentes determinações abstratas. (MARX apud LUKÁCS, p.79, 1978)

Lukács grifa que importa a Hegel encontrar para as singulares determinações as suas correspondentes determinações abstratas, método que culmina no idealismo, além de reafirmar que considera que o idealismo filosófico e o atraso político influenciou as análises de Hegel.

Hegel percebe a luta entre o velho e o novo conteúdo essencial da história, mas utiliza-se de um princípio reacionário de interpretação. “[...] *Todavia, como já indicamos, ele frequentemente interpreta o novo com os princípios do velho, ao invés de utilizar os princípios do novo para uma autêntica crítica do velho.*” (LUKÁCS, p.79, 1978) Ainda analisando este ponto, Lukács cita como Marx vê isso:

É a maneira *acrítica, mística*, de interpretar uma *antiquada concepção do mundo* no sentido de uma moderna, onde a primeira torna-se nada mais do que algo infelizmente híbrido, no qual a forma engana o significado e o significado engana a forma, e nem o significado atinge a forma e chega a ser real significado, nem a forma atinge o significado e chega a ser real forma. Esta *acrisia*, este misticismo, é tanto o enigma das modernas constituições (*χα'εξοχτυ* das estatais) quanto o mistério da filosofia hegeliana, da *filosofia do direito* e da *filosofia da religião*, sobretudo. (MARX apud LUKÁCS, *grifos do autor*, p.80, 1978)

Esta maneira falsifica a realidade, pois mesmo as coisas bem compreendidas ficam comprometidas. Porque para se compreender o novo é necessário usar novos parâmetros, para não comprometer a perspectiva de futuro, mesmo que sua forma híbrida tenha representado para época um progresso em face ao absolutismo feudal, por captar com justeza o ser do presente que era sempre a coexistência do antigo regime com a nova sociedade burguesa. Caindo no erro do idealismo:

E isto porque as camadas, como classes de uma moderna sociedade burguesa, deveriam consequentemente fazer de “sua particularidade o poder determinado do todo”. Hegel, ao contrário, quer obter com eles “que o universal em si e para si”, o “Estado político, não seja determinado pela sociedade civil, mas, ao contrário, que a determine”. (LUKÁCS, p.81, 1978)

Ao usar aquele formato híbrido entre o elemento novo e o antigo, Hegel indica sua aspiração de um Estado político que determine a sociedade civil ao invés da sociedade civil determinar o Estado, sobre isso Marx prossegue:

O erro principal de Hegel consiste no seguinte: ele assume a contradição do fenômeno como unidade na essência, na ideia, quando tal contradição tem sua razão em algo mais profundo, isto é, em uma substancial contradição, do mesmo modo como, por exemplo, o contradizer-se do poder legislativo em si mesmo é apenas, neste caso, a contradição do Estado político consigo mesmo e, portanto, da sociedade civil consigo mesma. [...] Foi, em seu tempo, uma importante realização de Hegel ter ele tratado de um problema exclusivamente lógico em aparência, como é o caso da relação do universal com o particular e o singular, como sendo um problema da estrutura e do desenvolvimento da sociedade. (LUKÁCS, p.82, 1978)

Lukács (p.82, 1978) acredita que a crítica feita a Hegel, uma que indicasse o caminho para o futuro, só poderia partir de um tipo específico de ponto de vista, um de ser social mais desenvolvido e de tipo diverso, como por exemplo, o caso de Marx, que apoia a democracia revolucionária, e, sobretudo, e que mais tarde seria adepto ao comunismo. E as condições para a justa e pertinente crítica a Hegel “[...] *somente poderia se manifestar quando se contrapusesse ao falso juízo sobre a realidade social, da qual nasciam estas erradas formações lógicas, um juízo justo do ponto de vista político social.*” (LUKÁCS, p.83, 1978)

Lukács detalha porque a crítica de Marx se concentra sobre o universal

Não só porque se trata de uma categoria do pensamento científico (e o marxismo, que funda um novo tipo de ciência qualitativamente superior, deve necessariamente determinar com exatidão os conceitos centrais da ciência e eliminar qualquer possibilidade de ser confundido com a pseudociência do idealismo e da metafísica), como também porque a definição errônea da categoria da universalidade tem uma função importantíssima na apologia ao capitalismo. (LUKÁCS, p.84, 1978)

Marx se debruça ao universal, porque Hegel usa a categoria da universalidade em prol da apologia ao capitalismo. Isso é ilustrado quando ele escreve o Capital, na investigação do conceito de ‘produção geral’, Lukács explica que:

Ele constata que se trata, dentro de certos limites, de uma “compreensível abstração”. Os seus limites são fixados, sobretudo, a fim de que “por causa da unidade, ... não se negligencie a substancial diversidade”. Precisamente aqui surge o problema da apologia do capitalismo: “Nesta negligência consiste, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos, que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes”. Marx cita a necessidade dos instrumentos de produção, a partir dos quais a apologia chega à seguinte conclusão: “O capital é, portanto, uma relação natural eterna, universal; mas isto na condição de que eu abandone precisamente o elemento específico que é o único a fazer de um ‘instrumento de produção’, de um ‘trabalho acumulado’, um capital”. (LUKÁCS, p.84, 1978)

Essa apologia é possível quando o conceito de universalidade é desprovido das relações dialéticas com a particularidade, consistindo no que Lukács chama de pseudodialética formalista. Porque, “*Qualquer análise do capitalismo – não importa se se trate de uma questão singular ou do problema fundamental do sistema como um todo – confirma*

necessariamente esta constatação sobre a dialética de universal e particular.” (LUKÁCS, p.85, 1978) Porque,

Ademais, no Capital, Marx expressa formulações que resumem o problema como um todo, as quais evidenciam a dialética de universal e particular seja a mais exata determinação do problema através precisamente desta mesma dialética, do reflexo em forma lógica de um fato fundamental: o de que o ser é um processo, o da natureza histórica do ser de qualquer formação econômica e, portanto, também do capitalismo. A extinção da dialética à qual nos referimos é, ao mesmo tempo, a extinção da concepção histórica. (LUKÁCS, p.85, 1978)

Por isso, a concepção materialista de história é fundamental para compreensão de que o ser é um processo, e que as formações econômicas corroboraram com a constituição deste ser, assim como o capitalismo. Marx opõe-se a formulações que realizam que se abstém da dialética entre universal e particular para fazer apologia ao capitalismo como sistema último da história, ignorando a tendências econômicas de desenvolvimento e a base das relações concretamente existentes.

Marx formula o justo caminho desta questão metodologicamente falando:

A análise científica do modo capitalista de produção demonstra ao contrário, que ele é um modo de produção do tipo particular, especificamente definido pelo desenvolvimento histórico; que, do mesmo modo que qualquer outro modo de produção determinado, ele pressupõe um certo nível das forças produtivas sociais e de suas formas de desenvolvimento como sua condição histórica; condição esta que é, ela mesma, o resultado histórico e o produto de um anterior processo, do qual o novo modo de produção parte enquanto tal processo é seu fundamento dado; que as relações de produção correspondentes a este específico modo de produção, historicamente determinado (relações nas quais os homens penetram em seu processo de vida social, na criação de sua vida social), tem um caráter específico, histórico, transitório”. (LUKÁCS, p.86, 1978)

Lukács (1978) diz que isso explica a ‘crise ideológica da burguesia’, e que, portanto há a tendência de uma ‘decisiva afinidade entre economia apologética e idealismo filosófico’. Não é por acaso que Marx defira aquela polêmica com os irmãos Bauer, acerca do idealismo em relação com a universalidade.

Marx ilustra este beco sem saída do idealismo filosófico com um exemplo geral e simples, que chega mesmo a banalidade. A abstrata representação ‘a fruta’ nasce do justificado processo mental que consiste em resumir as características comuns das maçãs, peras, etc., em um conceito. A mistificação especulativa tem lugar quando este processo real é invertido, quando a fruta é concebida como substância e as maçãs, peras, etc., como modos desta substância. Por um lado, a realidade sensível é por este procedimento anulada especulativamente; por outro, nasce uma dificuldade inventada, mas agora insuperável. “Mas é tão fácil – diz Marx – produzir, a partir de frutas reais, a ideia abstrata ‘a fruta’, frutas reais. É, inclusive, impossível se chegar de uma abstração ao *contrário* da abstração sem se *renunciar* à abstração”.(LUKÁCS, *grifos do autor*, p.86, 1978)

Com isso, há o alerta de se conceber mistificadamente a fruta como substancia e a maçã, a pera como modos desta substancia, ao invés de conceber a maçã e a pera como substancia, que quando observada resume suas características comuns e por via de um processo mental cria o conceito de fruta, uma representação abstrata das características comuns das maçãs, peras e etc. E o conceito de fruta não podem ser divinizados como um processo espetacular de autocriação.

Essa crítica ao idealismo não deve ser realizada a crítica pela crítica, ela serve sobretudo para:

Destruir as vazias concepções idealistas da universalidade serve, sobretudo, para restabelecer esta categoria (universalidade), formulada de maneira exata em sua aplicação dialética, justa e científica [...] Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então – só então – ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade, em suas verdadeiras proporções. Mas se o reflexo deve corresponder a estes critérios, ele deve ao mesmo tempo ser histórico e sistemático, isto é, deve elevar a conceito o movimento concreto. (LUKÁCS, p.87 e 88, 1978)

Para além da crítica pela crítica, a crítica deve estar ligada ao que é positivo e justo (LUKÁCS, 1978), ou seja há que reestabelecer a universalidade para que sua aplicação seja dialética, justa e científica, que conforme a citação, ela é essencial para a ciência, como abstração realizada pelo reflexo da própria realidade.

No sentido de apreender o movimento concreto da realidade, sem expor este movimento como simples ignorando suas particularidades históricas, são utilizados exemplos, como a categoria trabalho, que parece ser muito simples e antiga, principalmente na sua generalização, mas que é tão moderna quanto às relações que produzem essa abstração, sem considerar que essa categoria pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros reais de trabalho, podendo expressar “[...] como é rico e variado o modo pelo qual a dialética de universal e particular se manifesta na realidade histórico-social e como seria falso deduzir antecipadamente destes processos, tão diversos um do outro, um esquema qualquer”. (LUKÁCS, p.88, 1978) E ainda recomenda mais:

A ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturais e as suas transformações históricas e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que deste conjunto de leis pode-se sempre retornar – ainda que frequentemente através de muitas mediações – aos fatos singulares da vida. É precisamente esta a dialética concretamente realizada de universal, particular e singular. (LUKÁCS, p.88, 1978)

Em síntese, esta é a forma de conhecer a realidade apontada pelo método em Marx. Esta conexão entre universal, particular e singular pode ser analisada no estudo de Marx, sobre o capital em geral, ele diz:

O capital em geral, diferentemente dos capitais particulares, aparece 1) apenas como uma abstração: não uma abstração arbitrária, mas sim uma abstração que compreende as diferenças específicas do capital, distinguindo-o das outras formas de riqueza... E as diferenças no seio desta abstração são igualmente particularidades abstratas que caracterizam todo tipo de capital enquanto ele é a sua afirmação ou negação (por exemplo, capital fixo ou capital circulante); 2) o capital em geral, porém, diferentemente dos capitais particulares e reais, é ele mesmo uma existência real... Por isso, enquanto o universal, por um lado, é apenas a *differentia specifica* pensada, ele é ao mesmo tempo uma forma real e particular ao lado da forma do particular e do singular. (LUKÁCS apud MARX, *grifos do autor*, p.88 e p.89, 1978)

Com este método evita os pseudoproblemas e pseudoantinomias que vimos em Kant Hegel. Lukács exemplifica isso pensando o problema da subsunção, que se for concebida idealisticamente, como operação mental, inevitavelmente se chocará com antinomias. Já Marx, concebe a subsunção como um “[...] um reflexo de nexos que estão presentes no processo real, que são os movimentos em movimento deste mesmo processo real”. (LUKÁCS, p.88, 1978) E mais, ele apresenta este processo da subsunção em toda a sua multiplicidade historicamente explicitada:

Tanto na relação do indivíduo para com a classe como na divisão do trabalho, esta subsunção real – realizada pela vida – está em ação: “Mas no curso do desenvolvimento histórico, e precisamente através da independência inevitável que, dentro da divisão do trabalho, adquirem as relações sociais, surge uma diferença entre a vida de cada indivíduo enquanto ela é pessoal e enquanto ela é subsumida a um ramo qualquer de trabalho e suas condições relativas.” (LUKÁCS, p.89, 1978)

Lukács ratifica que esta subsunção é extremamente diversa nas várias formações sociais. E lembra que no capitalismo ela é inseparável da ação da casualidade, e esta casualidade surge em Kant, como sendo um limite da nossa faculdade cognoscitiva.

Concretamente, esta correlação de subsunção e casualidade surge da estrutura do capitalismo, sendo, com igual necessidade, para aqueles que participam do capitalismo, a causa de um reflexo invertido do nexo real: “A concorrência e a luta dos indivíduos entre si produz e desenvolve esta casualidade com tal. Portanto, sob o domínio da burguesia, os indivíduos são mais livres do que antes, em imaginação, já que para eles as condições de vida são casuais; na realidade, naturalmente, são menos livres porque estão subsumidos, ademais, a uma força objetiva.” (LUKÁCS, p.90, 1978)

Aqui, pode-se ver que dentro da lógica capitalista o ser está subsumido a força objetiva do trabalho, o que faz com que sua liberdade seja comprometida, mesmo que as

condições de vida sejam casuais, porque estão subsumidos a uma força objetiva do trabalho, da divisão do trabalho e etc.

A concepção da subsunção em Marx não é rígida e esquemática, porque lhe admite espécie, grau, quantidade e qualidade de acordo com as etapas reais do desenvolvimento das forças produtivas. O tratamento realizado por Marx a essa riqueza de relações existentes na realidade é expresso principalmente na relação da dialética do universal e particular:

De uma similar análise concreta, surge sempre e por toda parte a relativização dialética do universal e do particular; em determinadas situações concretas eles se convertem um no outro, em situações concretas o universal se especifica, em uma determinada relação ele se torna particular, mas pode também ocorrer que o universal se dilate e anule a particularidade, ou que anterior particular se desenvolva até a universalidade ou vice-versa. (LUKÁCS, p.92, 1978)

Assim a análise de situação concreta deve ser compreendida pela dialética entre universal e particular, como movimento da realidade. Dentre as situações Marx problematiza a dialética universal e particular e demonstra abaixo a função do particular na lógica das categorias de mediações entre os homens singulares e sociedade.

Assim, Marx – nos Manuscritos Econômicos Filosóficos – diz: “Deve-se evitar, sobretudo, fixar a ‘sociedade’ como uma abstração em face do indivíduo. O indivíduo *é ente social*. A sua manifestação de vida – mesmo que não apareça na forma direta de uma manifestação de vida *comum*, realizada ao mesmo tempo com outros – é, portanto, uma manifestação e uma afirmação de *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem são *distintas*, ainda que – necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* de vida genérica, e a vida genérica seja uma mais *particular* ou mais *geral* vida individual”. (LUKÁCS, p.91, 1978)

Assim, o particular cumpre essa função mediadora da vida singular dos homens e a sociedade, porque o indivíduo é um ente social, ou seja sua manifestação de vida esta ligada a uma sociabilidade que o faz como constituinte e constituído da sociedade. Na base destas relações está a economia, ou seja, ela esta ligada a categorias sociais, isso foi o que Marx revelou nos seus escritos de economia, que tem sido ignorado pelos economistas apologetas burgueses, que priorizam formas universais advindas da conveniência abstratamente advindas.

E como o método dialético pressupõe um processo unitário indissociável entre história, sociedade e economia

[...] a dialética concreta de universal e particular é uma parte integrante da dialética da economia em Marx e, ao mesmo tempo, uma arma metodológica contra a vulgarização apologetica e um instrumento para esclarecer as conexões reais. (LUKÁCS, p. 95, 1978)

Nas obras de Marx é perceptível a estrutura lógica metodológica da dialética das categorias singular, particular e universal, mesmo infelizmente não possuindo a lógica projetada por Marx. Portanto, não tem como saber efetivamente a posição de Marx frente à estrutura lógica de Hegel, o que sabemos é que ele se ocupou com a totalidade da estrutura lógica da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (Lukács, 1978) e que a dialética concreta de universal e particular não negligenciável na sua estrutura metodológica.

Nesta obra, Marx apresenta um material riquíssimo destas relações de singular, particular e universal, de forma mais direta na seção sobre a dedução do valor, como nos mostra Lukács, que o pensamento de Marx reflete adequadamente o processo de desenvolvimento objetivo na explicitação da forma do valor, elevando-se – na realidade objetiva – da singularidade à universalidade através da particularidade, ou seja, apresentando a função do particular de mediador.

Aqui Marx, faz uso de uma apropriação crítica da herança de Hegel, pois Hegel com seu silogismo e as relação de singular, particular e universal, contribui metodologicamente ao conhecimento. Marx afirma que “[...] *Hegel realmente demonstrou que as formas e as leis lógicas não são um invólucro vazio, mas sim reflexo do mundo objetivo. Ou antes, ele não o demonstrou, mas adivinhou genialmente.*” (Marx apud Lukács, p.100, 1978)

Na dedução dialética da forma do valor em Marx e na interpretação da teoria hegeliana do juízo em Engels, em ambos há “[...] uma aspiração progressiva que conduz do puramente singular ao universal através do particular”. (Lukács, p102, 1978)

Neste ponto, portanto não se admite uma visão unilateral dessas categorias, pois como já foi dito, a consequências sérias por causa dos falsos resultados que se chega.

As categorias são empreendidas para o conhecimento humano, Lukács resume como se dá o alcance no materialismo histórico

Por certo, todas essas categorias tem no materialismo dialético uma fisionomia inteiramente diversa da que tem no idealismo. Não apenas porque nele todos os conceitos e processos mentais tem o seu ponto de partida na realidade objetiva independentemente da consciência, na natureza e na sociedade, mas também – consequentemente – na substância lógica. A universalidade, sobretudo, não é jamais um ponto de chegada autônomo do pensamento. Marx, na introdução teórica (por nós frequentemente citada) à primeira redação de sua obra econômica fala de dois caminhos que o conhecimento humano deve percorrer: isto é, da realidade concreto dos fenômenos singulares as mais altas abstrações, e destas novamente à realidade concreta, a qual – com a ajuda das abstrações – pode agora ser compreendida de um modo cada vez mais aproximativamente exato. (LUKÁCS, p.103, 1978)

A investigação proposta diverge do idealismo não somente porque a investigação parte da realidade objetiva em sua totalidade, mas também por causa da sua estrutura lógica, que em outras palavras a universalidade não é autonomizada, ponto de chegada, na verdade no método ela é parte da investigação, porque a investigação tem percorrer dois caminhos da realidade concreto dos fenômenos singulares as mais altas abstrações, e destas novamente à realidade concreta.

Disso, Lukács (p.103, 1978) sublinha a consideração o caráter aproximativo da ciência e o caráter de provisoriedade. Pois:

De fato, o processo de tal aproximação é essencialmente ligado à dialética de particular e universal: o processo do conhecimento transforma ininterruptamente leis que até aquele momento valiam como as mais altas universalidades em particulares modos de apresentação de uma universalidade superior, cuja concretização conduz muito frequentemente, ao mesmo tempo, a descoberta de novas formas da particularidade como mais próximas determinações, limitações e especificações da nova universalidade tornada mais concreta. (LUKÁCS, p.103, 1978)

Nessa demonstração do caráter provisório e aproximativo da ciência fica explícito a necessidade de atualização dos processos investigativos ao invés de resultado prontos e acabados. A universalidade, não pode jamais ser determinante de um conhecimento definitivo, “[...] mas exprime sempre uma aproximação, o mais alto grau de generalização obtido em cada etapa da evolução.” (LUKÁCS, p.103, 1978).

Esta superação de qualquer enrijecimento deriva da união do caráter de reflexo que tem o pensamento com a conseqüente realização de seu ser um processo; deste modo, a dialética materialista supera tanto a gnosiologia do materialismo mecanicista, cujo principal defeito reside, segundo Lênin, “na incapacidade de aplicar a dialética à teoria das imagens, ao processo e ao desenvolvimento do conhecimento”, quanto o idealismo dialético, que em Hegel, todavia, capta o ser processo do pensamento, mas que – já que Hegel desconhece e não pode aplicar a teoria do reflexo – termina necessariamente em uma mistificação da universalidade. A dialética materialista, ao contrário, na medida em que ela realiza e desenvolve a aproximação à realidade objetiva conjuntamente ao caráter processual do pensamento como meio para esta aproximação, pode compreender a universalidade em uma contínua conversão em particularidade e vice-versa. Assim a concreticidade do conceito universal é purificada de qualquer mistificação, é concebida como o veículo mais importante para conhecer e dominar a realidade objetiva. Engels formulou de um modo sugestivo este caráter da universalidade concreta: “Abstrato e concreto. A lei geral da modificação de forma do movimento é muito mais concreta do que qualquer exemplo singular ‘concreto’ dela.” (LUKÁCS, p.103 e 104, 1978)

Mesmo com todos os traços irrepetíveis da singularidade de uma situação política, social econômica é possível junto à aplicação das leis mais universais do desenvolvimento histórico (análise concreta de situação concreta) é possível ter uma clareza teórica utilizável na prática, a partir da compreensão que

[...] mostrando como as leis universais se especificam (o particular) no caso em questão de tal modo que esta situação característica, que por princípio jamais se repete nesta mesma forma, pode ser compreendida na relação total recíproca de leis conhecidas universais e particulares. (LUKÁCS, p.105, 1978)

O singular compreendido isoladamente, sem a correlação dialética com o particular e o universal negligencia o conhecimento, pois a partir disso nascem problemas insolúveis como o da universalidade isolada. Na crítica de Feuerbach a Hegel, em *Crítica da Filosofia de Hegel*, há a indignação com o trato equivocado da singularidade.

Ele sublinha o idealismo de Hegel, notadamente quando este interpreta o caráter débil do singular como um grau inferior a realidade; Hegel diz, por exemplo, de uma árvore que aparece como “aqui”, que basta volta-lhe as costas para fazer desaparecer esta verdade. Nesta polêmica, o idealista objetivo Hegel recai no idealismo subjetivo. Com justeza do ponto de vista do materialismo, Feuerbach objeta: “Sim, evidentemente, na Fenomenologia, onde a meia-volta não custa mais do que uma pequena palavra, mas na realidade, onde eu devo girar meu pesado corpo, o “aqui” se revela a mim, mesmo atrás de minhas costas, como dotado de uma existência bastante real. A árvore *limita* minhas costas, ela me expulsa do lugar que ela já ocupa.” Ele tem ainda razão ao dizer que “a linguagem aqui nada tem a ver com a coisa”; de fato, trata-se em primeiro lugar da realidade da singularidade refletida com os sentidos e só posteriormente do modo justo de pensá-la. Mas, mesmo assim, o conhecimento da singularidade não é de modo algum resolvido: Hegel fez desaparecer idealisticamente o ser do singular, ao passo que Feuerbach limitou-se – de modo sensualista – à sua imediaticidade. (LUKÁCS, p.106, 1978)

Além, de discorrer sobre este problema da singularidade em Hegel que Feuerbach percebeu via seu materialismo sensualista. Há portanto a que se atentar, pois

A aproximação dialética no conhecimento da singularidade não pode ocorrer separadamente das suas múltiplas relações com a particularidade e com a universalidade. Estas já estão, *em si*, contidas no dado imediatamente sensível de cada singular, e a realidade e a essência deste só pode ser exatamente compreendida quando estas mediações (as relativas particularidades e universalidades) ocultas na imediaticidade são postas à luz. (LUKÁCS, p.106, 1978)

As aproximações mentais a singularidade estarão de acordo com objetivos do conhecimento e o grau alcançado de aprofundamento, ou seja, dependerá do nível da ciência. Lukács exemplifica essa questão dizendo que no caso da estatística o singular é um número cuja qualidade em larga escala é anulado, já a medicina busca o máximo de aproximação do singular do modo mais exato possível. Isso, porque essas duas expressões da ciências costumam usar o singular com diferentes mediações para com o universal e o particular. E, há casos diferentes, Lukács alerta que

Existem, evidentemente, casos em que o conhecimento do singular é possível e suficiente através de características isoladas, puramente abstratas; em tais casos,

trata-se todavia, na maioria das vezes, mais de um reconhecimento (no sentido da identificação) do que de um conhecimento [...] Naturalmente, jamais é possível captar sem resíduos o singular como ponto de cruzamento e de combinação das particularidades e das universalidades, e menos ainda “deduzi-lo” simplesmente delas. Permanece sempre um resíduo, que não é nem dedutível nem subsumível. Todavia, este resíduo assume em medida cada vez menor a característica de caso bruto insuperável, diante do que já foi conhecido, quanto mais a fundo e mais exatamente as particularidades e singularidades mediadoras mencionadas forem conhecidas. (LUKÁCS, p.107, 1978)

Lukács exemplifica a citação acima via fala de Engels, no qual ele analisa o surgimento do que ele chamou de grandes homens da história, a razão de surgir um deles precisamente em um dado momento e em um dado lugar. Deve-se, naturalmente ao acaso. Pois, o acaso possibilitou que surgisse, por exemplo, Napoleão ao papel de ditador militar, exigido pela República Francesa, esgotada por sua própria guerra. Mas se não existisse ele, outro ocuparia seu lugar, pois era necessário o surgimento de um homem.

E isso não se constitui uma negação de Engels às análises dos historiadores sobre os traços especificamente pessoais (o singular) destes ‘grandes homens’. Ele indica:

[...] que tais traços só podem ser cientificamente compreendidos quando – esclarecendo as universalidades e particularidades histórico sociais que sobre eles atuam – é delineado o espaço histórico no qual o que é especificamente pessoal (o singular) pode-se tornar concretamente eficaz. Neste ponto, porém, deve-se manter firmemente estabelecido o sentido dialético da casualidade a sua continua conversão em necessidade, já que, de outro modo, tudo o que não é simplesmente dedutível e subsumível transforma-se irremediavelmente em irracionalismo, em algo que só se pode compreender intuitivamente. (LUKÁCS, p.109, 1978)

Na lógica de Aristóteles, Lênin via a unidade dialética e a conexão contraditória entre universal e singular. Na afirmação ‘Ivan é um homem’:

“[...] Já aqui (como Hegel o assinalava genialmente) há dialética: *o singular é universal*... Desta forma, os opostos (o singular é o oposto universal) são idênticos o singular não existe senão em sua relação com o universal. O universal só existe no singular, através do singular. Todo singular é (de um modo ou de outro) universal. Todo universal é (partícula ou aspecto, ou essência) do singular. Todo universal é abarca, apenas de um modo aproximado, todos os objetos singulares. Todos singular faz parte, incompletamente, do universal, etc. Todo singular está ligado, por meio de milhares de transições, aos singulares de um outro gênero (objetos, fenômenos, processos), etc. Já aqui há elementos, germes, do conceito da *necessidade*, da relação objetiva na natureza, etc. O casual e o necessário, o fenômeno e a essência, já se encontra aqui...” Apenas o conhecimento destes nexos permite descer das leis universais aos casos singulares, e, por outro lado, de estabelecer no singular a atividade específica das leis universais. (LUKÁCS, p.109 e 110, 1978)

Lukács entende que o movimento da realidade, refletido no pensamento é um “impulso de singular para o universal” e vice-versa, e ele explica que existem silogismos no

qual o particular não é a mediação, mas sim o ponto de partido ou chegada, e mesmo assim, não será modificada a linha principal por ele estabelecida, do reflexo científico da realidade.

É relevante compreender que na vida cotidiana

[...] existam operações mentais ligadas largamente com a prática, que a preparam ou que dela tiram conclusões, nas quais **o particular tem uma função de particular conclusivo**. A este respeito, todavia, deve-se observar que a nítida e precisa distinção que, por certo, não exclui passagens e conversões dialéticas – entre universalidade e particularidade, por um lado, bem como entre singularidade e particularidade por outro, é originalmente pouco desenvolvida no modo de pensar da cotidianidade. O particular se confunde, em sua determinação e delimitação, ora com o universal ora com o singular. Por isso, na construção conceitual científica e filosófica, os extremos são desenvolvidos antes do que os meios mediadores. Naturalmente, a diferenciação no pensamento científico tem, por sua vez conseqüências diferenciadoras sobre o pensamento cotidiano, também no que diz respeito ao particular. (LUKÁCS, **grifos meus**, p.110,1978)

Daqui depreende-se que sem esta tensão dos polos mediadas por ricas contradições, não temos uma real aproximação à compreensão da realidade, e até na vida prática cotidiana, mesmo os idealista e os metafísicos atuam de forma como se fossem materialistas, exemplo, do carro como representação mental e da quantidade da fruta verde ou madura.

Todavia, enquanto este materialismo espontâneo, esta espontânea dialética, sem cuja aplicação prática nenhum poderia viver, permanecerem espontâneos e inconscientes, sua aplicação será necessariamente fragmentária e casual; e em medida tão maior quanto menos a práxis se dirigir aos objetos, às relações e aos nexos imediatos da vida cotidiana. (LUKÁCS, p.111,1978)

Com essa fragilidade apontada ao materialismo espontâneo a necessidade de primar pela dialética materialista histórica, cujo método leva à consciência a relação dos homens para com a realidade objetiva, como direção teórica correta da práxis

O movimento do singular ao universal e vice-versa é sempre mediatizado pelo particular; ele é um membro intermediário real, tanto na realidade objetiva quanto no pensamento que reflete de um modo aproximadamente adequado. (LUKÁCS, p.112,1978)

Só que o, porém desta tríade, centra-se no medo que Marx tinha de que essa estrutura tríade pudesse representar um esquematismo formal como o de Hegel, ou que o elemento mediador fosse intuído, assim Lukács afirma que a estrutura dele havia quatro membros já que no fim é necessário aceitar a dupla negação na medição. E mesmo essa repartição, tem uma consideração, onde é errado querer limitar numericamente o termo médio.

CAPITULO 3 - ESTÉTICA LUKACSIANA

Aqui não temos a pretensão de sintetizar a estética de Lukács, mas pretendemos construir um esboço introdutório à essa construção monumental, que Lukács desenvolveu sobre a especificidade da arte como uma das formas de objetivação do gênero humano.

A respeito da Estética, ela é uma obra que apesar de incompleta, tem dimensões enciclopédicas, constituída de 1840 páginas, no formato de quatro volumes que seria apenas a primeira parte de um conjunto planejado para três grandes partes. Nela há a discussão da arte antiga e moderna, a literatura, o cinema, a jardinagem, o artesanato, a arquitetura, bem como o ritmo, a ornamentística, a magia, a religião e os problemas referentes à recepção da arte, entre outros tantos temas. A obra, que em formato de análise categorial respectivamente propunha fixar, o lugar geométrico da atividade estética entre os outros gêneros de atividade espiritual, a estrutura da obra de arte e estudo da arte como fenômeno sócio-histórico.

Esta pode ser considerada a expressão do pensamento da maturidade e também o trabalho mais completo do sistema marxista de estética de Georg Lukács.

O filósofo húngaro apresenta como postulados básicos da sua sistemática o caráter histórico da arte, a arte como forma de objetivação do ser social e a arte como momento decisivo do processo de autoformação do homem (FREDERICO, 2013). De fato são postulados que advém da “ontologia do ser social” e da “antropologia filosófica” que há em Marx, e que apoiam seu estudo da gênese e desenvolvimento das formas de consciência. Além de sua obra lembrar diretamente das ideias expressas no “*Manuscritos econômicos filosóficos de 1844*”, de Karl Marx, no qual arte é uma forma de objetivação do ser social, de que a arte é um momento decisivo do processo de autoformação do homem, ou de que a formação dos cinco sentidos é obra de toda a história passada. Conteúdo este, que abordaremos posteriormente.

Isso, com o intuito de efetuar a defesa “[...] *de uma arte orientada ao mundo efetivo, capaz de extrair dele o imo de suas essências, e que fosse, acima de tudo, como reconfiguração peculiar do real, um baluarte contra as forças que aviltam e imobilizam homem...*” (TERTULIAN, p.16, 2008). Para tanto, ele reconhece quem em tempos de

decadência ideológica a função gnosiológica ²² da arte pode contribuir com um projeto de emancipação, pois se a arte

[...] *proporciona um conhecimento particular que não pode ser suprido por conhecimentos proporcionados por outros modos diversos de apreensão do real. Se renunciarmos ao conhecimento que a arte – e somente a arte – pode nos proporcionar, mutilamos a nossa compreensão da realidade. E, como a realidade de cuja essência a arte nos dá a imagem é basicamente a realidade humana, isto é, a nossa realidade mais imediata, a renúncia ao desenvolvimento do conhecimento artístico e, por conseguinte, a renúncia ao desenvolvimento dos estudos das questões estéticas acarretam a perda de uma dimensão essencial na nossa autoconsciência.* (KONDER, *grifos do autor*, p.25, 2013).

Destarte, é preciso compreender que a arte é um conhecimento imprescindível, logo, a sua inviabilidade significa uma perda, um empobrecimento de uma dimensão da nossa autoconsciência frente as tendências de empobrecimento da razão. E mediante a um projeto de sociedade no qual o ser humano possa usufruir de sua capacidade de enriquecer-se em múltiplas determinações por meio de suas diversas possibilidades de desenvolvimento.

²² O termo gnoseologia refere-se a teoria do conhecimento que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer. Por vezes, "gnoseologia" é tomada como sinônimo de epistemologia, embora seja mais amplo, pois abrange todo tipo de conhecimento, estudando o conhecimento em sentido mais genérico. (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2001)

3.1 - O método do materialismo histórico dialético

Lukács deixa explícito no prólogo do primeiro volume da Estética que não reivindica originalidade, mas sim filiação ao método marxista (FREDERICO, 2013). A respeito disso ele discorre,

O arcaico sentido literal da palavra “método”, indissolúvelmente ligado à idéia do caminho do conhecimento, contém, com efeito, a exigência, posta ao pensamento, de se percorrerem determinados caminhos para se alcançarem determinados resultados. A direção desses caminhos está contida, com evidência indubitável, na totalidade da imagem do mundo projetada pelos clássicos do marxismo, especialmente pelos fatos de que os resultados presentes aparecem-nos como metas daqueles caminhos. Assim, pois, ainda que não seja de um modo imediato nem visível à primeira vista, os métodos do materialismo dialético indicam com clareza quais são os caminhos e como se há de percorrê-los caso se queira traduzir a realidade objetiva em conceitos, em sua verdadeira objetividade, e se aprofundar na essência de determinado território de acordo com sua verdade. Somente realizando e mantendo, durante a própria investigação esse método, a orientação desses caminhos, se oferece a possibilidade de se alcançar o buscado de construir corretamente a estética marxista ou, pelo menos, de se acercar à sua essência verdadeira. [...] fidelidade à realidade e fidelidade ao marxismo. (FERREIRA apud LUKÁCS, p. 24, 2012)

Assim, o filósofo húngaro estabelece a referência do materialismo histórico dialético para concretizar suas investigações estéticas, que buscam aproximar da essência da arte e das suas especificidades como forma de objetivação humana.

Em tal investigação Lukács une dialeticamente a análise sistemática de um objeto em sua forma mais desenvolvida e o busca por sua gênese, conforme o método histórico sistemático empregado por Marx, na obra “*O Capital*”. Porque, assim ele desenvolve uma análise ontológica concreta, que leva em conta as contradições que se fazem marcantes no processo de desenvolvimento da arte.

Para Lukács, o ponto de partida é o trabalho, como a principal atividade geradora dos elementos constitutivos da cotidianidade, por meio dele os seres humanos transformam a realidade e se transformam. Daqui,

Uma das idéias básicas, decisivas desta obra é a tese de que todas as formas de reflexo –entre as quais analisamos antes de tudo a da vida cotidiana, da ciência e da arte –reproduzem sempre a mesma realidade objetiva. Este ponto de partida que parece óbvio e até trivial, tem amplas consequências. Como a filosofia materialista não considera que as formas da objetividade, as categorias correspondentes aos objetos e a suas relações, sejam produtos de uma consciência criadora, como faz o idealismo, mas sim vê nelas uma realidade objetiva existente com independência da consciência, todas as divergências e até contraposições que se apresentam nos

diversos modos do reflexo, têm que se desenvolver no marco dessa realidade material e formalmente unitária. (LUKÁCS apud FERREIRA, p.26, 2012).

Assim Lukács usa um princípio materialista no qual todas as formas de reflexo reproduzem a mesma realidade objetiva, mas com suas especificidades e diferenciações. E conseqüentemente, essa forma materialista, da realidade objetiva opõe-se ao idealismo.

Retomando a historicidade do seu método histórico sistemático,

A ideia central que põe em movimento toda a Estética é a convicção segundo a qual a arte nem sempre existiu: ela, para Lukács, é um produto histórico tardio. Se ela passou a existir, é porque responde por funções no processo de autodesenvolvimento da espécie humana. Esse procedimento ontológico que remete à gênese do fenômeno estudado e ao seu papel na evolução da espécie, lembra diretamente as ideias expressas nos Manuscritos de 1844. (FREDERICO, p.115, 2013)

A estética de Lukács tem definitivamente uma derivação das ideias esboçadas por Marx, principalmente nos Manuscritos de 1844, no qual ele apresenta a concepção de que arte é uma forma de objetivação do ser social, de que a arte é um momento decisivo do processo de autoformação do homem, ou de que a formação dos cinco sentidos é obra de toda a história passada. (FREDERICO, 2013)

A ambição de Lukács é poder demonstrar que existe um antes da arte, uma espécie de pré-história anterior ao seu surgimento, ou seja, houve todo um devir e uma estratificação progressiva de suas qualidades constitutiva. Para tanto, Lukács

[...] estima poder reconstituir a gênese da atividade artística a partir do plasma indiferenciado da vida primitiva, estudando as articulações sucessivas dos diversos tipos de atividade espiritual, calculando sua evolução anterior e suas formas que chegaram a maturidade. (TERTULIAN, p.203, 2008)

Por isso, ele adota o método genético-ontológico que observa rigorosamente o princípio que “[...] existe uma correlação necessária entre estrutura e função, entre as propriedades de uma atividade espiritual e o seu aparecimento numa certa etapa da evolução histórica.” (TERTULIAN, p.203, 2008)

Lukács não conta toda a história da humanidade para depois captar a formação e desenvolvimento da arte, ele faz incursões históricas por meio de outros estudos e “[...] procura utilizar o material histórico senão para recortar, em seu tecido, uma série de variações qualitativas: os momentos cruciais, as mutações decisivas, as clivagens no devir nas formas do espírito.” (TERTULIAN, p.203, 2008) Inclusive, recorre a muitos estudos e também por causa desse uso consciente deles, com a finalidade de análise categorial, sua obra recebe a qualificação de ser enciclopédica.

Celso Frederico (2013) nos explica que Agnes Heller discorrendo sobre a diferença da metodologia desta obra sistemática com as obras de sua juventude, deixa claro que às suas obras da juventude caracterizavam uma influencia kantiana, nas quais eram ancoradas na explicação de como é possível que a arte exista e como desenvolve sua essência a partir da sua existência. Já sua obra última foi pautada numa visão geral do processo de autoformação do homem em oposição a da sua juventude, porque ele parte da existência da arte já efetivada, não pergunta mais se sua existência é possível e dá prioridade ontológica do ser sobre a essência, ou seja, a essência da arte está condicionada ao longo processo do desenvolvimento histórico de uma necessidade surgida na vida cotidiana.

Lukács “[...] pretende acompanhar o movimento de determinação, a progressiva marcha da concreção e do enriquecimento do seu objeto.” (FREDERICO, p.118, 2013) Por outras palavras, ele não pretende escrever uma história da arte, seu trabalho centra-se em determinar o papel da arte no interior da história social dos homens, por meio da investigação da historicidade da arte, da receptividade estética, dos objetos artísticos e dos sentidos humanos.

Celso Frederico sintetiza uma explicação que caracteriza as investigações de Lukács quando ele mostra como ele diverge de filósofos como Kant e Hegel, relembrando algumas críticas já apresentadas neste estudo,

Estamos, portanto, perante uma análise categorial, no território do materialismo dialético. Na filosofia do idealismo objetivo de Hegel, a evolução das diferentes fases histórica é deduzido do desenvolvimento da Ideia. Em Kant, as categorias são formas apriorísticas, faculdades prévias do sujeito cognoscente, anteriores ao próprio conhecimento. No materialista Lukács, o fluxo histórico não pode ser derivado do movimento do pensamento: as categorias são engendradas concretamente pelo processo histórico-social. Por outro lado, as categorias não seriam, como pensava Kant, “o resultado de alguma enigmática produtividade do sujeito; elas ao contrário, são formas constantes e gerais da própria realidade objetiva”. (p. 119, 2013)

O próprio Lukács faz uma síntese da filosofia que o antecede para posicionar e construir suas investigações com a base teórica do materialismo histórico dialético, se opondo principalmente a forma apriorística que Kant trata suas categorias e faculdades, e tem suas teses de espontaneidade do sujeito que cria e também se opondo a forma de engendramento das categorias pelo idealismo objetivo de Hegel.

Em específico a ruptura do materialismo com a filosofia idealista

[...] se revela precisamente nisto: em estabelecer firmemente a prioridade da realidade objetiva comum. O idealismo subjetivo, a partir da chamada aprioridade

desta ou daquela atitude em face da realidade, cria “mundos” especialíssimos, isolados um do outro; esta criação aparece, com particular evidência, em Simmel. A concepção dialética no interior do materialismo, portanto, insiste, por m lado, nesta unidade conteúdoística e formal do mundo refletido, enquanto, por outro lado, sublinha o caráter não mecânico e não fotográfico do reflexo, isto é, a atividade que se impõe ao sujeito (sob a forma de questões e problemas socialmente condicionados, colocados pelo desenvolvimento das forças produtivas e modificadas pelas transformações das relações de produção) quando ele constrói concretamente o mundo do reflexo. (LUKÁCS, p.160 e 161, 1978)

De acordo com essa ruptura e detalhamento é possível ter uma compreensão do caráter peculiar do reflexo estético, que é por meio da união de conteúdo e forma, onde estão localizadas as relações dialéticas de sucessão e conversão de uma na outra das categorias singularidade, particularidade e universalidade, porque o movimento da realidade é esse processo ininterrupto.

3.2 - O trabalho e as formas humanas do reflexo da realidade

Lukács entende que a partir de um longo e complexo processo de histórico houve a constituição da especificidades das esferas objetivações humanas, sendo que a esfera da vida cotidiana comporta um diverso conjunto de atividades ligadas em função da reprodução da vida dos indivíduos, que em outras palavras a forma do homem se fazer homem foi mediante seu trabalho. E “*O Capital*”, Marx nos afirma que,

O trabalho é, em primeiro lugar, um processo de que participam igualmente o homem e a natureza, e no qual o homem espontaneamente inicia, regula e controla as relações materiais entre si próprio e a natureza. Ele se opõe à natureza como uma de suas próprias forças, pondo em movimento braços e pernas, as forças naturais de seu corpo, a fim de apropriar-se das produções da natureza de forma ajustada a suas próprias necessidades. Pois, atuando assim sobre o mundo exterior e modificando-o, ao mesmo tempo ele modifica a sua própria natureza. Ele desenvolve seus poderes inativos e compele-os a agir em obediência à sua própria autoridade. Não estamos lidando agora com aquelas formas primitivas de trabalho que nos recordam apenas o mero animal. Um intervalo de tempo imensurável separa o estado de coisas em que o homem leva a força de seu trabalho humano ainda se encontrava em sua etapa instintiva inicial. Pressupomos o trabalho em uma forma que se caracteriza como exclusivamente humano. (MARX, p.197,1980).

Essa capacidade do ser humano de transformar a natureza e ao fazer isso, se transformar, rege um potencial de aperfeiçoamento que é a questão central de todo desenvolvimento social.

Em vias do trabalho, complexo no qual o ser humano transforma constantemente a natureza, por meio de um previa construção na subjetividade humana do resultado da transformação. Este processo difere-se da determinação biológica, pois é teleologicamente posta. E ele só ocorre com pela mediação de dois complexos fundamentais, o trabalho não existe sem o interior das relações sociais e a prévia ideação sem o auxílio da linguagem (LESSA, 1995).

O trabalho faz parte da vida do ser humano, ele “... *constitui-se como categoria intermediária que possibilita o salto ontológico das formas pré-humanas para o ser social. Ele está no centro do processo de humanização do homem.*” (ANTUNES, **grifos do autor**, p.136, 2009). Sua essência centra-se no momento de surgimento do pôr teleológico e enquanto protoforma da práxis social.

Isso quer dizer que o trabalho é o ponto de desenvolvimento de toda prática social humana e de todas as formas de reflexo da realidade produzidas nessa prática social, incluindo-se o reflexo artístico.

O pôr teleológico é o resultado do processo em que o ser social previamente tem ideado, projetado na sua consciência a forma como lhe convir para imprimir ao objeto, e isso, proporciona a geração de uma nova objetividade no interior do ser social. Com isso o trabalho é a realização de uma posição teleológica, o ponto efetivo da realidade material em constante movimento por essa força, inexistente na conformação dos outros animais. Portanto, assume a mediação introduzida entre a esfera da necessidade e da realização desta, proporcionando a superação da espontaneidade do instinto biológico. *“Os objetivos estabelecidos pela consciência dirigem a atividade humana, e esta faz a mediação entre o plano objetivo e o subjetivo, entre a causalidade e a teleologia, entre a necessidade e a liberdade.”* (FERREIRA, p. 30, 2012)

Isso conseqüentemente coloca o trabalho como protoforma de toda práxis social, que resultado de conhecimento advindo de um fazer e não só como um tipo de conhecer realizado pela atividade prática sobre a natureza, como também de projeção dos anseios subjetivos que transcendem a realidade, *“[...] O trabalho, se compreendido em sua raiz histórica e material, nos permite obter uma concepção do ser humano como um ser que tem a necessidade de produzir os meios materiais e simbólicos necessários à sua existência.”* (FERREIRA, p. 27, 2012)

E daqui advém a possibilidade de outras práxis possuidoras de posições teleológicas em caráter secundário. Mesmo assim, caracteriza-se o trabalho como predominante, pois a partir dele existem as outras práxis conforme já dissemos. Por isso, *“[...] concepção lukacsiana da arte ou de qualquer outra esfera de objetivação do gênero humano é o de que arte, ciência, religião etc., não pertencem a uma essência humana existente antes e independentemente do processo histórico.”* (FERREIRA, p.31 e 32, 2012)

[...] a arte não está contida numa essência humana supratemporal. A arte não é uma dádiva da natureza muito menos de alguma entidade divina. Ela emergiu muito lentamente desse solo originário que foi o trabalho, como atividade coletiva de transformação da natureza e produção da vida humana. As origens da arte, portanto, são as mesmas que marcam a passagem do ser puramente natural ao ser social. Continuidade e ruptura, transformações graduais e saltos revolucionários. (FERREIRA, p. 31, 2012)

Essa síntese esclarece que a gênese da arte tem como solo originário o trabalho, como forma de transformação da natureza e produção da vida social, e que ela emerge da necessidade do processo histórico.

Ele entende que o trabalho e a arte são duas atividades humanas que:

[...] inserem-se no processo das objetivações materiais e não materiais que permitiram ao homem separar-se da natureza, transformá-la em seu objeto e moldá-la em conformidade com seus interesses vitais. Como uma das formas de objetivações do ser social, a arte possibilitou ao homem afirmar-se sobre o mundo exterior pela exteriorização de suas forças essenciais. Liberta da premência da necessidade imediata pela ação do trabalho produtivo, a atividade artística surge em seguida como uma nova forma de afirmação essencial que o homem pode modelar “segundo as leis da beleza”. (FREDERICO, p.44, 2013)

O trabalho e a arte como objetivações humanas são modalidades diferentes de objetivações que não assumem uma hierarquia. A arte permite ao ser humano a expressão do mundo exterior pela exteriorização das suas forças essenciais, ou seja, “*uma práxis que permite ao homem afirma-se ontologicamente*” (FREDERICO, p.44, 2013). Por meio da liberação da pressão da necessidade imediata pela ação do trabalho produtivo surge a atividade artística como possibilidade de modelar segundo “*as leis da beleza*”. Com isso, a passagem para os domínios da arte só é possível quando o “*... belo se separa da sua utilidade imediata e passa a evocar sentimentos humanos.*” (FREDERICO, p.123, 2013).

A arte é um conhecimento advindo de um fazer e não só um conhecer realizado pela atividade prática sobre a natureza, isto é, uma manifestação das forças essenciais do ser humano, que é insubstituível para Marx. Efetiva-se ainda como uma projeção dos anseios subjetivos que transcendem a realidade, mas não como celebração deslumbrada da vida.

A relação dos sentidos humanos e a natureza, por exemplo, não perpassam pela contemplação desinteressada da natureza ou pelo belo natural, o que pode ocorrer é um processo de formação humana dos sentidos por meio das objetivações, proferindo sentido humano a própria natureza, pois a beleza não reside nos objetos, ela é resultado atividade humana. (FREDERICO, p.46, 2013). Reforçando a ideia, “*Como atividade prática, a arte é um momento decisivo do processo de autoformação do gênero, de apropriação da realidade e doação de sentido*” (FREDERICO, p.53, 2013).

E conseqüentemente,

[...] a origem da necessidade da arte ocorreu de forma imanente à prática social. Do mesmo solo comum, ou seja, a atividade de produção da vida humana, surgiram necessidades que foram lentamente se constituindo no ponto de partida do

desenvolvimento da ciência, de um lado e da arte, de outro. (FERREIRA, p. 32, 2012)

Com o surgimento da arte ligado as necessidades da realidade, em suma, há o entendimento de que a reflexão de Lukács centra-se no cotidiano, na prática social, porque nas necessidades postas no dia a dia temos o comportamento estético no conjunto das atividades humanas. Assim a estética “*tem como uma de suas peculiaridades mais originais o fato de buscar um enraizamento na vida cotidiana.*” (FREDERICO, p.56, 1997) e ao evidenciar isso,

[...] Lukács retoma a imagem do rio, imagem cara aos filósofos dialéticos: o cotidiano é visto como um rio em seu permanente fluxo, dentro do qual tudo se movimenta, se transforma, se espalha e retorna ao seu leito: “*dele (do cotidiano) se despreendem, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte; diferenciam-se, constituem-se de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa especificidade – que nasce da vida social –, para logo, em consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na corrente da vida cotidiana.*” (FREDERICO, grifos do autor, p.56, 1997)

A vida cotidiana é ponto de chegada e partida destas formas de consciência pertencentes ao sujeito, como um ser ativo. Ela é um reduto no qual gradativamente de acordo com um longo processo de desenvolvimento, houve a complexificação das atividades humanas movidas pelas necessidades de objetivações do ser humano, atividades essas que cada vez mais se distinguem das atividades vinculadas diretamente à sobrevivência. Trata-se de longo e complexo processo histórico de constituição da especificidades da objetivação humana.

A possibilidade de realização do reflexo estético na vida cotidiana se dá quando a arte tem a sua autonomização, pois sua essência e existência são condicionadas pela constituição da *mundalidade* da obra de arte, ou seja, um campo, um mundo próprio no qual ela possa ser autônoma, e realizar a síntese entre as formas abstratas do reflexo estético (ritmo, simetria, proporção e ornamento) e a mimese mágica. (FREDERICO, p.116, 2013).

Depois deste processo de constituição das objetivações do ser social e da arte Lukács propõe usar o princípio de diferenciação, porque

Para Lukács, a peculiaridade do estético deve ser entendida aplicando-se um procedimento de dupla ou múltipla atenção, um artifício comparativo que confronta a arte com as várias objetivações pelas quais o ser humano reflete a sociedade (trabalho, pensamento cotidiano e ciência). Embora distintas, essas formas constituem o arranjo uno de uma totalidade em constante movimento. As similaridades e discrepâncias que existem entre as várias formas de reflexo devem

ser consideradas tendo-se por referência o processo histórico da realidade refletida. (FERREIRA, p.33, 2012)

Com isso, para Lukács, é fundamental apontar onde acontece a formação e desenvolvimento das categorias comuns às diversas atividades espirituais. Além, de usar a teoria do reflexo com distinção a imitação.

Cada forma de manifestação da subjetividade humana encontra-se condicionadas a relações concretas com a realidade objetiva, por isso é central a relação entre sujeito e objeto nas obras de Lukács. A partir do trabalho temos o relacionamento do homem com o mundo, e também a autoconstrução da sua subjetividade pelo engendrar das atividades práticas, pois há não só o objeto frente ao sujeito, mas também há um sujeito autônomo frente ao objeto.

E na determinação das características peculiares da vida cotidiana, arte e ciência

[...] campos de atividade humana, seriam necessariamente obtidos resultados equívocos se não se estabelecesse firmemente – em todos os três casos – é refletida a mesma realidade objetiva, que, portanto, é a mesma não só como conteúdo mas também em suas formas, em suas categorias. Naturalmente, a longa especialização, realizada com sucesso, implica em que se aperfeiçoem órgãos receptivos que percebem coisas, formas, relações, etc., que não poderiam ser obtidas pela práxis imediata da vida cotidiana. Não pensemos aqui tão somente em toda técnica dos instrumentos surgidos com o desenvolvimento da produção econômica, da técnica e das ciências naturais, mas também também no superior desenvolvimento dos órgãos receptivos naturais causado pelas exigências cada vez mais diversificadas do trabalho, etc., e pelas fecundas relações recíprocas entre os estimulantes resultados oferecidos pela ciência e pela arte, pelo trabalho e pela prática cotidiana. A diferenciação produzida pelo desenvolvimento histórico social, portanto, não isola entre si as atitudes singulares. Pelo contrário: quanto maior for a especialização, tanto maiores podem ser – se a estrutura social não intervém como fator de distúrbio, como é o caso da divisão capitalista do trabalho – suas fecundas relações recíprocas, os estímulos que elas exercem umas sobre as outras. (LUKÁCS, p. 160, 1978)

Essa diferenciação das atividades humanas produzida pelo desenvolvimento histórico não são entendidas pelo isolamento de suas singularidade, mas sim compreendidas em suas fecundas relações dialéticas.

Lukács realizou a distinção entre o antropomorfismo da arte e o antropomorfismo da vida cotidiana, porque ambas admitem tem o homem como centro de seu desenvolvimento.

Para ele

A arte é antropomórfica ao máximo, na medida em que apresenta o mundo do homem como criação do homem; seu antropomorfismo (assim como seu antropocentrismo) está orientado para a genericidade; dada esta orientação, a arte é mais antropomórfica que o pensamento cotidiano. Este último, precisamente por sua projeção analógica da estrutura pragmática da vida cotidiana - com frequência é

fetichista: aceita as coisas e as instituições como “dadas definitivamente”, tal como são e desconsidera sua gênese. (HELLER apud FERREIRA, p. 33, 2012)

Assim, o antropomorfismo do pensamento cotidiano por estar diretamente centrado ao imediato da vida do indivíduo com frequência fetichiza a realidade desconsiderando a sua gênese e relações essenciais. Já a arte desfetichiza a realidade, pois como criação humana de um determinado contexto, tem a possibilidade de inserir os problemas vividos no curso mais amplo da história da humanidade.

A arte no início do seu processo de desenvolvimento tem uma ligação muito próxima para com as formas mágicas e religiosas de refletir o real das comunidades primitivas, como pode constatar em formas embrionárias de expressão da subjetividade humana na ornamentação e no ritmo. Com função eminentemente prática de garantir a existência e a perpetuação dessas comunidades, a arte era como arma da coletividade humana em sua sobrevivência, portanto nesse momento histórico das comunidades primitivas a arte junto aos ritos e cerimônias mágicas tem finalidade prática e imediata na realidade, além de não serem voltadas à contemplação do belo ou à elevação da autoconsciência do ser humano.

Mas com o longo processo de desenvolvimento temos o aperfeiçoamento da atividade do trabalho e as distinções entre as atividades humanas. Nesse processo se deu a ciência, a filosofia, a política e conseqüentemente a distinção entre religião e arte.

Com o princípio de diferenciação Lukács separou a arte de religião, que são criações espirituais referentes ao mundo dos homens.

[...] a luta pela liberação da arte contra sua submissão à religião é um fato fundamental de sua origem e seu desdobramento. A investigação genética há de mostrar precisamente como, a partir da natural e consciente vinculação do homem primitivo à transcendência, vinculação sem a qual são inimagináveis os estágios iniciais do desenvolvimento humano em qualquer caso, a arte foi abrindo lentamente o caminho para sua independência no reflexo da realidade, para sua peculiaridade na elaboração desta. [...] A estrutura categorial objetiva da obra de arte faz com que todo movimento da consciência para o transcendente, tão natural e frequente na história do gênero humano, se transforme de novo em imanência ao obrigar-lhe a aparecer como o que é, como elemento de vida humana, de vida imanente, como sintoma de seu ser-assim de cada momento. (LUKÁCS apud FERREIRA, p.26, 2012).

A partir da oposição de que a arte não pretende que seu objeto seja confundido com a verdade, porque assume seu caráter fictício e sua imanência, enquanto a religião defende a veracidade de seu objeto a transcendência de “entes superiores” (deuses). Por isso, leva até o fim a afirmação do caráter fictício de suas obras, opondo-se nitidamente a religião que promove seu caráter fictício como equivalente a realidade, por exemplo. A renúncia da arte a

confundir-se com a realidade significa, no limite, uma firme recusa à transcendência, uma proteção para com a verdade.

Além, da obra de arte não pretender se confundir com a realidade, elas mostram a realidade como uma construção humana, retratando um período da história da humanidade. Esse caráter imanente das objetivações artísticas, as quais explicitam o mundo como resultado da atividade humana e não de forças transcendentais, também caracteriza o valor de uma obra de arte se centra no modo como ela evoca o aspecto imanente da prática social.

Dentre essa produção cultural temos outro conflito de reflexos: o reflexo estético e o reflexo científico. Em que ambos refletem a mesma realidade objetiva. E ambos são reflexos mais aperfeiçoados do que o reflexo da vida cotidiana. Pois,

A ciência reflete a realidade buscando o máximo de objetividade e, por consequência, tenta eliminar de seu reflexo todo subjetivismo e todo antropomorfismo. Essa forma de conhecimento presta-se a explicar a realidade em si mesma, contemplando verdades gerais ou as operações de leis gerais especialmente obtidas e testadas por uma investigação racional ou pelo estudo da natureza por meio do método científico. Juntando evidências observáveis e empíricas, a esfera do conhecimento científico busca atingir as relações efetivas sem qualquer atravessamento subjetivo. Isso não significa, porém, que Lukács considere o conhecimento científico como um reflexo neutro da realidade [...] Em contrapartida, os conhecimentos realizados no campo da arte operam nos registros imagéticos, na esfera da sensibilidade do sujeito, situando-se no terreno da particularidade. Portanto, o conhecimento artístico inclina-se, sobejamente, a uma aguda antropomorfização e carrega em sua essência gerativa a mimese. O real, por ela revelado, não o é em si, mas se revela como um fenômeno para nós. A separação definitiva, a independência dos reflexos antropomórficos da arte em relação à magia e à religião foi minuciosamente estudada por Lukács no esforço de emergir das origens as categorias específicas da arte. O reflexo artístico tem o poder de refigurar a realidade para os seres humanos. Isso não significa, entretanto, como poderia ser interpretado ao estilo pós-moderno, que a realidade refletida pela arte não tenha existência objetiva e não possa ser conhecida para além das interferências produzidas pela subjetividade individual. Significa que a arte reflete a realidade humana como algo produzido pelo ser humano, e que existe para ele. Nesse sentido, a arte reflete de forma antropomórfica uma realidade que é, igualmente, antropomórfica. (FERREIRA, p.33 e 34, 2012).

Ambos os reflexos se diferem um do outro, porque o último reveste-se de um empenho de caráter desantropomorfizador da realidade. Já a arte não pretende que seu objeto seja confundido com a verdade ou leis gerais que possam explicar e dominar suas leis objetivas.

Nessa diferenciação temos que a ciência procura reproduzir conceitualmente o em si da realidade objetiva, a arte também reproduz o em si só que comprometido com um para nós, porque lida com a especificidade do sensível do homem. Portanto na ciência a categoria central é a universalidade e da arte é a particularidade.

Portanto, para a estética marxista a particularidade é a categoria que possibilitará a compreensão da especificidade do reflexo artístico da realidade. A arte é a mediação entre o indivíduo (singular) e gênero humano (universal), situados no interior de uma estrutura social de um determinado tempo.

Então a arte como um produto histórico da humanidade rico em contradições, continuidades e descontinuidades

[...] é um reflexo da realidade que, ao contrário do que afirmam as tendências naturalizantes, não se reduz a uma mera reprodução do imediatamente perceptível na prática social. A verdadeira arte é aquela que capta de forma mais abrangente a totalidade da prática social humana em seu constante movimento evolutivo. Pela mediação da concreticidade dos contextos históricos, a obra artística alcança uma unidade entre a essência e a aparência dos fenômenos sociais. Esse é um dos pontos de convergência entre a estética hegeliana e a lukacsiana. Vale lembrar que, para Hegel, a arte não se vincula diretamente ao cotidiano, mas está em busca da essência dos fenômenos que compõem a realidade. (ASSUMPÇÃO, p.79, 2014)

Com efeito, a estética marxista realiza a defesa do realismo em oposição ao naturalismo, por entender que a verdadeira obra de arte é aquela que capta a totalidade da prática social humana em seu constante processo de desenvolvimento. E ela o faz pela mediação da concreticidade dos contextos históricos.

A busca da particularidade como síntese do universal e do individual é a síntese dialética que primeiro Marx realiza, evidenciando a visão ontológica do homem como ser automediador da natureza, rompendo com o atomismo que concebe o indivíduo como um ser contemplativo, a arte não é manifestação do espírito como pensava o idealismo, e também não é a beleza que reside nos objetos como acreditava o materialismo mecanicista. A arte não apenas singular ou apenas universal, ela é o particular como ponto médio, ou seja a arte e a beleza são, de acordo com o marxismo, “o resultado da atividade humana”

Arte não é observação desinteressada das estrelas vagando pelo firmamento e nem contemplação deslumbrada da essência humana em toda parte vista e reconhecida pelo olhar amoroso de um homem eternamente apaixonado. Como atividade prática, a arte é um momento decisivo do processo de autoformação do gênero, de apropriação da realidade e doação de sentido. Não há lugar para o belo natural no pensamento marxiano. A realidade humana, criada e ampliada pelo trabalho, pela arte e pelas demais objetivações exige do artista algo mais do que a reprodução mecânica das “aparências amigáveis” do mundo exterior. (FREDERICO, p. 53, 2013)

A definição de arte como resultado da atividade humana, que é decisiva no processo de autoformação do gênero no que diz respeito a apropriação da realidade e doação de

sentido. A arte pode ser traduzida como um instrumento para emancipação humana. Assim, a pergunta para que serve a arte

Para entendermos a resposta de Lukács é necessário lembrar, antes de mais nada, que a arte suspende a relação do homem com qualquer finalidade prática. Durante a fruição estética de um romance, o leitor é colocado diante de uma representação concreta, historicamente datada, na qual os personagens típicos vivem as atribulações da condição humana.” (FREDERICO, 1997, p. 64)

A arte possui um valor documental (retrato de uma época), bem como evocativo dos sentimentos típicos do gênero humano, portanto, alguém que não conheça o ambiente que circunda a tragédia dos amantes Romeu e Julieta por exemplo, pode se emocionar, mesmo que a representação histórica datada pareça distante ou mesmo incompreensível, isto porque tem esse caráter evocativo do social da personalidade humana. Pois o indivíduo diante da figuração estética pode confrontar a sua existência pessoal com a expressão artística.

A sua fruição da obra de arte permite uma elevação da subjetividade ao campo concreto da particularidade a um momento de autodesenvolvimento do gênero humano retratado pela arte, vivenciando o fenômeno da catarse.

Segundo Lukács, pela catarse o indivíduo supera os seus limites, suspende a vida cotidiana alienada e reencontra-se com o gênero humano, identificando-se com a causa da humanidade.

Na fruição da obra de arte o espectador suspende a sua vivência cotidiana alienada e se reencontra com o gênero humano, confrontando com problemas da espécie retratados pelo autor da obra de arte em um contexto particular.

A obra de arte possibilita uma experiência que se assemelha a uma espécie de reviver um determinado momento da trajetória humana. “A arte, portanto, é a memória da humanidade e o indivíduo que revive esses momentos passa por um processo de educação, de reencontro com o gênero humano.” (FREDERICO, 1997, p. 65). Lukács defende a catarse como fonte de transformação das paixões em disposições virtuosas, uma transformação da subjetividade rumo a uma vida genérica, no contexto de uma pedagogia social.

Ressalte-se que a fruição artística pelo indivíduo dar-se-á a partir de uma experiência de vida por este acumulada, ou seja, uma formação prévia. Então a eficácia do processo catártico será tanto maior quanto mais o “novo” indivíduo supere sua concepção de mundo anterior. Conseqüentemente, o indivíduo que se reencontrou e se identificou com a humanidade é lançado de volta ao cotidiano, desta feita, mais enriquecido. Portanto, a “[...]”

catarse não se resume na embriaguez momentânea da fruição, no efeito meramente emocional, imediato, além de não ser nem sempre esse efeito algo positivo, já que o receptor pode tirar conclusões diferentes e contrárias ao espírito da obra.” (FREDERICO, 1997, p. 66)

Lukács analisa o potencial educativo da arte a partir de dois momentos que circunscrevem a fruição estética, o seu antes e o seu depois. Como o indivíduo não é uma folha em branco e trás suas experiências de vida acumulada e uma visão de mundo articulada com o que foi vivido e apreendido. Diante da obra de arte o indivíduo é confrontado por ela, a arte obriga o indivíduo com maior ou menor eficácia a confrontar as suas experiências com as novas experiências, somente a partir disso ele conclui que a verdadeira obra de arte é aquela que possui eficácia de fazer o novo triunfar sobre o velho.

Mas o esteta admite que o não triunfar pode estar no próprio artista, ou outras vezes na insuficiência do receptor, que pode tirar conclusões diferentes diante da obra, ou não ter sensibilidade acurada, ou ainda ter uma experiência negativa da catarse, isso se comprova quando ele volta ao cotidiano sem sofrer nenhuma alteração.

Em suma, para que a fruição da obra de arte produza um efeito catártico com real conversão é necessário que o indivíduo se eleve até o gênero humano expresso na obra, e ao se identificar com tal, quando volta ao cotidiano é mais enriquecido, vivenciou uma experiência que o possibilite olhar para o mundo com outros olhos.

3.3 – Arte e alienação

Aqui pretendemos compreender a relação entre a arte e alienação na sociedade capitalista. Para isso, é necessário compreender que os homens fazem a sua própria história (essa compreensão foi uma conquista da Modernidade), mas encontram-se subjugados a obstáculos que impedem objetivações que contribuam ao desenvolvimento do ser social enquanto gênero humano.

Para essa discussão é importante esclarecer que o processo de autoformação humana, a partir da atividade básica, que é o trabalho, permite que o ser humano transforme a natureza e também se transforme, além de ser o que o faz se distinguir dos outros animais. Essa atividade humana, protoforma do agir humano, por meio de um longo processo histórico se complexifica, e possibilita um terreno para o surgimento de outras atividades com especificidades próprias, distintas do trabalho e não redutíveis a ele, advindas das necessidades construídas no solo da prática social, e conseqüentemente ultrapassando o nível das necessidades humanas.

Para especificar exatamente o processo do trabalho é necessário demonstrar que ele passa inicialmente pela prévia-ideação, pela objetivação e pela exteriorização.

O homem por meio da prévia-ideação, um momento de planejamento que antecede e dirige a ação, onde “[...] as conseqüências da ação são antevistas na consciência, de tal maneira que o resultado é idealizado (ou seja, projetado na consciência) antes que seja construído na prática.” (LESSA, p.37, 2012) E mesmo que a prévia ideação seja abstrata ela tem uma existência real, isto é, uma existência determinada porque ela constitui o momento no qual os homens confrontam passado, presente e futuro e projetam idealmente o resultado de suas práxis. (LESSA, 2012)

Depois de projetado na prévia-ideação temos a materialização do que foi idealizado em um objeto, em outras palavras temos a conversão do que foi idealizado em objeto, assim, esse processo é denominado como objetivação. Onde o objeto é posto no mundo pela objetivação da prévia-ideação e o homem perde o controle do que foi criado por conta da ação da causalidade. Lukács refere-se a esse momento como “período de conseqüências”, porque entre teleologia (projetar de forma ideal e prévia a finalidade de uma ação) e causalidade (os nexos causais do mundo objetivo) temos uma constante relação dialética.

Em consequência da prévia-ideação e da objetivação houve exteriorização, que

[...] é esse momento do trabalho pelo qual a subjetividade, com seus conhecimentos e habilidades, é confrontada com a objetividade e ela externa, à causalidade e, por meio deste confronto, pode não apenas verificar a validade do que conhece e de suas habilidades, como também pode desenvolver novos conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente. (LESSA, p. 39, 2012)

Isso incorre que a relação entre sujeito e objeto jamais poderá ser um relação de identidade, isto significa que por mais que se potencialize a capacidade humana de conformar o mundo de acordo com finalidades postas não será possível. E também incorre que a vida social somente existe se há sujeito se objetivando/exteriorizando.

Aqui Lukács realiza um novo postulado, um *tertium datur*, ou seja, uma terceira alternativa ao campo da Filosofia, que se encontrava entre dois extremos: identidade entre sujeito e objeto (idealismo hegeliano) e separação absoluta entre consciência e objeto (materialismo estruturalista). Essa terceira alternativa de Lukács, advém de Marx, pois para ele todo objeto socialmente posto é subjetividade objetivada, no qual o sujeito continua distinto do objeto criado mesmo se transformando e transforma a natureza. (LESSA, 2012)

Quando este processo sintetizado do trabalho é compreendido na malha de relações e determinações sociais preexistente fica mais evidente o caráter de totalidade do ser social e como o desenvolvimento humano vai se complexificando formando a gênese e o desenvolvimento da generalidade humana. Pelas palavras de Marx

O homem é um ser genérico, não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também, e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, e por isso livre. (MARX, p.83 e 84, 2010)

A formação deste complexo e de outros complexos particulares advém da troca orgânica entre homem e natureza, por meio da mediação da totalidade social, onde o ponto médio social, que é a vida cotidiana é o local para o desenvolvimento do trabalho e todas as outras práxis sociais, além de ser o reduto da totalidade social de cada momento.

Então a consolidação do patrimônio do gênero humano, que ao mesmo tempo em que se dá pelo processo desta produção, há também o relacionamento com o que já tem produzido historicamente. Porque

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona

com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações como a abelha, o castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou para a sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal], o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segunda medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (MARX, grifo do autor, p.85, 2010)

Por meio desta citação compreendemos em quais condições ser humano na produção da vida se assemelha ao animal, em outras palavras, quando o ser produz livre da carência física ele é capaz de avançar para uma produção da vida que extrapole as suas necessidades físicas de sobrevivência, e transformar a natureza a partir de outros parâmetros com novos sentidos. Enquanto os animais estão ligados a realizar uma atividade mecânica para responder unicamente a sua sobrevivência, os seres humanos podem realizar atividades segundo outras medidas.

Essas atividades só são possíveis porque de acordo com Marx a formação do indivíduo ocorre porque

Minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social, é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência universal é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a atividade da minha consciência universal – enquanto uma tal atividade – é minha existência teórica enquanto ser social. Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal. (MARX, p. 107, 2010).

O desenvolvimento humano é puramente social, não entificando e colocando a sociedade como uma abstração, e sim afirmando que o indivíduo é um ser social, porque a sua vida e o seu dever humano é social. Há uma constante relação entre a vida individual e a vida genérica, os indivíduos constroem a si próprios enquanto individualidades e ao mesmo tempo totalidade social.

O homem se apropria de sua essência universal de forma universal, quer dizer, como homem total. Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo ver, ouvir, cheirar,

degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos de sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários são em seu comportamento *objetivo*, ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltíplice (*vielfach*) quanto múltíplices são as *determinações essenciais* e *atividades* humanas, *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano. (MARX, p. 108, 2010).

Assim, o homem ontologicamente se torna ser humano por meio da humanização que acontece por sua apropriação como um todo, via o conjunto de seus órgãos, do modo de ser da humanidade. A formação do ser humano passa pela própria relação dos sentidos com o mundo e é por eles que se dá apropriação humana de forma múltíplice como ser total. “*A formação dos cinco sentidos é trabalho de história do mundo até aqui*” (MARX, p.110, 2010). Conseqüentemente, ele será mais enriquecido quanto mais possibilidades de apropriação omnilateral daquilo que é mais desenvolvido ele obtiver, ou seja, acessibilidade ao patrimônio do gênero.

Assim, o devir dos homens corresponde a crescente capacidade dos seres humanos modificar o real no seu processo de reprodução social,

[...] contudo, que nem todas as objetivações/exteriorizações assumem papel positivo no desenvolvimento da generalidade humana. Algumas das objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar, de impulsos, em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. E nesses momentos, tais objetivações, ao invés de contribuir com o devir-humano dos homens, se transformam em negação da essência humana, em expressão da desumanidade criada pelo próprio homem. A esses momentos de negatividade, que constituem obstáculos sociogênicos ao devir-humano dos homens, Lukács denomina, após Marx, de alienação. (LESSA, p. 126, 2012)

A exteriorização de objetivações pode então assumir um papel positivo, como impulso para elevar os patamares do desenvolvimento genérico da humanidade como também, em sentido negativo pode se transformar de impulso para obstáculo ao desenvolvimento do gênero.

Essa negação é uma negação da essência do próprio ser humano, em outras palavras a alienação é uma negação construída socialmente pelos homens, portanto, ela nada tem de natural ou um retorno às esferas inferiores do ser (LESSA, 2012), ele é um fenômeno puramente social, da sociedade capitalista e de outras formas de sociabilidade.

Lukács estuda a sociabilidade contemporânea por entender que é um momento privilegiado para compreensão da alienação, por isso ele analisa alguns aspectos da formação

social capitalista, até porque a sociabilidade burguesa possibilitou que os seres humanos se alienassem numa intensidade e amplitudes inéditas na história da humanidade.

A estrutura da sociedade capitalista permite que o indivíduo tenha a sensação que a estrutura social que ele se encontra é modificável por sua ação, porque o local ocupado por ele depende apenas da dinâmica econômica, ou seja, não é como em outras sociedades que o status de um indivíduo seria porque “deus quis assim”, isto é aparentava ter um caráter natural do indivíduo ser da forma como era.

Mas sob essa consciência a sociedade capitalista constrói um espécie de arena, no qual os indivíduos não cessam de lutar “por um lugar ao sol”, Lessa nos exemplifica como a consciência cotidiana vê os locais que indivíduos ocupam.

[...] o fato de João ser operário e Tomas um burguês é uma decorrência direta das qualidades de suas individualidades, da maior ou menor capacidade em “fazer dinheiro”. O que, certamente, tem um grau de verdade: os atos de burguês podem, de fato, destruir sua fortuna, do mesmo modo que os atos de um proletário podem enriquecê-lo e transformá-lo em um burguês. Na vida regida pelo capital, ocorrências desta ordem não rompem com a normalidade cotidiana. (LESSA, p.129, 2012)

Assim a consciência cotidiana toma que a determinação dos destinos dos indivíduos depende do próprio indivíduo. Essa é a origem do individualismo burguês, um confronto permanente com a estrutura social e com os outros indivíduos, constituindo individualidades cada vez mais egoístas e competitivas que geram uma sociedade desumana e concorrencial. Pois “*Nessa forma de sociabilidade cada indivíduo tem na sociedade e nos outros indivíduos uma oportunidade ou obstáculo para acumular capital, e não uma expressão da generalidade humana.*” (LESSA, p.129, 2012)

Com isso, o capital como criação humana passa a dominar a vida de seus criadores porque a razão do agir dos indivíduos passa ser o capital e não o próprio ser humano, pois o capital passa a representar a essência da formação social. Lukács retoma a tese marxiana que “*[...] o capital é uma criação humana que se volta a escravizar os próprios homens. É uma afirmação humana da não humanidade: uma alienação.*” (LESSA, p.130, 2012)

A desumanidade existe igualmente para o burguês e para o proletariado, pois:

Nos dois casos, a vida é igualmente carente de sentido, é uma vida medíocre, alienada. Tanto o burguês quanto o operário são resultados do processo de alienação global, o que não deve nos levar a crer que Lukács desconsidere a importância, para a vida de cada indivíduo, do fato de sua existência se desdobrar sobre a confortável alienação da burguesia ou sob a alienação miserável da vida operária. Para a análise ontológica da alienação, contudo, essa significativa diferença não atenua o fato de

tanto o burguês quanto o operário serem formas alienadas da existência humano social. (LESSA, p.131, 2012)

Para Lukács a existência individual sob a regência do sistema capitalista sempre será alienada, ainda que tenham processos de alienação distintos, e que sejam extremamente significativas no interior da vida de cada indivíduo.

A relação do ser humano e de seus sentidos no sistema capitalista é mediada pela propriedade por isso Marx diz

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como meios de vida, à qual servem de meio, é a vida da propriedade privada: trabalho e capitalização. (MARX, p.108, 2010)

Podemos destacar que a “alienação” como criação dos próprios homens, aparece como obstáculo, fator que impede o acesso do indivíduo ao patrimônio do gênero, pois a objetivação do indivíduo no trabalho e os processos formativos decorrentes desta objetivação não foram disponibilizados para o desenvolvimento dos seres.

O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior. (MARX, p.108 e 109, 2010)

O ter ocupa o lugar do ser nos processos de formação humana, usando a visão medíocre de que eu só sou se eu tenho alguma coisa. Para o proletariado a desumanidade advinda da venda da força de trabalho, na exploração do homem pelo homem, é tão acentuado, que

A tal ponto aparece a realização do trabalho como desrealização do trabalhador, que este é desrealizado até chegar a morrer de fome. A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador se vê privado dos objetos mais necessários não somente para a vida, mas inclusive para o trabalho. Mais do que isso, o próprio trabalho converte-se num objeto do qual o trabalhador só pode se apoderar com o maior esforço e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*), que quanto mais objetos produz o trabalhador, tanto menos consegue possuir e tanto mais submetido fica à dominação de seu produto, quer dizer, do capital. (MARX, p.80 e 81, 2010).

Assim, essa alienação chega a uma proporção absurda entre quanto mais ele produz tanto mais fica sobre a dominação do capital. Deste modo, os problemas do capitalismo se baseiam no desenvolvimento desses contornos no trabalho o que significa a exploração e o

impedimento do desenvolvimento dos trabalhadores. Esse processo se dá como já vimos pela perda das possibilidades de desenvolvimento dos sentidos.

Na sociedade capitalista Marx constata

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, p.80, 2010)

Aqui está descrito a exploração do homem pelo homem, além de uma espécie de coisificação do ser social que expressa uma proporção entre empobrecimento das singularidades do indivíduo de acordo com a maior produção.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta com um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto a apropriação como estranhamento, como alienação. (MARX, p.80, 2010)

O produto do trabalho do trabalhador na ordem burguesa lhe aparece como estranho, ele é a concretização da sua desrealização, porque não é forma de vida, mas sim a meio de sobrevivência.

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

O trabalhador não tem acesso ao real valor do seu trabalho, além de ter um caráter na ordem capitalista de deformador de uma forma ou de outra. Para o trabalhador o trabalho consiste

Primeiro, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica a sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é, portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza evidencia-se aqui de

forma tão pura que, tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, p. 83, 2010)

A infelicidade caracteriza o trabalho degradante, porque este trabalho não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, porque esta atividade lhe mortifica. Mas somente quando fora do trabalho consegue tentar se aproximar da sua essência.

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano animal. (MARX, p.83, 2010)

No cotidiano são negadas as atividades artísticas e a formação dos sentidos para a apreciação da primeira no estabelecimento de bloqueios sociais impostos ao ser por meio de uma vida sem sentido devido às deformações exercidas pelo capital, como por exemplo, na conformação de um trabalho que produz pouco valor de uso no que tange ao enriquecimento das singularidades humanas.

Ao impossibilitar o enriquecimento das singularidades em função do não acesso às determinações de primeira ordem, condicionando assim a busca restrita da sobrevivência. Um exemplo é o fato de que *“Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento”* (MARX, p.110, 2010).

Essas limitações objetivas da vida cotidiana, baseadas em parâmetros que constroem individualidades cindidas, que limitam, pelos horizontes postos pela reprodução do capital e atrapalham a relação da formação dos sentidos humanos com o mundo.

CAPÍTULO 4 - AS POSSIBILIDADES DA ESTÉTICA LUKACSIANA PARA O LAZER

Neste capítulo, faremos mediações entres os dois temas constitutivos do nosso estudo: estética e lazer.

Para tanto realizamos uma pesquisa do estado da arte sobre a estética e o lazer no debate do lazer na Educação Física brasileira. Este desafio consistiu em selecionar, mapear e analisar criticamente a produção acadêmica da área no que tange a esta temática, evidenciando como aparecem as contribuições marxistas de viés lukacsiano.

Feitas as constatações quantitativas vamos apresentar as discussões conceituais do lazer a partir do trabalho e tempo livre. Para tanto, partimos para uma contextualização do empobrecimento da racionalidade humana na ordem burguesa, onde o trabalho é o momento de desrealização do trabalhador e o lazer nos aparece como a possibilidade de escape, deste que martiriza, torna a vida do trabalhador sem sentido. Em seguida apresentaremos como o lazer aparece duplamente como estratégia de controle do capital sobre o tempo livre da classe trabalhadora e como o espaço que nos dá a possibilidade de pensar uma vida plena de sentido, de recolocar na agenda das lutas sociais a Emancipação Humana.

E por fim apresentar que é essencial os esforços teórico-racional de Lukács na Estética, por nos fornecer um caminho de sistematização de uma formação cultural no tempo livre centrada no enriquecimento das singularidade, que seja um aparato contra os processos alienantes na vida cotidiana.

4.1 – A estética no debate do lazer no âmbito da Educação Física brasileira

O levantamento da produção acadêmica se deu por meio da seleção de fontes documentais em formato de periódicos, por conta de como vem se dando a divulgação das pesquisas realizadas na área, embora elas não se deem somente por este meio. Os três periódicos escolhidos para o levantamento foram: LICERE, MOVIMENTO e RBCE. A LICERE por ser uma revista voltada para temática do lazer. A MOVIMENTO por ser uma revista voltada para o debate de educação física no âmbito das ciências sociais. E já a RBCE por ser uma revista tradicional da educação física.

Esses periódicos possuem divulgação e acesso de seus conteúdos pela internet, com uma ferramenta de busca. Essa ferramenta realiza uma busca por palavras com varredura integral por todas ou quase todas²³ as revistas já publicadas.

Foi por meio desta ferramenta de busca que realizamos nosso levantamento. Inicialmente, buscamos as palavras: lazer, estética e Lukács.

Revista LICERE

A busca realizada na revista LICERE pelos termos escolhidos resultaram: a palavra “lazer” em 352 itens, a palavra “estética” em 3 itens, e a palavra “Lukács” em 1 item.

Sendo que dentre os 352 itens encontrados pela busca do termo “lazer” estão presentes os itens da busca dos termos “estética” e “Lukács”. O que já era previsto uma vez que a revista LICERE é especializada na temática Lazer, assim qualquer outro tema que seja discutido, acontece pela temática lazer e suas relações com outros temas.

A busca pelo termo “lazer” nos permitiu quantificar o universo dos debates em torno do lazer que esta revista especializada nesta temática disponibiliza on line. E a partir disso revelar inicialmente que 3 artigos que trazem a palavra estética, representa numericamente 0,85% de todos os artigos sobre o lazer, e o único artigo que trás o termo “Lukács” representa 0,28% de todos os artigos sobre o lazer.

²³ A Revista LICERE não disponibiliza on line todos seus periódicos (somente a partir de periódicos do ano de 2007).

Dentre esses três itens achados pela busca do termo “estética”, um deles, o artigo “*Contribuições da caminhada como atividade física de lazer para idosos*” aborda estética com o sentido de beleza corporal, se distanciando do sentido que estamos investigando.

Os outros dois artigos que tratam da estética são: “*Museu, emoção estética e lazer: reflexões sobre as possibilidades da fruição da arte no tempo livre*” (MELO; SOUSA, 2009), e “*Natureza e educação dos sentidos: forjando novas sensibilidades no âmbito da educação para todos (Brasil e Espanha, finais do séc. XIX e início do séc. XX)*” (TABORDA, 2012).

No artigo, “*Natureza e educação dos sentidos: forjando novas sensibilidades no âmbito da educação para todos (Brasil e Espanha, finais do séc. XIX e início do séc. XX)*”, Taborda (2012) fez uma investigação sobre natureza e educação, com intuito de analisar as posições dos intelectuais que atuaram no movimento que pretendeu renovar a educação nas décadas finais do séc. XIX e nas iniciais do séc. XX, conhecido como Movimento Renovador, Movimento Escolanovista ou Movimento Escola Nova pelo campo da educação que trabalha com a constituição das ideias pedagógicas.

Em específico Marcus Taborda partiu de arquivos brasileiros e espanhóis, dos intelectuais Fernando de Azevedo, Lourenço Filho e, no caso espanhol com Manuel Bartolomé Cossio, tentando fazer uma análise de como são usadas a expressão que ele denomina como “retorno a natureza”, uma vez que ele está ciente que uma educação dos sentidos mobilizou e mobiliza inúmeras possibilidades de pensar os processos de formação.

Embora Taborda (2012) tenha abordado em seu artigo diretamente o tema natureza e educação, o lazer também é abordado, mas de forma periférica, uma vez que o foco da investigação foi compreensão de uma concepção de educação dos sentidos a partir do retorno a natureza presente nos discursos dos principais intelectuais reformistas.

Esse projeto do movimento renovador era pensado diretamente para dimensão escolar, mas de acordo com

[...] formas diversas de educação ganhavam relevo das sendas do movimento renovador. Desde iniciativas de especialização, como diferentes escolas profissionais, passando por alternativas como as colônias de férias, as viagens e excursões, as diferentes formas de educação de adultos, a difusão das bibliotecas, os museus e das exposições, os círculos literários, muitas foram as formas de disseminação da cultura pretensamente franqueada a maior parte da população em diferentes países, algumas delas inscritas no que viria a ser denominado lazer ao longo do séc. XX. No âmbito daqueles anseios de expansão estava presente também uma nova qualidade do que deveria ser objeto das novas formas de educação social. Pretendia-se forjar uma nova sensibilidade “moderna”, ainda que esta com frequência fora assim definida de forma muito frágil. (Taborda, p. 2 e 3, 2012)

Com intuito de forjar uma nova sensibilidade moderna houve uma espécie de expansão das ideias para uma educação dos sentidos voltadas para os diversos âmbitos que teriam a possibilidades de serem objetos de uma proposta de educação social, dentre elas o lazer.

De acordo com Taborda para a realização dos fins que a educação social exigia foram mobilizados saberes e práticas que requeriam a definição de novos, ou a atualização de antigos padrões de educação. Entre eles, a educação estética, a educação pela experiência, a educação para a paz, a educação física, além de um não disfarçado retorno à natureza, pedra de toque de muitos discursos sobre os usos do lazer.

O lazer foi abordado por ser considerado pelos intelectuais como um espaço que propicia processos formativos, portanto o autor levanta as sucintas posições destes intelectuais que pretendiam uma política para educação, e para o que conhecemos como lazer hoje. Isso se justifica, segundo Taborda (2012) porque a educação dos sentidos mobilizou e mobiliza inúmeras possibilidades de pensar os processos de formação em diversos âmbitos, neles inclusos o lazer, que ele reintera o que frequentemente alimenta o mito de um retorno à uma natureza pretensamente imaculada.

Assim, o autor mesmo afirma que sua abordagem acerca do lazer é periférica, de acordo com ele *“Tendo como eixo uma visão que parte do sul para indagar o norte, pretendi apreender como circulavam prescrições sobre a educação de uma sensibilidade acorde com os desígnios do mundo que se pretendia moderno.”* (TABORDA, p. 5, 2012)

E procurou construir nexos nas *“[...] relações entre Brasil e Espanha na definição de novas formas de educação da sensibilidade a partir das ideias postas em circulação por alguns poucos, mas destacados renovadores dos dois países.”* (TABORDA, p. 5, 2012) Ele procurou demonstrar gradativo deslocamento da educação dos sentidos para a edificação de novas formas de sensibilidade. A partir do que ele considera apenas uma das suas expressões, aquela que ele denomina “retorno à natureza”.

Enfim, a natureza comparecia das formas mais díspares nos discursos educacionais e não apenas pelo surto exploratório dos chamados “naturalistas”. Ora se tratava de reafirmar a primazia do domínio do homem sobre a natureza; ora se tratava de afirmar o homem como parte da natureza, logo, capaz de interagir com ela de forma não predatória e até contemplativa. A natureza se convertia, assim, em templo ou laboratório e indicava um lento processo de afirmação de uma nova sensibilidade que se pretendia universal e, que de alguma maneira, é o substrato atual da agenda política mundial. (TABORDA, p. 12, 2012)

Destarte, a natureza foi preocupação lugar de investigação para afirmação de uma nova sensibilidade, portanto Taborda (2012) aborda a temática do retorno da natureza nos discursos educacionais indicando que neste contexto histórico a discussão estética em voga era do desenvolvimento da sensibilidade a partir da interação homem e natureza.

O autor intrinsecamente no seu texto demonstra que o “retorno do homem a natureza” vai ser frequentemente utilizado neste projeto do movimento renovador. E esse “retorno a natureza” indica a posição de uma estética utilizada para dar sustentação no acúmulo e garimpo de experiências e saberes para forjar dentro deste projeto um novo tipo de sensibilidade, que Taborda (2012) identifica como sensibilidade moderna.

A sustentação teórico metodológica dos intelectuais brasileiros e espanhóis não é esmiuçada neste artigo, mas Taborda cita de forma esparsa dois estetas que de acordo com ele desenvolve a discussão do “retorno do homem a natureza”. Ele se refere ao poeta alemão Goethe e o esteta Walter Benjamin.

Taborda diz que a presença de Goethe não é casual nas páginas do Boletín de la Libre Institución de Enseñanza, nos institucionalistas espanhóis e em Cossío parece haver uma intenção de educar a sensibilidade, forjar subjetividades, de modo que a “crítica” ao modo fabril industrial ou às formas urbanas, impeliriam ao retorno a uma essência humana na natureza.

Goethe é considerado um materialista espontâneo, portanto ele jamais perdeu de vista o reflexo da realidade, ou seja, ele não está de cabeça para baixo, de forma idealista, mas seu legado estético é rico e fecundo só precisa de uma reelaboração crítica, no que diz respeito ao salto da transformação de quantidade em qualidade, para ele a evolução é pura sem saltos, mas tem posições inconciliáveis por conta da sua dialética espontânea. (Lukács, 1978)

E também indica que percebeu “tendências subterrâneas” das intuições de Walter Benjamin no caso dos reformadores brasileiros, por conta do entendimento de que seria necessário um controle da obra da natureza para evitar o colapso da ordem social pela barbarização dos costumes, para evitar o afloramento de características mais primitivas inatas aos trabalhadores.

Walter Benjamin é conhecido como esteta da alegoria, crítico fortemente inspirado pelo marxismo, um dos principais representantes da Escola de Frankfurt. Mas que tem um diálogo dito impossível com a estética marxista de Lukács, no que diz respeito à defesa da alegoria, porque Benjamin confere a alegoria lugar de honra na sua estética por acreditar que

ela possibilitará que arte vanguarda denuncie um mundo dilacerado pelo capitalismo que não permite a visão de conjunto da realidade, só que é próprio do procedimento alegórico realizar a separação do conteúdo e forma através da separação do objeto e de seu contexto histórico atual, dando ao objeto artístico novo sentido, confere a obra o papel de referir-se ao mundo fragmentado, tornando-se ela própria fragmentada. Mas não vamos nos delongar neste ponto, porque o artigo não desdobra esse pressentimento que Taborda teve, de ver o esteta na esteira das ideias dos intelectuais reformistas brasileiros.

Já o artigo “*Museu, emoção estética e lazer: reflexões sobre as possibilidades da fruição da arte no tempo livre*” é resultado de uma pesquisa de mestrado de Sousa 2009, juntamente com seu orientado Melo (2009).

O artigo teve dois objetivos, refletir sobre a emoção estética perante as obras de arte como possibilidade de vivência do lazer no que eles vão denominar como modernidade e pós modernidade, e também propor algumas reflexões sobre espaços artísticos como espaços de lazer e seu diálogo com o público.

O conceito de lazer defendido é bem mais do que um tempo residual do tempo de trabalho, mas um tempo de liberdade, tempo potencial para o exercício de escolhas, que pode efetivamente ser preenchido (ou não) por atividades, ou “manifestações culturais”, que acrescento serem quaisquer, de manifestações da cultura dita “erudita” das “artes maiores” aos produtos da indústria cultural, cultura de massas, pois como disse é um tempo de exercício de liberdade e de escolhas pessoais.

Esse conceito trás a ingênua concepção de no lazer a liberdade do sujeito, os autores afirmam inclusive que “[...] é no tempo/espaço do lazer que efetivamente se concretiza a possibilidade de fazer o que se deseja.” (MELO; SOUSA, 2009) Uma vez que explorar as possibilidades de transformação e enriquecimento do ser humano no lazer há que minimamente consubstanciar um projeto de emancipação humana, desenvolvendo uma proposta teórica metodológica que entenda a truculência da luta de classes e os mecanismos do sistema do capital.

Esse artigo identifica dois tempos, a modernidade e pós-modernidade. Baseados em Bourdieu (1996) e Liotard tratam na modernidade por entender que o campo da arte se torna autônoma e a relação entre a arte e seu publico se complexifica. Por isso veem a necessidade de compreender as modernidades onde várias dessas questões surgem, mas não entendem, e

acreditam que seus desdobramentos se dão na pós-modernidade juntamente com suas consequências no cotidiano.

Há no texto uma espécie de culpabilização ou responsabilização da modernidade, através do que os autores indicam como “racionalização de todos os setores da vida”, e os autores apontam como consequência um lugar marginal as manifestações culturais como a esfera do fútil. Isso decorre de acordo MELO e SOUSA (2009) porque o trabalho como gerador de renda e riqueza material, juntamente com a ideologia capitalista assume o papel de fonte geradora de “sentidos da vida” e, portanto, vai se configurando como a esfera do útil.

Aqui há uma hierarquização das atividades humanas, no qual o trabalho é menosprezado, como se o trabalho não fosse importante para autoformação humana, e que a partir desta atividade básica, permite que o ser humano transforme a natureza e também se transforme. Essa análise acerca do trabalho é reducionista, e não revela sua essência, porque se teve a intenção de afirmar que o trabalho na sistema capitalista empobrece os espíritos seria necessário expor que é decorrente dos processos deformativos como alienação, reificação e o fetiche da mercadoria.

Ainda falando da modernidade denuncia a trajetória da arte dentro da mesma, simplificando-a, sem considerar o contexto histórico e as especificidades de cada expressão, colocando todos os debates no mesmo lugar, descrevendo-os como embates desordenados. Como expresso abaixo:

É claro que foi uma longa trajetória desde os embates dentro do campo artístico: artistas sociais, realistas contra artistas burgueses e uma vanguarda partidária da arte pela arte contra todos. Período de lutas seguido de institucionalização e autonomia do campo artístico. Nos dias de hoje o campo de distribuição de bens culturais ainda conserva em sua configuração herança de características formadas na era moderna. (MELO; SOUSA, p. 9, 2009)

Defendendo o relativismo cultural, a não existência da verdade, porque a ciência agora não passa de um jogo linguístico e dizendo que a pós-modernidade é outro tempo sem sustentar o motivo desse novo tempo, situa o debate que ainda existe no campo artístico como herança da modernidade. Pelas palavras dos autores

Se a modernidade traz em seu seio o germe de diversas mudanças: a centralidade da racionalidade, capital e ciência, o empobrecimento da experiência por não se ter acesso a todo volume de informação produzido, certezas e verdades absolutas, a divisão cada vez mais injusta do capital cultural e o status ligado às classes que podem consumir suas manifestações. A contemporaneidade caracteriza-se por um sem número de incertezas, e uma pluralidade de possibilidades de explicações para o

mundo, a vida, a realidade além da multiplicidade de vozes e crescentes movimentos das minorias. Não há mais a fé em verdades absolutas e ditas universais. (MELO; SOUSA, p. 9, 2009)

Ao declarar a morte da modernidade, os autores realizam a mesma como se fosse uma ação heroína de um tempo que se declara sem incertezas – debate –, e age como se propiciasse um espaço para a pluralidade de possibilidades de explicações para o mundo, mas como pode existir esse espaço de afirmação sendo que de qualquer forma não vai passar de jogo linguístico.

A base material da pós-modernidade é então a globalização econômica com todas as implicações que este fenômeno vem significando para as sociedades ou sujeitos, como já dito, subjetivamente desprovidos de qualquer senso ativo de história. Impõem, como se fossem absolutos e daqui em diante eternizados, a pós-modernidade, a globalização, a lógica de mercado e o neoliberalismo que, apesar das posturas pós-modernas, é a sua própria grande narrativa.

Há, portanto, uma nova (des)ordem tendo em vista que se abalaram conotações como a de tempo e espaço, da geografia e da história, do passado e do presente, da biografia e da memória, da identidade e alteridade e de Ocidente e Oriente. Mas se o desafio perante os problemas desconhecidos ou conhecidos, embora modificados, transfigurados, apresenta-se como um desafio à razão humana.

Não delongando tanto nessas tensões da pós-modernidade, o artigo dá continuidade afirmando que em meio a esse contexto ocorre um crescente empobrecimento da experiência da vida cotidiana devido a acessibilidade aos bens culturais, porque os bens culturais são restritos a muitos “[...] seja pela sua distribuição espacial, seja pelo preparo e educação necessários aos indivíduos para garantir tal acesso, seja por questões econômicas.” (MELO; SOUSA, p. 9, 2009)

E a saída apontada no artigo foi destinada a arte, essa missão é descrita abaixo

Neste contexto, a primeira vista caótico, a arte se configura como importante possibilidade de releitura para diversos problemas da atualidade. Ela que representa um papel de possibilidade de construção de sentidos, de compreensão da realidade, de expressão de anseios, desejos, protestos, emancipação de novas idéias: maneiras de se interpretar a realidade de compreender o mundo.

É interessante entender a Arte através da história da humanidade como maneira de compartilhamento de sentidos, o que nos ajuda a pensar em sua importância através dos tempos. Refletindo sobre isso, começamos a repensar também, a nossa postura equivocada de hierarquizar as dimensões de nossa vida, colocando em primeiro lugar as necessidades de sobrevivência, priorizando o trabalho como esfera principal da existência humana e principal fonte de sentidos da vida. E o que é até mesmo

mais grave: em países de realidades em que as dimensões da sobrevivência não são satisfeitas plenamente relegamos a arte, a cultura, o lazer à esfera do fútil, ou do desejável, mas somente acessível às camadas privilegiadas pelo sistema. (MELO; SOUSA, p. 12, 2009)

Conforme o texto acima, a arte concerne maneiras de se interpretar a realidade e de compreender o mundo, e em seguida, os autores mostram a inquietação de que mesmo a arte tendo um papel tão importante ela é relegada até mesmo em países mais desenvolvidos, desconsiderando que é necessário se deixar claro a qual tipo de lazer se espera, e uma ampliação da formação cultural, uma espécie de processo educativo para apreciação da arte, que requiere embasamento teórico metodológico.

Depois de apresentar que a acessibilidade é um impasse para o desenvolvimento cultural dos cidadãos, os autores passam a destacar a importância da democratização do espaço de lazer. E dentre esses espaços eles ressaltam o museu, que tem sido visto como um espaço estático, “sacralizado”, destinado à preservação da memória da humanidade, que eles acusam ser herança da noção de patrimônio cultural que foi construída por muito tempo na sociedade brasileira, considerando-o apenas como bens móveis e imóveis que tivessem valor histórico ou artístico.

Os autores concluem que a visita ao museu não é uma atividade frequentemente associada ao lazer e de acordo com eles tem a atmosfera de intocabilidade criada em torno desses espaços ligados aos interesses culturais e artísticos nos momentos de lazer e turismo, são em si um entrave que precisa ser superado tanto quanto todas as outras barreiras várias que se contrapõem à sua fruição.

Por fim, guardando as críticas a respeito da abordagem e outras fragilidades este artigo aborda uma discussão do lazer no campo da arte de forma inédita. E serve, como expressão da falta de debate acerca destes campos.

Revista MOVIMENTO

Na revista MOVIMENTO mapeamos quantos itens abordam os termos escolhidos. Obtivemos como resultado 18 itens pela busca do termo “lazer”, 137 itens pela busca do termo “estética”, e nenhum resultado para “Lukács”.

Diferentemente da revista LICERE, a MOVIMENTO não é uma revista especializada em lazer, e como nosso intuito é identificar discussões no lazer sobre a estética de Lukács foi necessário realizar uma busca combinada entre os termos “lazer”, “estética” e “Lukács”.

Essa busca combinada foi feita pela própria ferramenta de busca da revista, utilizando entre os termos a expressão “AND” são recuperados somente os artigos que contem todos os termos mencionados.

A primeira combinação que fizemos foi das três palavras juntas para tirar a prova que não teria nenhum item na revista com a palavra “Lukács”, nossa prova foi comprovada. Em sequência combinamos os termos “lazer” e “estética” chegando também ao resultado de nenhum item encontrado.

Mesmo realizando as buscas combinadas, retornamos aos artigos levantados pelas buscas realizadas, tanto pelo termo “lazer”, quanto pelo termo “estético”, afim de investigar se havia passado algum artigo que tratasse das duas temáticas como irrelevante pela ferramenta online, por isso revisamos alguns artigos levantados na busca do termo “estética”.

No artigo, *“A cidade e o lazer: as desigualdades sócio-espaciais na distribuição dos equipamentos culturais na cidade do Rio de Janeiro e a construção de um indicador que oriente as ações em políticas públicas”* (MELO; PERES, 2005) descobrimos que não trata a temática estética no lazer, ele aborda a palavra apenas uma vez em todo corpo do texto, por meio da expressão “percepção estética”, com intuito de afirmar que existe uma tendência midiática de privatizar os eventos culturais públicos das cidades e a sua percepção estética, mas o objetivo e o discorrer do trabalho ocorre pela via do questionamento de como estão distribuídos os equipamentos culturais pela cidade do Rio de Janeiro com a finalidade de ser aparato para políticas públicas.

Em, *“Lazer e utopia: limites e possibilidades de ação política”* (MASCARENHAS, 2005) o termo estética também aparece de forma periférica, dentro de uma nota de rodapé do autor, com intuito de destacar que a construção do par dialético, animação cultural, por MELO e ALVES (2003), embora trouxesse contribuições para pensar possibilidades de experiência estética não aparece ligado a nenhuma sistematização propositiva, ou mesmo a uma discussão pedagógica.

Em MARINHO (2008), *“Lazer, aventura e risco: reflexões sobre atividades realizadas na natureza”* abordam a palavra estética de forma periférica, mas com conotação de beleza corporal.

Após, essas constatações podemos concluir que na Revista MOVIMENTO, não nenhum periódico que aborde a estética de Lukács no âmbito do lazer, ou estética de forma geral, o que conseqüentemente corresponde na ausência da discussão que trazemos ou de qualquer outra.

Revista RBCE

Na revista RBCE realizamos o mesmo processo de levantamento de dados, a busca pelas palavras “lazer”, “estética” e “Lukács”, nos quais os resultados encontrados foram respectivamente: 66 itens, 16 itens e nenhum item encontrado.

Para alcançar nosso intuito de mapear as discussões da estética lukacsiana no debate do lazer, ou das discussões de estética de forma geral no âmbito do lazer cruzamos os artigos levantados pelos dois termos “lazer” e “estética”, já que não houve nenhum resultado encontrado para o terceiro.

Esse cruzamento culminou em 4 itens encontrados, mas esses itens não guardam relação com o lazer. Entre eles o artigo “A BELEZA FEMININA COMO PODER: DESVENDANDO OUTROS SENTIDOS PARA A CONSTRUÇÃO ESTÉTICA DE SI” e “O SIGNIFICADO DA DOR FÍSICA NA PRÁTICA DO ESPORTE DE RENDIMENTO” aborda termo “estética” como conotação de beleza corporal, o item “RESENHA DA OBRA AS PAIXÕES ORDINÁRIAS” trata-se de uma resenha do livro do autor Pierry Bourdieu, e não um artigo.

Portanto, foi necessário refazer o cruzamento dos artigos levantados pelos dois termos “lazer” e “estética” por nós mesmos e não pela ferramenta de buscas combinadas. Como resultado não obtivemos nenhum artigo que abordasse ambos os temas.

4.2 – Trabalho, tempo livre e lazer

Na ordem burguesa os indivíduos se encontram explorados pelo trabalho alienado os trabalhadores submetidos a essa forma histórica da produção não percebem qualquer outro sentido no trabalho que não seja o atendimento de suas necessidades mais imediatas, pois este trabalho é realizado de maneira assalariada, e com o salário recebido podem satisfazer suas necessidades.

Nessas condições, e entre outras condições que intensificam a exploração do trabalhador, o trabalho para indivíduo aparece como a sua desrealização, como momento de mortificação, o indivíduo somente se sente “livre” quando está fora desta atividade, ele só vive quando não está no trabalho. Neste tempo, no qual está liberado de sua atividade produtiva obrigatória, o indivíduo preenche seu tempo com diversas atividades, entre elas o lazer.

De acordo com Húngaro (2008) lazer e trabalho aparecem, a uma primeira vista, como fenômenos distintos aos olhos dos indivíduos e a vida no trabalho tão vazia de sentido que o trabalhador uma vez livre dela, busca ocupar seu tempo com atividades que o façam esquecer do trabalho, ele compara, que se o trabalho fosse a doença o lazer seria seu remédio.

Por isso, o lazer se apresenta como uma expressão fenomênica de algo essencialmente bom, que combate os males do trabalho, mas isso nada mais é do que uma “[...] expressão de uma reprodução social alienada que tem por base a produção alienada.” (HÚNGARO, p.231, 2008)

Para compreender como lazer tem sido uma expressão de reprodução social alienada, recorreremos à história. A partir do século XVII – período em que se desenvolve a ciência, a racionalidade e o esclarecimento – surge um movimento de conquista do tempo. Advindo de um impulso de conhecer, explicar e controlar todos os fenômenos da vida social, por meio do domínio da verdade pela possibilidade de conhecê-la e acessá-la via da razão (MARCASSA, 2002).

Neste anseio de controlar todos os fenômenos da vida social inclui o controle do corpo humano, que está diretamente vinculado ao domínio do tempo. Então, percebe-se que se cria uma necessidade de quantificar, dividir, manipular e definir o ritmo do tempo social. Para

isso, são elaborados instrumentos específicos para o controle e a medição do tempo, como, por exemplo, os relógios mecânicos (MARCASSA, 2002).

Uma prova disso são os estudos do historiador Edward Thompson (1991), que ao estudar as zonas rurais da Inglaterra, no período anterior à industrialização, nas sociedades pré-capitalistas não havia uma clara divisão entre tempo de trabalho e tempo de não trabalho, pelo contrário ele constatou uma mistura entre diversão, descanso, trabalho e convívio familiar.

Marcassa (2002) conclui que parece ser a consolidação da ordem capitalista e os processos de urbanização, industrialização e modernização das cidades que romperam com a continuidade do tempo social, ou seja, determinando medidas de controle e selecionando as atividades que seriam desenvolvidas em cada contagem (espaço) de tempo. Com isso, o tempo de trabalho e tempo de não trabalho foi separado.

Mas esse tempo de não trabalho não fez que ocorresse de imediato o aparecimento do “tempo livre”, ou seja, logo após o processo de industrialização, somente por via da substituição da máquina pelo trabalho humano, pois, ainda no final do século XVIII, os trabalhadores eram submetidos a turnos exaustivos, restando-lhes, apenas, o tempo mínimo necessário à recomposição de suas forças físicas para posterior retorno à produção (MARCASSA, 2002).

O tempo livre surgiu também pelas reivindicações da classe operária para redução da jornada de trabalho, então o tempo livre se trata de uma conquista social. Marcassa evidencia que:

[...] o chamado tempo livre é uma produção histórica do processo mesmo de desenvolvimento capitalista que, por um lado ambiciona reduzir todo o tempo de vida do homem a tempo de trabalho e, por outro, é pressionado pelo movimento reivindicatório dos trabalhadores em favor da redução da jornada de trabalho. É fruto, pois, das contradições do próprio sistema capitalista, é uma conquista de classe. (2002, p. 2)

Assim, o tempo livre é resultado das contradições do próprio sistema capitalista. Para os trabalhadores o uso do tempo livre se tornou um instrumento de resistência e luta.

Marcassa (2002) nos exemplifica que no Brasil, desde o século XIX, quando surgiram os primeiros movimentos grevistas com suas pautas reivindicando tanto aos capitalistas quanto ao governo medidas de melhores condições de vida, que há a difusão da visão conservadora do poder público sobre suas preocupações com o ócio e com o “tempo livre”, argumentando sobre os perigos do ócio, entendido como vício, imoralidade e indolência.

E foi em nome da modernização e da racionalidade produtiva, que houve um esforço generalizado para desenvolver estratégias higiênicas ligadas ao controle corporal da população brasileira, pois vadiagem, preguiça, inutilidade e improdutividade significavam doenças sociais que precisavam ser banidas.

Com efeito, o tempo livre começa a fazer parte das preocupações dos governantes e industriais a partir do momento que as atividades nele desenvolvidas, e entre elas o ócio como prática subversiva aos novos padrões de comportamento, opõem-se aos objetivos do capital. Se por um lado a ordem, a moral e o descanso eram vistos como elementos fundamentais para que o trabalhador apresentasse mais disposição para o trabalho, as práticas culturais do tempo livre, ao contrário, configuravam-se como ameaça às normas e aos valores da sociedade vigente. Mais do que depressa, o divertimento passa a ser direcionado, disciplinado e conduzido por uma série de novas atividades lúdicas. Tratava-se de substituir o ócio por uma outra atividade moderna, mais “sadia”, mais “organizada”, mais “educativa”: o lazer (MARCASSA, 2002, p. 4).

A partir de então, há diversas tentativas do Estado Liberal brasileiro para controlar os usos do tempo livre e de manipular a classe trabalhadora, estimulando um conjunto de novas atividades recreativas e educativas, bem como a criação de espaços e equipamentos específicos para sua prática.

Assim, começa a se constituir o lazer, no qual claramente tem a sua configuração e a sua gênese diretamente vinculadas à divisão do tempo nas sociedades modernas.

O lazer aparece duplamente como estratégia de controle do capital sobre o tempo livre da classe trabalhadora e como o espaço que hoje nos dá a possibilidade de pensar uma vida plena de sentido, de recolocar na agenda das lutas sociais a Emancipação Humana.

Para dar continuidade em nosso estudo e aprofundar na forma como vem se dando o lazer contemporaneamente, vamos nos centrar nas transformações societais recentemente ocorridas em meados da década de 1970, por serem elas, a configurar fundamentalmente o tempo no mundo do trabalho e no “tempo livre”.

Essas transformações societal são desdobramentos de uma profunda crise mundial que, a partir de mudanças ocorridas no padrão de acumulação, alterou inúmeros aspectos da sociedade. Dentre as alterações, a crise estrutural modifica também o rígido padrão taylorista/keynesiano de acumulação, encaminhando-o ao seu esgotamento, em detrimento a um novo padrão fundado na chamada flexibilização, ou acumulação flexível.

O capital para responder a crise que se encontra realiza um processo de reestruturação produtiva nas suas formas de produção. Assim, houve a conformação de alterações no processo produtivo, sob a lógica da acumulação flexível, que articula o desenvolvimento

tecnológico e desconcentração produtiva em oposição à rigidez do fordismo, que veio para promover a:

[...] flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados, dos produtos e dos padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. (HARVEY, 1996, p. 140)

Essa flexibilidade mantém uma produção de larga escala, mas destina-se a mercados específicos e procura romper com a padronização tentando atender as peculiaridades de setores particulares. Isso tudo ligado à alta incorporação das inovações tecnológicas voltadas para o desenvolvimento comercial.

Houve mudanças operadas no processo da produção material, a qualidade total e a liofilização organizativa da empresa.

A qualidade total se camufla na falsa ideia da qualidade total do produto, como é preciso ampliar a velocidade da produção e circulação de valores de troca, a qualidade total aperfeiçoa o invólucro, a aparência, o estímulo supérfluo, mas diminui a durabilidade do produto e utilidade, portanto Antunes (2009) afirma que a uma taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias.

A liofilização organizativa da empresa o autor a detalha a partir do exemplo do “toyotismo” japonês. Liofilização é a eliminação, a transferência, a terceirização e o “enxugamento” das unidades produtivas. Pois, na passagem do taylorismo/fordismo para o toyotismo, Antunes julga que há elementos de continuidade e descontinuidade entre eles, porém há a conformação de um padrão diferente de produção que tem por base a liofilização organizacional, que tem a finalidade de reduzir o tempo de trabalho.

[...] trata-se de um processo de organização do trabalho cuja finalidade essencial, real, é a intensificação das condições de exploração da força de trabalho, reduzindo muito ou eliminando tanto o trabalho improdutivo, que não cria valor, quanto as suas formas assemelhadas, especialmente nas atividades de manutenção, acompanhamento, e inspeção de qualidade, funções que passaram a ser diretamente incorporadas ao trabalhador produtivo. Reengenharia, lean production, team work, eliminação de postos de trabalho, aumento da produtividade, qualidade total, fazem parte do seu ideário (e da prática) cotidiana da fábrica moderna. Se no apogeu do taylorismo/fordismo a pujança de uma empresa mensurava-se pelo número de operários que nela exerciam sua atividade de trabalho, pode-se dizer que na era da acumulação flexível e da ‘empresa enxuta’ merecem destaque, e são citadas como exemplos a serem seguidos, aquelas empresas que dispõem de menor contingente de força de trabalho e que apesar disso têm maiores índices de produtividade. (ANTUNES, 2002, p. 55).

Portanto, a reestruturação produtiva afetou a dinâmica social produtiva com essas mutações no processo produtivo, ocasionando consequências imediatas, como:

[...] desregulamentação enorme de direitos do trabalho, que são eliminados cotidianamente em quase todas as partes do mundo onde há produção industrial e de serviços; aumento da fragmentação no interior da classe trabalhadora; precarização e terceirização da força humana que trabalha; destruição do sindicalismo de classe e sua conversão num sindicalismo dócil, de parceria (partnership), ou mesmo em um sindicalismo de empresa. (ANTUNES, 1999, p. 53).

Com isso, potencializou ainda mais a separação entre as classes, aumentando a hegemonia no controle sobre o trabalho a partir da redução da organização sindical, uma vez que os tipos de trabalhos nesse regime são mais voláteis, principalmente pela vasta expansão do terceiro setor aumentando a informalidade, a exploração de mão de obra mais barata em países subdesenvolvidos, o desemprego estrutural entre outras alterações.

Com isso, a os trabalhadores assalariados vive em constante insegurança com relação a sua estabilidade econômica, devido à grande taxa de desemprego e à precariedade das relações de trabalho, o seu tempo fora do trabalho também passa a ser afetado (POLATO, 2003).

Destarte, percebemos que “[...] o lazer divide o tempo de não trabalho com as preocupações geradas pelos processos de exclusão social – não só o desemprego estrutural, mas também o processo de estranhamento do trabalho.” (HÚNGARO; ATHAYDE, 2011, p. 539)

Mesmo diante desse contexto de exclusão e privações, tem crescido o investimento no setor de entretenimento associado à indústria do lazer, a partir da mercantilização deste. Isso, desde a conquista da regulamentação da jornada de trabalho e a sua diminuição, o capital passa a criar estratégias de controle sob o tempo livre (Mascarenhas, 2001). Seja como oportunidade de descanso – para a recuperação da força de trabalho –, como entretenimento, ou, ainda, como um tempo para o consumo de mercadorias, o lazer acaba cumprindo uma funcionalidade imprescindível ao capital.

Mas para compreendermos o lazer precisamos compreender a produção material da vida social. Ele não pode ser identificado com a manifestação de ócio da Grécia Antiga (a scholé), pois sua significação contemporânea é totalmente diferente daquela sociedade que se fundava na escravidão. Já que,

[...] o lazer permanece como categoria interna da economia política, sendo gerado e apropriado em decorrência das mesmas relações sociais. É por isso que ele traduz – à sua maneira – as esferas da produção, da distribuição, da troca e do consumo [...] quanto mais acentuada a hierarquia de classes; maiores se apresentam as distinções do tempo e das atividades do lazer. (CUNHA, 1987, p.20).

Portanto, o lazer é um fenômeno tipicamente moderno, e a sua origem procede desse processo de luta da classe operária com o capital, e sem essa determinação fundamental, o lazer será sempre compreendido abstratamente, mesmo que a princípio, ele pareça opor pelo menos na aparência ao capitalismo, já que ela dá a falsa impressão de liberdade, mas ambos constituem um binômio indissociável. (HÚNGARO; ATHAYDE, 2011)

Apesar da aparência de uma experiência lúdica e autônoma, desinteressada “[...] o lazer é hegemonicamente subserviente e útil às exigências e necessidade do capital”. (MASCARENHAS, 2006, p.19). Ele assume uma funcionalidade velada bem prática aos interesses do capital. Porquanto,

[...] Se o sujeito particular não percebe conscientemente o caráter prático-material do lazer, enxergando-o apenas como algo desinteressado, isto não significa que sua leitura corresponda à verdade. Para além da esfera subjetiva, olhando para sua dimensão objetiva, o lazer revela-se como um fenômeno por demais interessado, altamente servil às demandas emanadas a partir do sistema de metabolismo social estruturado pelo capital. (MASCARENHAS, 2006, p. 19).

Ao chegar a esta funcionalidade do lazer ao capitalismo contemporâneo em virtude do conflito entre capital e trabalho pela redução das jornadas de trabalho, a reestruturação produtiva contemporânea o afeta diretamente.

A alienação abrange também a esfera do chamado “tempo livre” no qual ocorre o lazer. Sobre isso, Marx nos diz que “*a produção não se limita a fornecer um objeto material à necessidade, fornece ainda uma necessidade ao objeto material*” (1982, p. 09).

O capital, na esfera do lazer, cria uma necessidade: a felicidade fetichizada. O lazer parece ser o atendimento dessa necessidade, mas, concretamente, reduz-se a um mecanismo de consumo das mercadorias: o consumo dos bens da chamada “indústria do entretenimento”, que pretende que o sujeito realize atividades como viajar, comer e divertir-se em cinemas, bares e shoppings. E assim ficamos com a impressão de poder exercer no lazer um tempo de liberdade e escolha, como uma alternativa ao trabalho alienado, e, conseqüentemente, não percebemos que o problema fundamental está na esfera da produção. (HÚNGARO; ATHAYDE, 2011) Neste sentido, assevera Chauí (1999):

[...] a sociedade administrada também controla as conquistas proletárias sobre o tempo de descanso, ou chamado “tempo livre”. A indústria cultural, a indústria da moda e do turismo, a indústria do esporte e do lazer estarão estruturadas em conformidade com as exigências do mercado capitalista e são elas que consomem todo o tempo [...]. (CHAUI, 1999, p. 48).

No reino das necessidades, o lazer opera na criação das falsas necessidades. Sobre isso, Lafargue, depois de Marx, já antecipava essa criação de falsas necessidades e da obsolescência programada das mercadorias como uma das formas para solucionar o problema da superprodução/circulação de mercadorias. Antecipando Mészáros, Lafargue (e Marx) já haviam “sacado” a lógica da diminuição da taxa decrescente de utilização de valores de uso. (HÚNGARO, 2008)

Valquíria Padilha (2000) considera que o tempo livre e a sociedade capitalista, afirma que a felicidade e o bem-estar na sociedade capitalista estão atrelados ao consumo alienado e abstrato de mercadorias, e o lazer não escapa desse processo de mercantilização, se apresenta como atividade prioritariamente de consumo, manipulado pela lógica do capital.

O lazer como o elemento, que passa a ser um dos componentes de estratégia de controle do tempo livre dos trabalhadores. Sob a forma da indústria de entretenimento como um tempo para o consumo fetichizado das mercadorias, que acaba cumprindo uma funcionalidade imprescindível ao metabolismo do capital, usando a fachada de momento para a recuperação das forças do trabalho. (Hungaro, 2008)

O entendimento do lazer tem que ser histórico contextualizado, pautado na materialidade da produção material da vida social. Como um fenômeno tipicamente moderno, que traduz a sua maneira as esferas da produção, da distribuição, da troca e do consumo. Além de reproduzir a hierarquia entre as classe por meio de distinção do tempo e das atividades de lazer.

E Hungaro (2008) nos acrescenta que além da relação imediata que o lazer tem com produção e reprodução social, a alienação não está restrita tão somente ao momento da produção, mas também abrange a chamada esfera do “tempo livre” no qual ocorre o lazer. Nesse sentido, no lazer o capital cria necessidades, falsas necessidades e também a obsolescência programada das mercadorias para tentar resolver o problema de superprodução/circulação de mercadorias, conforme havia sido visualizado por Marx.

Funcional ao sistema ao sistema metabólico do capital, também é reconhecido como um direito social, na era do neoliberalismo, o Estado não se responsabiliza pelo acesso universal a

esse direito o que provocou o estímulo e aprofundamento da sua forma mercadológica. Porque hoje o lazer é comprado, é adquirido por quem pode pagar.

Esse acesso só tem quem pode pagar por ele. De acordo com Mascarenhas, diante das condições de lazer contemporâneo, poderíamos construir uma pirâmide social do acesso ao que ele denomina “mercolazer”:

Com efeito, ao passo que o lazer assume a condição de um não-direito, manifestando-se como objeto de conquista no mercado, encontramos-nos diante da seguinte situação: de um lado, os ricos e endinheirados, os “com-lazer”, aqueles que podem pagar pelo melhor das mercadorias e estilos de vida, tendo acesso ao “primeiro mundo do lazer”; no meio, os “mais ou menos com-lazer”, sob fogo cruzado – de um lado, sob a constante pressão gerada pelo empobrecimento e, de outro, sob a influência determinada pelo mimetismo e pelo simulacro –, localiza-se a classe média, com frequentes escapadas ao “mundo encantado do lazer”, afundando-se em dívidas ou liquidando suas economias, contudo, em sua maioria, tendo contato somente com o mais barato, com passaporte apenas para o “segundo mundo do lazer”, cópia empobrecida do “primeiro”, onde pululam as ofertas de “lazer genérico” e crescem as apropriações do já descartado “lazer de segunda-mão”; e, na base da pirâmide, o “terceiro mundo do lazer”, dos pobres e dos miseráveis, dos “quas sem” e dos “sem-lazer”, os que somente tem acesso ao pouco de “lazer-aberto” – geralmente, o “tele-lazer” – ou aqueles que são assistidos por programas do tipo “lazer-solidário” ou “lazer-filantrópico”. (MASCARENHAS, 2004, p.80 e 81)

O lazer como mercadoria nos aparece como não-direito e conseqüentemente o

[...] lazer torna-se acessível apenas para uma minoria, apresentando-se como um tipo muito específico de propriedade. Somente de posse deste “direito”, adquirido numa relação de compra e venda, efetuada no mercado nem sempre de modo direto, que o cidadão-consumidor, como proprietário, pode valer-se do direito ao consumo, usufruindo, desfrutando, fruindo ou gozando de um determinado complexo de experiências lúdicas proporcionadas por aquilo que doravante convencionaremos chamar por mercolazer, forma contemporânea e tendencial de manifestação do lazer como mercadoria. (MASCARENHAS, 2004, p.80 e 81)

Em tempos de neoliberalismo, o lazer exprime máxima submissão ao capital através dessa nova configuração que está sendo posta pela reestruturação produtiva. E em meio a essas condições, isso não significa que retira do fenômeno sua determinação ontológica no que concerne a sua proximidade para com a Emancipação Humana, porque o lazer assim como o trabalho guarda estreitas ligações com tal possibilidade.

O lazer como o elemento, que passa a ser um dos componentes de estratégia de controle do tempo livre dos trabalhadores. Sob a forma da indústria de entretenimento como um tempo para o consumo fetichizado das mercadorias, que acaba cumprindo uma funcionalidade

imprescindível ao metabolismo do capital, usando a fachada de momento para a recuperação das forças do trabalho. (HÚNGARO, 2008)

4.3 - Luta pela Emancipação Humana: estética e lazer

Vimos que os homens constroem sua própria história, mas que acabaram construindo um mundo desumano, sob a explicação conservadora de que o ser humano tem uma natureza que não pode ser modificada pela história, porque essa natureza é essência do homem, ou seja, ela faz do homem o “lobo do homem”, justificando assim que a essência mais profunda do homem é o individualismo burguês e, portanto não há superação possível da ordem burguesa.

Já a explicação revolucionária, dá uma conotação diversa a essa, porque ela demonstra, a partir da história, que os homens são assim hoje devido ao resultado de um longo processo histórico por meio do qual se desenvolveu uma relação entre indivíduo e sociedade diverso de outros tipos de sociedade como feudalismo e escravismo, onde houve o predomínio dos interesses da burguesia sobre os interesses coletivos, constituindo a natureza burguesa, individualista, egoísta. Assim, deixando claro que é distante essa ideia da essência humana ser algo permanente na história, ela na verdade é construída, portanto certamente pode ser destruída e alterada.

E como, contemporaneamente presenciamos várias transformações no mundo do trabalho. Acerca disso, Ricardo Antunes (2009) em sua obra *“Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho”* rebate a ideia de que houve o fim do trabalho com essas transformações, explica as dimensões da crise e as metamorfoses que têm ocorrido no mundo do trabalho e reivindica uma vida cheia de sentido dentro e fora do trabalho, que é eixo da nossa discussão a seguir.

Para uma vida cheia de sentido fora do trabalho, é necessária uma vida cheia de sentido dentro do trabalho, porque um trabalho assalariado, fetichizado e estranhado macula a esfera fora do trabalho. E sendo o trabalho fonte de opressão do enriquecimento das subjetividades, temos a impossibilidade de uma vida plena em sentido no chamado “tempo livre” (ANTUNES 2009, p. 173).

Marx evidencia a relação de alcance do reino da liberdade – emancipação - enfatizando a importância de um trabalho que seja criador de valor de uso no sentido de enriquecer a subjetividade humana estabelecendo uma vida cheia de sentido. Em consonância a ordem a qual estamos submetidos faz com que tenhamos acesso a um trabalho criador quase que unicamente de valor de troca, ou seja, voltado quase que exclusivamente para

subsistência, com fim de sanar as necessidades de primeira ordem, por isso não há a realização do trabalhador como indivíduo do gênero, porque o outro é um meio para a subsistência e não uma necessidade humana de se relacionar com outro pelo que o outro tem de humano.

Mesmo com esses processos deformativos do ser partindo do trabalho, não vemos aqui que emancipação se dê pela abolição do trabalho. Temos claro que a constituição do problema se dá pelos contornos que o capitalismo impõe ao trabalho. Portanto, há de ter um cuidado metodológico para que as reivindicações de enriquecimento cultural do trabalhador não consistam em apenas uma práxis social resignada (ANTUNES, 2009, p.174).

Para alcançar a emancipação temos que lutar pelo acesso do trabalhador a outras práxis em paralelo a luta por uma nova sociedade que contemple interesses históricos e universais de todos os sujeitos.

Uma vida cheia de sentido em todas as esferas do ser social, dada pela omnilateralidade humana, somente poderá efetivar-se por meio da demolição das barreiras existentes entre tempo de trabalho e tempo de não trabalho, de modo que, a partir de uma atividade vital cheia de sentido, autodeterminada, para além da divisão hierárquica que subordina o trabalho ao capital hoje vigente e, portanto, sob bases inteiramente novas, possa se desenvolver uma nova sociabilidade. Uma sociabilidade tecida por indivíduos (homens e mulheres) sociais e livremente associados, na qual ética, arte, filosofia, tempo verdadeiramente livre e ócio, em conformidade com as aspirações mais autênticas, suscitadas no interior da vida cotidiana, possibilitem as condições para a efetivação de identidade entre indivíduo e gênero humano, na multilateralidade de suas dimensões. Em formas inteiramente novas de sociabilidade, em que liberdade e necessidade se realizem mutuamente. Se o trabalho torna-se dotado de sentido, será também (e decisivamente) por meio da arte, da poesia, da literatura, da música, do tempo livre, do ócio, que o ser social poderá humanizar-se e emancipar-se em seu sentido mais profundo. (ANTUNES, p. 173 , 2009)

A partir dessa explicação sobre o processo de enriquecimento da racionalidade humana em Marx e o compromisso político não somente para com a classe trabalhadora, mas para com o gênero humano, porque aqui não se trata de uma defesa “partidária”, uma vez que compreendemos o princípio ontológico da historicidade do ser social. Sabemos que a formação da genericidade humana é dialética e mediada pelas lutas sociais concretas.

Então pensamos nas possibilidades da estética, já que de acordo com Lukács a arte tem um caráter libertador, porque ela tem condições de empreender uma luta libertadora

frente à alienação, e dessa forma contribuir com um projeto de Emancipação Humana em que a prioridade e a preocupação seja o gênero humano.

Para isso “*Lukács insiste no papel educativo da arte, sua capacidade de enriquecer a visão de realidade que se encontra fragmentada na cotidianidade*” (FREDERICO, 2013 p. 85). Porque a arte reflete a realidade de um modo próprio de acordo com Frederico (2013) ela usa recursos próprios e apresenta uma reprodução da realidade, só que mais rica do que aquela realidade vivida e sentida pelo homem imerso na vida cotidiana.

A importância disso se concentra na tentativa de se livrar dessa função alienante, e problematizar a alienação no trabalho e na vida dos seres contribuindo, assim, com um projeto de emancipação para além do metabolismo do capital. Isto se dará a partir da proposta da estética marxista que está voltada para a constituição da subjetividade humana na qual Lukács busca uma arte voltada ao real que, acima de tudo, se coloca como transformação do real. Um aparato, portanto, contra as forças que aviltam e desumanizam o homem.

Essa proposta de caráter pedagógico para o lazer é percebido por Hungaro (2008), ele destaca que a obra de Paul Lafargue “O direito à preguiça” realiza este apontamento. A obra foi constituída a partir das problemáticas revolucionárias com as quais Lafargue se defrontou:

[...] em 1848, vivendo na França, assistiu ao movimento insurrecional operário, cuja derrota restaurou a monarquia na França, com Luís Bonaparte (que ensejou o 18 Brumário, de Marx); em 1871 assistiu ao episódio da Comuna de Paris (cuja vitória derruba a monarquia) e a sua derrota, posterior, que dá ensejo ao nascimento da 3ª República (extremamente conservadora); em 1872, o Congresso de Haia marca o refluxo da comuna e as brigas internas conduzem ao fim da I Internacional – da qual participou ativamente; e, em 1879, a realização do “Congresso Imortal” em Marselha, no qual se propõe a criação de um Partido Operário Socialista na França. Além da história política da França, Lafargue, também, na confecção de sua obra, tem em mente a história econômica da França, pois entre 1860 e 1870, houve uma acentuada exploração dos trabalhadores franceses. (Hungaro, p.233, 2008)

Assim, sua motivação fundamental é escrever essa obra para contribuir com a tomada de consciência por parte dos operários franceses por conta de todo esse contexto vivido. Hungaro (2008) aponta que isto se confirma pela própria escolha do título da obra, que inicialmente chamaria a obra de “*O Direito ao Lazer*”, depois como “*O Direito ao Ócio*”, e finalmente preferiu “*O Direito a Preguiça*”.

Nesta obra Paul Lafargue defende que a luta dos trabalhadores deveria ser pela redução da jornada de trabalho, contra o trabalho alienado, mas não por direito ao trabalho. Porque, com a redução da jornada para os níveis possíveis, os trabalhadores “*Não estando*

esgotados de corpo e mente, os operários começarão a praticar as virtudes da preguiça.” (Lafargue *apud* Hungaro, p.235, 2008)

E sabiamente Hungaro (2008) destaca o sentido pedagógico de sua proposição, e interpreta que como não é possível suprimir de uma vez por todas a devoção ao trabalho, ele defende a redução da jornada para que os operários aprendam as virtudes da preguiça, que de acordo com Lafargue a virtudes da preguiça são *“O prazer da vida boa e o tempo para pensar e fruir da cultura, das ciências e das artes.”* (Lafargue *apud* Hungaro, p.235, 2008)

Em suma Lafargue não trata a “preguiça” como ociosidade, ele na verdade

[...] trata da importância da redução da jornada de trabalho a fim de que se possa produzir o humano no homem. Seu horizonte é a Emancipação Humana e não uma vida entretida, ‘divertida’, alienada. Cultura, arte e ciência seriam os conteúdos a serem desenvolvidos a fim de que preparemos a ação revolucionária do gênero humano. (Hungaro, p.235, 2008)

A defesa da preguiça para Lafargue era uma *“[...] possibilidade de desenvolvimento genérico a fim de alimentar um processo revolucionário.”* (idem, p.235) De acordo com Hungaro (idem, p.235) *“Ele já tinha claro, que a formação revolucionária dos trabalhadores não deveria se dar tão somente com o praticismo revolucionário. A formação da consciência representa a formação da consciência como gênero [...]”*.

A partir dessa proposta clara de resistência e transgressão, onde a preocupação com o desenvolvimento do gênero humano seria o balizar dos processos de formação e a base das ações humanas, percebemos que a intervenção por via da arte no campo do lazer pode contribuir com um projeto de emancipação humana.

Uma vez que a arte tem a possibilidade de efetivar a relação indivíduo e gênero humano, porque ela é um tipo de mediação que oportuniza essa relação. E para que ocorra mudanças subjetivas no sujeito é necessário um processo educativo, pois só se alcança a fruição da arte se tiver uma base para tal. Assim, a possibilidade da arte exercer essas mudanças subjetivas não está dada aos indivíduos, porque implica e é resultado de um longo percurso de apropriação genérica.

Isso depende inicialmente do acesso ao gênero que não se dá de forma linear, direta sem truculências, ainda mais, sob o contexto de lutas de classes.

E também é importante a compreensão do fenômeno do lazer conectado com a realidade social como o que tentamos trazer, para compreendermos as finalidades que lazer cotidianamente está atendendo, ou seja, ele atende aos desígnios do capital, sendo

caracterizado inclusive como mercolazer, por se tratar de objeto de consumo. E como, no âmbito da cotidianidade, as relações entre os indivíduos e as suas atividades estão, geralmente, pautadas pelo espontaneísmo, pragmatismo, imediatez, isso tende a não ser percebido e questionado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos de transformações societárias que acabam configurando a desumanidade e o empobrecimento da razão existe a urgência de um movimento de massa que lute contra os obstáculos de desenvolvimento humano. Pois no cotidiano são negadas muitas atividades, entre elas as atividades artísticas, o que implica no comprometimento da formação dos sentidos para a apreciação por exemplo das atividades artísticas.

Essa negação do cotidiano ocorre pelo estabelecimento de bloqueios sociais construídos e impostos ao ser humano por meio de uma vida sem sentido, devido às deformações exercidas pelo capital, como a conformação de um trabalho que produz pouco valor de uso no que tange ao enriquecimento das singularidades humanas.

Estas limitações objetivas da vida cotidiana, baseadas em parâmetros que constroem individualidades cindidas limitam pelos horizontes postos pela reprodução do capital e atrapalham a relação da formação dos sentidos humanos com o mundo.

A impossibilidade do enriquecimento das singularidades em função da alienação e do não acesso às determinações de primeira ordem acaba condicionando assim a busca quase que totalmente restrita a sobrevivência. Portanto, há urgência no movimento citado, mas enquanto ele não se realiza, cabe-nos a “luta ideológica”, por isso faz necessária à renovação do marxismo, e neste ponto o esforço teórico de Georg Lukács tem muito a contribuir, principalmente nas suas obras maduras, como a “Ontologia do ser social” e a “Estética”.

As discussões que têm sido realizadas no campo da estética demonstram um conhecimento enciclopédico de Lukács tanto acerca da Filosofia que discute o conhecimento, quanto os constructos da estética elaborados pelos atores, poetas, escritores, ou seja, os pensadores que atuam na atividade artística propriamente dita. Ele demonstra que desde o pensamento antigo tem se refletido acerca do Belo e suas manifestações na arte, e que consequentemente este sempre foi um campo de debates intensos.

Então, ele além de problematizar pontos importantes que ao longo da história foram refletidos no campo da estética, também faz um balanço teórico na Filosofia, resultado de algumas investigações que apresentam a categoria da particularidade como elemento central da sua obra madura.

A busca da particularidade como síntese do universal e do individual é a síntese dialética que primeiro Marx realiza, evidenciando a visão ontológica do homem como ser automegador da natureza, rompendo com o atomismo que concebe o indivíduo como um ser contemplativo. Assim, a arte não é manifestação do espírito como pensava o idealismo, e também não é a beleza que reside nos objetos como acreditava o materialismo mecanicista. A arte não é apenas singular ou apenas universal, ela é o particular como ponto médio, ou seja a arte e a beleza são, de acordo com o marxismo, “o resultado da atividade humana”

Essa categoria permite a compreensão da especificidade do reflexo artístico da realidade, apresentando a arte como a mediação entre o indivíduo (singular) e gênero humano (universal), situados no interior de uma estrutura social de um determinado tempo. O caráter peculiar do reflexo estético, que é por meio da união de conteúdo e forma, onde estão localizadas as relações dialéticas de sucessão e conversão de uma na outra das categorias singularidade, particularidade e universalidade, porque o movimento da realidade é esse processo ininterrupto.

A definição de arte como resultado da atividade humana, que é decisiva no processo de autoformação do gênero no que diz respeito à apropriação da realidade e doação de sentido. Podendo ser traduzida como um instrumento para emancipação humana.

A arte possui um valor documental (retrato de uma época), bem como evocativo dos sentimentos típicos do gênero humano, portanto, alguém que não conheça o ambiente que circunda a tragédia dos amantes Romeu e Julieta, por exemplo, pode se emocionar, mesmo que a representação histórica datada pareça distante ou mesmo incompreensível, isto porque tem esse caráter evocativo do social da personalidade humana. Pois o indivíduo diante da figuração estética pode confrontar a sua existência pessoal com a expressão artística.

A fruição da obra de arte permite uma elevação da subjetividade ao campo concreto da particularidade a um momento de autodesenvolvimento do gênero humano retratado pela arte, vivenciando o fenômeno da catarse.

Ao discorrer sobre as possibilidades de formação humana por via da arte procuramos demonstrar que a Educação Física no âmbito do lazer apresenta um distanciamento de tal questão. E isso, nos mostra que necessário um aprofundamento do debate de estética no lazer dentro da Educação Física, no sentido de refletir a (de) formação humana. Dado que nosso estudo comprovou que há uma ausência do debate da estética lukacsiana e também de estéticas de forma geral, no âmbito do lazer.

A pesquisa na produção acadêmica sobre estética no debate do lazer foi realizada com intuito de selecionar, mapear e analisar criticamente como aparecem as contribuições marxistas de viés lukacsiano.

Feitas as constatações de que há ausência deste debate evidenciamos a importância da compreensão do fenômeno do lazer conectado com a realidade social para entendermos as finalidades que o lazer cotidianamente está atendendo, ou seja, ele atende aos desígnios do capital, sendo caracterizado inclusive como mercolazer, por se tratar de objeto de consumo. E como, no âmbito da cotidianidade, as relações entre os indivíduos e as suas atividades estão, geralmente, pautadas pelo espontaneísmo, pragmatismo, imediatez, isso tende a não ser percebido e questionado.

E por isso, apontamos para uma para a possibilidade de um novo tipo de intervenção que assuma o caráter de resistência e transgressão para questionar e pensar um Projeto de Emancipação Humana, através do embasamento teórico metodológico da estética marxista de Lukács, que busque o desenvolvimento do gênero humano, e considere que pode trabalhar com processos de formação, no qual a intervenção por via da arte no campo do lazer pode contribuir bastante com tal projeto.

Uma vez que a arte tem a possibilidade de efetivar a relação indivíduo e gênero humano, porque ela é um tipo de mediação que oportuniza essa relação. E para que ocorra mudanças subjetivas no sujeito é necessário um processo educativo, pois só se alcança a fruição da arte se tiver uma base para tal. Assim, a possibilidade da arte exercer essas mudanças subjetivas não está dada aos indivíduos, porque implica e é resultado de um longo percurso de apropriação genérica.

Isso depende inicialmente do acesso ao gênero que não se dá de forma linear, direta sem truculências, ainda mais, sob o contexto de lutas de classes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

_____. Dimensões da crise e as metamorfoses no mundo do trabalho. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, ano XVII, n. 50, Cortez, p. 78-86, abril 1996.

ASSUMPÇÃO, Mariana de Cássia. **A prática social na pedagogia histórico-crítica e as relações entre arte e vida em Lukács e Vigotski**. Dissertação de Mestrado, UNESP, Araraquara, 2014.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

CUNHA, N. **A felicidade imaginada**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FERREIRA, Nathália Botura de Paula. **A catarse estética e a pedagogia histórico-crítica: contribuições para o ensino de literatura**. Dissertação de Mestrado, Araraquara, UNESP, 2012.

FRANÇA, Lincoln Menezes de. **O conceito de positividade em Berna e a importância da noção de mundo germânico à filosofia hegeliana**. *Revista Fligenese: Marília, Unesp*, Vol. 2, nº 1, 2009.

FREDERICO, Celso. **Lukács: um clássico do século XX**. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

_____. **A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

HOBBSBAWN, Erick. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HÚNGARO, Edson Marcelo; ATHAYDE, Pedro Fernando Avalone. **Lazer, trabalho e sociedade**. In: BRACHA, Sanches Alcir (org). *Educação Física à distância*. Brasília: UNB, 2011.

HÚNGARO, Edson Marcelo. **Modernidade e totalidade – em defesa de uma categoria**. São Paulo: PUC/SP, 2001. (Dissertação – Mestrado em Serviço Social).

_____. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer**. Campinas: UNICAMP, 2008. (Tese – Doutorado em Educação Física).

- LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hucitec, 1999.
- LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. **Para compreender a Ontologia de Lukács**. Ijuí: Editora Ijuí, 2012
- LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. **Estética 1: La Peculiaridad de lo Estético**. Traducción de Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, 1967.
- MASCARENHAS, Fernando. **Em busca do ócio perdido: idealismo, panaceia e predição histórica à sombra do lazer**. In: PADILHA, V. *Dialética do Lazer*. São Paulo: Cortez, 2006.
- _____. **Entre o ócio e o negócio: teses acerca da anatomia do lazer**. 2005. 308 f. Tese (Doutorado em Educação Física) - Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- MARCASSA, Luciana. **Do ócio ao lazer: uma (re)significação dos usos do tempo livre na cidade de São Paulo (1888-1935)**. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2002.
- MARX, Karl. **Cultura, arte e literatura: textos escolhidos**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- _____. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NETTO, José Paulo (org); FERNANDES, Florestan (coord). **George Lukács: sociologia**. São Paulo: Ática, 1981.
- NETTO, José Paulo. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. São Paulo: Cortez, 1978
- _____. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. São Paulo: Cortez, 1993.
- NEWTON, Duarte; SAVIANI, Demerval. **A formação humana na perspectiva histórico-ontológica**. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 45, set./dez., p.422-590, 2010.
- NIERI, Ederaldo Luiz. **Dois formas da recepção das ideias de Lukács no Brasil: Estética e Ontologia**. Dissertação de Mestrado, Marília, Unesp, 2007.
- NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da arte**. 2002

OLDRINI, Guido. **Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács.** In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Org.). Lukács e a atualidade do marxismo. São Paulo: Boitempo, 2002.

PADILHA, Valquíria. **Tempo livre e capitalismo: um par imperfeito.** Campinas, SP: Alínea, 2000.

_____. **Dialética do Lazer.** São Paulo: Editora Cortez, 2006.

PANIAGO, Cristina. **Possibilidade ontológica do conhecimento.** In: LESSA, Sérgio. (org.). Habermas e Lukács: método, trabalho e objetividade. Maceió: EDUFAL,1996.

POLATO, Thelma Hoehne Peres. **Lazer e Trabalho: algumas reflexões a partir da ontologia do ser social.** Revista Motrivivência. Ano XV, nº 20-21, P. 139-162 Mar./Dez.-2003.

SOUSA, Cleide Aparecida Gonçalves de; MELO, Victor Andrade de. **Museu, emoção estética e lazer: reflexões sobre as possibilidades da fruição da arte no tempo livre.** Licere, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, abr. 2009.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética.**

TERTULIAN, Nicolas. **Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético.** São Paulo: Editora UNESP, 2008.