

Praia Vermelha



Estudos de Política e Teoria Social

Praia Vermelha

ISSN 1414-9184
eISSN 1984-669X

PERIÓDICO CIENTÍFICO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

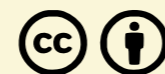
Temas Livres

v.31 n.2

Jul-Dez/2021

A Revista Praia Vermelha é uma publicação semestral do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro cujo objetivo é servir como espaço de diálogo entre centros de pesquisa em serviço social e áreas afins, colocando em debate, sobretudo, os temas relativos às políticas sociais, políticas públicas e serviço social.

Conheça nossas [políticas editoriais](#).



Praia Vermelha

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REITORA
Denise Pires de Carvalho

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
Denise Maria Guimarães Freire

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

DIRETORA
Miriam Krenzinger Azambuja

VICE-DIRETORA
Elaine Martins Moreira

DIRETORA ADJUNTA DE PÓS-GRADUAÇÃO
Fátima da Silva Grave Ortiz

REVISTA PRAIA VERMELHA

EDITORA-CHEFE
Andrea Moraes Alves UFRJ

EDITORES ASSOCIADOS
Cleusa dos Santos UFRJ
Paula Ferreira Poncioni UFRJ
Patrícia Silveira de Farias UFRJ

EDITOR TÉCNICO
Fábio Marinho

REVISÃO
Andréa Garcia Tippi

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Fábio Marinho

CONSELHO EDITORIAL
Angela Santana do Amaral UFPE
Antônio Carlos Mazzeo USP
Arthur Trindade Maranhão Costa UNB
Christina Vital da Cunha UFF
Clarice Ehlers Peixoto UERJ
Elenise Faria Scherer UFAM
Ivanete Boschetti UFRJ
Jean François Yves Deluchey UFPA
Leonilde Servolo de Medeiros UFRRJ
Marcos César Alvarez USP
Maria Cristina Soares Paniago UFAL
Maria Helena Rauta Ramos UFRJ
Maria das Dores Campos Machado UFRJ
Maria de Fátima Cabral Gomes UFRJ
Myriam Moraes Lins de Barros UFRJ
Ranieri Carli de Oliveira UFF
Rodrigo Castelo Branco Santos UNIRIO
Rodrigo Guiringuelli de Azevedo PUCRS
Salviana de Maria Pastor Santos Sousa UFMA
Suely Ferreira Deslandes FIOCRUZ

Publicação indexada em:
[Latindex](#)
[Portal de Periódicos da Capes](#)
[IBICT](#)
[Base Minerva UFRJ](#)
[Portal de Revistas da UFRJ](#)

Escola de Serviço Social - UFRJ
Av. Pasteur, 250/fundos
CEP 22.290-240
Rio de Janeiro - RJ

praiavermelha.ess.ufrj.br


(55) (21) 3938-5386


Praia Vermelha: estudos de política e teoria social /Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social – Vol.1, n.1 (1997) – Rio de Janeiro: UFRJ. Escola de Serviço Social. Coordenação de Pós-Graduação, 1997-

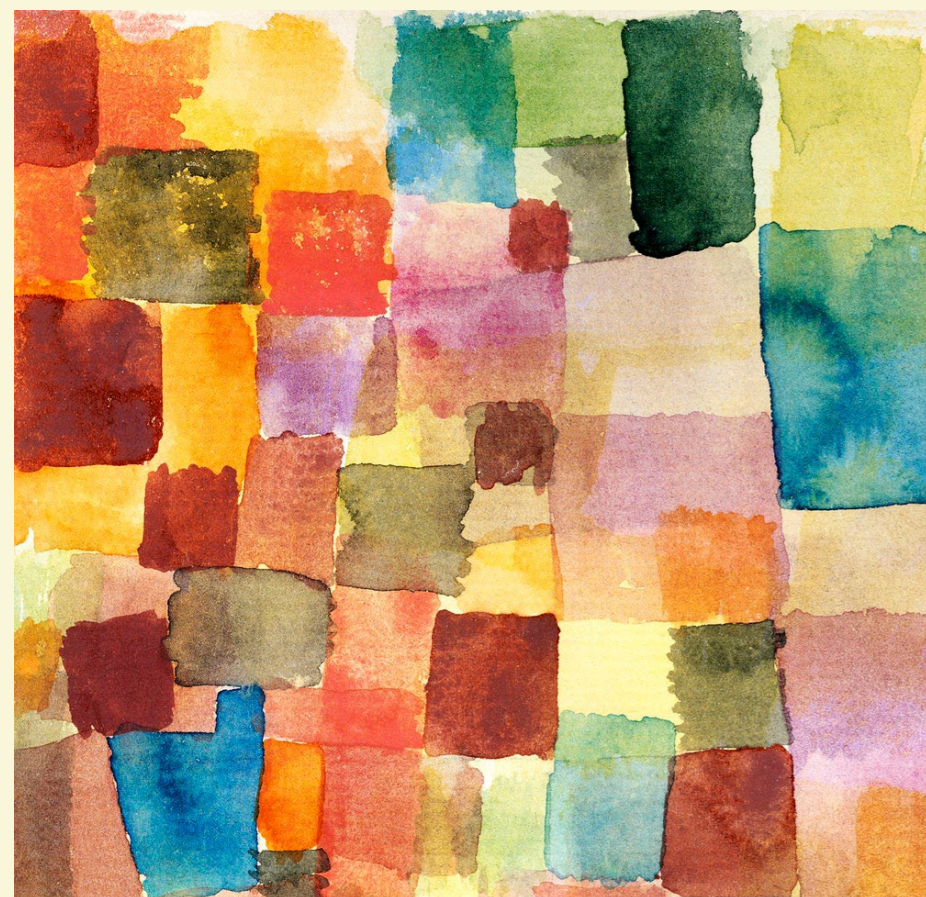
Semestral
ISSN 1414-9184
eISSN 1984-669X

1.Serviço Social-Periódicos. 2.Teoria Social-Periódicos. 3. Política- Periódicos I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.

CDD 360.5
CDU 36 (05)

 Para uma melhor experiência de leitura, recomendamos o acesso por computador com visualização em tela cheia (CTRL+L).

 Navegue pelo texto utilizando os ícones na lateral esquerda das páginas ou as setas em seu teclado.



Paul Klee (1879-1940)
Sem Título, 1914 (The MET Museum / Rawpixel).

Sumário

	Apresentação	221	
	<i>Andrea Moraes Alves</i>		
ARTIGOS TEMAS LIVRES	Elementos introdutórios para pensar sobre o Exército Industrial de Reserva no Brasil	223	
	<i>Hiago Trindade</i>		
	Serviço Social nas transformações societárias: “viradas” de uma profissão centenária	243	
	<i>Caroline Magalhães Lima</i>		
	Cotidiano e ontologia do ser social no pensamento de Lukács: reflexões introdutórias	270	 Você está aqui.
	<i>Mônica Brun Beveder</i>		
	Carlos Nelson Coutinho, György Lukács e a reavaliação das vanguardas	292	
	<i>Rafael da Rocha Massuia</i>		
	Conflitos envolvendo quilombolas no Rio Grande do Sul: entre raça, classe e território	315	
	<i>Adriane Cristina Benedetti & José Carlos Gomes dos Anjos</i>		
	Questão agrária e formação profissional: fundamentos a partir da realidade	341	
	<i>Mailiz Garibotti Lusa</i>		
	Feminismos e a emancipação da América Latina	366	
	<i>Maria Amoras, Solange Maria Gayoso da Costa & Natália Aguiar de Barros</i>		
	Deficiência e Cuidado: a experiência das mulheres no contexto do Zika Vírus	391	
	<i>Gabriela Carneiro Peixinho</i>		
	Guerreiras de luta: mulheres assistentes sociais e luta pelos direitos dos idosos	415	
	<i>Beatrice Limoeiro</i>		
RESENHA	Clássicas do Pensamento Social: mulheres e feminismos no século XIX, de Verônica Toste Daflon e Bila Sorj	440	
	<i>por Andrea Moraes Alves</i>		

Praia Vermelha

PERIÓDICO CIENTÍFICO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Cotidiano e ontologia do ser social no pensamento de Lukács: reflexões introdutórias

Lukács
Cotidiano
Ontologia

O texto apresenta as principais contribuições de Lukács no estudo da vida cotidiana e sua relação necessária com a ontologia do ser social, tendo como base a perspectiva materialista e dialética. A espinha dorsal de sua teoria da cotidianidade reside nos estudos sobre a questão estética, uma das atividades mais elevadas de objetivação do ser social, que, tendo como ponto de partida a vida cotidiana, a ela retorna com a potencialidade de transformá-la num espaço de ampliação e enriquecimento do próprio ser social.

Mônica Brun Beveder

Docente do Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, doutora em serviço social pela FSS/UERJ.
mbrunb@hotmail.com

Everyday life and ontology of social being in Lukács' thought: introductory reflections

The text presents the main contributions of Lukács in the study of daily life and its necessary relationship with the ontology of the social being, based on the materialist and dialectic perspective. The backbone of his theory of daily life resides in studies on the aesthetic question, one of the highest activities of objectification of the social being, which, starting from everyday life, returns to it with the potential to transform it into a space of expansion and enrichment of the social being itself.

Lukács
Everyday life
Ontology





Introdução

Toda atividade humana tem como ponto de partida e ponto de chegada a dimensão da vida cotidiana. O comportamento cotidiano do homem é o começo e o fim de toda ação humana, de toda criação do homem. Este é o fundamento da teoria da cotidianidade formulada pelo marxista húngaro Georg Lukács (1885-1971).

O conjunto de questões que constituem a essência da vida cotidiana, afirma Lukács, não tem tido uma longa pré-história (LUKÁCS, 1977, p.9), sendo tema desprezado pelas Ciências Sociais por ser concebido como “mundo de mera empiria” (LUKÁCS, 1977, p. 9).

Para o marxismo vulgar, com forte viés positivista, a vida cotidiana não é um objeto digno de estudo; não cabe nas esquemáticas e fatorialistas formas de conceber a vida social destas vertentes mais assimiladas a elaborações dogmáticas de análise social. Na sua insistente e dura luta contra os reducionismos e vulgarizações da obra marxiana, Lukács empreende a atividade intelectual de “reconstrução reflexiva” da ontologia marxiana como forma de resgatar sua centralidade para a restituição da riqueza categorial da teoria social de Marx. É justamente desse lugar de reflexão que Lukács analisa o “comportamento estético” e seu ponto de partida e lugar de chegada: a vida cotidiana. Nesse sentido, “a ontologia se eleva do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz de nele voltar a aterrar – mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e desfigurada” (LUKÁCS, 2012, p. 30).

O objetivo deste trabalho é aportar contribuições para pensar a dimensão da vida cotidiana no pensamento lukacsiano em sua relação com a ontologia do ser social, buscando construir, embora num nível preliminar e introdutório, uma reflexão que permita a compreensão de que “a tomada da realidade de que a cotidianidade contemporânea é um nível constitutivo supõe a reconstrução reflexiva da sua ontologia, da totalidade concreta própria da sociedade burguesa madura” (NETTO, 1987, p. 89). É necessário destacar que não é possível analisar as reflexões de Lukács acerca do cotidiano sob a perspectiva ontológica sem considerar o método de Marx, motivo pelo qual a questão do método materialista dialético será retomada.





Embora não de forma declarada, o sentido ontológico das análises de Lukács já comparece em seus escritos sobre a “particularidade da estética” que, não por acaso, se iniciam com uma reflexão sobre o cotidiano. O desenvolvimento do ser social para além da generalidade biológica realiza-se por meio de objetivações como a ciência, a filosofia, a arte, a ética, o trabalho criador. Todas as atividades sociais do ser humano são produto do desenvolvimento do ser social, “do homem que se faz homem mediante seu trabalho” (LUKÁCS, 1966, p. 24).

Ao tratar do lugar do “comportamento estético na totalidade das atividades humanas”, Lukács afirma que o primeiro ponto a ser observado é a conduta do ser humano na vida cotidiana. Por essa razão, na obra lukacsiana, a espinha dorsal de sua teoria da cotidianidade se encontra em seus estudos sobre as questões estéticas, inseparáveis, por sua vez, da perspectiva ontológica. Nesta, a estética é uma das atividades mais elevadas de objetivação do ser social, que, tendo como ponto de partida a vida cotidiana, a ela retorna com a potencialidade de transformá-la num espaço de ampliação e enriquecimento do próprio ser social.

Ontologia do ser social no pensamento lukacsiano e sua base materialista: observações sobre a questão do método

Em seus escritos sobre a peculiaridade do estético, já comparece de forma nítida a “impostação ontológica” (NETTO, 2002) que vai conectar os eixos do pensamento da obra madura de Lukács desde a década de 1930, quando o marxista húngaro terá acesso a obras então inéditas de Marx e Engels. É pelo exame cuidadoso dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (1987) e de *A Ideologia Alemã* (2007), obras até então não publicadas, que Lukács aprofunda e consolida seus estudos marxianos, encontrando evidências da influência do pensamento de Hegel na obra de Marx. A relação Marx-Hegel se torna apreensível para Lukács pelos elementos da crítica à filosofia hegeliana feita por Marx a partir do horizonte aberto pela crítica da economia política.

De acordo com José Paulo Netto (2002), os elementos para uma teoria da vida cotidiana presentes na *Estética*, cuja primeira parte foi concluída em 1960 e publicada pela primeira vez em 1963, já assinalam a “imensa distância entre suas concepções e a dogmatização própria do ‘marxismo-leninismo’” (p. 13), evidenciada pela direção ontológica da obra lukacsiana.



Esta distância se baseia na oposição entre ontologia do ser social e gnosiologia, provocando um “deslocamento do trato epistemológico” (NETTO, 2002, p. 84).

No confronto contra as vulgarizações do marxismo, a “impostação ontológica” seria, para Lukács, uma das formas de resgatar o pensamento marxiano no caminho para o “renascimento do marxismo”. Nesse sentido, a recuperação da riqueza categorial da obra de Marx somente seria possível pela urgente restituição de sua condição original de ontologia.

Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante (LUKÁCS, 2012, p. 281).

Por considerar que a retomada da sua condição de ontologia é o elemento que preside o processo de “renascimento do marxismo”, a questão da gênese e da historicidade concretas do ser social – problemas que conformam o complexo assumido pela “impostação ontológica” já referida – passa a ser o “núcleo irradiador e articulador da reflexão teórica de Lukács” (NETTO, 2002, p. 84).

Como esclarece Lukács, a influência da obra de Hegel sobre a ontologia marxiana se estabelece, desde o início, em termos críticos, com base na “oposição excludente entre o idealismo hegeliano e o materialismo por eles [Marx e Engels] renovado” (LUKÁCS, 2012, p. 282). Sobre a “virada materialista” da filosofia hegeliana, dotada de profundo caráter ontológico justamente por confrontar idealismo e materialismo, nos deteremos brevemente a seguir.

A perspectiva materialista consiste numa superação dialética da dialética hegeliana. Embora a dialética na filosofia de Hegel tenha como ponto de partida o real, a “síntese hegeliana” – unidade superior entre tese e antítese – é produto do movimento do

próprio pensamento e, portanto, do conjunto de categorias que “parecem criar-se umas às outras, encadear-se e ligar-se umas nas outras, unicamente pelo trabalho do movimento dialético” (MARX, 1985, p. 120). Em contraposição ao caráter absoluto do “devir hegeliano”, que revela sua crença no progresso pela resolução dos conflitos no movimento (dialético) do pensamento, “o materialismo dialético não considera as categorias como resultado de alguma enigmática produção do sujeito, senão como formas constantes e gerais da realidade objetiva mesma” (LUKÁCS, 1966, p. 57).

Em Hegel, a razão (pura e absoluta) é o real e o que move a história. Por esse motivo, as categorias apresentam-se como categorias a-históricas, imutáveis e sem nenhuma concretude material. Para Marx, ao contrário, a razão é a forma de conhecer o real que existe independente do sujeito que conhece¹. As categorias são, em verdade, expressão teórica do movimento real que é produzido por relações sociais construídas pelos homens, o que confere a estas categorias um caráter histórico e transitório. Nas esclarecedoras palavras de Lukács:

as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas, ao contrário, são na realidade “formas de ser, determinações da existência”, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo (2012, p. 297).

“Extraída pela razão teórica da estrutura do real” (NETTO, 2002, p. 78), a categoria da totalidade, tomada de Hegel por Marx, é uma das categorias nucleares da teoria social marxiana. Por isto, Lukács defende, contra o “ponto de vista do indivíduo”, o “ponto de vista da totalidade”, sendo esta considerada enquanto totalidade *concreta* e, portanto, processo histórico-social.

No âmbito da totalidade concreta, outra categoria nuclear da dialética de Marx ganha sentido, sendo central para a análise da vida cotidiana. Trata-se da categoria da mediação. Segundo Netto, “sem a mediação [...] a própria estrutura da realidade, tomada como totalidade concreta, estaria despida da sua inerente complexidade” (2002, p. 80). A totalidade forma uma unidade do contraditório, sendo constituída por complexos com maior ou menor grau de complexidade, cuja interação somente é garantida

e efetivada pelos processos de mediação que contêm o que determina o surgimento, desenvolvimento e as formas de ser de um complexo, razão pela qual a mediação é uma categoria ontológica, componente da realidade objetiva.

Nenhum objeto na totalidade concreta é realmente imediato; “nenhum objeto se põe ao pensamento sem que seja produto, resultado de mediações” (NETTO, 2002, p. 81). Uma máquina de fiar algodão é capital quando mediada pela sociedade capitalista, pelas determinações e relações sociais específicas da sociedade capitalista. No entanto, a máquina de fiar algodão aparece, em sua imediaticidade, como capital para o “sujeito cognoscente”, mas não é imediatamente isso. Portanto, “a imediaticidade é uma função da consciência teórica e não um dado ontológico” (NETTO, 2002, p. 81). Desse modo, não é “propriedade natural” da máquina de fiar ser capital². Torna-se evidente a necessidade de compreender as mediações que formam os nexos estabelecidos entre os complexos constitutivos da totalidade. Desde seu primeiro “acerto de contas” com Hegel, nos manuscritos de Kreuznach em 1843, o projeto marxiano de reconstrução teórica do movimento constitutivo do ser social desvenda

este movimento que, expressando-se sob formas econômicas, políticas e culturais, extravasa todas elas nas mediações que unificam a totalidade concreta – sistema dinâmico e contraditório de relações articuladas que se implicam e se explicam estruturalmente – e constituem o conduto do seu devir (NETTO, 2002, p. 83).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (1987), Marx trata das categorias econômicas como “categorias da produção e da reprodução humana” (LUKÁCS, 2012, p. 284), construindo as bases para uma “exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 2012, p. 285). Torna a economia, desse modo, o centro da ontologia marxiana; e, sendo as categorias econômicas categorias específicas da produção e reprodução humana, estas esferas da vida humana são problema central da ontologia³.

Lukács enfatiza que a ontologia marxiana parte da ideia da articulação entre natureza e sociedade, contrapondo à tradicional separação entre estas duas esferas da vida a consideração “de modo concreto e materialista, de todas as relações da vida humana, e antes de tudo, as relações histórico-sociais” (LUKÁCS, 2012, p. 285).



Nesse sentido, o ser social pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica, o que significa que não existe ser social independente do ser da natureza. O ser social é uma unidade entre os três níveis do ser: o ser inorgânico, nível elementar e extremamente complexo, que não dispõe da faculdade de reproduzir-se, mas se transforma; o ser orgânico da natureza, que se desenvolve a partir do ser inorgânico, mas distingue-se dele por ser mais desenvolvido e mais complexo; o ser social, que é o nível mais diferenciado e mais complexo do ser, ao mesmo tempo em que supõe a existência dos dois níveis anteriores. Esta concepção do ser social enquanto unidade – não identidade – entre esses três níveis de desenvolvimento do ser sugere que não existe sociedade sem natureza.

A passagem do nível inorgânico para o orgânico e também do nível orgânico para o nível social se efetua por um “salto ontológico”, um salto estrutural e qualitativo, sem que haja uma determinação prévia ou qualquer forma de fatalismo. No entanto, os três níveis do ser são irreduzíveis, têm legalidades (tendências, regularidades e movimento) próprias e intransferíveis⁴. Portanto, há uma especificidade estrutural no *modo de ser* de cada um desses níveis, o que significa que não se pode transferir categorias pertinentes a um nível para outro nível do ser. Assim, “a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade” (LUKÁCS, 2012, p. 287).

O ser orgânico começa a desenvolver uma nova atividade que supõe a transformação da natureza mediante instrumentos produzidos por ele, isto é, pela mediação de elementos que são extensão de seu corpo. Mas essa nova atividade não está inscrita na composição genética do ser, ela é produzida social e historicamente, reproduzindo-se mediante sua própria ação. Nesse sentido, as “formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais” (LUKÁCS, 2012, p. 287) e avançando no “reco da barreira natural”⁵ (MARX apud LUKÁCS, 2012, p. 287) pelo autodesenvolvimento do ser social. Este desenvolvimento tem como elemento fundamental o “pôr teleológico no trabalho”, pela teleologia inerente à natureza da atividade do trabalho, “transformação material da realidade material” (LUKÁCS, 2012, p. 287).





Evidencia-se que, na ontologia marxiana, a relação estabelecida entre natureza e sociedade está baseada na categoria do trabalho, atividade que é condição e fundamento para a existência do ser social. É no processo de produção dos meios materiais para sua existência, determinado pelo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, que o ser humano produz sua própria vida material e estabelece relações sociais com outros homens, produzindo sua existência enquanto *ser social*. Há uma dupla transformação:

Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve “as potências que nela se encontram latentes” e sujeita as forças da natureza “a seu próprio domínio”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas, etc. (LUKÁCS, 2012, p. 286).

Se o fundamento do ser social é o trabalho, o ser social não é só constituído pelo trabalho. Em seu desenvolvimento, o trabalho engendra e desenvolve uma determinada forma de sociabilidade que é, por sua vez, fator de autodesenvolvimento do ser humano. Isso significa que o ser social dispõe da faculdade da sociabilidade e, sem perder sua estrutura natural, tem a capacidade de incorporar o que é do outro, compartilhar, tem a capacidade de objetivar-se, de projetar, antecipar e colocar objetivos, elaborar uma prévia ideação do que quer alcançar com sua ação.

O ser social é criativo, elabora e põe em prática respostas; em face de problemas, cria alternativas e avalia entre as alternativas a mais adequada; é objetivo, isto é, se objetiva transformando a realidade com que se defronta a partir das suas respostas. O trabalho, como vimos, é a “objetivação fundante e necessária do ser social” (NETTO; BRAZ, 2006, p. 43), “modelo das objetivações”, mas as objetivações do ser social vão além do universo do trabalho. As objetivações são, em termos gerais e concretos, *práxis*. Esta categoria

permite apreender a riqueza do ser social desenvolvido: verifica-se, na e pela práxis, como, para além das suas objetivações primárias, constituídas pelo trabalho, o ser social se projeta e se realiza nas objetivações materiais e ideais da ciência, da filosofia, da arte,



construindo um mundo de produtos, obras e valores – um mundo social, humano enfim, em que a espécie humana se converte inteiramente em gênero humano (NETTO; BRAZ, 2006, p. 44).

O ser social externaliza o previamente idealizado, projetado, concebido, buscando transformar a realidade objetiva que o rodeia, no sentido de responder às necessidades postas por situações determinadas. Assim, pelas objetivações o momento da “prévia-ideação” ganha concretude, materialidade, objetividade quando o ser social é impelido a dar respostas e sanar necessidades concretas. Destarte, é do solo da vida cotidiana que brotam as objetivações do ser social; dito de outra forma, as objetivações não podem ser construídas de forma isolada e descoladas da vida cotidiana.

**Ontologia da vida cotidiana:
o materialismo dialético e o “materialismo espontâneo”**

Os elementos que fundamentam a teoria marxista da vida cotidiana apresentados por Lukács são parte de sua elaboração ontológico-sistemática e não podem ser descolados dela, sob o perigo de, por um lado, encaminhar uma análise meramente descritivo-monográfica dos aspectos da vida cotidiana e, por outro, isolar tal esfera da vida social, destituindo-a de sua condição de totalidade concreta, compreendendo-a apenas como dimensão da contingência, do utilitarismo, do pragmatismo e da alienação. Para Lukács, é no terreno da vida cotidiana que se engendram as objetivações do ser social, o que significa dizer que ele estabelece uma importante articulação entre a vida cotidiana e a arte, a ciência, o pensamento mágico, a religião.

Destacando a importância de situar o lugar do “comportamento estético na totalidade das atividades humanas”, Lukács afirma que o primeiro a ser observado é a conduta do homem na vida cotidiana, “terreno que, em que pese a sua importância central para a compreensão dos modos de reação mais elevados e complicados, segue ainda assim em grande parte sem estudar” (1966, p. 11).

Em 1971, prefaciando o livro de Agnes Heller, Lukács menciona o caráter recente dos estudos sobre os elementos que constituem a essência da vida cotidiana. Dentre eles, destaca a obra do marxista francês Henri Lefebvre e sua própria obra. Não obstante,

quando sobre a problemática da vida cotidiana têm se debruçado e dedicado, as Ciências Sociais a tratam como assunto secundário. Em suas palavras,

As ciências sociais de nossos dias [...] desprezam [...] esta zona intermediária concreta, aquela na qual se encontra o nexos real, considerando-a como um mundo de mera empiria que, enquanto tal, não é digno de uma análise científica aprofundada destinada a examinar as constituições internas (LUKÁCS, 1977, p. 9).

Lukács se contrapõe a essa tendência que considera a vida cotidiana como “mera empiria”, e ressalta sua importância, negando que se trate de temática periférica. Para ele, “quando tentamos compreender ou fazer compreensível efetivamente no sentido do método marxiano a totalidade dinâmica do desenvolvimento social, nos encontramos com ele [o cotidiano] cada vez que a razão chega realmente ao núcleo/nódulo da questão” (LUKÁCS, 1977, p. 9). Desse modo, as análises orientadas pelo método dialético, ao alcançarem o “núcleo/nódulo da questão” do desenvolvimento do ser social, sempre recaem na questão do cotidiano. Por esse motivo, ao tratar da peculiaridade da dimensão do estético no desenvolvimento do ser social, Lukács está firmando sua estética na vida cotidiana.

De acordo com Netto (1983), a preocupação com a estética – e também com a ética – se insere no núcleo central problemático da obra de Lukács. Evidentemente, não se pode dizer que não há mudanças de enfoque, inflexões e giros na evolução da obra lukacsiana, mas estes se configuraram como uma mudança na continuidade, continuidade na mudança⁶. O caso da sua obra sobre a estética – que foi inicialmente pensada para ser composta por três partes, sendo finalizada apenas a primeira – é exemplar desse caminhar da obra lukacsiana. Para Netto (1983), é nela que Lukács retoma os temas e os problemas que acompanharam sua reflexão desde seus estudos e escritos da juventude.

Na Estética, ele recoloca as questões que frequentaram a sua obra anterior e posterior a 1918/1919: no texto reaparecem os problemas de que sempre se ocupou em face da arte e da literatura. Esta continuidade não oculta as mudanças de enfoque: a Estética é original pelo enquadramento a que submete mesmo as repetições que faz dos escritos precedentes. Na verdade, ela configura o último estágio

intelectual de Lukács – o repensamento de todas as suas ideias. E esta é a intenção explícita do autor: a obra, a que seguir-se-ia uma Ética que não foi escrita, seria um primeiro produto de uma síntese de toda a sua evolução (NETTO, 1983, p. 77).

Outro elemento a destacar é o caráter seminal da obra que ficou conhecida como Estética I, não apenas no interior da própria obra de seu autor, mas no interior do marxismo⁷ e, ainda, dentro da tradição filosófica ocidental, pois trata-se da

mais ambiciosa tentativa de construir, em nome do marxismo, uma *estética sistemática*, ou seja, uma teoria abrangente e articulada das manifestações artísticas, teoria capaz de esclarecer a essencialidade (a *peculiaridade*) da arte no conjunto das criações do homem (NETTO, 1983, p. 76, grifos do autor).

No entanto, é o terceiro aspecto que Netto levanta para tratar da relevância dessa obra de Lukács que nos interessa de forma direta neste trabalho. O autor destaca que, apesar de operar num plano extremamente abstrato, o referencial que Lukács adota para tratar da obra estética é a vida social cotidiana, chegando inclusive a elaborar uma “teoria da cotidianidade” (NETTO, 1983, p. 77).

O ser social se desenvolve e complexifica através das formas de objetivação; no âmbito da cotidianidade, o homem produz objetivações, formas de produção e reprodução da vida social, ao responder a situações concretas com as quais se depara, comportando-se e construindo padrões de comportamento de caráter prático. Num primeiro momento as objetivações são indiferenciadas, mas, ao longo do complexo processo de desenvolvimento do ser social, as objetivações vão se diferenciando umas das outras, evidenciando com mais nitidez suas peculiaridades.

O desenvolvimento do gênero humano, o “salto ontológico”, o ir além da generalidade biológica dos homens, se objetiva, em última instância, em formas mais elevadas como a ciência, a filosofia, a arte, a ética, o trabalho. Assim, as atividades sociais do homem são produto da evolução social do ser social, “do homem que se faz homem mediante seu trabalho” (LUKÁCS, 1966, p. 24). Os produtos de tais objetivações realizam uma generalidade a um nível cada vez mais alto, isto é, cada vez “menos imediatamente particular” (LUKÁCS, 1977).

Para Lukács, a peculiaridade do estético pode ser compreendida no confronto com a ciência, embora seja importante comparar a dimensão da estética também com a religião e a ética (LUKÁCS, 1966). Isto porque as duas – assim como o pensamento cotidiano – são reflexos da realidade⁸ e resultam na produção de conhecimento, embora em níveis, graus e modalidades distintos. Por um lado, o conhecimento científico se refere à reprodução ideal – no plano do pensamento – do movimento da realidade objetiva, tal como se processa, buscando apreender, por meio de conceitos, os nexos reais que constituem a realidade sem a incidência “dos sentidos e significados oriundos do sujeito que pesquisa” (NETTO, 1983, p. 78). Desse modo, o conhecimento científico busca se conectar com a esfera da universalidade, estabelecendo-se por processos desantropomorfizadores pela busca da redução da influência dos seres humanos no processo de pesquisa e produção de conhecimento. Por outro lado, o conhecimento produzido pela arte tende à máxima antropomorfização – igualmente a religião e o pensamento mágico – pois reproduz, em imagens sensíveis e no âmbito da particularidade, “o real não como ele é em si mesmo, mas como é para nós” (NETTO, 1983, p. 78), para os homens, para a humanidade. No caso da “grande arte”, o conhecimento produzido teria para Lukács a função social de promover a autoconsciência da humanidade.

Entende-se, pelo exposto, que a estética configura-se como um modo peculiar de reflexão da realidade objetiva, uma *forma de expressar* a realidade objetiva; é, portanto, fonte peculiar de objetivação, espelhamento da realidade objetiva (LUKÁCS, 2012), e, enquanto tal, a estética se diferencia e se distancia das outras esferas da vida social, embora a elas esteja relacionada.

Seguindo os passos de Lukács, Heller (1977) concebe o “mundo das objetivações” como constituído por um conjunto de diferentes níveis de objetivações. O primeiro nível, a “esfera da objetivação em si”, é constituído pela linguagem, o sistema de hábitos e o uso de objetos. É a apropriação ativa deste nível ou esfera que produz e reproduz os elementos que compõem a vida cotidiana, sendo um nível imprescindível para a constituição da sociabilidade. No entanto, não é o único nível que tem importância para a vida cotidiana, não é único que se refere e se conecta à vida cotidiana. Nesse sentido, “quanto menos alienada é a vida cotidiana,

em maior grau se relaciona o homem, dentro também da cotidianidade, com outros níveis – superiores – das objetivações”⁹ (HELLER, 1977, p. 7). Reforçamos, portanto, que “a particularidade do estético” está vinculada ao problema da vida cotidiana. Temos, desse modo, e seguindo as indicações de Heller (1977) sobre a importância das obras de Lukács acerca do estético, que o pensamento cotidiano é a “fonte primária” da produção científica e estética: o estético *brota do cotidiano*, sendo dele distinto.

No prólogo a sua “Estética I” ou “A Particularidade da Estética”, Lukács é claro e afirma que

O comportamento cotidiano do homem é início e fim ao mesmo tempo de toda atividade humana. Se representarmos a cotidianidade como um grande rio, pode se dizer que dele se desprendam, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte, se diferenciam, se constituem de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa especificidade – que nasce das necessidades da vida social – para logo depois, como consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na corrente da vida cotidiana (1966, p. 11-12).

Ao retornarem “na corrente da vida cotidiana”, a ciência e a arte, como objetivações privilegiadas ou superiores do ser social, enriquecem a vida cotidiana, que as assimila para responder às necessidades práticas, desenvolvendo novos aspectos dessas formas de objetivação. No prefácio ao livro *Sociologia de la Vida Cotidiana* de Agnes Heller (1977), Lukács afirma que a análise científica da realidade não pode prescindir da *mediação da esfera do cotidiano*, onde se constituem e operam “as inter-relações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana” (LUKÁCS, 1977, p. 9). Os homens, compreendidos em sua particularidade e, portanto, em sua historicidade, se adaptam “às formas sociais que suas forças produtivas” concretamente engendram. É evidente que esta adaptação se refere aos “atos particulares de homens particulares”, enquanto sujeitos inseridos num “processo social conjunto concretamente determinado” (LUKÁCS, 1977, p. 9-10).

Evidencia-se, portanto, que o cotidiano – “espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social” (NETTO, 1987, p. 65), o nível em que a “reprodução social se realiza na reprodução dos indivíduos” (NETTO, 1987, p. 65) – é, do ponto de



vista ontológico, ineliminável, insuprimível. No entanto, importa salientar que não há uma a-historicidade nesta concepção de vida cotidiana, pois em cada sociedade sua estrutura é distinta, seus ritmos e regularidades variam, assim como os comportamentos e os modos de reação dos sujeitos coletivos. Existem, desse modo, componentes ontológicos estruturais que constituem “todos os cotidianos”. Estes aspectos que determinam e condicionam todas as existências individuais, determinações básicas, portanto, da vida cotidiana, são: a heterogeneidade, a imediaticidade e a superficialidade extensiva.

O cotidiano é o “mundo da heterogeneidade”, no qual interagem e se inter-relacionam todas as atividades que compõem o conjunto das objetivações do ser social. Estas atividades, evidentemente, estão organizadas de forma hierárquica e de acordo com determinações histórico-sociais. De acordo com Lukács, um dos fatores que acrescenta mais dificuldade para a análise do cotidiano é, justamente, sua heterogeneidade.

A conduta que particulariza o cotidiano é a “conduta imediata”, composta pelo espontaneísmo e pelo automatismo necessários à reprodução direta do indivíduo. No nível do cotidiano os homens devem “dar respostas” imediatas, úteis e práticas a determinadas situações e, desse modo, é no cotidiano que se estabelece a relação direta entre pensamento e ação. Tendo em vista a necessidade de responder de forma imediata a determinadas situações que se apresentam no cotidiano e a heterogeneidade das atividades que desempenha, o indivíduo apenas alcança uma compreensão da totalidade como um somatório das partes, sem considerar as relações entre as diferentes situações do cotidiano. Desse modo, a superficialidade extensiva é o que rege o pensamento cotidiano.

Essas três determinações fundamentais que compõem a cotidianidade impõem ao ser social um modo específico de ser, formas particulares de pensar e agir, expressando-se, em primeiro lugar, num “materialismo espontâneo” (LUKÁCS, 1966, p. 46), que afasta o sujeito da “objetividade material” (NETTO, 1987, p. 67) do que está posto no nível do cotidiano. Segundo Lukács, uma análise séria deve demonstrar que “[...] o homem da vida cotidiana reage sempre aos objetos de seu entorno de um modo espontaneamente materialista [...]” (LUKÁCS, 1966, p. 46). Isto é, tal materialismo tem um caráter puramente espontâneo e limitado,



pois dirige-se aos objetos imediatos da prática. A espontaneidade além de ser traço marcante da vida e pensamento cotidianos, coexiste perfeitamente com representações idealistas, religiosas, mágicas, etc.¹⁰ (LUKÁCS, 1966). Outra questão a ser pontuada é que o caminho evolutivo do materialismo espontâneo da vida cotidiana ao materialismo filosófico somente pode abrir-se quando o pensamento humano supera a conexão imediata que existe entre o reflexo da realidade, sua reprodução pelo pensamento e a prática, mediante a introdução de um conjunto de mediações entre o pensamento e a prática.

As determinações fundamentais da vida cotidiana se expressam também no pragmatismo, pela ausência de conhecimento interno das situações para projetar ações de resposta a elas. Os constrangimentos da vida cotidiana demandam dos indivíduos

[...] respostas funcionais às situações, que não demandam o seu conhecimento interno, mas tão-somente a manipulação de variáveis para a consecução de resultados eficazes – o que conta não é a reprodução veraz do processo que leva a um desfecho pretendido, porém o desfecho em si; no plano da cotidianidade, o critério da utilidade confunde-se com o da verdade (NETTO, 1987, p. 67).

Os constrangimentos impostos pelas determinações estruturantes da vida cotidiana – heterogeneidade, imedaticidade e superficialidade extensiva – provocam a submissão da dimensão humano-genérica à dimensão da singularidade; o indivíduo só se percebe enquanto ser singular. A percepção da vida cotidiana pela perspectiva da singularidade tem relação com o fato do indivíduo ter que agir no plano da singularidade por meio da produção de padrões de comportamentos a partir dos constrangimentos da cotidianidade, o que dificulta o alcance da consciência humano-genérica.

Entretanto, é na própria vida cotidiana que se apresentam as condições para a suspensão da heterogeneidade, no sentido do indivíduo reconhecer-se como “portador de consciência humano-genérica”, colocando-se na dimensão da particularidade – mediação entre o singular e o universal. A superação da singularidade – pela transcendência da vida cotidiana – só é possível pelo desenvolvimento de objetivações superiores, menos instrumentais e menos imediatas, capazes de “homogeneizar” a cotidianidade. Tais objetivações “homogeneizadoras” têm



suas configurações e determinações postas no real, na própria vida cotidiana. Para Lukács, estas objetivações, “suspensões da cotidianidade” (NETTO, 1987, p. 69), são o trabalho criador não alienado, a arte e a ciência.

Deve-se apontar para o fato de que não se trata de uma eliminação da cotidianidade, pois, como vimos, o cotidiano é dimensão insuprimível da vida social. Trata-se, em verdade, da sua suspensão dialética e não absoluta, um momento no qual o indivíduo se percebe e assume como “humano-genérico”, retornando modificado à cotidianidade, enriquecendo e transformando a vida cotidiana. Os constrangimentos da vida cotidiana não são suprimidos dessa esfera, mas o indivíduo regressa, após a “suspensão momentânea”, com um comportamento diferente frente a eles. É nesse “retorno” que a cotidianidade pode transformar-se num espaço de ampliação e enriquecimento do ser social; é nessa dialética cotidianidade/suspensão da cotidianidade que se encaminha o desenvolvimento e a complexificação do ser social. Destarte, “a vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado” (NETTO, 1987, p. 69-70).

Este é talvez o elemento mais interessante da teoria da vida cotidiana que Lukács desenvolveu: a sua perspectiva de totalidade aberta põe e repõe o elemento do contraditório na análise da vida cotidiana; a própria superação da cotidianidade – enquanto conjunto de determinações que constroem o ser social a reagir de forma imediata, superficial, utilitarista e pragmática, produzindo e reproduzindo os processos de alienação – não é externa à vida cotidiana, mas se encontra em potência no “espaço-tempo” da produção e reprodução do ser social.

A vida cotidiana constitui a mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas da generalidade agora já consciente, precisamente porque nela de forma ininterrupta as constelações mais heterogêneas fazem com que os dois polos humanos das tendências apropriadas da realidade social, a particularidade e a generalidade, atuem em sua inter-relação imediatamente dinâmica (LUKÁCS, 1977, p. 11-12).

Um estudo apropriado dessa esfera da vida social pode contribuir para o estudo da dinâmica interna do desenvolvimento do humano-genérico, pois torna compreensíveis os processos



heterogêneos que de fato concedem vitalidade às realizações do ser genérico. Tal estudo pode revelar que, no que aparenta ser uma heterogeneidade caótica de atividades conduzidas de forma imediata e superficial, estão presentes também as objetivações elevadas do ser social. É justamente esta capacidade do ser social de sair da pura imediaticidade e particularidade para se estabelecer em níveis genéricos e mais elevados, realizando-se em ser-para-si, que define a esfera ontológica da vida cotidiana. Desse modo, é na heterogeneidade dos componentes da vida cotidiana, que é heterogeneidade imediata, que se expressa a “autêntica constituição ontológica da vida cotidiana” (LUKÁCS, 1977, p. 14).

Considerações Finais

A necessária articulação entre vida cotidiana e a ontologia do ser social se revela na obra lukacsiana, que concebe a esfera do cotidiano como a “gênese e devir do ser social concreto” (LUKÁCS, 1977, p. 14), tomando como base o método materialista dialético. Pelos produtos de suas objetivações superiores, o homem eleva-se da vida cotidiana, suspendendo-a momentaneamente; nessa superação dialética dos constrangimentos cotidianos, reconhece-se enquanto humano-genérico, e regressa à esfera do cotidiano transformado para responder às necessidades práticas. Nesse sentido, pelas objetivações mais elevadas, o ser social é capaz de enriquecer constantemente o cotidiano. É nesse sentido que se pode compreender a vida cotidiana para além da ideia de ser a esfera da contingência, da alienação. O homem é, simultaneamente, ser particular e ser genérico. Mas a suspensão do cotidiano fortalece a dimensão do ser genérico.

Entretanto,

na idade avançada do monopólio, a organização capitalista da vida social preenche todos os espaços e penetra todos os interstícios da existência individual: a manipulação desborda a esfera da produção, domina a circulação e o consumo e articula uma indução comportamental que permeia a totalidade da existência dos agentes sociais particulares – é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna administrado [...] (NETTO, 1987, p. 87).

Desse modo, seja qual for o enfoque, a interpretação da cotidianidade (dentro da tradição marxista), é reconhecido que



o eixo “da vida cotidiana contemporânea, aquela própria do capitalismo tardio, é a reificação das relações que o indivíduo enquanto tal desenvolve” (NETTO, 1987, p 86). Resulta desse aspecto a necessidade de avançar numa postura teórico-metodológica que garanta uma crítica da vida cotidiana a partir de uma análise que remeta “simultaneamente, à gênese e ao desenvolvimento interno dos processos que estuda” (NETTO, 1983, p. 79). Sendo assim, o “tratamento consequente e adequado da cotidianidade” (NETTO, 1987, p. 75) é a análise histórico-sistemática dos processos sociais (NETTO, 1987, p. 74) inaugurada com a obra de Marx.

É necessário, numa perspectiva de crítica da vida cotidiana, superar as bases do próprio pensamento cotidiano, que constrói representações instrumentais para a interação do indivíduo com o mundo (NETTO, 1987). As posturas teórico-metodológicas positivistas e neopositivistas na análise da cotidianidade estão fundadas na percepção da objetividade imediata dos processos sociais, como se estabelecessem uma relação de *identificação* com sua estrutura. Estas abordagens não negam ou questionam o que se põe na imediaticidade, mas, ao contrário, este nível do real é visto como a verificação da veracidade de suas inferências, isto é, como se a “pseudo-concreticidade” (KOSIK, 1995), o mundo das aparências, coincidissem com a realidade concreta. Este tipo de tratamento do cotidiano, não o questiona ou procura formas de superá-lo, apenas o repõe e o legitima.

A recusa da ontologia pelas correntes neopositivistas efetiva uma negação da realidade objetiva e das condições reais sobre as quais o ser social tem sua gênese e se desenvolve. O viés epistemologista de tais tendências significa a anulação da perspectiva de totalidade que opera pela fragmentação dos processos sociais e a compartimentalização dos saberes. Nessa perspectiva, a análise da vida cotidiana reduz-se ao nível monográfico-descritivo, sem a consideração dos processos constitutivos de tal dimensão da vida social e sem o estabelecimento dos nexos e mediações entre os elementos que compõem o que, apenas em aparência, consiste num “todo-caótico”. Desconsidera-se que no cotidiano, o homem, ser prático e social, se produz a si mesmo através da práxis (objetivação do ser social), produz as relações com outros homens e com a natureza.



O necessário rompimento com a facticidade do real e sua superação, por meio de um procedimento crítico-analítico que recupere a dialética hegeliana e seja comprometido com a objetividade do real, com sua verdade e essência, enquanto totalidade concreta, evidencia o necessário comprometimento com o método de Marx¹¹.

Numa das célebres passagens de seu livro *História e Consciência de Classe*, Lukács confere ao método um lugar central no resgate da ortodoxia marxista.

O marxismo ortodoxo não significa [...] uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro “sagrado”. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao método (LUKÁCS, 1974, p. 15).

Diante disso, é necessário resgatar o problema do método para uma análise necessária da vida cotidiana; uma análise que supere o nível da singularidade (nível elementar do cotidiano) no sentido de questionar e negar os constrangimentos e as limitações impostas aos sujeitos no “espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social” (NETTO, 1987, p. 65). Dessa forma, a centralidade que a ontologia do ser social assume na reflexão lukacsiana sobre o cotidiano permite compreender as potencialidades para a transcendência da singularidade contidas na própria dimensão da vida cotidiana. Este seria um primeiro passo para o enriquecimento da processualidade cotidiana.

Referências bibliográficas

- HELLER, A. *Sociologia de la Vida Cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- LUKÁCS, G. *Estética I. La Peculiaridad de lo Estético*. México, DF: Grijalbo, 1966.
- _____. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.
- _____. Prefácio. In: HELLER, A. *Sociologia de la Vida Cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, K. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.
- _____. O método da economia política. In: *Marx I: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 4ª ed. São

- Paulo: Nova Cultura, 1987, pp. 16-23.
- MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- NETTO, J.P. *Georg Lukács: o guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. Para a Crítica da Vida Cotidiana. In: NETTO, J.P.; FALCÃO, M. do C. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 1987.
- _____. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. PINASSI, M. O.; LESSA, S. (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
- _____; BRAZ, M. *Economia Política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2006.

Notas

- 1** Note-se que sujeito e objeto relacionam-se e determinam-se um ao outro. O objeto existe externamente ao sujeito e, portanto, sua existência não depende de que o sujeito o conheça; por outro lado, no caso das ciências sociais, o sujeito que investiga encontra-se determinado pelo seu objeto. Ao contrário do pensamento positivista, a dialética do método de Marx não concebe o conhecimento como uma relação de espelhamento, onde o sujeito coloca-se passivamente em sua relação com o objeto para apreendê-lo. [\[VOLTAR\]](#)
- 2** “Uma máquina de fiar algodão é uma máquina para fiar algodão. Apenas em determinadas relações ela se torna capital. Arrancada a estas relações, ela é tão pouco capital como o ouro em si e para si é dinheiro, ou como o açúcar é o preço do açúcar”. O escrito que forma parte de uma série de artigos publicados na Nova Gazeta Renana em 1849 encontra-se disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm#tn71>. [\[VOLTAR\]](#)
- 3** Segundo a concepção burguesa, “a economia é mera ciência particular, na qual os chamados fenômenos econômicos puros são isolados do conjunto das inter-relações do ser social como totalidade” (LUKÁCS, 2012, p. 291). A concepção marxiana da economia, ao contrário, “parte sempre da totalidade do ser social e volta a desembocar nessa totalidade” (LUKÁCS, 2012, p. 291). [\[VOLTAR\]](#)

4 “Do ponto de vista ontológico, legalidade significa simplesmente que, no interior de um complexo ou na relação recíproca de dois ou mais complexos, a presença factual de determinadas condições implica necessariamente, ainda que apenas como tendência, determinadas consequências” (LUKÁCS, 2012, p. 363). [VOLTAR]

5 Para os filósofos idealistas, o ser social é independente do ser da natureza, como se o afastamento da base natural do ser eliminasse o fator biológico. De fato, há um “constante crescimento, quantitativo e qualitativo, dos componentes pura ou predominantemente sociais” (LUKÁCS, 2012, p. 289); entretanto, o ser social tem sua gênese e reprodução na base do ser da natureza. [VOLTAR]

6 Daí o equívoco ou, no mínimo, imprecisão das abordagens da obra lukacsiana que a separam como escritas pelo “jovem Lukács” e o “Lukács maduro”. [VOLTAR]

7 “Nos encontramos, pois, na paradoxal situação de que há e não há uma estética marxista, há que conquistá-la, cria-la inclusive, mediante investigações autônomas e que, ao mesmo tempo, o resultado não pode senão expor e fixar conceitualmente algo que existe já segundo a ideia” (LUKÁCS, 1966, p. 16). Apesar disso, Lukács entende que esse paradoxo se dissipa quando se considera o problema à luz do método dialético-materialista: “[...] embora não seja de um modo imediato nem visível a simples vista, os métodos do materialismo dialético indicam com clareza quais são os caminhos e como se deve recorrê-los se se quer levar a realidade objetiva a conceito, em sua verdadeira objetividade, e aprofundar na essência de um determinado território de acordo com sua verdade. Somente realizando e mantendo, mediante a própria pesquisa, esse método, a orientação desses caminhos, se oferece a possibilidade de tropeçar com o procurado, de construir corretamente a estética marxista ou, pelo menos, de aproximar-se de sua essência verdadeira” (1966, p. 16). [VOLTAR]

8 É importante mencionar que para Lukács o reflexo não é mecânico ou fotográfico. Há, na verdade, uma “adaptação”, uma “seleção inconsciente no reflexo”, o que significa que contém um “componente subjetivo ineliminável” (LUKÁCS, 1966, p. 22). Nesse sentido, entende-se que “os reflexos científico e estético da realidade objetiva são formas de reflexo que tem se

constituído e diferenciado, cada vez mais finamente, no curso da evolução histórica, e que tem na vida real seu fundamento e sua consumação última. Sua peculiaridade se constitui precisamente na direção que exige o cumprimento, cada vez mais preciso e completo, de sua função social” (LUKÁCS, 1966, p. 30). [VOLTAR]

9 Para Hegel, a vida cotidiana é concebida como esfera externa à filosofia. Consequentemente, “o objeto da filosofia é a alienação e o posterior retorno do espírito universal à história universal” (HELLER, 1977, p. 5). Assim, “a vida dos homens adquire significado na medida em que realizam contra sua vontade o espírito universal” (HELLER, 1977, p. 5); nas palavras de Hegel: “o direito do espírito universal está sobre todos os direitos particulares” (apud HELLER, 1977, p. 6). Na perspectiva hegeliana, o homem particular não pode ser objeto da filosofia da história, pois a história é o movimento do espírito universal. [VOLTAR]

10 “Também no homem atual se encontram com muita frequência articulados fatos muito reais da vida - e compreendidos de modo materialista espontâneo – com representações supersticiosas, sem que o grotesco dessa vinculação chegue a ser em absoluto consciente” (LUKÁCS, 1966, p. 49). [VOLTAR]

11 “O arcaico sentido literal da palavra ‘método’, indissoluvelmente enlaçado com a ideia do caminho do conhecimento, contém, em efeito, a exigência, posta ao pensamento, de percorrer determinados caminhos para alcançar determinados resultados. A direção desses caminhos está contida, com evidência indubitável, na totalidade da imagem do mundo projetada pelos clássicos do marxismo, especialmente pelo fato de que os resultados presentes se nos mostram como metas daqueles caminhos. Assim pois, embora não seja de um modo imediato e visível a simples olho nu, os métodos do materialismo dialético indicam com clareza quais são os caminhos e como deve-se reconhecê-los se se deseja levar a realidade objetiva a conceito, em sua verdadeira objetividade, e aprofundar-se na essência de um determinado território de acordo com sua verdade. Somente realizando e mantendo, mediante a própria investigação, esse método, a orientação desses caminhos, se oferece a possibilidade de tropeçar com o procurado, de construir corretamente a estética marxismo ou, pelo menos, de aproximar-se da sua essência verdadeira” (LUKÁCS, 1966, p. 16). [VOLTAR]



Este número da Revista Praia Vermelha foi diagramado em setembro de 2021 pelo Setor de Publicações e Coleta de Dados da Escola de Serviço Social da UFRJ, para difusão online via Portal de Revistas da UFRJ. Foi utilizada a fonte Montserrat (Medium 13/17,6pt) em página de 1366x768pt (1:1,77).