

GYÖRGY LUKÁCS

E A EMANCIPAÇÃO HUMANA

MARCOS DEL ROIO (ORG.)
ANTONINO INFRANCA
ANTONIO RAGO FILHO
ARLENICE ALMEIDA DA SILVA
CARLOS EDUARDO JORDÃO
CSABA VARGA
ESTER VAISMAN
IVO TONET
JOSÉ PAULO NETTO
JUAREZ TORRES DUAYER
MARIA LÚCIA SILVA BARROCO
MAURO LUIS IASI
MIGUEL VEDDA
NICOLAS TERTULIAN
PAULO BARSOTTI
SERGIO LESSA



FAPESP

BOITEMPO
EDITORIAL

GYÖRGY LUKÁCS
E A EMANCIPAÇÃO HUMANA

GYÖRGY LUKÁCS

E A EMANCIPAÇÃO HUMANA

Organização

Marcos Del Roio

Autores

*Antonino Infranca • Antonio Rago Filho
Arlenice Almeida da Silva • Carlos Eduardo Jordão
Csaba Varga • Ester Vaisman • Ivo Tonet
José Paulo Netto • Juarez Torres Duayer
Maria Lúcia Silva Barroco • Mauro Luis Iasi
Miguel Vedda • Nicolas Tertulian
Paulo Barsotti • Sergio Lessa*





CULTURA
ACADEMICA
EDITORIA

Coordenação editorial: Ivana Jinkings
Editores-adjuntos: Bibiana Leme e João Alexandre Peschanski
Assistência editorial: Livia Campos e Thaisa Burani
Apoio editorial: Angélica Lovatto

Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Pereira Leite, 373
CEP: 05442-000 São Paulo - SP
Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
editor@boitempoeditorial.com.br
www.boitempoeditorial.com.br www.blogdaboitempo.com.br
www.facebook.com/boitempo
www.twitter.com/editoraboitempo
www.youtube.com/imprensaboitempo

Comissão Permanente de Publicações
Mariângela Spotti Lopes Fujita (presidente)
Neusa Maria Dal Ri
Marcelo Fernandes de Oliveira
Rosane Michelli de Castro
Cláudia Regina Mosaca Giroto
Ana Maria Portich
Célia Maria Giacheti
Adrián Oscar Dongo Montoya
Antonio Mendes da Costa Braga
Assessora técnica: Maria Rosângela de Oliveira

Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP
José Carlos Miguel (diretor)
Marcelo Tavella Navega (vice-diretor)

Av. Hygino Muzzi Filho, 737
Campus Universitário
CEP 17.525-900 Marília - SP

Preparação: Mariana Echalar

Revisão: Laura Folgueira

Diagramação: Acqua Estúdio Gráfico

Capa: Sergio Romagnolo
com arte-final de Livia Campos e Antonio Kehl
(sobre foto de György Lukács aos 26 anos)

Produção: Livia Campos

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

G997 György Lukács e a emancipação humana / organização:
Marcos Del Roio; autores: Antonino Infranca ... [et al.]. -
Marília : Oficina Universitária ; São Paulo: Boitempo, 2013.
270 p.

Inclui bibliografia
Apoio Fapesp
ISBN 978-85-7559-344-8
DOI: <https://doi.org/10.36311/2013.978-85-7559-344-8>

1. Lukács, György, 1885-1971. 2. Filosofia marxista.
3. Socialismo. I. Del Roio, Marcos. II. Infranca, Antonino. III. Título.

CDD 335.4

É vedada a reprodução de qualquer
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

Este livro atende às normas do acordo ortográfico
em vigor desde janeiro de 2009.

1ª edição: agosto de 2013

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
Marcos Del Roio	
INTRODUÇÃO	11
A atualidade da obra de Lukács para a moderna teoria social: <i>Para uma ontologia do ser social</i> na reconstrução das ciências sociais	
<i>Csaba Varga</i>	
PARTE I: DIALÉTICA E TRABALHO	
O “Moses Hess...” de Lukács.....	27
<i>José Paulo Netto</i>	
A ontologia em Heidegger e em Lukács: fenomenologia e dialética.....	45
<i>Nicolas Tertulian</i>	
Lukács, trabalho e classes sociais.....	59
<i>Sergio Lessa</i>	
Lukács, trabalho e emancipação humana.....	73
<i>Ivo Tonet</i>	
PARTE II: POLÍTICA E REVOLUÇÃO	
Lukács: a ponte entre o passado e o futuro.....	89
<i>Mauro Luis Iasi</i>	
Lukács e a crítica marxista do irracionalismo na via prussiana de objetivação do capital e na fase do imperialismo alemão.....	107
<i>Antonio Rago Filho</i>	
Lukács e a democratização socialista.....	131
<i>Marcos Del Roio</i>	

Notas sobre ontologia e política em Lukács	151
<i>Paulo Barsotti</i>	
A atualidade da concepção política em Lukács	178
<i>Antonino Infranca</i>	
PARTE III: ESTÉTICA E LUTA IDEOLÓGICA	
O jovem Lukács: a superação da estética romântica	197
<i>Arlenice Almeida da Silva</i>	
<i>Anotações sobre Dostoiévski e A teoria do romance</i> do jovem Lukács	207
<i>Carlos Eduardo Jordão</i>	
Lukács: crítica romântica ao capitalismo ou “romantismo revolucionário”?	213
<i>Ester Vaisman</i>	
Lukács e Brecht: afinidades entre seus pensamentos tardios	223
<i>Miguel Vedda</i>	
Emancipação humana e arquitetura na <i>Estética</i> de Lukács	234
<i>Juarez Torres Duayer</i>	
CONCLUSÃO: CONTRA O IRRACIONALISMO	
Lukács e a crítica do irracionalismo: elementos para uma reflexão sobre a barbárie contemporânea	255
<i>Maria Lúcia Silva Barroco</i>	
SOBRE OS AUTORES	267

APRESENTAÇÃO

Para o leitor deste livro, creio não haver muita dúvida de que a universalização da dinâmica do capital e de seu poder político coloca a humanidade diante de uma encruzilhada decisiva para o seu futuro. As próximas décadas serão determinantes para saber se o ser social que tem no trabalho a definição e o fundamento de sua generalidade se entregará à barbárie ou encontrará a rota de sua emancipação na plena humanidade. Embora esse dilema tenha estado sempre presente no movimento contraditório do capital, o fato é que a atual crise capitalista apresenta fortes indícios de ser estrutural e, portanto, incontornável, a menos que seja endereçada à própria superação do capital como forma de sociabilidade humana.

O marxismo, tão desprezado por aqueles que se convenceram de que ele estaria superado, ou mesmo por outros que entendem que o marxismo do século XX foi um grave equívoco e seria necessário começar do zero, num eterno retorno a Marx, está no pressuposto deste livro. Autores clássicos do marxismo são não somente úteis, mas imprescindíveis para pensarmos o possível e necessário processo de emancipação humana no século XXI. Como rejeitar em conjunto obras teóricas/práticas de Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci e Lukács? Como negar a importância desses autores no enfrentamento da barbárie que se apresenta no horizonte? A luta pela emancipação humana obriga que eles, seus textos e suas experiências se façam vivos no século XXI. Julgá-los como autores datados ou equivocados transfere água para o moinho da cultura da barbárie, mesmo que de modo inadvertido.

Tais autores viveram e pensaram o esforço pela revolução socialista, o esforço pela emancipação humana no século XX. Situados na linha de frente da luta contra o capital, viram soçobrar suas esperanças, sem jamais deixar de investir na possibilidade real dessa emancipação, por mais que a barbárie do capital viesse à tona nas mais diversas formas. Longe de qualquer messianismo, firmemente ancorados na dialética do concreto, foram luminares de uma práxis histórica emancipadora seguramente alicerçada na classe operária como sujeito histórico capaz de ser o protagonista de um possível futuro comunista.

Originários de zonas periféricas do imperialismo capitalista, zonas de impacto da expansão imperialista, todos eles encontraram-se em condição de perceber que estavam no cerne da contradição e do antagonismo social do capital, assim como que a época e a situação apresentavam a alternativa entre socialismo ou barbárie. Cada um, a seu modo, foi ator derrotado, e sua derrota contribui para explicar a situação difícil em que se encontra hoje o movimento político do trabalho, o movimento pela emancipação humana, a cultura comunista. Mas suas lutas, assim como suas derrotas, elaborações e formulações teóricas, devem ser vistas como patamar indispensável sobre o qual fazer avançar o método da crítica dialética.

As diferenças entre Rosa Luxemburgo e Lenin são conhecidas, em especial no que diz respeito à teoria do imperialismo, à questão nacional e à teoria da organização, mas é indubitável que se encontravam no mesmo campo teórico, o da refundação do comunismo no século XX. Ambos influenciaram profundamente todo o pensamento revolucionário, mas Rosa Luxemburgo foi assassinada friamente pelas forças de defesa da ordem e Lenin morreu de exaustão, vítima de sequelas deixadas por um atentado a bala.

Gramsci e Lukács, parte da geração que viu a revolução socialista e sua ânsia de emancipação eclodirem da barbárie da guerra imperialista, mas também assistiu à derrota e à particularização da Rússia como motivo de novas variantes de barbárie, dedicaram-se a pensar sobretudo a respeito das formas e do estatuto das subjetividades humanas, do modo como se manifestavam materialmente, concretamente. Era necessário pensar a partir da derrota, refletir sobre como retomar o processo de emancipação que a revolução dos conselhos havia descortinado.

Gramsci morreu na prisão, vítima do fascismo. Deixou uma obra em pleno desenvolvimento, de muita complexidade, e que talvez não tenha encontrado ainda substrato material para a concretização de suas potencialidades. Dos pensadores revolucionários aqui mencionados como os principais de uma vertente teórica que poderia ser chamada de refundação comunista do século XX, Lukács merece destaque antes de tudo por ter tido uma vida longa. Esse detalhe lhe permitiu testemunhar uma fase dramática da história dos homens: observou e participou ativamente da revolução socialista internacional de 1917-1921, experimentou a derrota, viveu na URSS staliniana, constatou a barbárie nazifascista, assistiu à reconstrução da Hungria, notou o aprofundamento da “manipulação” no capitalismo e desencantou-se com o “socialismo” existente.

Outro dado importante a respeito de Lukács foi sua decisão de imigrar para a URSS a fim de dar continuidade a sua militância, mas principalmente para ter acesso a textos inéditos de Marx e Engels e assim calçar sua reflexão e sua obra subsequente. Observa-se, em contraponto, que a maior parte dos intelectuais que abandonaram a Europa Central em razão da ascensão da besta nazista transferiram-se para o mundo anglo-americano. Os que não eram já liberais abandonaram no Ocidente as lutas emancipatórias e decaíram em certo niilismo.

A prisão de Gramsci e o afastamento de Lukács do Partido Comunista da Hungria podem definir, de certo ponto de vista, o fim da refundação comunista enquanto movimento político. O que se seguiu foi o stalinismo e o eclipse da dialética, que sobrevivia a duras penas no cárcere de Turi e nos estudos de Lukács durante seu estranho exílio soviético. Assim, muito longe de se transformar em uma espécie de ideólogo do stalinismo, Lukács manteve o vezo crítico extremamente aguçado cuja demonstração encontra-se em

sua obra. O que pode ser dito, mas na perspectiva histórica de hoje, é que Lukács acreditava que, apesar de tudo, processava-se sob Stalin a transição socialista. A seu favor, pode-se perguntar quantos foram os que, no movimento comunista, deram-se o direito da dúvida. Tudo indica que Lukács só passou a observar o fracasso das experiências socialistas na URSS e na Europa Oriental depois do naufrágio da possibilidade de retomada da democratização socialista, já em seus últimos anos de vida, após a Primavera de Praga.

O resgate da dialética e o “renascimento do marxismo”, na visão de Lukács, eram condições para que, por meio da democratização, a transição socialista retomasse seu caminho. Suas últimas obras sobre estética e ontologia – que deveriam culminar com uma ética – eram a contribuição que ele queria oferecer a esse processo. O fracasso generalizado de tais experiências sociais, que se deixaram engolir pelo conservadorismo feudal, retiraram da obra de Lukács o chão sobre o qual ela se apoiava, ou supunha se apoiar, e suas reflexões caíram num limbo histórico.

No entanto, a tarefa do “renascimento do marxismo”, da retomada do fio da refundação comunista do século XX, é ainda mais premente hoje, e os escritos de Lukács são, sem dúvida alguma, o ponto de passagem para o século XXI e para uma refundação comunista.

Este livro é produto de um empenho coletivo que se iniciou com um seminário sobre Lukács realizado entre 17 e 21 de agosto de 2009 na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, por iniciativa do Grupo de Pesquisa Cultura e Política do Mundo do Trabalho, do Instituto Astrojildo Pereira e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. O evento foi financiado pela Fapesp, pela Capes e pela Fundunesp, às quais muito agradecemos.

Esse evento, denominado III Seminário Científico sobre Teoria Política do Socialismo, só foi possível graças ao notável empenho organizativo do professor Jair Pinheiro, então chefe do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da Faculdade de Filosofia e Ciências, dos estudantes do Programa de Pós-Graduação Anderson Deo, Alessandro Moura, Claudinei Cássio, Estevam Moreira e Marcelo Lira Silva, e dos membros do Núcleo de Estudos de Ontologia Marxiana, coordenado pelo professor Antonio Carlos Mazzeo. Ressalte-se também o empenho de todos os convidados para superar os percalços e garantir que o evento tivesse efetivamente grande magnitude e repercussão. Do mesmo modo, há de se reconhecer a contribuição dos tradutores dos textos dos convidados estrangeiros, bem como o trabalho da professora Angélica Lovatto para os encaminhamentos da edição deste livro e, no âmbito do Laboratório Editorial da Unesp, o trabalho de Maria Rosângela de Oliveira e Maria Luzinete Euclides.

Os capítulos que compõem este livro são produto, portanto, desse seminário. Eles foram ordenados em três partes, cada qual abordando o conjunto da obra de Lukács a partir de determinado ponto de vista. A unidade se encontra, como já foi sugerido, na permanente luta pela razão dialética e pela emancipação humana, única solução capaz de barrar a barbárie, o irracionalismo e a desumanização, que é para o que nos conduz a dinâmica do capital em crise. A expectativa do trabalho é contribuir para o resgate da problemática teórica e prática proposta pela obra de Lukács e para a difusão de suas ideias entre as novas gerações.

INTRODUÇÃO

A ATUALIDADE DA OBRA DE LUKÁCS PARA A MODERNA TEORIA SOCIAL: *Para uma ontologia do ser social* na reconstrução das ciências sociais*

Csaba Varga

A reconstrução das ciências sociais é imprescindível para explicarmos, sob a forma de teoria, as questões sociais essenciais. O arcabouço teórico que lançou as bases de nossa tradição científica, desde os tempos da filosofia clássica alemã (por exemplo, a relação entre as categorias “fenômeno e essência” ou “forma e conteúdo”¹, tomadas em sua dualidade e/ou síntese final)², fornece invariavelmente os rumos de nosso método de conhecimento e do processo de abstração intelectual, nas variações correspondentes e formas renovadas de filosofia e método científico.

A obra póstuma de György Lukács³ deixou claro, já em seu tempo, que as análises sociais têm de considerar a “socialização” (*Sozialisierung/Vergesellschaftlichung*) – acompa-

* Tradução de “Contemporaneity of Lukács’ Ideas to Modern Social Theoretical Thought: *The Ontology of Social Being* in Social Science Reconstructions with Regards to Constructs like Law”. Artigo escrito especialmente para o III Seminário Científico Teoria Política do Socialismo: “György Lukács e a emancipação humana”, realizado de 17 a 21 de agosto de 2009, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, em Marília. Traduzido por Thiago Arcanjo Calheiros de Melo. (N. E.)

¹ Ver, do autor, “The Quest for Formalism in Law: Ideals of Systemicity and Axiomatisability between Utopianism and Heuristic Assertion”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 50, n. 1, 2009, p. 1-30, especialmente par. 1/1: “Form and Content”, p. 2-7. Disponível em: <<http://www.akademiai.com/content/k7264206g254078j/>>; acesso em jun. 2013.

² Para uma verdadeira dialética marxista fundada sobre a base econômica, ver, do autor, a título de exemplo, “Autonomy and Instrumentality of Law in a Superstructural Perspective”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 40, n. 3-4, 1999, p. 213-35. Disponível em: <<http://link.springer.com/content/pdf/10.1023%2FA%3A1009567915653.pdf#page-1>>; acesso em jun. 2013.

³ No original, György Lukács, *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns* (Wien, Hundsblume, 1970); *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Hegels falsche und echte Ontologie* (Neuwied, Luchterhand, 1971, Sammlung Luchterhand 49) [ed. bras.: *Para uma ontologia do ser social*; v. 1, São Paulo, Boitempo, 2012; v. 2, São Paulo, Boitempo, no prelo]; *Die ontologischen Grundprinzipien von Marx* (Neuwied, Luchterhand, 1972, Sammlung Luchterhand 86); *Die Arbeit* (Neuwied, Luchterhand, 1973, Sammlung Luchterhand 92), bem como *Prolegomena zur Ontologie*

nhada, natural e estreitamente, da mediação (*Vermittlung*) – como um processo irreversível e em contínuo avanço, capaz de criar, através do acúmulo histórico, sistemas que são “complexos” em si mesmos⁴. Esse é o ambiente que proporciona o meio do qual a objetivação (*Objektivierung/Objektivierung*) pode surgir para se transformar num gigantesco poder social. Assim, tal poder pode produzir, no caso de seu próprio autodesenvolvimento, a realidade social e potencial da reificação (*Verdinglichung*) – que pode ser considerada funcional para a sociabilidade – e da alienação (*Entfremdung*) – a qual é considerada disfuncional.

É sabido, desde os tempos da pesquisa de Maine sobre o “direito antigo”, há um século e meio⁵, que vários tipos de formalismos, desde as mais antigas formações sociais, foram desenvolvidos a fim de transformar a práxis humana em condutas mais seguras e previsíveis, à semelhança de repetições sistemáticas, isto é, de modo a torná-las mais

des gesellschaftlichen Seins (Neuwied, Luchterhand, 1984-1986, Georg Lukács Werke 13-14) [ed. bras.: *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento, São Paulo, Boitempo, 2010]. Em húngaro: G. Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról* (trad. István Eörsi, Budapeste, Magvető, 1976), 3 v., e em inglês: G. Lukács, *The Ontology of Social Being: Hegel's False and his Genuine Ontology* (trad. David Fernbach, Londres, Merlin Press, 1978); *Marx's Basic Ontological Principles* (trad. David Fernbach, Londres, Merlin Press, 1978); e *Labour* (trad. David Fernbach, Londres, Merlin Press, 1980). Ver também Ernest Joós, *Lukács's Last Autocriticism: The Ontology* (Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983); Nicolas Tertulian, *Lukács: la rinascita dell'ontologia* (trad. Gilda Piersanti, Roma, Editori Riuniti, 1986); Ulrich Wolf, *Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Studie zum Verhältnis von Marxismus und Ontologie* (Paderborn, Hochschulschrift, 1986); Rüdiger Dannemann e Werner Jung (orgs.), *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukács' Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Frank Benseler zum 65 Geburtstag, Opladen, Westdeutscher, 1995); e Fariborz Shafai, *The Ontology of Georg Lukács: Studies in Materialist Dialectics* (Brookfield, Avebury, 1996), bem como Erich Hahn, “Georg Lukács: eine marxistische Ontologie”, *Zeitschrift marxistische Erneuerung*, 7 abr. 2002 (disponível em: <<http://www.linksnet.de/de/artikel/18056>>; acesso em jun. 2013); e Mario Duayer e João Leonardo Medeiros, “Lukács' Critical Ontology and Critical Realism”, *Journal of Critical Realism*, v. 4, n. 2, 2005, p. 395-425.

⁴ Ver, do autor, *The Place of Law in Lukács' World Concept* (Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1985). Para uma versão resumida, ver: “La place du droit dans la conception du monde de George Lukács”, *Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae*, v. 25, n. 1-2, 1983, p. 234-9, e *Acta Juridica Hungarica*, v. 42, n. 1, 2001, p. 127-31 (disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/40031857/Varga-Etudes-enPhi-Lo-Sophie-Du-Droit-1994>>; acesso em jun. 2013). Quanto a seus críticos, ver Christian Atias, *Revue Internationale de Droit Comparé*, v. 38, n. 3, 1986, p. 996-7; *Droit et Société*, n. 4, 1986, p. 474-5; Vittorio Olgiati, *Rivista della Sociologia del Diritto*, v. 14, n. 1, 1987, p. 175-6; Rüdiger Dannemann, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 73, n. 2, 1987, p. 286-8; Frank Benseler, *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, v. 8, n. 2, 1987, p. 302-4; Jerzy Wróblewski, *Państwo i Prawo*, v. 42, n. 4, 1987, p. 117-8; Werner Grahn e Irène Lewtschkenko, *Deutsche Literaturanzeiger*, v. 109, n. 1-2, 1988, p. 89-92; Alessandra Dragone, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, v. 63, n. 2, 1986, p. 304-6; Paul Browne, *Science and Society*, v. 51, n. 3, 1987, p. 382-3; *Реферативный Журнал за Рубежём* 4: Государство и Право, 1986; Eugene Kamenka, *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, v. 10, n. 38-39, dez. 1986, p. 255-63; *Rechtstheorie*, v. 18, n. 4, 1987, p. 516-23; Csaba Varga (org.), *Marxian Legal Theory* (Nova York, New York University Press, 1993, The International Library of Essays in Law and Legal Theory, Schools 9), p. 201-8; Bo Carlsson, *Tidskrift för Rättssociologi*, v. 4, n. 1, 1987, p. 72-5; *Current Legal Theory*, v. 6, n. 1-2, 1988, p. 292; e Paul Browne, “Lukács' Later Ontology”, *Science and Society*, v. 54, n. 2, 1990, p. 193-218.

⁵ Henry James Sumner Maine, *The Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to New Ideas* (Londres, John Murray, 1876; introdução e comentários de Frederick Pollock, Londres, John Murray, 1930).

“econômicas”, em todas as acepções da palavra⁶. As ciências sociais denominam essa tendência de “convencionalismo”, imputando – em termos de discurso – à teoria dos atos discursivos, em seus moldes e termos, o título de maior expoente dessa corrente⁷. Não obstante o fato de Lukács não ter entrado em nenhum desses campos de pesquisa, não foi por acaso que, ao investigar as mediações entre o complexo social total e os complexos sociais parciais, ele destacou a linguagem e o direito como agentes basilares da mediação (o primeiro para possibilitar a própria mediação; o outro, para regular condutas de forma abstrata), ou seja, é como se eles tivessem a função exclusiva de realizar a mediação entre quaisquer complexos. Ora, isso implica o reconhecimento de que a linguagem e o direito não são fins em si mesmos, mas mediadores de valores e interesses que estão representados naqueles complexos, sendo então mediados por eles. Desse modo, o direito e a linguagem são, no máximo, instrumentos daqueles valores e interesses que intentam representar – seja para facilitar a mediação como tal, seja para melhor suprir as necessidades sociais ou aperfeiçoar-se culturalmente⁸.

Condutas e costumes sociais (pressupondo, por sua própria natureza, cooperação e intersubjetividade) suscitam, inevitavelmente, para sua representação teórica, a questão formulada certa vez pela filosofia clássica inglesa: o dilema da separação e/ou unidade entre “corpo” e “alma”⁹. Por considerar tanto a reconstrução formal da linguagem (como realizada por Saussure¹⁰) quanto variados aspectos do direito (tanto o que foi revelado por Kelsen e Erlich em suas pesquisas antagônicas por uma determinação última do direito¹¹ quanto aquilo que o sociologismo de Paund trouxe à tona

⁶ Ver também Henri Lévy-Bruhl, “Réflexions sur le formalisme social”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 15, n. 1, 1953, p. 53-63.

⁷ Ver, do autor, *Lectures on the Paradigms of Legal Thinking* (Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1999, Philosophiae Iuris). Analisada também em *Acta Juridica Hungarica*, v. 42, n. 1-2, 2001, p. 131, bem como por Eduardo Silva Romero, “Csaba Varga, Lectures on the Paradigms of Legal Thinking”, *Archives de Philosophie du Droit*, v. 47, 2003, p. 491-6.

⁸ Essa mesma conclusão lukácsiana foi alcançada em outro contexto, demonstrando que nem mesmo os mais nobres valores da política e do direito – como democracia, parlamentarismo, Estado de direito ou direitos humanos – podem ser absolutizados como valores inquestionáveis em si mesmos. Ver, do autor, “Buts et moyens en droit”, em Aldo Loiodice e Massimo Vari (orgs.), *Giovanni Paolo II: le vie della giustizia, itinerari per il terzo millennio. Omaggio dei giuristi a Sua Santità nel XXV anno di pontificato* (Roma, Bardi/Libreria Editrice Vaticana, 2003), p. 71-5, e “Goals and Means in Law”, em *St. Thomas Education Project: Thomistic Understanding of Natural Law as the Foundation of Positive Law*, Budapeste, 12-16 jul. 2005. Disponível em: <<http://www.thomasinternational.org/projects/step/conferences/20050712budapest/varga1.htm>>; acesso em jun. 2013.

⁹ Dada a atualidade do dilema, ver <http://en.wikipedia.org/wiki/Mind-body_dichotomy> e <[http://en.wikipedia.org/wiki/Dualism_\(philosophy_of_mind\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Dualism_(philosophy_of_mind))>, bem como: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/377923/metaphysics/15815/The-soul-mind-and-body>>; acesso em jun. 2013. Ver também Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, Aubier, 1953; Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 2 v.); em inglês, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order or Reasons* (trad. Roger Ariew, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985), 2 v. Direcionado ao direito, ver William A. Conklin, *The Phenomenology of Modern Legal Discourse: The Judicial Production and the Disclosure of Suffering* (Aldershot, Ashgate, 1998), especialmente p. 123.

¹⁰ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (publ. Charles Bally e Albert Sechehaye, Paris, Payot, 1916); em inglês: *Course in General Linguistics* (trad. Wade Baskin, Londres, Peter Owen, 1960) [ed. bras.: *Curso de linguística geral*, trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, 29. ed., São Paulo, Cultrix, 2008].

¹¹ Ver Stanley L. Paulson, *Hans Kelsen und die Rechtssoziologie: Auseinandersetzungen mit Hermann U. Kantorowicz, Eugen Ehrlich und Max Weber* (Aalen, Scientia-Verlag, 1992).

enquanto “direito nos livros” e “direito na prática”¹²), a análise, por um lado, exige a presunção de uma construção do objeto, mesmo sabendo que, por outro, seu funcionamento real (ou o modo como realmente é operado) sempre se revelará numa diferenciação permanente¹³. Esse não é o caso de um corpo ser simplesmente complementado ou animado por sua alma, ou de ser uma construção que está pronta para funcionar em si mesma, que, então, subseqüentemente, poderia também ser compelida a operar ou mover-se por si. Em suma, a linguagem e o direito, tomados como uma construção imaginária e sem vida, podem, no máximo, ser uma questão de mera abstração. Tudo aquilo que não está em funcionamento não tem existência ontológica. Em contrapartida, tudo aquilo que está em funcionamento e, portanto, tem uma existência ontológica se apresentará com uma incongruência entre sua idealidade e sua realidade. Em outras palavras, a operação prática é (não mais que isso) um tipo de reconvenção que negará (*auflieben; Aufhebung*) seu passado de modo permanente. Isso significa que, pela incessante preservação e superação (ou seja, novamente negando), aquilo que é apenas um certo dado (*un donné*¹⁴) operará continuamente (i)noações, de acordo com as próprias necessidades e adequações convenientes.

Lukács chegou à conclusão (reinterpretando o debate entre Marx e Lassalle sobre a recepção do direito romano¹⁵) de que a perspectiva ontológica é a perspectiva primordial, quando comparada à relevância de uma perspectiva meramente epistemológica. Vale lembrar que quem age é impelido em todo momento por suas condições específicas e individuais, sob o impulso do reconhecimento de suas necessidades mais prementes. Conseqüentemente, sendo a ideologia/ideologização parte da existência humano-social, essa ideologia/ideologização não é simplesmente uma forma falsa ou verdadeira de consciência, mas um componente, intrínseco e necessário, da ontologia da existência social¹⁶. Em suma, o modo pelo qual pensamos é parte daquilo que verdadeiramente somos. As atividades da consciência são coautoras de nossas ações. Assim, a denominada visão “jurídica” de mundo (*juristische Weltanschauung/Weltbild*), tomada enquanto a deontologia das profissões jurídicas¹⁷, não é, quanto ao direito, um componente externo e aci-

¹² Roscoe Pound, “Law in Books and Law in Action”, *American Law Review*, v. 44, n. 1, 1910, p. 12-26.

¹³ Para uma abordagem inicial dessa problemática, ver, do autor, “Quelques questions méthodologiques de la formation des concepts en sciences juridiques”, *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, Sirey, v. 18, 1973, p. 205-41, e “Algunas cuestiones metodológicas de la formación de los conceptos en ciencias jurídicas”, *Cuaderno de trabajo*, Maracaibo, Instituto de Filosofía del Derecho LUZ, n. 32, 1982.

¹⁴ Para “le donné (ce qui est donné)” e “le construit (ce qui est construit)”, ver François Gény, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif* (Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1899), v. 1, especificamente p. 422.

¹⁵ Carta de Karl Marx a Ferdinand Lassalle, de 22 de julho de 1861, em Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke* (Berlim, Dietz, 1964), v. 30, p. 614, e *Collected Works* (Moscow/Londres/Nova York, Progress, Lawrence & Wishart, International Publishers, 1985), v. 41, p. 316. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1861/letters/61_07_22.htm>; acesso em jun. 2013.

¹⁶ Ver, do autor, a título de exemplo, “The Relative Autonomy of Formal Rational Structures in Law: An Essay in the Marxist Theory of Law”, *Eastern Africa Law Review: A Journal of Law and Development*, v. 8, n. 3, 1976, p. 245-60.

¹⁷ Friedrich Engels e Karl Kautsky, “Juristen-Sozialismus”, *Die Neue Zeit: Wochenschrift der deutsche Sozialdemokratie*, n. 2, 1887, p. 49s., e em Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke* (Berlim, Dietz, 1962), v. 21, p. 491-509. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_491.htm>; acesso em jun.

dental, mas um dos fatores decisivos para uma verdadeira representação da existência social do direito¹⁸ – isso foi caracterizado como a visão dominante nos tempos de Engels; exemplos disso, não nos estendendo a outras tradições jurídicas, são o caso do normativismo europeu e o do pragmatismo casuísta anglo-saxão do método do caso concreto¹⁹.

A auto-organização e a autorrealização homogeneizadoras são construídas incessantemente pelos complexos parciais sobre a heterogeneidade das práticas cotidianas. Esse é o processo judicial, enquanto (re)construção de uma realidade, conclusão essa a que o presente autor só chegou recentemente, pela via da reformulação ontológica da teoria da autopoiese, originalmente elaborada no Chile para exemplificar a reprodução biológica de células e, em seguida, generalizada como ferramenta metodológica das teorias macrosociológicas²⁰. Conforme se concluiu, aquilo que é eleito para qualificar os padrões sociais é, ao mesmo tempo, reprodução e produção, isto é, uma combinação individual de preservação e (i)novação, até o ponto em que todo o seu ser é reconhecido como um modelo de um ambiente social específico e, portanto, também reconhecido como um dos modelos mais viáveis da reconvenção da convenção inicial. Portanto, trata-se de afirmar que, em meio à inconstância da sociabilidade, dificilmente existirá algo além da autorreconvenção enquanto prática em si mesma.

Há também de se ressaltar que existe um caso particular de dupla linguagem no direito, qual seja, que uma ação vinculada à heterogeneidade social esteja em conformidade com todas as características da homogeneidade social. Assim sendo, uma real decisão pode apenas ser moldada por uma lógica de resolução de problemas, com possibilidades relativamente abertas e no interior de um quadro relativamente aberto, sobre o qual

2013. Ver Edmond Laskine, “Die Entwicklung des Juristischen Sozialismus”, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, v. 3, 1913, p. 17-70; e Mario Sbriccoli, “Elementi per una bibliografia del socialismo giuridico”, *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 1974-1975, p. 876-1035. Ver também Karl A. Mollnau, *Vom Aberglauben der juristischen Weltanschauung* (Berlim, Akademie-Verlag, 1974; reimpr. Frankfurt, Verlag Marxistische Blätter, 1975); e Piers Beirne, “Introduction to ‘Juridical Socialism’”, *Politics and Society*, v. 7, n. 2, 1977, p. 199-201.

¹⁸ Essa é a razão por que o clássico direito comparado, concebido como a mera prorrogação dos positivismos nacionais, deve ser superado – ou, no mínimo, complementado – pela investigação comparada das culturas jurídicas e das tradições jurisprudenciais. Ver Csaba Varga (org.), *Comparative Legal Cultures* (Nova York, New York University Press, 1992, The International Library of Essays in Law and Legal Theory, Legal Cultures 1), bem como, do autor, “Comparative Legal Cultures? Renewal by Transforming into a Genuine Discipline”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 48, n. 2, 2007, p. 95-113 (disponível em: <<http://www.akademiai.com/content/gk485p7w8q5652x3/>>; acesso em jun. 2013).

¹⁹ Quanto às diferentes lógicas em seus escritos, ver, do autor, “Rule and/or Norm, or the Conceptualizability and Logifiability of Law”, em Erich Schweighofer et al. (orgs.), *Effizienz von e-Lösungen in Staat und Gesellschaft: Aktuelle Fragen der Rechtsinformatik*. Tagungsband der 8. Internationalen Rechtsinformatik Symposions, IRIS 2005 (Stuttgart, Boorberg, 2005), p. 58-65; e “Differing Mentalities of Civil Law and Common Law? The Issue of Logic in Law”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 48, n. 4, 2007, p. 401-10 (disponível em: <<http://www.akademiai.com/content/b0m8x67227572219/>>; acesso em jun. 2013).

²⁰ Ver Francisco J. Varela e Humberto R. Maturana nas ciências naturais e Niklas Luhmann e Gunther Teubner nas ciências sociojurídicas. Ver, do autor, “Judicial Reproduction of the Law in an Autopoietical System?”, em Werner Krawietz, Antonio A. Martino e Kenneth I. Winston (orgs.), *Technischer Imperativ und Legitimationskrise des Rechts* (Berlim, Duncker & Humblot, 1991, Rechtstheorie, Beiheft 11), p. 305-13, e *Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae*, v. 32, n. 1-2, 1990, p. 144-51.

a lógica da justificação típica do direito é construída somente enquanto algo contrastante e complementar ao passado, fase por fase, e somente ao fim, como uma espécie de retroalimentação, é que se cumpre o verdadeiro controle judicial; tudo isso ocorre contra os fundamentos das teorias jurídicas mais utilizadas – teorias que, sonhando com um padrão de procedimentos mecanicistas, só são capazes e dispostas a relatar a textualidade do direito, isto é, sua pura e direta realização na prática²¹. Mais uma vez, a decisão judicial é prevista como um resultado configurado e derivado, a partir da letra da lei e do estrito contexto do direito (de modo similar à necessidade de extração de um produto em uma reação química). Isso acontece na medida em que a resposta jurídica deva ser lançada sem quaisquer alternativas²², e ainda que inexista qualquer necessidade de sua construção²³. Lukács poderia ter se posicionado da mesma forma, pois denominou simplesmente a resolução de conflitos de interesses por meio do funcionamento do sistema (*Verfüllungssystem*) jurídico como “manipulação”, afirmando que a decisão ontológica, quanto à semelhança e complexidade, mantém uma distância impressionante quando comparada, em seu interior, a qualquer outra caracterização ou a uma reconstrução “aceitável”.

O entendimento (*Verständnis*) é, em si mesmo, novamente um processo autopoiético no interior de um esquema geral de um processo hermenêutico (a menos que pensemos na possibilidade de um ser robinsoniano, solitário e sem memória social, este também descartado por Lukács). Sendo assim, o entendimento atingirá uma dada forma e conteúdo como se resultasse de um “jogo social”²⁴ (e de seu ser-precisamente-assim [*Gerade-So-Sein*]) que ocorrerá numa dada audiência, segundo Perelman²⁵. Os jogos sociais, diante da interação de âmbitos de ação homogêneos e heterogêneos, tomam forma enquanto “um significado posto e um outro a ser dado”²⁶. É justamente nesse ponto, a princípio, que todos podem tomar parte em tais jogos sociais; mais que isso: todos

²¹ Ver, do autor, *Theory of the Judicial Process: The Establishment of Facts* (Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1995), e “What is to Come after Legal Positivism is Over? Debates Revolving around the Topic of ‘The Judicial Establishment of Facts’”, em Manuel Atienza et al. (orgs.), *Theorie des Rechts und der Gesellschaft: Festschrift für Werner Krawietz zum 70. Geburtstag* (Berlim, Duncker & Humblot, 2003), p. 657-76.

²² Ver, como uma breve introdução, <http://en.wikipedia.org/wiki/Ronald_Dworkin>, par. 3-4, e, a título de exemplo, David Conter, *The Legal Philosophy of Ronald Dworkin: No Right Answer* (tese [Master of Arts], McGill University, Montreal, 1980).

²³ Ver, do autor, “An Investigation into the Nature of the Judicial Process”, em Raimund Jakob et al. (orgs.), *Auf dem Weg zur Idee der Gerechtigkeit: Gedenkschrift für Ilmar Tammelo* (Münster, LIT, 2009), p. 183-90.

²⁴ Tal como o que foi desenvolvido pela ideia wittgensteiniana de *Sprachspiel*. Ver, a título de exemplo, <<http://en.wikipedia.org/wiki/Language-game>> e Lois Shawer, *On Wittgenstein's Concept of a Language Game* (disponível em: <<http://users.rcn.com/rathbone/lwtooc.htm>>; acesso em jun. 2013), bem como Michael Luntley, *Wittgenstein: Meaning and Judgment* (Malden, MA, Blackwell, 2003).

²⁵ Chaim Perelman, *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation* (Paris, Vrin, 1997, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), p. 36; em inglês: *The Realm of Rhetoric* (intr. Carroll C. Arnold, trad. William Kluback, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982) [ed. port.: *O império retórico: retórica e argumentação*, Porto, Asa, 1993]. Ver também, a título de exemplo, George C. Christie, *The Notion of an Ideal Audience in Legal Argument* (Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000); em francês: *L'auditoire universelle dans l'argumentation juridique* (trad. C. Haarscher, Bruxelles, Bruylant, 2005, Penser le Droit 3).

²⁶ Chaim Perelman, “Avoir un sens et donner un sens”. *Logique et Analyse*, n. 5, 1962, p. 235-50.

podem efetivamente contribuir para moldá-los (isso significa, em geral, além de responsabilidade, os privilégios e fardos mais importantes daqueles profissionais que desempenham competências especializadas nas sociedades modernas).

Não há dúvida de que, em última análise, todo o processo levará exatamente a um resultado que é ainda frágil, em dado ambiente, enquanto real solução do conflito de interesses. Isso ocorre porque tal solução – ciente de pressupostos reciprocamente compartilhados – pode ainda ser convencionalizada, isto é, reconhecida e aceita num meio específico como exemplo de modelo de conduta a ser efetivado em seu *hic et nunc*. Desse modo, a responsabilidade pessoal de quem decide, em cada caso (em última análise, como já vimos, um de nós), é flagrantemente predominante. Na verdade, todos somos responsáveis, independentemente do fato de que, por transferir nossa responsabilidade de modo quase automático a nossas estruturas reificadas, nós não estejamos mais acostumados a uma responsabilização pessoal.

Isso se justifica porque todos nós somos verdadeiros sujeitos dos “jogos sociais”, não simplesmente fantoches a quem se imputa algo.

Tanto na ontologia do ser natural como na do ser social, não existem verdadeiras fragmentações, apenas distinções ou diferenciações criadas por motivo de análise teórica. Essa é a razão de tais homogeneizações nem sequer serem verdadeiramente fundadas em si mesmas: elas são alimentadas – intensa e principalmente – pela e na heterogeneidade social. É fato que as linguagens especializadas recebem inspiração da linguagem cotidiana e da cultura social geral²⁷, e que os profissionais são, em si mesmos, uma totalidade humana indivisível que se apresenta sempre com todas as suas capacidades pessoais²⁸. Sendo assim, seguindo os passos de Lukács quanto à homogeneização jurídica, aquilo que é conhecido por *Ausdifferenzierung des Rechts* (Luhmann)²⁹ – fundamentado pela homogeneização jurídica – pode e deve apenas ser materializado na prática através de nossas decisões cotidianas, isto é, no interesse delas e para implementá-las num grau viável e próximo do ideal.

Assim, em si mesma, a reificação é pouco mais que uma instrumentalização humana fragmentada; já a alienação é seu resultado patológico em todas as suas dimensões sociais, como uma espécie de degeneração devida à ausência de controle eficiente e efetivo.

Por oprimirem como autênticos poderes exteriores, a reificação e a alienação somente podem prevalecer em âmbitos restritos e em um nível personalíssimo. Seu casual superdimensionamento, exercido intelectualmente, moralmente ou de outra forma qualquer, deve ser exclusivamente interpretado como uma efetivação bem-sucedida de uma vigorosa forma ideológica. Ou, em outras palavras, pode-se dizer que – propriamente falando –

²⁷ E vice-versa, num movimento em ambos os sentidos. Ver, do autor, “Law and its Doctrinal Study: On Legal Dogmatics”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 49, n. 3, 2008, p. 253-74. Disponível em: <<http://www.akademiai.com/content/g352w44h21258427/>>; acesso em jun. 2013.

²⁸ Ver, do autor, “Theory and Practice in Law: On the Magical Role of Legal Technique”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 47, n. 4, 2006, p. 351-72 (disponível em: <<http://www.akademiai.com/content/j4k2u58xk7rj6541/fulltext.pdf>>; acesso em jun. 2013), bem como “Jog, jogértés, jogalkalmazás (35 tételben)” [“Direito, entendendo e aplicando (35 teses)”], *Magyar Jog*, v. 54, n. 11, 2007, p. 641-8.

²⁹ Niklas Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1981).

não existem opressões, verdadeiramente, em um nível social geral, mas um estado de coisas – incluindo os estados de espírito, ou seja, a ideologia do passado – que exige e clama por mudanças, abrindo perspectivas para reafirmá-lo ou não, até que cheguemos a um grito contagiante por reforma ou revolução, como talvez seja o caso.

Em suma, somos inevitavelmente responsáveis por nós mesmos e pelo destino da humanidade, inclusive, obviamente, pelo modo e pelo sentido do curso da história humana, não desprezando as autonomizações que criamos, para que delas possamos nos utilizar da melhor forma possível³⁰.

Como já foi visto³¹, a existência social é um processo ininterrupto e irreversível. Nesse processo, tudo o que acontece deixa necessariamente sua marca. Ou seja, a existência social será construída naquelas condições em que há uma influência recíproca entre o complexo individual e a autorreprodução do complexo social total.

A linguagem e o direito são complexos que não possuem objetivo específico. A razão de ser de ambos é tão somente a mediação. Como tal, nenhum possui a razão de ser em si e por si mesmo. Todavia, para cumprir sua função mediadora, necessitam desenvolver sua autonomia relativa.

Visto de uma perspectiva histórica, o Estado tem avançado no sentido de monopolizar pouco a pouco o direito, tomando para si o controle exclusivo. A estatização do direito (tornando-o diretamente dependente do Estado) é, na maioria das vezes, destacada como algo perfeitamente acabado, de forma que se estruturam, em separado e de maneira formal, o Poder Legislativo (*Rechtssetzung; création du droit*), de um lado, e o Poder Judiciário (*Rechtsanwendung; application du droit*), de outro, tanto teórica quanto institucionalmente. No contexto histórico europeu, chegou-se a isso em decorrência do desenvolvimento de estruturas normativas criadas na forma escrita e promulgadas formalmente, que só assim o foram para incorporar, com exclusividade, o direito³². Esse é o esquema geral por meio do qual a ideia de *Jus* foi reduzida aos simples termos da *Lex*,

³⁰ Para conhecer outras ideias e escritos do autor, ver “The Concept of Law in Lukács’ Ontology”, *Rechtstheorie*, v. 10, n. 2, 1979, p. 321-37; “Towards a Sociological Concept of Law: An Analysis of Lukács’ Ontology”, *International Journal of the Sociology of Law*, v. 9, n. 2, 1981, p. 157-76; e “The Place of Law in Lukács’ Ontology”, em László Illés et al. (orgs.), *Hungarian Studies on György Lukács* (Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1993), v. 2, p. 563-77 [ed. bras.: “O espaço do direito na ontologia de Lukács”, *Novos Rumos*, v. 18, n. 39, 2003, p. 4-17. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/viewFile/2307/1896>>; acesso em jun. 2013].

³¹ No que tange aos próximos parágrafos, ver, do autor, “Towards the Ontological Foundation of Law: Some Theses on the Basis of Lukács’ Ontology”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, v. 60, n. 1, 1983, p. 127-42, e José Luis Curiel B. (org.), *Filosofía del derecho y problemas de filosofía social* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie G, Estudios doctrinales, 81), v. 10, p. 203-16.

³² Ver, do autor, *Codification as a Socio-Historical Phenomenon* (Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1991), e “Codification at the Threshold of the Third Millennium”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 47, n. 2, 2006, p. 89-117. Disponível em: <<http://www.akademiai.com/content/cv56191505t7k36q/fulltext.pdf>>; acesso em jun. 2013.

isto é, àquilo que foi promulgado por um legislador temporal segundo os devidos procedimentos³³. Ao mesmo tempo, entretanto, tal esquema pressupõe que o legislador seja alçado a um patamar quase ilimitado de poder, para assim exercer livremente seu poder regulador. Como consequência, a *Lex* continuará sendo o ator exclusivo do âmbito jurídico, o único criador daquilo que pode ser significativo – em todos os sentidos – para o direito. Assim, a criação das normas jurídicas é acentuadamente diferenciada de sua aplicação, que é relegada a uma função meramente executiva. Nesse viés, a justiça tem de ser administrada degenerando-se em uma simples e formal limitação normativa.

Como foi demonstrado pela *Teoria pura do direito*, de Hans Kelsen* – esvaziando metodologicamente o âmbito jurídico de qualquer coisa que não esteja juridicamente positivada e somente pela qual a verdadeira determinação da construção e operação do direito pode ser vista claramente –, a perspectiva das profissões jurídicas em relação ao direito, no mesmo sentido das conclusões dos teóricos que tratam do direito isoladamente, será reduzida a dois princípios. Segundo eles, validade é uma função que delimita o que é adequado para ser publicado; já legalidade é uma função que submete fatos e normas, aos limites de certo campo normativo³⁴.

Quanto à sua natureza, a estrutura normativa é desenvolvida por um Estado todo-poderoso com uma projeção teleológica que não apresenta explicitamente seu objetivo, não apresenta a conduta socialmente desejada a ser efetivada³⁵. Para garantir que seus objetivos sejam alcançados, excluindo assim simples objeções, formulam-se condutas instrumentais, definidas como fins em si mesmas. Isso se torna possível porque o direito formula o *Tatsache* – o agregado daquelas hipóteses que podem vir a ser um caso jurídico concreto – para que a média das condutas sociais possam ser determinadas e efetivadas através de prescrição/proibição (ou seja, regulando de maneira positiva/negativa) de condutas instrumentais cuidadosamente selecionadas.

Assim, do direito espera-se o cumprimento de sua função mediadora, ao mesmo tempo que se afirma sua autonomia relativa. Isto é, ele efetiva qualquer que seja o objetivo, desde que o transforme em objetivo jurídico, através da incidência das exigências do próprio sistema. Daí decorre sua face de Janus, isto é, a prática da dupla linguagem torna-se corolário imprescindível da atividade jurídica. Em consonância com a interpretação de Lukács, o que se faz é transfigurar verdadeiros conflitos de interesses em conflitos jurídicos e, então, em um segundo momento, desfigurá-los, transformando-os em conflitos aparentes ou “quase conflitos”, isto é, processando-os como exemplar de uma verdadeira aplicação do direito, enquanto eles operam, efetiva e exclusivamente, com

³³ Ver, do autor, as várias passagens de *Lectures on the Paradigms of Legal Thinking*, cit.

* 8. ed., São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011. (N. E.)

³⁴ Ver, do autor, “Heterogeneity and Validity of Law: Outlines of an Ontological Reconstruction”, em Csaba Varga e Ora Weinberger (orgs.), *Rechtsgeltung* (Stuttgart, Franz Steiner, 1986, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 27), p. 88-100; e “Validity”, *Acta Juridica Hungarica*, v. 41, n. 3-4, 2000, p. 155-66. Disponível em: <<http://www.ingentaconnect.com/content/klw/ajuh/2000/00000041/F0020003/00383612>>; acesso em jun. 2013.

³⁵ Ver, do autor, “The Preamble: A Question of Jurisprudence”, *Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae*, v. 12, n. 1-2, 1971, p. 101-28, e “Die ministerielle Begründung in rechtsphilosophischer Sicht”, *Rechtstheorie*, v. 12, n. 1, 1981, p. 95-115.

enunciados de um esquema lógico. Portanto, novamente, o que se faz na prática é manipular a seleção tanto dos “fatos relevantes” quanto das “normas pertinentes”, ou seja, realizar uma identificação acompanhada de sua interpretação e qualificação, para que o processo judicial possa finalmente imputar uma decisão judicial direcionada, sob a fachada de uma simples lógica. Em outras palavras, a lógica dificilmente será algo mais do que a forma de expressão de tudo o que foi até aqui demonstrado; de longe, não é o meio normativo da efetivação da decisão que é devida.

A mesma conclusão vale para as causas e formas da conceituação do direito, por serem as atividades teóricas a respeito direcionadas a objetivos outros que não sua simples cognição. No fim das contas, todos eles devem servir a uma destinação pragmática, ou seja, estão focados na padronização da práxis³⁶: classificar variadas ocorrências, casos e situações da vida social em certos compartimentos, em um número limitado de hipóteses elaboradas e impostas pelo direito. Em razão da limitação teórica de seu formalismo, a qualificação de determinado caso concreto é julgada como um caso de interpretação da combinação de certas normas que têm de ser seguidas à risca, até o ideal da identificação do passado com o caso presente, sem qualquer exceção, hesitação ou dubiedade característica de uma vida vivida desde o momento da criação da hipótese normativa até o presente; em suma, sem dialética – no que tange às consequências jurídicas que são atribuídas à “lei”, como se a decisão já estivesse pronta.

Assim, essa autolimitação do direito em seu próprio formalismo conceitual é coroada pelo fato de que a autojustificação do direito permanecerá uma questão interna à esfera jurídica, não passível de qualquer intervenção externa – incluindo a maneira como se produzem e se cristalizam, na prática, aquelas condições imprescindíveis para uma construção válida e juridicamente viável.

Doravante, sendo a reificação e a alienação os maiores exemplos inerentes ao direito, elas mesmas incorporando suas próprias questões, significativas, a ontologia lukacsiana pode também ser vista como ápice do anúncio de que o futuro estaria bloqueado para sua compreensão adequada.

Ainda que objetivação, reificação e alienação sejam categorias heterogêneas³⁷, elas estão sempre presentes num mesmo processo: a objetivação pode contribuir com a reificação e a reificação com a alienação. A raiz disso está na própria natureza do ser social, um desenvolvimento de avanço irreversível, configurado, socializado e mediado por todos os seus componentes. Essa situação é reforçada pelo fato de que o homem formado por tal processo – que envolve uma variedade de tendências desantropomorfizantes tanto teórica

³⁶ A questão a respeito da existência ou não de proposições normativas é em si mesma uma descrição da discussão sobre a possibilidade ou não de demonstrar a verdade. É um teste para a universalidade da teoria leninista da reflexão – a que tem assento numa epistemologização da ontologia – do regime comunista europeu dos anos 1950 e 1960. Quanto à sua crítica, ver, do autor, o artigo (que foi inclusive censurado nesse período) “A magatartási szabály és az objektív igazság kérdése” [“Norma de conduta e a questão da verdade objetiva”], em *Útkeresés: Kísérletek – kéziratban* [Trilhando certo caminho – ensaios inéditos] (Budapeste, Szent István Társulat, Jogfilozófiák, 2001), p. 4-18.

³⁷ No que diz respeito aos parágrafos seguintes, ver, do autor, “Chose juridique et réification en droit: contribution à la théorie marxiste sur la base de l’Ontologie de Lukács”, *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, Sirey, v. 25, 1980, p. 385-411, e “‘Thing’ and Reification in Law”, em *The Place of Law in Lukács’ World Concept*, cit., p. 160-84.

quanto ideologicamente³⁸ – torna-se cada vez mais a parte mais importante daquele. O direito como constructo e como operação prática, ou seja, a força social do direito em si mesmo, em funcionamento no âmbito de sua deontologia socioprofissional, é apenas um exemplo crucial de todo esse conjunto.

Reificação é uma objetivação em operação das objetivações do ser social e/ou reflexo desse funcionamento enquanto um todo objetivado. Ou, ainda, é um produto acabado de objetivações, com seus componentes organizados em uma rede sistemática e auto-organizada. Esse funcionamento reificado e sua visão reificada se alinham exatamente às exigências da racionalidade formal, que são especialmente presentes e amplamente utilizadas na administração pública e no Judiciário. Para serem alcançados os objetivos socioeconômicos e políticos, faz-se necessária uma burocracia eficiente, rápida, impessoal, confiável e que seja preparada para prever e uniformizar qualquer eventualidade. Essa é a razão por que o direito se desenvolveu como um complexo social, específico e heterogêneo, com uma forte tendência a tornar-se independente, autofundado e auto-organizado segundo suas próprias leis e normas³⁹. Nesse viés, o direito reificado produz apenas a ideologia que melhor se conforma aos seus postulados ideológicos e normativos de funcionamento. Ou, pode-se dizer também, o funcionamento reificado de estrutura reificada necessita e produz uma consciência reificada. Assim a *Weltanschauung/Weltbild* como deontologia das profissões jurídicas – compreendendo a determinação do direito no complexo total e na rede de relações sociais juridicamente organizadas – pode apenas pretender ser vista como o reflexo perfeito de um sistema que se apresenta de cabeça para baixo. Por conseguinte, o desmascaramento de sua pureza ideológica resultaria também no desmascaramento dos pressupostos e consequências da aspiração por um direito autônomo⁴⁰.

O direito como estrutura reificada não produz por si mesmo o fenômeno da alienação. O movimento total do complexo social total é imprescindível para provocar tal fenômeno, ainda que nenhuma estrutura social esteja isenta da possibilidade de tal materialização. Recorde-se de que a teoria necessita de determinadas bases ontológicas e da perspectiva da totalidade com seus componentes intrínsecos, de forma que não existam quaisquer fatores isolados ou dotados de uma simplória neutralidade e que possam produzir determinadas consequências por si sós. Para não sairmos dos marcos específicos do direito, toda objetivação provocará outras objetivações, dada a permanente interação entre elas, resultando no reforço das objetivações em si mesmas. Nesse sentido, indo mais adiante, ficará evidenciado que tendências não alienadas em si mesmas podem tender a

³⁸ A título de exemplo, Lukács fala de “aparato teórico desantropomorfizante” (*desanthropomorphisierende Gedankenapparaturen*), em *Die wichtigsten Problemkomplexe* (Manuskript at Lukács Archives and Library, M/120), p. 922 – para o qual o direito é um grande exemplo.

³⁹ Ver, do autor, “La question de la rationalité formelle en droit: essai d’interprétation de l’*Ontologie de l’être social* de Lukács”, *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, Sirey, v. 23, 1978, p. 213-36, bem como “Rationality and the Objectification of Law”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, v. 56, n. 4, 1979, p. 676-701.

⁴⁰ Desse modo, a predominante identificação lukácsiana de reificação como algo, na realidade, de natureza puramente ideológica (“in Wirklichkeit rein ideologischen Beschaffenheit”, em György Lukács, *Die wichtigsten Problemkomplexe*. cit., p. 161-2) é uma contradição com os fundamentos ontológicos (*seinhaftige*) específicos de seu papel e funcionamento.

criar ou reforçar a alienação (ou impactar subjetivamente certos estágios de alienação), num movimento cada vez mais diferenciado do complexo social total. Lukács explica:

os comportamentos sociais em si “inocentes” do ponto de vista da alienação, quando penetram a fundo na vida cotidiana, reforçam a eficácia daqueles outros comportamentos que já operam nessa direção; por outro lado, quanto mais as suas relações de vida são percebidas por eles em termos abstratos, reificados, e não de modo espontaneamente processual, mais os indivíduos são mais facilmente envolvidos pelos impulsos à alienação, inclinando-se a ela com maior espontaneidade e menor resistência [...]. Quanto mais a vida cotidiana cria formas e situações de vida reificantes, com maior facilidade o homem cotidiano se adapta a elas, entendendo-as, sem nenhuma resistência intelectual e moral, como “dados da natureza”. Desse modo, em regra, deve haver uma menor resistência diante das autênticas reificações alienantes.⁴¹

Nesse contexto, o direito formal moderno⁴² é um constructo ao mesmo tempo reificado e reificante. Por outro lado, a deontologia de seus operadores, assim como as teorias jurídicas que geralmente são desenvolvidas pelos juristas, são igualmente alicerçadas em esquemas desantropomorfizantes, capazes de exercer influência sobre si mesmos. Isso acontece por causa da possibilidade de a alienação ser a raiz e o coração do direito moderno formal, independentemente de existir ou não qualquer pretensão política complementar, manifesta ou tácita, no que diz respeito à transformação da estrutura e ao funcionamento do direito no ambiente dos meios e dos agentes da alienação social.

Esse é o sentido a que Lukács deve ter se referido quando afirmou que:

[embora a alienação não seja] uma *condition humaine* universal e supra-histórica, [embora não seja] um fenômeno sempre delimitável socialmente com clareza e concretude, [ainda assim] em um certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquele da pré-escravidão), é também a história da alienação humana.⁴³

Além disso, continua ele em um contexto analítico, em vez de ser parcial, individual, ocasional e contingente,

a alienação não é jamais algo isolado, autoconstituído, mas é, no plano objetivo, um momento daquele determinado desenvolvimento econômico-social e, no plano subjetivo, um momento das reações ideológicas dos homens ao modo de ser, às tendências etc. da sociedade em seu conjunto.⁴⁴

Assim, uma vez mais, na busca pela verdadeira especificidade da derradeira mensagem de Lukács, constatamos que o tratamento ontológico da sociabilidade em geral e a perspectiva da totalidade em sua base em particular apontam já para seu único caminho viável.

⁴¹ G. Lukács, *Die wichtigsten Problemkomplexe*, cit., p. 298.

⁴² Ver, do autor, “Moderne Staatlichkeit und modernes formales Rechts”, *Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae*, v. 26, n. 1-2, 1984, p. 235-41, e “The Basic Settings of Modern Formal Law”, em Volkmar Gessner, Armin Hoeland e Csaba Varga (orgs.), *European Legal Cultures* (Aldershot, Dartmouth, 1996, Tempus Textbook Series on European Law and European Legal Cultures 1), introdução da Parte II: “The European Legal Mind”, p. 89-103.

⁴³ G. Lukács, *Die wichtigsten Problemkomplexe*, cit., p. 15 e 573.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 755.

Isto é, também a alienação tem sua origem, aprofundamento e expansão na interação dos variados complexos sociais, através de fatores objetivos e subjetivos que operam em tais complexos, de forma que os resultados e o modo pelo qual, em si mesmo, o processo opera só podem ser explicados pelas posições relativas que os componentes ocupam no complexo social total. Por isso, nunca podem ser explicados de forma isolada, *per se*. Isso se explica porque a totalidade significa, no que se refere ao ser social, uma série de interconexões infundáveis que retroagem e se sobrepõem ininterruptamente e, a cada momento, alcançam um equilíbrio relativo. É possível dizer, de forma sucinta, que a alienação pode apenas ser o resultado produzido por uma influência do complexo social total. Acrescente-se que isso acontece independentemente da possibilidade de se compreender, detalhar e descrever *a posteriori* seus componentes, formas e o que pode ter contribuído para seu resultado global.

*

Penso que todas as espécies de “construções humanas artificiais”⁴⁵ guardam a possibilidade de alçar-se a uma força independente, com a tendência de dominar toda a vida social e desenvolver-se em um ou outro sentido. Esse é o motivo por que basicamente o marxismo não se diferencia dos ensinamentos da Igreja em suas respectivas plataformas⁴⁶ (*hypothesising Gattungswesen*), pois, de um lado, ambos traçam uma clara linha divisória entre seus valores máximos – fundados em si e por si mesmos, tomados axiomáticamente como válidos para, por exemplo, uma dada cultura ou momento histórico – e qualquer coisa que se desenvolva instrumentalmente, cuja importante *raison d'être* necessita de uma justificativa específica, caso a caso, em cada ocorrência.

É claro que as tendências alienantes prevalecem no âmbito, e através, das mais nobres palavras de ordem e efetivações de nossas conquistas civilizantes. Como exemplo disso, temos a ainda recente transição para o estado de direito na Hungria. Eliminados, o direito anterior e a tolerância política foram simplesmente substituídos por uma nova conduta, que reunia adoração e absolutização, o que levou, por completo, o processo de transição a um beco sem saída, fundado em frágeis concessões de benefícios sociais, garantindo assim a sobrevivência da ditadura da *nomenklatura* comunista, de maneira que se poderia, nesse interim, legitimar um totalitarismo qualquer sob o manto da democracia⁴⁷. Desse modo, mesmo o Estado de direito enquanto ideal pode ser destruído, transformando-se numa força destrutiva guiada por um simples movimento de superdimensionamento do próprio Estado⁴⁸. E, se quiséssemos, poderíamos continuar a longa lista de exemplos.

⁴⁵ “Künstliche menschliche Konstruktionen” é o termo utilizado por Georg Klaus, *Einführung in die formale Logik* (Berlim, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1959), p. 72, o que aparenta ser um conjunto de proposições normativas e, por não ter caráter cognitivo – mas pragmático –, não pode ser submetido aos critérios de verdade ou falsidade.

⁴⁶ Ver nota 8, na p. 13 deste volume.

⁴⁷ Ver, entre outros autores, do autor, *Transition to Rule of Law: On the Democratic Transformation in Hungary* (Budapeste, ELTE Comparative Legal Cultures Project, 1995, *Philosophiae Iuris*), e *Transition? To Rule of Law? Constitutionalism and Transitional Justice Challenged in Central and Eastern Europe* (Pomáz, Kráter, 2008, Polisz Series 7).

⁴⁸ No que diz respeito ao tema “Estado de direito” e ao confronto dos diversos posicionamentos teóricos com a realidade das transições ao Estado de direito, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, ver, do

Essa é a razão por que a filosofia do direito não pode – ao menos, não deve – ser apartada de uma teoria social, do pensamento sociológico, de uma antropologia ou de uma teoria política. Sob a égide de termos filosóficos gerais, esse é um grito pela unificação das preocupações sociais que tenta compatibilizar uma responsabilidade social com os esforços de um plano de totalidade (*Gesamtplan*), existência e cultura locais – tudo embasado pelo princípio da solidariedade e pelas autonomias local e pessoal.

Em suma, há uma década, sintetizei minha mensagem na passagem seguinte, finalizando o tema da reconstrução teórica do direito enquanto parte da moralidade humano-social e individual:

Seguimos um caminho que levou o direito de um paradigma de pensamento de autoafirmação de seu formalismo jurídico a sua determinação cultural global. Entretanto, nossos anseios estavam somente à espreita, por trás de uma referência ilusória quanto à confiabilidade de nossos argumentos; quando, então, descobríamos fundamentos sólidos e confiáveis na continuidade inconstante de nossa práxis social. Nesse ínterim, isso provou ser um processo que pensávamos ter se materializado enquanto essência e que acreditávamos estar totalmente construído. Entretanto, descobrimos que se trata de uma série ininterrupta de atos em permanente construção. O que revelamos sobre o direito é aquilo que sempre esteve no interior de nós, apesar de termos acreditado que estava fora. Temos de aceitar isso em nossa cultura, mesmo diante de nossas tentativas apressadas em vinculá-lo a materialidades. Identificamos dilemas antigos que permanecem em nossos debates. Reencontramo-nos com parâmetros há muito abandonados. Compreendemos o que há de comum naquelas potencialidades e direções no interior do direito, o qual acreditamos ter delimitado de uma vez por todas. Entretanto, deparamo-nos com um convite à elaboração do que nos foi revelado em si como algo pronto para ser compreendido. Em meio a tudo aquilo que mascara a realidade, apresentou-se a necessidade de nossa própria iniciação, com regras, compromisso e responsabilidade. Temos de respeitar os objetos, os atores indispensáveis da cognição. Também estamos convencidos de que, a despeito da existência dos véus que encobrem a realidade social, a cultura do direito é ainda exclusivamente inerente a nós, que com ele lidamos dia a dia. Temos de aceitar e nos adaptar a isso. Tudo que for convencionalizado, só o é por nós. Não há coisa ou consequência alguma para além disso. Com sua existência a nós inerente, não podemos atribuir a qualquer outro nossa responsabilidade. Ela é tão nossa que não podem arrancá-la de nossos dias ou atos. Isso se transformará, então, naquilo que guardaremos para então transformar. Portanto, devemos a todo momento nos assegurar de que estamos dirigindo a nós mesmos.⁴⁹

Em linhas gerais, existem conclusões teóricas sintetizadas e expostas sistematicamente por Lukács nas quais pude compreender os mais pertinentes fundamentos teóricos para o tema “Lukács e a emancipação humana”. De longe, isso pode, em grande medida, ser reconstruído a partir das páginas póstumas de *Para uma ontologia do ser social*⁵⁰, uma das mais elevadas sínteses de sua obra e que deve ser vista como sua última e duradoura mensagem.

autor, “Rule of Law, or the Dilemma of an Ethos: Gardening versus Mechanisation”, em Per Bergling, Jenny Ederlöf e Veronica L. Taylor (orgs.), *Rule of Law Promotion: Global Perspectives, Local Applications* (Uppsala, Iustus Förlag, 2008), p. 213-30.

⁴⁹ Csaba Varga, *Lectures on the Paradigms of Legal Thinking*, cit., cap. 7 (nota 7 [1. ed. húngara, 1997]), p. 219.

* V. 1: São Paulo, Boitempo, 2012; v. 2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

PARTE I

DIALÉTICA E TRABALHO

O “MOSES HESS...” DE LUKÁCS

José Paulo Netto

a Clara

Minha intervenção pretende explorar, necessariamente de forma breve e sumária, um texto lukacsiano que, mesmo tendo sido objeto de atenção por parte de analistas bastante conhecidos¹, parece-me pouco discutido nos debates brasileiros. Refiro-me ao escrito “Moses Hess e os problemas da dialética idealista”². Penso que uma obra como esta constitui uma boa oportunidade para tratar de seu “maior ensaio de 1926”³.

É sabido o prestígio de Moses Hess⁴ entre seus contemporâneos na década de 1840: o grande Heine não hesitou em considerá-lo “um dos mais importantes dentre nossos

¹ István Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectic* (Londres, Merlin Press, 1972) [ed. bras.: *O conceito de dialética em Lukács*, São Paulo, Boitempo, no prelo]; Laura Boella, *Il giovane Lukács: la formazione intellettuale e la filosofia politica* (Bari, De Donato, 1977); Andrew Arato e Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (Nova York, The Seabury Press, 1979); Michael Löwy, *A evolução política de Lukács: 1909-1929* (São Paulo, Cortez, 1998).

² Originalmente publicado no *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, os célebres “Arquivos de Grünberg” (1926, v. 12, p. 105-55), o texto está disponível em *Georg Lukács, Werke. Frühschriften II* (Neuwied, Luchterhand, 1977, v. 2, p. 643-86). Comparece, ainda, nas coletâneas de Lukács em inglês (*Political Writings, 1919-1929*, Londres, NLB, 1972), em italiano (*Scritti politici giovanili [1919-1928]*, Bari, Laterza, 1972) e em castelhano (*Táctica y ética: escritos tempranos [1919-1929]*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005). Por sua maior acessibilidade, as remissões serão feitas a essa última edição.

³ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, University of California Press, 1984), p. 125.

⁴ Moses Hess (Bonn, 1812 - Paris, 1875), embora tenha feito cursos avulsos na Universidade de Bonn, foi sempre um autodidata. Antes de frequentar a universidade, vagueou pela França, pela Holanda e pela Suíça e dominava o pensamento de Rousseau, Espinosa e Hegel. Já tendo publicado sua *História sagrada da humanidade* (1837), tornou-se conhecido por seu livro *Triarquia europeia* (1841). Escreveu muito: “A filosofia da ação” (1843), “Os últimos filósofos” (1844), “Sobre o movimento socialista na Alemanha” (1845), “As consequências da revolução do proletariado” (1847) e “Julgamento final do velho mundo social” (1851), entre outros. Influenciado por Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, participou do processo de dissolução do hegelianismo. É de 1843-1844 seu ensaio “Sobre a essência do dinheiro”, que, segundo alguns analistas, rebateu nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, de

escritores políticos”⁵ e Engels, em 1843, caracterizou-o como “o primeiro comunista” entre os jovens hegelianos⁶. Sua peculiar trajetória – estudada, entre outros, por Silberer⁷ – continua despertando, mesmo nos últimos anos, o interesse de intelectuais que se voltam para a análise do movimento sionista e da identidade judaica⁸.

Quanto aos historiadores da tradição marxista, desde há muito se detiveram na apreciação do papel de Hess no processo de dissolução da filosofia clássica alemã, na formação da esquerda hegeliana e na emergência do pensamento comunista – basta pensarmos nas análises de Gustav Meyer, Auguste Cornu e Pedrag Vranicki, ou mesmo nas alusões de Leszek Kolakowski⁹ – e é quase certo que o primeiro biógrafo rigoroso de Marx, Franz Mehring, tenha sido aquele que inaugurou essa vertente analítica. Ressalvando, todavia, que o “socialismo verdadeiro”, corrente a que estava afeto Hess, não exerceu maior influência na formação de Marx, Mehring sustenta que os juízos marxianos (e também engelsianos) sobre os “socialistas verdadeiros” no *Manifesto Comunista* são excessivamente duros¹⁰: entende o biógrafo que muitos “socialistas verdadeiros” nunca deixaram de ser solidários com Marx e Engels, a quem respeitavam, e que, na revolução alemã de 1848, a despeito de seus erros teóricos, sempre se “alinharam na ala esquerda da burguesia”, “nunca desertando de seu campo para entrar no governo” – e que, depois, “um deles, Moses Hess, militou nas fileiras da social-democracia”. E conclui, pondo em questão a pertinência da áspera crítica de Marx (e de Engels) ao “socialismo verdadeiro”: “De todas as correntes do socialismo burguês de então e de hoje [essa obra de Mehring é de 1918], nenhuma, seguramente, tem, quanto a isso, a consciência tão tranquila como esta”¹¹.

Pois bem, o ensaio de Lukács que vou tematizar aqui tem como objetivo explícito, precisamente, contestar a posição de Mehring (e sobretudo fundamentar tal contestação)

Marx (São Paulo, Boitempo, 2004) – com quem colaborou na *Gazeta Renana* e em *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), numa relação que durou até a Revolução de 1848. Personalidade de relevo no “socialismo verdadeiro”, sua mais importante obra da maturidade, *Roma e Jerusalém* (1862), é considerada “clássica” por estudiosos do sionismo. Depois de 1848, Hess seguiu caminhos muito próprios, mas não deixou de ser “um firme defensor de Marx na Primeira Internacional” (David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 180).

⁵ Citado em David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, cit., p. 172.

⁶ Friedrich Engels, *Escritos de juventud* (México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Obras Fundamentales de Marx y Engels, v. 2), p. 158.

⁷ Edmund Silberer, *Moses Hess: Geschichte seines Lebens* (Leiden, Brill, 1966).

⁸ Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism* (Nova York, New York University Press, 1985); Ken Koltun-Fromm, *Moses Hess and Modern Jewish Identity* (Bloomington, Indiana University Press, 2001).

⁹ Gustav Meyer, *Friedrich Engels: una biografía* (Madri, Fondo de Cultura Económica, 1979); Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie, leur oeuvre* (Paris, PUF, 1955), v. 1; Pedrag Vranicki, *Storia del marxismo* (Roma, Editori Riuniti, 1973), v. 1; ou Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo: los fundadores* (Madri, Alianza, 1976).

¹⁰ Recorde-se que a crítica marxiano-engelsiana ao “socialismo verdadeiro” não se limitou ao *Manifesto Comunista* (1. ed. rev., São Paulo, Boitempo, 2010, p. 62); comparece também em *A ideologia alemã*, cit., p. 437-519, na “Zirkular gegen Kriege” [Circular contra Kriege], de 1846 (*Werke*, Berlim, Dietz, 1959, v. 4, p. 3-17) e no texto engelsiano “Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa” [Socialismo alemão em verso e prosa], de 1846-1847 (*Werke*, cit., v. 4, p. 207-47); desconheço versão em português dessas duas últimas peças.

¹¹ Franz Mehring, *Carlos Marx: historia de su vida* (México, Grijalbo, 1960), p. 130-2.

em face dos juízos de Marx e Engels sobre o "socialismo verdadeiro" – contra a tese de Mehring, Lukács quer mostrar que "a crítica do *Manifesto Comunista* à teoria de Hess e camaradas era [...] totalmente correta"¹². Havemos de ver, contudo, que o "Moses Hess..." de Lukács pode dizer/significar algo mais que uma erudita incursão crítica na história da teoria e das ideias marxistas.

1

Procurarei condensar (correndo, consciente e inevitavelmente, o risco de empobrecê-la) a argumentação de Lukács, depois de recordar previamente algo sobre o "socialismo verdadeiro", que dispôs de importância na Alemanha na primeira metade da década de 1840.

A designação cobre um leque muito diverso de ideólogos – entre outros, Karl Grün (1817-1887), Otto Luning (1818-1868), Hermann Püttmann (1811-1874) e Hermann Kriege (1820-1850) –, cujas proposições tinham elementos comuns às de Wilhelm Weitling (1808-1871), o autodidata talentoso com quem Marx, dirigindo o Comitê de Correspondência Comunista em Bruxelas, rompera na primavera de 1846. Tais ideólogos, reivindicando uma "filosofia da ação", uma "ciência alemã do socialismo" e/ou uma "fundação filosófica do socialismo", apropriaram-se da literatura política francesa, enxertando-lhe (e, por consequência, emasculando-a com) os mais vulgares subprodutos do idealismo alemão: apresentavam propostas socialistas fundando-as na prédica sentimentaloides do "amor" e da "fraternidade" universais. Expressando o estreito horizonte da pequena burguesia alemã (de fato, sua base social), o "socialismo verdadeiro" acabava por se contrapor às tendências revolucionárias burguesas na Alemanha e imobilizava politicamente as massas populares. Daí o duro juízo do *Manifesto Comunista*: "Esse socialismo serviu de espantinho – para amedrontar a burguesia ameaçadoramente ascendente – aos governos absolutos da Alemanha"¹³.

Mesmo que Marx e Engels viessem combatendo as ideias do "socialismo verdadeiro" desde, pelo menos, os inícios de 1845, é no curso do ano seguinte que a crítica de ambos se acentua. Compreende-se: a partir de finais de 1845, Marx e Engels mergulham no ativismo político, visando a constituição de organismos partidários (processo de que a criação dos Comitês de Correspondência Comunista fora um passo inicial e em que a transformação da Liga dos Justos em Liga dos Comunistas seria um enorme avanço); a atuação política dos "socialistas verdadeiros" tornou-se, então, para ambos, objeto de enfrentamento. Na sequência imediata à ruptura com Weitling, Marx e Engels abrem fogo contra o "socialismo verdadeiro". O motivo é a atividade jornalística de Hermann Kriege nos Estados Unidos: em Nova York, ele dirigia o semanário voltado para os trabalhadores alemães emigrados *Der Volks-Tribun* (A Tribuna do Povo), passando-se por representante ideológico do comunismo alemão e predicando o "amor" e a "fraternidade". Na "Cir-

¹² Ibidem, p. 176. Lukács dialoga, nesse ensaio, com autores simpáticos a Hess, especialmente Theodor Zlocisti, que, uns poucos anos antes da redação do texto de Lukács, publicara a segunda edição de seu *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus und des Zionismus. 1812-1875. Eine Biographie* [Moses Hess, o paladino do socialismo e do sionismo. 1812-1875. Uma biografia] (Berlim, Die Welt, 1921).

¹³ Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto Comunista*, cit., p. 63.

cular contra Kriege”, redigida por Marx e Engels e endossada pelo Comitê de Correspondência Comunista de Bruxelas, a que outra se seguiu, em outubro de 1846, denuncia-se a enganosa demagogia comunista do jornalista, embasada na concepção geral dos “socialistas verdadeiros”, que, a partir de então, começam a perder importância entre as correntes socialistas – e, depois de 1848, praticamente desaparecem¹⁴.

Sem partilhar das concepções demagógicas de um Karl Grün ou de um Hermann Püttmann, e menos ainda do oportunismo de Kriege, Hess tinha ideias próprias, estava realmente comprometido com o socialismo, atuou ao lado de Marx e Engels, era profundamente honesto – mas jamais se despreendeu, do ponto de vista teórico, do campo do “socialismo verdadeiro” (aliás, nos anos 1930, Sidney Hook chegou mesmo a considerá-lo o mais representativo dos “socialistas verdadeiros”¹⁵). Esse ponto de vista resultava numa clara incompreensão do papel revolucionário da burguesia alemã – mais exatamente, segundo Lukács, acerca da relação entre revolução burguesa e revolução proletária, problema que se punha, para os “socialistas verdadeiros”, como “uma antítese concebida de modo adialético”¹⁶.

Hess, ainda que um pensador fiel a ideais humanistas e malgrado sua efetiva admiração pelo jovem Marx¹⁷, nunca conseguiu romper com as limitações postas por seu ponto de vista de classe (pequeno-burguês), que respondem por suas ambiguidades: mesmo orientando-se por concepções teórico-metodológicas equivocadas, Hess, nos momentos explosivos e/ou decisivos do processo político alemão, esteve nas trincheiras revolucionárias. O fato de, *a despeito de suas concepções teóricas*, Hess ter estado sempre na frente revolucionária, Lukács debita a que, na Alemanha dos anos 1840, “não havia, para a práxis, nenhuma outra opção: quem não quisesse lutar na ala esquerda da democracia burguesa (o que, decerto, implicava contínuos conflitos com a burguesia, que se deslocava cada vez mais para a direita) forçosamente se aliaria à reação”¹⁸. *A despeito de suas concepções teóricas*, insiste Lukács, porque, se as pensasse coerentemente até às últimas consequências, Hess “terminaria no campo da reação”¹⁹. Por isso, não se justifica nenhuma crítica aos duros juízos de Marx e Engels sobre Hess e o conjunto do “socialismo verdadeiro”. Ao contrário: a Lukács parece que essa crítica é a única que não apenas pode lançar luz sobre o evoluir do movimento operário alemão, mas, em especial, ilumina-

¹⁴ À edição alemã de 1890 do *Manifesto Comunista*, Engels agregou a seguinte nota ao fim da seção referente ao “socialismo verdadeiro”: “A tormenta revolucionária de 1848 varreu toda essa sórdida tendência e tirou de seus partidários o desejo de continuar brincando com o socialismo. O representante principal e o tipo clássico dessa escola é o Sr. Karl Grün” (em Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto Comunista*, cit., p. 64).

¹⁵ Ver Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Nova York, Columbia University Press, 1994).

¹⁶ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 176.

¹⁷ Tornou-se conhecida a caracterização de Marx que Hess fez a seu amigo B. Auerbach, em carta de 2 de setembro de 1841, quando o conheceu no Clube dos Doutores, em Berlim: “É um fenômeno que me causou uma enorme impressão [...]. Dr. Marx (esse é o nome de meu ídolo) é um homem muito jovem [...]. Ele alia a mais profunda seriedade filosófica ao espírito mais mordaz. Imagine Rousseau, Lessing, Heine e Hegel fundidos no mesmo personagem – e terá o dr. Marx” (citado em Daniel Bensaïd, *Marx, manual de instruções*, São Paulo, Boitempo, no prelo).

¹⁸ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 176.

¹⁹ Idem.

nar adequadamente o processo do "autêntico desenvolvimento da dialética, de Hegel a Marx"²⁰ – e, a meu juízo, nesse processo reside o principal interesse da reflexão de Lukács²¹.

O movimento analítico de Lukács começa por situar a *questão Hess* num marco mais abrangente que o puro domínio biográfico, ainda que reconheça e louve a honestidade pessoal e revolucionária de Hess – que, para Lukács, garante-lhe um "lugar na história do movimento operário"²². Num momento inicial, Lukács circunscreve concretamente o "socialismo verdadeiro": produto da Alemanha no primeiro quinquênio dos anos 1840, é essencialmente um *movimento de intelectuais* – donde sua "natureza-essencialmente ideológica", sua "carência de raízes"²³. Num país atrasado (a conhecida "miséria alemã"), o "socialismo verdadeiro" recolhe os resultados da crítica dos grandes utopistas franceses e ingleses e procura enlaçá-la à dialética de Hegel. Esta é a particularidade do "socialismo verdadeiro":

[ele opera] sobre a base de uma ideologia altamente desenvolvida – especificamente, para o conhecimento social – numa sociedade que mal estava começando a se diferenciar primariamente no nível social e que, no plano das classes, encontrava-se ainda muito atrasada.²⁴

A esse arcabouço, porém, *falta qualquer influxo da economia política clássica inglesa*. Lukács observa que nem mesmo o contato e a colaboração de Hess com Marx e Engels permitiram-lhe, apesar de seus esforços (e Lukács cita como exemplo seu ensaio de 1845, "Sobre o sistema financeiro"), aproximar-se minimamente da economia política, cuja crítica possibilitaria abrir a via para, no processo de dissolução da filosofia clássica alemã (do hegelianismo), ir além da filosofia de Hegel (essa foi, como se sabe, a rota de Marx e Engels).

O processo de dissolução do hegelianismo – que tinha em seu centro a questão crucial da ultrapassagem do caráter contemplativo da filosofia de Hegel "para tornar prática a dialética"²⁵ – poderia derivar em sua *superação*, tal como se deu na elaboração de Marx, ou poderia se constituir numa *dissolução em sentido literal*. Em face dessa disjuntiva, Hess demonstrou-se impotente para superar o hegelianismo e, prisioneiro de suas limitações, não avançou para além de Hegel: seus procedimentos teóricos fizeram-no retroceder para *alguém* deste²⁶.

²⁰ Ibidem, p. 178.

²¹ Esse processo é o pano de fundo de outro ensaio que Lukács publicara, um ano antes, nos mesmos *Arquivos de Grünberg* (1925, v. 11, p. 401-23): uma resenha de uma nova edição das cartas de Lassalle, também incluída na edição de *Táctica y ética* que estou citando, na qual ele desenvolve argumentos conexos aos que se encontram no texto sobre Hess. Mas é interessante notar que se Lukács, posteriormente, voltou inúmeras vezes a debater o papel de Lassalle na cultura e na política socialista alemãs (ver, por exemplo, G. Lukács, *Marx e Engels como historiadores da literatura*, Porto, Nova Crítica, 1979, p. 7-72), o mesmo não se verifica em relação a Hess; é expressivo o fato de, num estudo dedicado especificamente ao "jovem Marx", Lukács não fazer uma só referência substantiva a Hess (G. Lukács, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007, p. 121-202).

²² G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 211.

²³ Ibidem, p. 176-7.

²⁴ Ibidem, p. 177.

²⁵ Ibidem, p. 178.

²⁶ Idem.

O primeiro a colocar-se rigorosamente o problema da ultrapassagem do caráter contemplativo da filosofia hegeliana foi Cieszkowski, com sua obra, de 1838, *Prolegômenos para a historiosofia** (não por acaso, deve-se a ele a recuperação da própria palavra *práxis*); entretanto, fá-lo de um ponto de vista interno ao pensamento de Hegel: ele “pretende completar, e não dissolver, a filosofia hegeliana” – Lukács recorda que Cieszkowski, “em todos os pontos essenciais”, “permanece um hegeliano”²⁷. Não é esse o caso de Hess, mas sua orientação vai no mesmo sentido que a de Cieszkowski: a recorrência a Fichte para estabelecer os parâmetros de uma filosofia da história, especialmente em face do problema do *futuro* – mais precisamente, da relação presente/futuro. Aqui Lukács chega à primeira das linhas de força de sua argumentação (a segunda será salientada mais adiante): a dialética histórica de Hegel.

Lukács não tem dúvidas em considerar que, quando a perspectiva histórica de Hegel se detém no presente, tomado enquanto “expressão de que o Espírito se encontrou a si mesmo [*Sich-Selbst-Erreichtaben des Geistes*]”, ela se mostra reacionária, “tanto em seu conteúdo como em seus motivos e consequências sistemáticas”. Mas ele acrescenta:

Contudo, do ponto de vista metodológico, nisso se expressa seu grandioso realismo, sua recusa de toda utopia, sua tentativa de conceber a filosofia *como expressão intelectual da própria história*, e não como uma filosofia *sobre* a história. A tendência de Hegel, tão frequentemente atacada – e, em parte, com razão –, de “reconciliar-se” com a realidade surge metodologicamente desse impulso para desenvolver as categorias a partir do próprio processo histórico. Esta tendência só deixa de ser um princípio que impulsiona a própria realidade para a frente, só deixa de ser um princípio dinâmico para converter-se em princípio estático, orientado para fixar como absoluto o estágio atualmente alcançado, quando opera a *absolutização* reacionária do presente.²⁸

Lukács tem clareza de que a “reconciliação com a realidade” (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*), de fato, “revela a posição problemática da filosofia hegeliana”²⁹. No entanto, na medida em que afirma que “a tarefa da filosofia é conceber o que é” (tal como no prefácio à *Filosofia do direito***), Hegel metodologicamente se contrapõe à “utopia revolucionária de Fichte” e indica “uma orientação que aponta energicamente para o futuro: o empenho em conceber o presente, simultaneamente, como concluso e em devir”³⁰. E, outra vez, Lukács reitera: quanto mais realisticamente considera o presente, menos dialético se torna Hegel – enfim, resulta que a filosofia hegeliana “cancela o caráter processual do processo” e “da dialética volta a ressurgir uma metafísica”³¹. Mas, *metodologicamente*, na “reconciliação” hegeliana “está presente o germe de uma dialética histórica autêntica (da dialética histórica compreendida pelo pensamento)”,

* Ed. esp.: August von Cieszkowski, *Prolegômenos a la historiosofia* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002). (N. E.)

²⁷ *Ibidem*, p. 179.

²⁸ *Ibidem*, p. 181.

²⁹ *Ibidem*, p. 182.

** 2. ed., São Paulo, Martins, 2003. (N. E.)

³⁰ *Ibidem*, p. 183.

³¹ *Ibidem*, p. 184.

pois precisamente no presente pode ser descoberto muito concretamente o caráter processual de toda objetividade [*Gegenständlichkeit*], já que o presente mostra da maneira mais clara a unidade de resultado e ponto de partida do processo. De modo que a recusa de todo dever ser, de um pensamento que aponta utopicamente para o futuro, a concentração da filosofia no conhecimento do presente – dialeticamente compreendido – aparece precisamente como o único caminho epistemológico possível para conhecer o autenticamente cognoscível no futuro, as tendências do presente que conduzem concreta e realmente ao futuro.³²

No entanto, recusando, justamente, a absolutização do presente por Hegel, Hess – como outros jovens hegelianos – não foi capaz de apreender aquele *germe de uma dialética histórica autêntica*. Lukács demonstra que, já na *Triarquia europeia* (1841), Hess, contornando (e não superando) Hegel, socorre-se de Fichte e, de fato, retrocede ainda mais, a Kant – em especial quando é compelido a abordar a relação necessidade/liberdade³³. De qualquer forma, a ultrapassagem do caráter contemplativo do hegelianismo permanece insolúvel, derivando na dualidade entre pensamento e ação, teoria e prática.

[E a] separação abstrata entre teoria e práxis evidencia-se tanto mais intensamente quanto mais vigorosamente Hess se esforça em empregar sua superação filosófica de Hegel para fundar filosoficamente o socialismo. A dualidade teoria/práxis assume aqui a forma de uma dualidade entre o movimento histórico – que estaria chamado a produzir realmente o socialismo – e a teoria filosófica deste movimento – que, pretensamente, deveria aportar clareza e orientação ao movimento, deveria esclarecer seus autênticos fins.³⁴

Tornando mais complicados os verdadeiros impasses em que se vê enredado o pensamento de Hess, há sua recepção seletiva da influência de Feuerbach – de quem praticamente todos os jovens hegelianos acabaram por ser, em alguma medida, devedores. Se a crítica original de Hess à sociedade capitalista fundava-se na condenação de seu caráter *egoísta*, ele extraiu enfaticamente de Feuerbach a “ética do amor”³⁵: esta foi tomada por Hess (e por outros “socialistas verdadeiros”) como a alternativa à “ética do egoísmo”. Nessa operação, diz Lukács, “Hess sucumbe precisamente à faceta mais débil e idealista de Feuerbach”³⁶. Esse recurso à “ética do amor” acaba por funcionar, na medida em que Hess não encontra qualquer mediação (ver infra) histórico-concreta entre presente e futuro,

³² Ibidem, p. 183-4. Apenas para precisar a notação que fiz na nota anterior, leia-se como Lukács situa a mesma questão na resenha “A nova edição das cartas de Lassalle”: “Não se pode esquecer que a ‘reconciliação’ hegeliana [...], que a culminação da filosofia da história no presente [...] supõe um enlace mais estreito entre as categorias lógicas e as formas estruturais da sociedade burguesa e, por consequência, uma *maior proximidade da realidade* [...] que a possibilitada a Fichte. Assim, pois, por mais que o *ânimo* de Fichte seja mais revolucionário que o de Hegel, não deixa de ser um *ânimo* meramente *utópico*, ao passo que Hegel tem condições de incorporar em seu sistema categorial a estrutura social interna do presente (*inclusive* as tendências que conduzem para além deste). Vale dizer: as categorias hegelianas, em sua progressão lógico-metodológica, *são muito mais dependentes* da sucessão histórica da evolução real que as categorias de Fichte” (ver G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 151-2).

³³ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 185.

³⁴ Ibidem, p. 187.

³⁵ Para um rápido e contundente balanço da moral de Feuerbach, que se apoia na (e comprova a) tese da “assombrosa pobreza de Feuerbach, comparado com Hegel”, ver o texto engelsiano “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” (Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas em três volumes*, Rio de Janeiro, Vitória, 1963), v. 3, p. 189-93.

³⁶ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 192.

como a única ponte entre um presente avaliado moralizadamente e um futuro utopicamente figurado³⁷.

O mais decisivo da recepção seletiva de Feuerbach por Hess, porém, não reside na assunção da “ética do amor”, e sim na reabilitação feuerbachiana dos direitos do “saber imediato”³⁸. Aqui está a segunda linha de força da argumentação lukacsiana: essa reabilitação, que Hess incorpora, implica a *recusa da concepção hegeliana da mediação*. Uma tal recusa acarreta necessariamente

a perda de uma das mais importantes conquistas da filosofia hegeliana, um dos pontos em que esta contém a *possibilidade* de ser desenvolvida no sentido de uma dialética materialista: a possibilidade *metodológica* de reconhecer e conhecer a realidade social do presente [...] e, no entanto, comportar-se criticamente diante dele – mas não sobre a base de uma crítica moralista, e sim de uma atividade crítico-prática.³⁹

Marx pôde avançar para além de Hegel porque compreendeu os limites do materialismo de Feuerbach e, no tocante à mediação, remeteu-se – segundo Lukács, *diretamente*⁴⁰ – a Hegel; assim, a referida “possibilidade *metodológica*” teve condições de realizar-se. Não foi esse o procedimento de Hess: nesse ponto, sua direta vinculação a Feuerbach revelou-se fatal: para ele, aquela possibilidade foi simplesmente cancelada. Lukács retoma a formulação feuerbachiana, extraída das *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de 1842, para indicá-lo: “A filosofia hegeliana *carece de unidade imediata, de certeza imediata, de verdade imediata*”⁴¹. Para “superar” essa “carência”, suprime-se a mediação, ou melhor, confere-se-lhe outro conteúdo. Escreve Lukács:

A mediação já não é a expressão intelectual da estrutura dialética do próprio ser, constituída por opostos que, ao se dissolver, produzem novos antagonismos. Já não é aquela forma lógica pela qual reproduzimos intelectualmente a processualidade – dialética – do ser e, por essa reprodução, pensamos os respectivos resultados do processo (que, considerados isoladamente, apresentam-se-nos necessariamente como produtos petrificados e, portanto, só podem ser concebidos de maneira metafísica) como verdadeiros resultados – isto é, como em Hegel, no contexto do processo, e não de modo rígido, metafísico. A mediação é, em Feuerbach, um meio formalista para *comunicar* os conteúdos intelectuais imediatamente evidentes.⁴²

Essa “solução” não supera, de fato, o idealismo hegeliano – tal como pretendia Feuerbach – nem abre a via para uma justa formulação da crítica social; antes, segundo Lukács, cria “uma fundamentação epistemológica para o utopismo ético”⁴³.

As consequências e implicações desse procedimento são de magnitude e, de acordo com Lukács, acabam por levar seus autores (no caso, o próprio Feuerbach e Hess) a posições nitidamente *pré-hegelianas*. Para exemplificar essa regressão, nada melhor que o

³⁷ *Ibidem*, p. 191.

³⁸ *Ibidem*, p. 193.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 196.

⁴² *Ibidem*, p. 195-6. Numa oportuna observação, Miguel Vedda, tradutor argentino da versão que estou utilizando, nota que Feuerbach faz um jogo de palavras com *Vermittlung* (mediação) e *Mitteilung* (comunicação).

⁴³ *Ibidem*, p. 196.

modo de colocar o *problema da alienação*⁴⁴: se, em Hegel (especificamente, na *Fenomenologia do espírito*⁴⁵), mesmo que num registro idealista, o que se tem é “uma inteira colocação do problema”, considerando-se seu “caráter fundamentalmente histórico-social”⁴⁵, com Feuerbach, Hess e outros “socialistas verdadeiros” é precisamente *esse* caráter que se perde por completo. E ainda: da efetiva supressão da mediação dialética, concorrendo diretamente com duas problemáticas constitutivas do processo de dissolução do hegelianismo já apontadas – a relação teoria/práxis e a relação presente/futuro – deriva que o futuro se converte em algo que Lukács antecipara, isto é, “em mero objeto de contemplação”, uma vez que seu conhecimento “só é possível enquanto objeto de uma práxis transformadora e só se torna concreto para nós através da práxis”⁴⁶, alternativa impensável num marco teórico-metodológico pré-hegeliano.

Nessas condições, a crítica da sociedade burguesa só pode encontrar, por sobre um fundamento de natureza *ética*, soluções de caráter *utópico*, que não resistem à prova da história – e, à prova de 1848, nem Hess nem os outros “socialistas verdadeiros” resistiram. No plano prático-político, seu utopismo moralizante perdeu completamente a audiência de que gozara antes da revolução; no plano teórico, tornaram-se figuras marginais e/ou carentes de qualquer relevo. No caso de Hess, ele se viu – também “depois da sua ‘conversão’ a Marx” – numa

desesperada oscilação em meio a concepções fantasiosas sobre uma filosofia da natureza, uma fundamentação do sionismo a partir de uma filosofia da história e uma teoria racial etc. Como revolucionário honesto, participou do movimento operário lassaliano e manteve-se até o fim nas fileiras do proletariado combatente. Mas, como teórico, deixou de ter qualquer consistência diante da dialética materialista.⁴⁷

2

Está claro, para Lukács, que o fracasso da empreitada hessiana para ir *além* de Hegel deve muito às condições socioeconômicas e histórico-políticas da Alemanha na entrada da década de 1840 – também sobre Hess, a “miséria alemã” cobrou o alto tributo de sua pesada hipoteca, cuja superação só parcialmente dependia da vontade do pensador; e, no que dela dependia, os empenhos de Hess se revelaram impotentes. Na raiz dessa impotência, concorrem (e interagem, num processo de mútua alimentação), de uma parte, sua deficiente crítica da filosofia hegeliana e, de outro, sua ignorância em face da economia política (também aqui, um abismo separa os jovens hegelianos do velho Hegel, e, nisso, Hess é deles uma expressão típica⁴⁸).

⁴⁴ Essa é uma das passagens mais ricas do ensaio que estou examinando (ver G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 200-4). Lamentavelmente, dados os limites dessa intervenção, não posso dedicar-lhe o tratamento necessário. Registre-se, porém, que, a meu juízo, encontram-se aqui ideias-forças que Lukács desenvolverá amplamente em seu excepcional estudo sobre o jovem Hegel, concluído em 1938 e só publicado (na Suíça) em 1948 (ver G. Lukács, *Werke*, Neuwied, Luchterhand, 1967, v. 8; ed. esp.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo, 1963).

* 6. ed., Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2011. (N. E.)

⁴⁵ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 200.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 210-1.

⁴⁸ Recorde-se de que um dos fundamentos da ulterior análise lukácsiana de Hegel, citada na nota precedente, é precisamente a afirmação de que ele, Hegel, foi “o único pensador alemão do período que se

Segundo a argumentação de Lukács, o trato deficiente da filosofia hegeliana, bem como todas as consequências dele derivadas para o desenvolvimento do pensamento de Hess, reside precisamente em sua incapacidade de tomar o núcleo essencial do *método* de Hegel, ainda que em sua perspectiva idealista-objetiva. Por isso, nas mãos de Hess, a viragem materialista (com todos os seus limites, sumariados por Marx nas Teses sobre Feuerbach*) que *A essência do cristianismo*** documenta nem sequer lhe pôde ser útil: em seu pensamento, os problemas próprios da dialética idealista, só realmente solucionáveis numa perspectiva materialista igualmente dialética – isto é, diversa da de Feuerbach e apenas viável com a recorrência crítica a Hegel –, acentuam-se e impedem qualquer avanço para além de Hegel. O recurso a Fichte, ainda que ele se pretendesse mais próximo de Espinosa, é sintomático dos dilemas que o aprisionavam e dos quais nunca se livrou. Lukács não subestima nem o esforço nem o talento de Hess – admite, por exemplo, que, “entre todos os dialéticos idealistas, foi o que mais se aproximou, *por momentos*, da versão marxiana da dialética”⁴⁹. Contudo, a camisa de força idealista, sem a incorporação das conquistas hegelianas fundamentais (por exemplo, e como se viu, a concepção da mediação elaborada por Hegel), impediu-o, ao mesmo tempo e num só movimento, de escapar dos limites do idealismo objetivo e de assimilar com consequência uma alternativa materialista.

O desconhecimento da economia política (clássica) é, como já se disse, um denominador dos jovens hegelianos radicais e, portanto, também está presente em Hess. Todavia, não é algo casual nem, muito menos, explica-se pela “miséria alemã” (como o evidencia a obra de Hegel). Lukács debita essa ignorância a uma opção daqueles intelectuais: pretendendo-se situados ideologicamente fora do marco burguês, “os neo-hegelianos desprezam *por princípio* a típica ciência da classe burguesa, a economia” e “buscam a emancipação pelo caminho da gênese adialética e a-histórica de Feuerbach”, ou seja, “através da revelação da essência ‘alienada’ [...], da compreensão, do encontro consciente do ‘homen’”⁵⁰. Lukács, que em alguns trechos⁵¹ observa que Hess, sob o estímulo de Marx, procurou aproximar-se da economia política, demonstra persuasivamente que esse esforço foi baldado; comprovam-no o conjunto de sua obra e, muito flagrantemente, seus escritos posteriores a 1848⁵².

ocupou seriamente dos problemas da Revolução Industrial inglesa e o único que, à época, relacionou os problemas da economia clássica inglesa com os problemas da filosofia da dialética” (G. Lukács, *El joven Hegel*, cit., p. 29).

* Karl Marx, “Ad Feuerbach”, em Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), p. 533-5. (N. E.)

** 2. ed., Campinas, Papirus, 1997. (N. E.)

⁴⁹ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 178; grifos meus.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 205-6.

⁵¹ *Ibidem*, p. 177 e 209.

⁵² Lukács cita suficientes passagens de Hess que fundamentam sua crítica. Há uma, extraída de um escrito de 1851, que é paradigmática; diz Hess, referindo-se expressamente a Marx e Engels: “Eles conhecem da melhor forma a arte de dissecar o corpo da nossa sociedade, de desdobrar a sua economia e expor a sua enfermidade. Mas são demasiado materialistas para possuir o ímpeto que eletriza e que entusiasma o povo. Ao superar a filosofia idealista, lançaram-se nos braços da economia materialista. Substituíram o ponto de vista nebuloso da filosofia alemã pelo ponto de vista estreito e mesquinho da economia inglesa” (G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 210; grifos meus).

De acordo com Lukács, vê-se, o itinerário intelectual e político-ideológico de Hess (e, de fato, do “socialismo verdadeiro”), em meados dos anos 1840, não pode ser meramente debitado à “miséria alemã” – que, em especial do ponto de vista da intelectualidade, decerto explica sua emergência. A partir do segundo lustro da década de 1840 (para não falar já do pós-1848), a remanescência de suas teses, posições e postulações, ademais de configurar um anacronismo ideológico, passou a demarcar um campo político francamente contrarrevolucionário.

O tratamento que Lukács confere a Hess, como se pode verificar pelo que expus até aqui (e, naturalmente, de maneira muito mais precisa pela leitura do ensaio de que me ocupo), visa muito mais do que a contestação do juízo de Mehring acerca da dureza da crítica que, segundo o biógrafo de Marx, o *Manifesto Comunista* faz aos “socialistas verdadeiros”. De fato, o interesse maior de Lukács é, com esse tratamento, discutir as alternativas postas no processo de dissolução da filosofia hegeliana e, nesse marco, clarificar o processo de constituição da teoria marxiana – mais precisamente, interessa-lhe a via que leva de Hegel a Marx.

A tese lukacsiana é cristalina: a *superação* (Aufhebung) dos *problemas da dialética idealista, aquela dialética que Hegel conduziu a seu ápice e termo, só pode ser pensada/realizada na perspectiva aberta por Marx*. É por isso que, no contraponto da análise de Hess, Lukács sinaliza a inflexão operada por Marx (e Engels) na concepção dialética. Essa inflexão – que resulta “na criação de uma teoria de caráter plenamente novo, embora profundamente relacionada à dialética hegeliana”⁵³ – não apenas “pôs a dialética sobre seus próprios pés”, como fez mais: converteu a crítica da economia política “em fundamento da dialética”, com o que “a crítica da economia política já não é ‘uma’ ciência junto com as demais, não está meramente acima das demais como ‘ciência fundamental’, mas abarca toda a história universal das ‘formas de existência’ (das categorias) da sociedade humana”⁵⁴. E a base dessa inflexão Lukács já encontra nos textos marxianos publicados em 1844 nos *Anais Franco-Alemães*: neles emerge um “*método de crítica* totalmente novo: a crítica como revelação dos fundamentos sociais de um problema e dos pressupostos sociais para sua solução”; e acrescenta, peremptório: “Exclusivamente essa formulação permite levar a dialética para além do ponto morto em que se encontrava na versão hegeliana”⁵⁵. Mesmo que, em seguida, não desenvolva intensivamente a tese⁵⁶, ela ancora tanto sua consideração do caráter objetivamente anacrônico do “socialismo verdadeiro” na segunda metade dos anos 1840 quanto a inépcia da tentativa de Hess de ir além de Hegel.

Lukács pode, assim, situar com segurança e fundamento histórico e teórico-metodológico o lugar de Hess em comparação ao de Marx (e Engels), quer no processo de dissolução do hegelianismo, quer no que diz respeito à sua contribuição ao movimento

⁵³ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 207.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Na imediata sequência da última citação, Lukács escreve: “É impossível, aqui, sequer esboçar os traços gerais da viragem assumida pelo método dialético graças a Marx e a Engels” (G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 209). Recorde-se, porém, que em *História e consciência de classe* (São Paulo, Martins Fontes, 2003), a que me referirei adiante, Lukács já discutira longamente as características da dialética de Marx (o subtítulo da obra de 1923 é, justamente, “estudos de dialética marxista”).

socialista. Ganham fundada solidez suas afirmações de que: (a) na via que leva *para além* de Hegel, “Hess aparece [...] como um precursor de Marx inteiramente malogrado”⁵⁷; (b) para “a teoria atual do movimento operário revolucionário”, “Hess não é importante sob nenhum ponto de vista”; e (c) “até mesmo seu papel na história da evolução do materialismo histórico foi frequentemente exagerado por seus admiradores”⁵⁸. Em suma, Lukács oferece uma convincente – e suficiente – base para justificar, contra os juízos de Mehring (e não só dele), sua defesa da correção das críticas do *Manifesto Comunista* ao “socialismo verdadeiro”.

Parece-me que essa leitura de “Moses Hess e os problemas da dialética idealista” dá conta, malgrado seu necessário caráter sintético, do que há de mais substantivo no ensaio de 1926. Todavia, quando se inscreve esse ensaio no contexto do desenvolvimento do pensamento de Lukács, ele pode ganhar um relevo que desborda a análise da via que leva de Hegel a Marx – pode adquirir um significado especial na evolução teórica e ideopolítica do próprio Lukács.

3

O primeiro analista de Lukács a explorar com profundidade o significado do “Moses Hess...” nessa óptica foi, ao que sei, o sempre fino e arguto Michael Löwy, num ensaio – “Lukács e o stalinismo” – publicado na *New Left Review* (maio-junho de 1975), depois recolhido num volume coletivo⁵⁹ e, em versão refundida, num livro absolutamente indispensável para o conhecimento da trajetória de Lukács⁶⁰. Com seu notório domínio da obra lukacsiana, Löwy, mediante uma interpretação sofisticada, sustenta a seguinte tese:

Com efeito, a partir de 1926, começa na vida e na obra de Lukács uma mudança decisiva, uma ruptura teórica e política profunda com todo o seu antigo pensamento revolucionário e, em particular, com *História e consciência de classe*. Numa palavra, seus escritos pós-1926 caracterizam-se pela conversão – bem entendido, com muitas reservas e reticências – ao stalinismo. [...] Após uma etapa utópico-revolucionária de 1919 a 1921, após um curto, mas monumental apogeu realista-revolucionário em 1922-1924, Lukács, a partir de 1926, inclina-se progressivamente para o realismo estrito e, em consequência, politicamente, para a aceitação da *Realpolitik* não revolucionária de Stalin. O “Moses Hess” de 1926 tem, portanto, implicações políticas profundas: fornece o fundamento metodológico da adesão de Lukács ao “Termidor” soviético.⁶¹

De fato, Löwy entende – sem concessões ao vulgarismo dos clichês que, grosseiramente, pespegam em Lukács o rótulo de “ideólogo stalinista” – que, entre 1926 e 1929, Lukács capitula em face do argumento do regime stalinista. A “ruptura teórica e política

⁵⁷ Talvez seja de interesse notar que outros autores muito qualificados – e situados em perspectivas inteiramente diferentes –, na análise da formação do pensamento de Marx, também não concedem nenhum crédito significativo a Hess; por exemplo, o jesuíta Jean-Yves Calvez (*O pensamento de Karl Marx*, Porto, Tavares Martins, 1962, v. 1) e Herbert Marcuse (*Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, Rio de Janeiro, Saga, 1969, p. 237s.).

⁵⁸ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 178.

⁵⁹ Gareth Stedman Jones et al., *Western Marxism: A Critical Reader* (Londres, Verso, 1978).

⁶⁰ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit.

⁶¹ *Ibidem*, p. 232 e 235.

profunda”, de acordo com Löwy, teria como marco inicial (teórico) o “Moses Hess...”⁶² e, como coroamento (político), as “Teses de Blum” (1928)⁶³. A séria análise de Löwy⁶⁴ parece-me condicionada por um determinado substrato ideopolítico que não cabe discutir aqui, uma vez que o que me importa nesta oportunidade é sua argumentação teórica⁶⁵.

Creio não deformar a interpretação de Löwy se a sumário como consistente em um único eixo teórico, mas que se explicita em duas dimensões interligadas. O eixo teórico diz respeito ao abandono por Lukács, no “Moses Hess...”, de qualquer dimensão utópica como constitutiva da teoria revolucionária de Marx, abandono que se explicita pela reiterada reivindicação de um tratamento realista (numa analítica que exclui voluntarismos) do presente e do futuro⁶⁶; donde as duas dimensões trazidas à tona por Löwy: a relação com Hegel e a referência a Fichte. De uma parte, Löwy nota que, no “Moses Hess...”, à diferença do que se registra em *História e consciência de classe*, o Hegel valorizado por Lukács não é o pensador que conferiu relevância axial à categoria da totalidade (e, ainda, segundo Löwy, à dialética sujeito-objeto) – o Hegel agora posto em destaque é o filósofo que recusa toda utopia, com sua “reconciliação” com a realidade provando seu “grandioso realismo”⁶⁷. De outra parte, para o Lukács de 1926, o pensamento de Marx “não deve ser relacionado com Feuerbach, Hess e os hegelianos de esquerda, que constituem uma corrente essencialmente neofichteana”⁶⁸ – e Löwy considera essa interpretação “unilateral”, posto que “a ‘filosofia da práxis’ de Fichte [...] também é um ponto de partida para o marxismo [...]”⁶⁹.

Começo por pontuar que também considero que a opção lukacsiana de apoiar a “tese” staliniana do “socialismo num só país”⁷⁰ teve fortes implicações para sua obra, notadamente entre os anos 1930 e o fim da década de 1950⁷¹ – sem que isso, contudo,

⁶² Löwy também menciona o artigo “A arte pela arte e a poesia proletária” (de junho de 1926), em que Lukács critica a “arte de tendência”, como outro marco inicial do giro lukacsiano.

⁶³ G. Lukács, “Teses de Blum (extrato). A ditadura democrática”, *Temas de Ciências Humanas*, n. 7, 1980, p. 19-30.

⁶⁴ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 231-57.

⁶⁵ Resumidamente. creio que tal substrato, que eu chamaria de “viés trotskista clássico”, compreende a interpretação do stalinismo como “Termidor” e o VII Congresso da Internacional Comunista (1935) como a chancela definitiva da rendição revolucionária do “comunismo oficial”.

⁶⁶ Noutra oportunidade, Löwy anotou que, a partir do “Moses Hess...”, “Lukács começa a [...] privilegiar o realismo – a *Versöhnung mit der Wirklichkeit* (reconciliação com a realidade) hegeliana – às custas da dimensão utópico-voluntarista” (Michael Löwy, *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*, São Paulo, Edusp/Perspectiva, 1990, p. 103-4).

⁶⁷ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 233.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 234-5.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 235, grifo do original. Vale observar que, malgrado suas enormes diferenças ideopolíticas em relação a Garaudy, Löwy retoma aqui uma abordagem da constituição do pensamento de Marx que Garaudy já desenvolvera nos anos 1960, quando ainda se inscrevia nos altos círculos do comunismo “oficial” (ver Roger Garaudy, *Karl Marx*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1967, p. 33-44).

⁷⁰ Opção pela qual Lukács nunca se autocriticou, antes reafirmou – privada e publicamente – como válida inúmeras vezes (ver, por exemplo, G. Lukács, *Cartas con W. Hofmann: sobre el stalinismo*, Buenos Aires, Kohen & Asociados, 1994, p. 54, e *Socialismo e democratização: escritos políticos (1956-1971)*, org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro, UFRJ, 2008, p. 42-5 e 207).

⁷¹ Ver, acerca da minha posição sobre essa questão, a introdução que preparei para a coletânea *Socialismo e democratização*, cit., p. 7-31, em que se fornece uma breve bibliografia referente à relação de Lukács com o stalinismo.

signifique, a meu juízo, a “adesão” de Lukács ao “Termidor” e, menos ainda, ao stalinismo; parece-me que a relação Lukács/stalinismo, do ponto de vista teórico, é mais complexa⁷². Em seguida, cumpre dizer que Löwy tem inteira razão quando salienta que, no “Moses Hess...”, a apreciação de Hegel por Lukács é distinta daquela expressa em 1923. Estou convencido, porém, de que é necessário acrescentar que a apreciação de 1926 *não afeta a centralidade antes conferida à categoria da totalidade* – ao contrário, entendo que a libera da hipoteca da “dialética sujeito-objeto”, tal como enunciada em *História e consciência de classe*⁷³ e, ainda, que surge aí a base da análise de Lukács sobre o contributo de Hegel que vai informar *toda* a sua obra posterior⁷⁴. Mais complicada é a questão do expurgo do utopismo (vale dizer, de Fichte e do neofichteanismo) – muito além de uma questão filológica ou de filiação, há aqui uma divergência de fundo: como se vê no ensaísmo mais recente de Löwy, que opera uma valorização do romantismo⁷⁵, ele parece considerar dimensões utópicas como constitutivas do pensamento e da tradição instaurada por Marx⁷⁶. Assim, o rompimento com tais dimensões, tal como Lukács o realizou na segunda metade dos anos 1920, e que me parece um avanço, afigura-se-lhe uma perda.

Como Löwy, também estou convencido de que o “Moses Hess...” dispõe de um significado especial no processo de desenvolvimento da reflexão de Lukács; mas, decerto, tal significado não é o mesmo que Löwy considera. Isso posto – e assinalada a importância da contribuição de Löwy –, parece-me também que ela não dá conta da *inteira* inflexão teórica que Lukács começa a realizar *a partir de 1924* e que, no “Moses Hess...”, ganha uma primeira expressão, que aponta para o sentido geral de sua elaboração posterior.

Entendo que a inflexão teórica, iniciada em meados dos anos 1920 e claramente afirmada a partir do primeiro terço dos anos 1930, lança luz sobre o Lukács posterior (inclusive o “último Lukács”, o da *Estética* e de *Para uma ontologia do ser social*⁷⁸, acerca do qual Löwy não operou nenhuma análise quando tratou do “Moses Hess...”)⁷⁷. A inflexão a que me refiro diz respeito à *imposição ontológica* – na acepção que o Lukács da

⁷² Ver, por exemplo, a abordagem de Tertulian, em G. Lukács, *Cartas con W. Hofmann*, cit., p. 93-137.

⁷³ Não creio que Löwy, pelas lúcidas reflexões que desenvolve num texto posterior, dedicado à sociologia do conhecimento, discorde dessa notação (Michael Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, São Paulo, Cortez, 1994, em especial p. 133 e 202).

⁷⁴ Decerto Löwy observa esse ponto, mas referindo-se especialmente a *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista* (Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 235). Aliás, mesmo os críticos menos simpáticos a Lukács põem de manifesto essa relação entre o ensaio de 1926 e a obra monumental de 1938 (ver, por exemplo, Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Bari, Laterza, 1970).

⁷⁵ No prefácio que escreveu especialmente para a reedição do estudo que estou comentando, Löwy (*A evolução política de Lukács*, cit., p. 15-6) se refere a essa valorização, que aparece, entre outros materiais, em Michael Löwy e Robert Sayre, *Romantismo e política* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993) e *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade* (Petrópolis, Vozes, 1995); neste último, há um ensaio sobre Lukács que vai além da produção lukacsiana analisada no livro reeditado em 1998.

⁷⁶ Michael Löwy e Robert Sayre, *Revolta e melancolia*, cit., p. 125 e 133-48.

* Ed. bras.: v.1: São Paulo, Boitempo, 2012; v.2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

⁷⁷ Com efeito, as formulações de Löwy sobre o “Moses Hess...” estão no contexto da análise do “jovem Lukács”. sem a consideração das obras teóricas do “último Lukács” (Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 14).

Ontologia do ser social atribui a *ontologia*⁷⁸ – que, dos anos 1930 ao fim dos anos 1950, encontra-se implícita, subjacente, no conjunto da obra lukacsiana e, a partir da *Estética*⁷⁹, converte-se explicitamente numa verdadeira *centralidade da ontologia*⁸⁰.

Como todas as inflexões que se registram no itinerário teórico de Lukács, também esta não significou uma “ruptura” absoluta – há nela, simultaneamente, elementos de ruptura e de continuidade (para não deixar de exemplificar: o abandono de qualquer utopismo e a valorização *metodológica* de Hegel). E também ela tem caráter processual; não ocorreu de modo abrupto: parece-me esboçar-se no texto de 1924, o opúsculo sobre Lenin, no qual Lukács já enfatiza a questão da *Realpolitik*⁸¹ – ainda que a referência seja a uma “*Realpolitik* revolucionária” –; torna-se menos embrionária no ensaio sobre a correspondência de Lassalle, a que fiz referência; ganha alguma evidência no artigo (que Löwy destaca) sobre “A arte pela arte e a poesia proletária” (junho de 1926)⁸²; conquista densidade no “Moses Hess...” e peso e nitidez na contribuição crítico-literária a *Die Linkskurve* (Virada à Esquerda)⁸³, tornando-se inequívoca nos textos posteriores a 1933. Isso do ponto de vista estritamente teórico, porque, no tocante ao nível ideopolítico, não restam dúvidas de que ela já está presente nas formulações das “Teses de Blum” (1928)⁸⁴ que, como Löwy anota corretamente – seguindo, aliás, declarações do próprio Lukács –, são “o fundamento ideológico de toda a sua produção intelectual a partir de 1928”⁸⁵.

O período que vai do *Lenin* (1924) ao “Moses Hess...” (1926), ademais de intelectualmente expressivo – recorde-se, por exemplo, que é desses meses o referido ensaio sobre a correspondência de Lassalle e a sintética e modelar crítica lukacsiana ao sociologismo do *Tratado de materialismo histórico*, de Bukharin⁸⁶ – demarca um estágio de transição, de uma clara redefinição de rumos. Não é infundada a hipótese de que Lukács, na sequência dos ataques de que *História e consciência de classe* foi objeto, carecesse de uma imediata clareza do caminho a seguir – parece prová-lo o fato de, provavelmente

⁷⁸ Ver também, sobre esse sentido, os diálogos de Lukács com Hans Heinz Holz et al., *Conversando com Lukács* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969), e Sergio Lessa, *Mundo dos homens: trabalho e ser social* (São Paulo, Boitempo, 2002); vale lembrar, aqui, a hipótese levantada por Coutinho (em Ricardo Antunes e Walquiria D. L. Rêgo [orgs.], *Lukács: um Galileu no século XX*, São Paulo, Boitempo, 1996) acerca do tardio emprego de *ontologia* na obra de Lukács.

⁷⁹ G. Lukács, *Werke*, cit.

⁸⁰ José Paulo Netto, “Possibilidades estéticas em *História e consciência de classe*”, *Temas de Ciências Humanas*, n. 3, abr. 1978, p. 139s.

⁸¹ G. Lukács, *Lenin* (São Paulo, Boitempo, 2012). Ao contrário de Andrew Arato e Paul Breines (*The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, cit., cap. XI), Löwy (*A evolução política de Lukács*, cit., p. 235) não considera esse texto como já anunciador da inflexão lukacsiana.

⁸² Esse ensaio lukacsiano foi objeto da análise de Paul Breines, “Introduction to Lukács”, *Telos*, n. 5, 1970.

⁸³ A revista, órgão da Federação de Escritores Proletários Revolucionários, afeta ao Partido Comunista Alemão, circulou entre agosto de 1929 e dezembro de 1932; nela, Lukács intervém ativamente a partir de 1931. Para informações sobre a trajetória da revista e uma visão (aliás, unilateral) da intervenção de Lukács, ver Helga Gallas, *Teoria marxista de la literatura* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973).

⁸⁴ Fragmentos estão acessíveis em G. Lukács, “Teses de Blum”, cit.

⁸⁵ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 241.

⁸⁶ Há tradução da resenha crítica de Lukács em Vladimir I. Lenin et al., *Bukhárin, teórico marxista* (Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1989), bem como do livro de Nikolai Bukharin (*Tratado de materialismo histórico*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1970).

entre 1925 e 1926, ter redigido uma réplica a seus principais críticos (L. Rudas, A. Deborin) e jamais publicá-la (o material só se tornou conhecido em meados dos anos 1990)⁸⁷. Entre 1926 e 1928 (quando sua militância político-partidária se intensifica, dada sua ativa participação nas lutas intestinas do partido húngaro, atuando no interior da fração de Jenó Landler), as análises de realidade internacional (a conjuntura capitalista, o refluxo do movimento revolucionário na Europa Ocidental, os rumos da União Soviética) e húngara (o regime de Horthy, as classes sociais e as alternativas da oposição democrática), a que é obrigado para contrapor-se às propostas sectárias de Béla Kun, eis o que o conduz a significativas redefinições políticas (refratadas precisamente nas “Teses de Blum”), que *reforçam e aprofundam* a direção esboçada no *Lenin*. O abandono de prospecções utópicas deriva, pois, de uma medular relação entre elaboração teórica e análise histórico-política. A recusa do utopismo e a ultrapassagem do esquerdismo – e de tudo aquilo que Lukács resumia na qualificação de *messianismo* –, que no plano político tinham por consequência extrema a desconsideração das correlações objetivas de força, implicavam a crítica teórico-filosófica da herança de Fichte e o resgate dos potenciais conteúdos progressistas (revolucionários mesmo) que estavam contidos na hegeliana *Versöhnung mit der Wirklichkeit*.

A autocritica que Lukács faz, em 1929, três anos depois da redação do “Moses Hess...”, subsequente à derrota das “Teses de Blum” – quando, em meu entender, ele estava em vias de superar as formulações problemáticas de *História e consciência de classe* e já tinha clareza *política* do caminho a seguir – não passa de uma artimanha: Lukács, retrospectivamente, nunca ocultou tratar-se de uma autocritica “insincera”, cujo único objetivo era obter uma espécie de “passaporte” para a luta antifascista no *interior* do Partido Comunista, evitando a exclusão que levaria ao isolamento e à impotência, como demonstrava o destino de Korsch⁸⁸. Muito diversa é a autocritica de 1933⁸⁹: mesmo considerando a submissão “às convenções de linguagem então em vigor”, ela expressa convicções profundas de Lukács. O interregno entre a redação da réplica defensiva (1925-1926) e a breve e veraz autocritica de 1933, passando pela autocritica “insincera”, é o da definição teórica do sentido da inflexão realizada por Lukács.

Para essa definição, que tendencialmente já se vinha operando, serão decisivos os meses passados por Lukács em Moscou, onde esteve de março de 1930 até o verão de 1931, quando se deslocou para Berlim⁹⁰. Vinculando-se ao Instituto Marx-Engels, dirigido na época por D. Riazanov, Lukács teve a oportunidade de conhecer os até então inéditos marxianos *Manuscritos econômico-filosóficos de Paris*, de 1844, e os materiais de Marx e de Engels constitutivos de *A ideologia alemã*, que estavam sendo preparados para a publicação (que se daria em 1932); conhece ainda os textos leninianos – recém-publicados, uma vez que saíram à luz em 1929-1930 – referentes às leituras que o líder bolchevique fez de Hegel em 1914-1915⁹¹ (em especial sobre a *Ciência da lógica* e as *Lições*

⁸⁷ Ver G. Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic* (Londres, Verso, 2000).

⁸⁸ Ver o prefácio de 1967 a G. Lukács, *História e consciência de classe*, cit.

⁸⁹ Idem, *Socialismo e democratização*, cit., p. 37-41.

⁹⁰ Idem, *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo* (São Paulo/Viçosa, Ad Hominem/UFV, 1999), p. 87 e 91.

⁹¹ Vladimir I. Lenin, *Obras escolhidas em seis tomos* (Lisboa/Moscou, Avante/Progresso, 1989), t. 6.

sobre a história da filosofia)*. O estudo intensivo desses materiais possibilita a Lukács realizar uma síntese de toda a sua evolução anterior no marco da tradição marxista, respondendo seu pensamento num novo nível, com a superação (aqui, no sentido rigorosamente hegeliano) do utopismo próprio de *Tática e ética* e do messianismo revolucionário de *História e consciência de classe*. É então que as tendências emergentes no *Lenin* e avançadas nos escritos sobre Lassalle e Hess rearticulam o inteiro pensamento de Lukács que, a partir daí, movimenta-se numa *perspectiva ontológica* – as posteriores redefinições de Lukács se operarão, *todas*, no interior dessa perspectiva. Penso que se pode considerar conclusiva a anotação de Lukács para seu roteiro biográfico, redigida quase no fim de sua longa vida e relativa a seu primeiro exílio moscovita:

Comigo, além disso: tendência à ontologia geral (unitária em última análise, mas muito diferenciada) como real base filosófica do marxismo. [...] Com isso, em novos contextos: velha tendência: criada orientação para a ontologia. [...] Só a partir daqui: oposição entre gnosiologia e ontologia – exclusão de qualquer colocação idealista.⁹²

Se minha argumentação tem pertinência, já a partir do *Lenin* detecta-se o processo ao fim do qual, num decurso de cerca de sete anos, Lukács vai consolidar seu perfil de teórico marxista. Sem dúvidas, trata-se de um processo em que a análise histórico-política se articula às formulações teórico-filosóficas⁹³ – afinal, utilizando um pouco livremente a observação de um especialista, tenho para mim que “o diagrama das convicções filosóficas de Lukács seguia fielmente a evolução de sua posição diante dos problemas cruciais, sociais e históricos, da época”⁹⁴. E, dentre todos os textos de Lukács desse período, é no “Moses Hess...” que mais transparece, *in status nascendi*, as tendências que se afirmarão ao cabo daqueles sete anos, conduzindo-o definitivamente para o terreno da ontologia.

O “Moses Hess...”, ao sinalizar a ruptura com o utopismo e colocar no centro das referências de Lukács o Hegel da “reconciliação com a realidade”, desbasta o caminho para a superação dos problemas derivados da gnosiologia identificadora de sujeito/objeto e em direção a uma gnosiologia *subordinada* a uma ontologia materialista e dialética. Mas conserva, posta noutro nível, superior, a concepção da totalidade (conquista e mérito indiscutíveis de *História e consciência de classe*), agora integradora – pela ênfase na mediação concebida *diretamente* a partir de Hegel – de uma relação sujeito/objeto em que a prioridade *ontológica* do objeto não exclui, antes supõe, uma extrema ativação do sujeito. Eis que está aberta a via para o monumental estudo sobre o jovem Hegel, no qual, revisando em profundidade a teoria da alienação (e, pois, da reificação) de *História e consciência de classe*, Lukács não só desenvolve as mais fecundas indicações do “jovem

* 2. ed., São Paulo, Loyola, 2005; e Porto, Porto Editora, 1995. (N. E.)

⁹² G. Lukács, *Pensamento vivido*, cit., 1999, p. 165.

⁹³ Viu-se, páginas atrás, que, para Lukács, a incompreensão revelada pelos “socialistas verdadeiros” acerca do papel revolucionário da burguesia alemã remetia à relação entre revolução burguesa e revolução proletária. Nessa mesma passagem, Lukács afirma que tal relação “somente encontra sua autêntica resolução teórica na teoria leniniana da revolução” e refere-se expressamente a seu ensaio de 1924 sobre Lenin (G. Lukács, *Tática y ética*, cit., p. 176).

⁹⁴ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético* (São Paulo, Editora Unesp, 2008), p. 41.

Marx” na leitura materialista e dialética de Hegel, mas sobretudo instaura o terreno adequado para equacionar a problemática da dissolução do hegelianismo – vale dizer, para iluminar o trânsito de Hegel a Marx. E é igualmente o rompimento com os lastros utópico-românticos, presentes desde *Tática e ética*, e com a teoria da identidade sujeito-objeto de *História e consciência de classe* que vai possibilitar a Lukács – na continuidade temática de seu projeto juvenil de construção de uma ética e de uma estética – a elaboração, desde os anos 1930, a partir dos textos de Marx e Engels, dos fundamentos de uma estética *autônoma*⁹⁵, nitidamente antirromântica e centrada na categoria do realismo.

Nesse sentido, o “Moses Hess...” é muito mais que um erudito ensaio sobre um personagem expressivo da cultura alemã imediatamente pós-hegeliana. É muito mais que um texto de polêmica com Mehring, historiador e pensador marxista que, sem prejuízo da crítica que a ele faz, Lukács respeita profundamente⁹⁶. E é também muito mais que uma nova aproximação do processo de dissolução da filosofia hegeliana. No conjunto do legado de Lukács, o “Moses Hess...” é a peça mais anunciadora da *obra madura* do autor que, a meu juízo, foi o maior filósofo marxista do século XX.

⁹⁵ Acerca da tese de uma estética marxista autônoma (isto é, de uma estética como parte integrante do marxismo), levantada de forma pioneira por ele e por M. Lifchitz, ver as observações de Lukács (*Arte e sociedade*, cit., especialmente p. 25). Uma estética apoiada nas ideias contidas em *História e consciência de classe* seria, necessária e estritamente, uma estética sectária – como sugeri há mais de trinta anos (“Possibilidades estéticas em *História e consciência de classe*”, cit.).

⁹⁶ G. Lukács, *Aportaciones a la historia de la estética* (México, Grijalbo, 1966), p. 383-486.

A ONTOLOGIA EM HEIDEGGER E EM LUKÁCS: fenomenologia e dialética*

Nicolas Tertulian

A vasta literatura crítica sobre Heidegger e sobre o lugar de destaque que sua “ontologia fundamental” e seu pensamento do Ser ocupam na filosofia do século não registra até o presente nenhuma confrontação com a empreitada simétrica de György Lukács de situar a ontologia no centro da problemática filosófica, elaborando a partir de Marx uma teoria do ser social ancorada num pensamento do ser e de suas categorias. Não somente os heideggerianos ignoraram as últimas grandes obras de Lukács, a *Estética* e *Para uma ontologia do ser social*** , mas numerosos intérpretes críticos de Heidegger preferiram guardar silêncio sobre as obras do último Lukács, privando-se assim da possibilidade de descobrir o que se deve realmente designar como o antípoda da “ontologia fenomenológica” e da *Seinsphilosophie* heideggeriana. Tal confrontação, porém, seria fecunda. Confrontar, por exemplo, o ser-no-mundo heideggeriano com o realismo ontológico de Lukács, a concepção eminentemente dialética da relação sujeito-objeto do segundo com a pretensão heideggeriana de ter transformado por completo a dualidade sujeito-objeto e ter instituído um pensamento radicalmente novo da “subjetividade do sujeito”, permite avaliar as análises ontológicas de Lukács, bem como sua eficácia na desconstrução do pensamento heideggeriano. Uma leitura alternada dos textos de Lukács e Heidegger, mas também dos textos de Ernst Bloch ou Nicolai Hartmann, não tem nada de surpreendente, caso se considere que, para além das clivagens e dos antagonismos, incontestáveis similitudes de problemática existem entre esses pensadores que se propuseram elaborar uma ontologia nas condições específicas do século XX. Parece-nos evidente, por exemplo, que a vontade de circunscrever a especificidade *humanitas* do *homo humanus*, o nível

* Tradução de Santiane Arias para o texto “L’ontologie chez Heidegger et chez Lukács – Phénoménologie et dialectique”. originalmente publicado em *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, jun. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100002&lng=en&nrn=iso>; acesso em jun. 2013. (N. E.)

** Ed. bras.: v. 1: São Paulo, Boitempo, 2012; v. 2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

ontológico singular que define a existência humana em relação a outros tipos de existência, atravessa como um eixo central tanto a reflexão de Lukács quanto a de Heidegger. Poder-se-ia estabelecer, por consequência, uma aproximação que seja entre o “mundo” lukacsiano (a *Welthaftigkeit*, apresentada em sua *Estética*, ou o “mundo” da cotidianidade presente no capítulo sobre a ideologia em sua *Ontologia*) e o “mundo” heideggeriano, que é um *Existenzial*, uma característica consubstancial com o *Dasein*, com a realidade-humana? Escolhemos como campo de comparação entre as diferentes ontologias a relação sujeito-objeto e o conceito de “mundo”. Heidegger, como se sabe, recusa à questão da autonomia ontológica do mundo exterior qualquer contribuição filosófica, afirmando *expressis verbis* que o surgimento do mundo só é possível com a emergência do *Dasein* (da realidade-humana), o existente em-si (*das Seiende*), sendo por si mesmo amundano (ou *weltlos*, sem mundo). O sintagma heideggeriano “*die Welt welter*”, ou “*es welter*” (o mundo mundaniza-se) implica a copresença de um sujeito, o ser-subsistente (*das Vorhandene*) que permanece petrificado por sua assubjetividade em uma inércia de exterioridade (segundo a expressão de Sartre). Lukács, contudo, faz da autonomia ontológica do mundo exterior um pilar de sua reflexão, sublinhando constantemente que sem a consideração do *das Ansichseiende* (do ser-em-si), da autonomia e da consistência objetiva do real para além de toda ingerência da subjetividade, não se pode compreender a gênese da práxis humana.

Heidegger protestou com vigor, por exemplo, no último curso que deu em Marbourg, em 1928, sob o título *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* [Fundamentos metafísicos da lógica. A saída de Leibniz], contra a ideia de que a ressurreição da ontologia na filosofia contemporânea seria sinônimo de um retorno ao realismo ontológico. Ele explicou que o renascimento da ontologia se deve à fenomenologia, mesmo acrescentando que nem Husserl nem Scheler avaliaram o alcance do processo¹. Dá a entender, assim, que é somente sua “ontologia fundamental”, mais exatamente sua “ontologia do *Dasein*”, que efetua verdadeiramente o projeto ontológico. Flechas envenenadas contra o percurso realista de Nicolai Hartmann abundam nos cursos desta época. Compreende-se, então, por que Lukács teve de explicar desde o início de seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* que a orientação de seu manuscrito ontológico não tem nada em comum com o movimento fenomenológico ou o *Existenzphilosophie*².

Os anátemas lançados contra o realismo ontológico, denunciado por Heidegger como tendo colocado no centro da filosofia a questão da “independência do ser-em-si (*Ansichseiendes*) em relação ao sujeito cognitivo” e permanecer prisioneiro do que o autor de *Ser e tempo** chama de “o pseudoproblema desacreditado [*berüchtigtes Pseudoproblem*] da realidade do mundo exterior”³, apoiam-se numa suposta ocultação do problema da

¹ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (ed. Klaus Held, Frankfurt, Klostermann, 1978, Gesamtausgabe 26), p. 190. Pouco tempo depois, em seu ensaio “Vom Wesen des Grundes” (O que faz o ser-essencial de um fundamento ou “razão”), publicado em 1929 no volume de homenagem ao aniversário de Husserl, Heidegger reitera, com ainda mais virulência, seu repúdio ao realismo ontológico.

² G. Lukács, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento, São Paulo, Boitempo, 2010), p. 34.

* 6. ed., Bragança Paulista/Petrópolis, Universitária São Francisco/Vozes, 2012. (N. E.)

³ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 191.

subjetividade. É irônico ouvir o futuro crítico dos travestimentos subjetivistas do pensamento do Ser (das interpretações “existencialistas” de seu pensamento, o primeiro visado foi Sartre) defender em seus cursos do fim dos anos 1920 as prerrogativas da subjetividade na reflexão ontológica. Em seu curso de 1927, intitulado “Os problemas fundamentais da fenomenologia”, Heidegger mostrava sua simpatia pelo idealismo na disputa idealismo-realismo, estigmatizando o realismo como uma atitude não filosófica. Apontava ainda, por detrás do antagonismo realismo-idealismo, um substrato político (sua expressão exata era *partecipolitisch* e pode-se perguntar a que ele fazia alusão)⁴. É possível que visasse a carga anti-idealista onipresente nos discursos marxistas da época. Se tal é o caso, isso mostra que Heidegger não hesitava em inserir sua reflexão nos combates ideológicos da época.

*

A categoria de causalidade não recebe um tratamento favorável no pensamento heideggeriano, ao passo que ocupa um lugar de destaque nas reflexões de Lukács ou de Nicolai Hartmann. A hegemonia do princípio de causalidade é, para Heidegger, sinônimo de triunfo, na época moderna, do pensamento calculador (*das rechnende Denken*), aquele que sujeita o real aos imperativos da manipulação e do operacionalismo. A caça aos “efeitos” é denunciada como sintoma mais visível dessa onda de utilitarismo. O culto à “informação”, expressão da redução da linguagem a um simples instrumento de comunicação, torna-se assim, sob a pena de Heidegger, objeto das mais vivas críticas. A causalidade, da qual o princípio de razão suficiente (*der Satz vom Grund*) é a formulação teórica, é apontada na conferência sobre “O princípio da razão”, dada por Heidegger em 1956 em Bremen e Viena, como agente de um gigantesco ataque contra a natureza, do qual a descoberta da energia atômica e sua consequência técnica, a bomba atômica, representariam o resultado necessário. Nossa filosofia, afirma ele, aborda a hegemonia do princípio da causalidade, especialmente pelo prisma de seu poderoso questionamento do reino da técnica, portanto por suas incoercíveis nostalgias românticas de uma idade da humanidade não corrompida pela expansão dos mecanismos e dos aparelhos técnicos. Não se trata, então, em Heidegger de uma crítica especulativa rigorosamente fundada no princípio da razão (isso seria missão de uma verdadeira “ontologia crítica”), mas de um processo conduzido contra seus pretensos efeitos negativos, senão devastadores, na prática. A habilidade com que o autor de *Der Satz vom Grund* associa seu questionamento crítico da definição do homem como *animal racional* ao quadro sombrio da era atômica não pode ocultar a fragilidade evidente de suas deduções. Imputar os perigos da idade atômica à expansão vitoriosa do princípio de razão suficiente é uma assertiva mais do que discutível: a validade ontológica do princípio de causalidade não é de modo algum colocada em causa pela hipertrofia da manipulação do real que caracteriza os excessos da técnica. Quanto à crítica heideggeriana da definição do homem como *animal racional*, ela nasce igualmente da repulsão que lhe inspira a pretensa agressão contra a natureza praticada pela racionalidade tecnicista e se inspira no mesmo romantismo regressivo que se

⁴ Idem, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (org. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt, Klostermann, 1975, Gesamtausgabe 24), p. 238.

propôs fechar o parêntese da modernidade. Trata-se verdadeiramente de uma fuga no irracionalismo, ainda que Heidegger tenha recusado vivamente tal qualificação – mas como evitá-la, quando vemos o protagonista dos seminários de Zollikon atacar “uma ditadura do espírito” inaugurada pelo *cogito* cartesiano e radicalizada pela expansão da ciência, cuja consequência extrema seria a sujeição funesta da natureza ao domínio do sujeito⁵? A presunção e o excesso de confiança do *animal racional* em sua ação ilimitada de conquista da natureza são claramente a *bête noire* de Heidegger.

O conceito de “mundo” tem em Lukács uma densidade incomparavelmente maior que em Heidegger. Seu “mundo” aparece estruturado por uma rede infinita de séries causais, cujas múltiplas interações conferem ao conceito de objetividade um conteúdo complexo. Mesmo que se concorde com os comentaristas que mostram que Heidegger extraiu do conceito aristotélico da *práxis* uma inspiração para sua metafísica do *Dasein*, deve-se admitir que Lukács está muito mais próximo do verdadeiro espírito aristotélico, porque funda sua teoria da ação sobre a dialética entre teleologia e causalidade, conceitos ausentes enquanto tais nas análises heideggerianas. Heidegger fala em diferentes momentos do “caminho” radicalmente novo aberto por seu livro *Ser e tempo*, que teria transformado por completo os quadros da metafísica tradicional. A abolição da dicotomia sujeito-objeto figurava com destaque entre as conquistas reivindicadas. Tem-se o direito de perguntar o que significa efetivamente essa pretensão exorbitante. Confrontado com a tese fundamental de Lukács sobre o trabalho como a chave da antropogênese, pode-se questionar o que resta da ambição de Heidegger de ter delimitado uma zona originária da experiência, anterior a todo esforço reflexivo, que ele define como “preocupação cuidadosa do mundo” (*das Besorgen*), enraizada na dimensão existencial fundamental do “Cuidado” (*Sorge*). Lukács, assim como Heidegger, é movido pela vontade de recuar às situações originárias do ser-no-mundo. Mas enquanto Lukács faz do trabalho o momento capital da emergência da hominização (seguindo de perto Hegel e Marx), Heidegger não o evoca como momento constitutivo de sua ontologia do *Dasein*, focando antes suas análises numa disposição afetiva fundamental, num *Existenzial* (nesse caso, o Cuidado, *die Sorge*), o que implica um esvaziamento dos fortes momentos objetivos na relação originária do homem com o mundo. Que não nos objetem que se encontra nos discursos de Heidegger, feitos durante 1933, um elogio ao trabalho, por exemplo, no (tristemente) célebre *Discurso do reitorado*, em que o serviço do trabalho (*der Arbeitsdienst*) ocupa um lugar de destaque entre as ordens impostas à juventude alemã pelo novo Estado nacional-socialista (ao lado do *Wissensdienst*, o serviço do saber, e do *Wehrdienst*, o serviço militar), pois essa glorificação do trabalho está tão imbricada com a exaltação da *Volksgemeinschaft* e dos objetivos da revolução nacional-socialista que não podemos lhe conceder a menor dignidade filosófica⁶. Ocultando o lugar central do trabalho na gênese

⁵ Idem, *Zollikonener Seminare* (org. Medard Boss, Frankfurt, Klostermann, 1987), p. 139.

⁶ Encontram-se na coletânea de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, impressa pelo próprio autor em Berna, em 1962, numerosos textos dos discursos pronunciados por Heidegger durante seu reitorado; nestes, as injunções ao trabalho a fim de construir a ordem nova aparecem como um *leitmotiv*. Há também, no curso sobre a “Lógica”, do verão de 1934, um elogio ao trabalho, mas a retórica heideggeriana, que descreve o trabalho como uma ação sujeita à inevitabilidade do Ser (*Unumgänglichkeit des Seins*), falando da “incondicionalidade do Serviço”

da especificidade do gênero humano (ou, na linguagem heideggeriana, da ontologia do *Dasein*), o autor de *Ser e tempo* priva-se da possibilidade de considerar a dialética das relações entre as determinações do mundo objetivo e os atos intencionais da consciência, o trabalho sendo justamente o espaço geométrico dessas interações, a atividade em que a subjetividade é confrontada por vocação com a aspereza e a substancialidade de uma realidade que a transcende. Heidegger esvazia o problema da realidade do mundo exterior e reivindica ao mesmo tempo, como um título de glória, a abolição da dicotomia sujeito-objeto – privando-se com isso da possibilidade de propor uma verdadeira fenomenologia do trabalho. Lukács, ao contrário, debruça-se com atenção extrema sobre o que considera o elo capital na transição para o *humanitas* do *homo humanus*, identificando no trabalho a pedra angular para a inteligibilidade do ser social.

A transcendência do *Dasein* é, para Heidegger, um sinônimo da abertura ao Ser, da capacidade da realidade-humana de se emancipar da tutela do ente e se abrir ao “excesso de poder” (*Übermacht*) de uma luz transcendente. Pode-se certamente encontrar em Lukács um equivalente “profano” da transcendência do *Dasein*; pode-se, com efeito, considerar que o “distanciamento” com relação ao imediato, que Lukács designa como uma conquista do ato do trabalho, a capacidade de ultrapassar a situação dada, são os sinônimos dos processos visados por Heidegger sob a denominação de “transcendência”. Pode-se certamente efetuar aproximações entre a definição heideggeriana do *Dasein* como um ser “*ek-estático*” ou “*ex-cêntrico*”, que transcende o dado projetando-se em direção ao futuro, e a forte ênfase de Lukács sobre o “distanciamento” e, sobretudo, sobre a emergência do “*Sollen*”, o dever-ser, como atributo consubstancial com a realidade humana. Mas parece-nos muito mais significativo ressaltar a distância abissal que separa as duas abordagens. O “distanciamento” em relação ao imediato e o “dever-ser” aparecem em Lukács intimamente conectados ao surgimento do trabalho, como atributos inerentes às ações de modelar a natureza. Seu método ontológico-genético o leva a estabelecer as mediações entre a atividade do sujeito e os imperativos do objeto, seguindo a concretude dos dois planos na arquitetura interna da subjetividade: ele pode assim mostrar *in concreto* a origem das “iluminações” da consciência e esboçar uma gênese intramundana da liberdade. Esse método dialético é profundamente estranho a Heidegger, que estabelece seus “*Existenzialien*” por um método mais próximo da “dedução transcendental” ou do apriorismo fenomenológico. A fim de fundar sua designação do homem como um ser “*ek-estático*” ou como um “ser do distante” (*ein Wesen der Ferne*), fórmula que marcou profundamente Sartre, Heidegger recorre à diferença entre o ser e o ente, pois, uma vez que se esvaziaram as mediações dialéticas entre o trabalho da subjetividade e as exigências

(*Unbedingtheit des Dienstes*), de uma “resolução” similar à “explosão de toda subjetividade” (*Sprengung aller Subjektivität*) e terminando com um elogio do Estado como possibilidade da encarnação do ser histórico do povo, é tão impregnada do espírito do tempo que só se pode considerá-la a anos-luz da ontologia do trabalho desenvolvida por pensadores como Nicolai Hartmann ou Lukács. Ver Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (org. Günter Seubold, Frankfurt, Klostermann, 1934, Gesamtausgabe 38), p. 115 e 160-9; Nicolai Hartmann, *Teleologisches Denken* (Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1951), p. 68-71; e o capítulo sobre o trabalho que inicia o segundo volume da obra de Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, cit.

da objetividade, resta apenas buscar em uma enigmática “abertura ao Ser” a fonte da luz que o *Dasein* projeta sobre o mundo.

O ponto crucial da clivagem entre as posições de Lukács e de Heidegger encontra-se nas sentenças do autor de *Ser e tempo* sobre o caráter incomensurável da existência humana em relação a toda abordagem genética e causal: a liberdade, fundamento da transcendência do *Dasein*, aparece subtraída de toda tentativa de abordagem científica. Trata-se verdadeiramente de um mistério ontológico, no qual Heidegger sublinha reiteradamente a inacessibilidade ao reino da causalidade. Mas sua desconfiança profunda a respeito da “ciência” baseia-se numa interpretação redutora do conceito de “determinismo”. O método genético-causal da abordagem dos fenômenos somente teria acesso, segundo Heidegger, ao que é “mensurável”, ao aspecto quantitativo das coisas, objeto de manipulação, mas seria impotente diante da natureza profunda delas. Heidegger se compraz em nos assegurar que a “clareira” do Ser (*die “Lichtung”*) é inacessível a qualquer abordagem científica (*“wissenschaftliche” Erörterung*), avançando como argumento a impossibilidade de aproximar uma obra como *A montanha de Santa Vitória*, pintada por Cézanne, com o método das equações diferenciais⁷. Pode-se perguntar, digamos, de passagem, que “cientificismo” primário teve a ambição de explicar Cézanne por um cálculo operacional. Heidegger, em todo caso, faz questão de manter-se firmemente à distância de uma abordagem rigorosamente antropológica, portanto puramente “científica”, da gênese da humanidade do *homo humanus* em geral e da liberdade em particular, como aquela desenvolvida pela filosofia de Arnold Gehlen: ele quer enfatizar que a “abertura para o mundo” (*die “Weltoffenheit”*) da qual fala o autor do *Der Mensch* (obra fundamental de Gehlen publicada em 1940 e reeditada várias vezes de forma modificada após a guerra) não tem nada em comum com a “abertura” associada à *Lichtung* (à “clareira” do Ser). Precisão significativa, justamente porque demarca a oposição entre, de um lado, um caminho que se propunha mostrar por uma via estritamente biológica a gênese das faculdades especificamente humanas, em particular da liberdade e da “abertura para o mundo”, e, de outro lado, o caminho heideggeriano, que recusa à “ciência” a capacidade de identificar a “*Weltoffenheit*”, cuja abordagem é reservada à visão “fenomenológica”. O alvo da *Lichtung* é o apanágio dessa via privilegiada, e a antropologia de Gehlen é rejeitada como se estivesse marcada por uma inadequação ontológica⁸.

Heidegger considera que a transcendência do *Dasein* pertence a uma região ontológica na qual as “provas” e as “demonstrações” não têm nenhuma prerrogativa, sendo o

⁷ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, cit., p. 344. Ver carta de Heidegger a Medard Boss, de 3 de fevereiro de 1966.

⁸ *Ibidem*, p. 268. Sobre a atitude de Heidegger a respeito de Gehlen (lembramos que este último aderiu igualmente ao nacional-socialismo, ocupando funções no *establishment* intelectual nazista, mas sua trajetória foi diferente da de Heidegger) pode-se encontrar uma manifestação ambivalente em uma carta endereçada a Elisabeth Blochmann em 8 de janeiro de 1956. Heidegger explica nessa carta que a orientação “antropológica-sociológica” de Gehlen não é “*de forma alguma do seu gosto*”, mas, sobre outros domínios, ele é plenamente confiável, e caracteriza-o como uma figura “eminente”, capaz de trazer “outro ela” se nomeado professor em Marbourg. Ver Martin Heidegger e Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel (1918-1969)* (org. Joachim Storck, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989), p. 106 e 103; tradução francesa: Martin Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers (1920-1963), suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann* (Paris, Gallimard, 1996).

“círculo hermenêutico” o único método apto a sustentar a especificidade da existência humana. Lukács, de sua parte, recusa a famosa antinomia entre “explicação” e “compreensão”, entre *Erklären* e *Verstehen*, fundamento da circularidade da hermenêutica heideggeriana, mostrando que os dois trajetos são complementares. Traçar a gênese dos atos intencionais, inclusive das formas mais complexas e requintadas da “instauração teleológica”, supõe a seus olhos a consideração das múltiplas mediações que as ligam à prática cotidiana: a fenomenologia das necessidades é condição prévia à emergência dos projetos, a compreensão destes passa pela explicação do surgimento daquelas, *das Verstehen* e *das Erklären* formam uma unidade.

É o momento de considerar a posição fortemente crítica do autor da *Estética* e da *Ontologia do ser social* a respeito das correntes da psicologia e da filosofia moderna que ressaltam a preeminência da “compreensão” sobre a “explicação”, a autonomia da “totalidade” com relação a seus componentes (seus “elementos”) e chegam a construções especulativas muito próximas dos mitos românticos. Essas correntes desafiam, a seus olhos, o encadeamento real das categorias: é notadamente o caso da oposição estabelecida por Dilthey entre *beschreibende Psychologie* (a psicologia descritiva fundada sobre a “compreensão”) e *erklärende Psychologie* (a psicologia explicativa), da celebração da primazia da “estrutura” sobre seus elementos na “psicologia da forma” (no *gestaltismo*), da mitificação do inconsciente praticada pelas diferentes variantes da “psicologia profunda”⁹.

Quando se trata, por exemplo, de delimitar a intencionalidade estética de uma obra, identificar e sustentar seu movimento interior, logo, sua “compreensão” (no sentido do *Verstehen* diltheyniano), Lukács se recusava a dissociá-la do pano de fundo sócio-histórico de sua gênese, da interrogação sobre as condições de sua produção, portanto da dialética entre interioridade e exterioridade. Compreensão e explicação lhe pareciam complementares. Era-lhe inconcebível, por exemplo, analisar o *Hiperion* de Hölderlin sem considerar a *Weltanschauung* do poeta, sua fidelidade inflexível ao ideal republicano da democracia ateniense, seu jacobinismo e a tragédia que derivava do caráter utópico de suas nostalgias revolucionárias¹⁰. As interpretações de Heidegger, que esvaziavam completamente as fortes implicações sócio-históricas da obra hölderliniana, eram objeto de vivos sarcasmos: Lukács não media palavras quando falava de um Heidegger que teria “maltratado o pobre Hölderlin” com suas “análises de linguagem”. Heidegger, por sua vez, quis opor uma recusa categórica a todo discurso sobre o “jacobinismo” de Hölderlin, como sugere uma carta endereçada em 1976 a Imma von Bodmershof¹¹, revelando assim quão estranhas e, afinal, profundamente repugnantes eram para ele interpretações como aquelas de Lukács e Pierre Bertaux, os primeiros a situar a questão do jacobinismo no centro da análise da obra do poeta.

Admitamos um dos pilares da metafísica heideggeriana do *Dasein*, a tese sobre o homem como “ser-jogado...”. Quais são as razões da recusa constante manifestada por

⁹ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen* (Neuwied, Luchterhand, 1963), v. 2, p. 12.

¹⁰ Idem, *Werke: Hölderlins Hyperion* (Neuwied, Luchterhand, 1964), v. 7, p. 164-86.

¹¹ Martin Heidegger e Imma von Bodmershof, *Briefwechsel (1959-1976)* (org. Bruno Pieger, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000), p. 143-4; ver a carta endereçada por Heidegger a sua correspondente em 10 de fevereiro de 1976.

Lukács a respeito desse modo de apreender a *conditio humana*? Em sua descrição da *Geworfenheit*¹², Heidegger insiste que a realidade-humana seria submetida a uma dupla heteronomia: sob a influência de um existente que não é a realidade-humana, e que ela não controla, e sob os poderes que se encontram em seu próprio *óv*¹³ e cuja dominação também lhe escapa. O destaque é dado ao estado de “abandono” do homem a realidades que o transcendem (sobre a *Preisgegebenheit*); sobre o fato de que a realidade-humana é “atravessada” (*durchwaltet*) por forças que lhe escapam, pois está entregue ao “excesso de poder” (*Übermacht*) dessa dupla heteronomia (esse é o sentido exato do “ser-jogado...”, da *Geworfenheit*), o *óv* só pode registrar essa situação primordial por meio de suas tonalidades afetivas (sua *Befindlichkeit*, seu estado afetivo, seus *Stimmungen*), sem poder nutrir a ilusão de que uma conduta racional, orientada por um objetivo (um “*Wohin*”? transparente), lhe permitiria escapar dessa situação primordial. Lukács não poderia compartilhar tal visão das coisas: sua antropologia filosófica, que buscava no trabalho a situação original do ser-no-mundo, fazia valer a presença de uma mistura inextricável de autonomia e heteronomia nessa forma primordial da relação sujeito-objeto que é o ato do trabalho. O sujeito, no sentido de Lukács, se é “atravessado”, como o *óv* heideggeriano, pelos poderes do existente, não se concebe como entregue a seu “excesso de poder”, mas investe-se, sujeitando-se, sente-se corresponsável por sua ação, utiliza as redes causais objetivas para inscrever nelas a teleologia de seus fins, impondo então a marca de sua autonomia no jogo das forças heterônomas. Lukács refuta energicamente a tese heideggeriana segundo a qual o “de onde” (o “*Woher*”) e o “para onde” (o “*Wohin*”) seriam envolvidos pela obscuridade¹⁴, pois sua descrição do trajeto do homem é fundada sobre uma dialética da teleologia e da causalidade que implica a transparência dos dois fins da cadeia, do ponto de partida e do ponto de chegada.

O distanciamento de Heidegger em relação à herança de Kant e de Hegel girou em torno do tema da “finitude” (die “*Endlichkeit*”), motivo fundamental de seu pensamento, intimamente associado àquele do ser-jogado, da *Geworfenheit*. Pode-se lembrar, nesse sentido, que sua análise mais importante do pensamento kantiano, intitulada *Kant e o problema da metafísica* (1929), culminava na ideia de que Kant teria recuado diante de sua genial descoberta, exposta na primeira edição da *Crítica da razão pura**, sobre a imaginação transcendental como fonte da fundação da metafísica, e sucumbido, finalmente, na segunda edição da *Crítica*, ao preconceito da superioridade do “entendimento”, escamoteando assim o tema da finitude em favor de uma faculdade que abre ao homem a perspectiva apaziguadora de acesso ao infinito. As páginas em que Heidegger formula suas queixas a respeito de Kant e de Hegel em torno do tema da finitude foram muito

¹² As páginas mais eloquentes sobre esse existencial heideggeriano podem ser encontradas no curso dado durante o inverno de 1928-1929, com o título de *Einleitung in die Philosophie*, publicado como volume 27 da *Gesamtausgabe*, sem falar dos parágrafos correspondentes em *Ser e tempo*, em particular os de número 29 e 38.

¹³ *Ibidem*, p. 326.

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer, 1963), p. 134: “*Das pure ‘dass es ist’ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel*” (“Esse puro ‘que ele é’ se mostra, mas seu ‘de onde’ e seu ‘para onde’ permanecem na obscuridade”).

* Petrópolis/Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco/Vozes, 2012. (N. E.)

pouco observadas. Essa animosidade a respeito dos conceitos fundadores do idealismo clássico alemão é um dos pontos em que a clivagem com o pensamento de Lukács, grande herdeiro da tradição clássica, exprime-se com uma evidência particular. Se o tema da “finitude” nos parece associado ao da *Geworfenheit* é porque a suspeita fundamental de Heidegger a respeito dos pensamentos que confiam na capacidade do homem de transgredir os limites que lhe são atribuídos e se apropriar das possibilidades extraídas no *infinito* do real mostra tudo que o separa do idealismo clássico e o coloca na filiação oposta, a de Kierkegaard e do pensamento de caráter teológico.

Sobre a dialética da finitude e da abertura para o infinito (Cassirer já recusara vivamente a posição de Heidegger sobre esse tema, apresentada no famoso debate de Davos e em seu artigo sobre *Kant e o problema da metafísica*), Lukács só poderia se mostrar fiel à tradição do grande idealismo alemão, não somente aquele de Kant e Hegel, mas também o de Schiller e Goethe¹⁵. A transposição da pura “particularidade” é um *leitmotiv* do pensamento do último Lukács, que censura as sociedades do capitalismo moderno de imobilizar os indivíduos no estado de pura particularidade, cultivando o efêmero, o descartável, os *hobbies*. A cisão entre o *indivíduo* e o *cidadão* exprime esse pensamento. Compreende-se, então, a forte reação negativa de Lukács diante da fixação heideggeriana sobre o estado de pura contingência: a página do *Ser e tempo* em que Heidegger focaliza a análise em termos particularmente eloquentes sobre o puro *Da* do *Dasein* (o puro “aí” do “ser-aí”), sobre uma realidade humana consagrada ao “que” de sua existência (à sua pura *Dassheit*), despojada das referências do “de onde” e do “para onde”, em que ele fala do *unerbittliche Rätselhaftigkeit* (o *impiedoso enigma*), no qual essa existência desnuda é imobilizada, justifica por seus próprios vocábulos a censura de *irracionalismo*.

É verdade que Heidegger se dedicou com ardor por diversas vezes a refutar a acusação de irracionalismo, condenando em particular aqueles que tentavam estabelecer uma filiação entre sua valorização dos lados mais “negativos” da *conditio humana* e o pessimismo de Schopenhauer, ou o conteúdo da antropologia cristã. Sua irritação era dirigida contra os que opunham a suas nebulosas descrições a “serenidade” da ética de um Goethe e, não sem habilidade, ele ridicularizava os espíritos “honestos” e “bem pensantes”, os “*philosophische Biedermänner*”, que se permitiam lembrar que sua metafísica do *Dasein* não deixava nenhum lugar para o “amor”¹⁶.

A animosidade de Heidegger contra o pensamento *apaziguador*, contra os discursos filosóficos julgados lenitivos por se esquivar do perigo e do pavor, contra os espíritos contaminados pela “comodidade” (*Leichtigkeit*) e pelo hedonismo (a *Genussfähigkeit* é

¹⁵ Os célebres versos de Schiller: “*aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit*” (“Do cálice o reino dos espíritos/ De sua infinitude a espuma se oferece a ele”), escolhidos por Hegel à guisa de conclusão para sua *Fenomenologia do espírito*, são citados em destaque no livro sobre o jovem Hegel. Ver G. Lukács, *Der junge Hegel* (Berlim, Aufbau, 1954), p. 514 e 622; ed. fr.: *Le jeune Hegel* (Paris, Gallimard, 1981), v. 2, p. 226. Quanto a Goethe, sua máxima “*Willst du ins Unendliche schreiten, geh nu im Endlichen nach Allen Seiten*” (“Se você quer colocar os pés no infinito, percorra o finito em todos os sentidos”) só poderia suscitar a plena adesão do dialético Lukács.

¹⁶ Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (Frankfurt, Klostermann, 1996, Gesamtausgabe 27), p. 327.

apontada em *Ser e tempo* entre as formas de existência *inautêntica*)¹⁷ acha uma de suas expressões mais fortes nas páginas do curso de 1929-1930 em que Heidegger se revolta contra o estado das coisas na sociedade de Weimar, então no fim, celebrando de modo premonitório “a dureza” e o “peso”¹⁸. O vocabulário utilizado por Heidegger neste momento decisivo de seu trajeto intelectual traduzia uma disposição de espírito familiar a todos que estudaram a gênese dos movimentos de extrema direita na Alemanha, na Itália ou em outros lugares: as implicações contra os que se comprazem no conforto e no hedonismo, contra a mediocridade da existência segura, a reivindicação da experiência capital da guerra (feita expressamente por Heidegger logo após o seu singular elogio do “terror”¹⁹), a celebração do “sacrifício” como constitutivo da “historicidade originária” (*ureigene Geschichtlichkeit*)²⁰, e, sobretudo, o chamado à assunção do “fardo”²¹, do “peso” e da “dureza”, do estado de urgência (o desaparecimento desse sentimento de urgência – *das Ausbleiben der Bedrängnis* – é designado como o maior dos perigos²²) – esse conjunto que articula o discurso heideggeriano mostra que a fórmula do “pré-fascismo”, escolhida por Lukács para situar historicamente o pensamento do primeiro Heidegger²³, longe de ser um simples expediente polêmico, toca efetivamente num aspecto essencial de sua função ideológica.

Mas o interesse principal das considerações de Lukács parece residir no fato de orientarem a análise para a *estrutura interna* do pensamento heideggeriano, abrindo caminho para responder a questões que não cessam de atormentar a vasta literatura crítica sobre essa filosofia: um de seus objetivos maiores é efetivamente mostrar como o pensamento de Heidegger se constitui como uma réplica aos teoremas fundadores do racionalismo clássico e moderno, diminuindo e erodindo as bases desse pensamento, até elaborar uma “ontologia” e um pensamento do Ser que é, aos olhos de Lukács, apenas uma antropologia filosófica disfarçada e, sobretudo, uma “teologia sem Deus” (Lukács utiliza com frequência o sintagma “ateísmo religioso”), cuja função ideológica será fornecer uma contrapartida ao potencial crescente do pensamento dialético e um *sucedâneo* à crise das religiões tradicionais. A estrutura “teológica” do pensamento heideggeriano e, em particular, sua filiação kierkegaardiana ocupam um lugar de destaque nas análises lukacsianas.

Antes de abordar a questão controversa das relações do pensamento de Heidegger com a religião, é necessário lembrar que Lukács descobriu nos escritos de Heidegger (sobretudo em *Ser e tempo*) um conjunto de razões e temas de reflexão que lhes eram fami-

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 43; trad. fr., cit., p. 54.

¹⁸ Winfried Franzen foi o primeiro a mostrar a filiação entre essas páginas e o engajamento alguns anos mais tarde em favor do nacional-socialismo. Ver seu texto “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung ‘Die Grundbegriffe der Metaphysik’ von 1929/30”, em Annemarie Gethmann-Siefert e Otto Pöggeler (orgs.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Berlim, Suhrkamp, 1988), p. 78-92.

¹⁹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 255-6.

²⁰ *Ibidem*, p. 259.

²¹ *Ibidem*, p. 248 e 255.

²² *Ibidem*, p. 254.

²³ G. Lukács, “Heidegger redivivus”, em *Existenzialismus oder Marxismus?* (Berlim, Aufbau, 1951), p. 160, e *Die Zerstörung der Vernunft* (Neuwied, Luchterland, 1962), p. 407, 412 e 416.

liares, pois se tratava de uma conceitualização de experiências e situações existenciais que ele tinha, *mutatis mutandis*, atravessado em certos períodos de seu trajeto intelectual, mesmo que sua interpretação tenha tomado uma orientação exatamente oposta. Se pensarmos, por exemplo, no famoso conceito de *transzendente Obdachlosigkeit* (o ser-sem-abrigo transcendental) formulado em *A teoria do romance** e destinado a figurar o desenraizamento existencial e a perda dos laços apaziguantes do homem moderno, não se pode impedir de lembrar a experiência descrita por Heidegger sob o nome de “*Unzu Hause*” (do ser-fora-de-sua-casa), correlato a “estrangeiridade” (a *Unheimlichkeit*), características da existência “inautêntica” (do *óv*), ou a situação de “*Heimatlosigkeit*” (“ausência de pátria”), da qual tratava a *Carta sobre o humanismo*** . É inútil insistir sobre a forte presença comum nos escritos de Heidegger e Lukács dos conceitos de alienação ou reificação²⁴. Mas mesmo antes do surgimento desses conceitos em seus escritos de 1919-1923 pode-se assinalar a importância, nos dois manuscritos de juventude que Lukács consagra a sua estética – o de 1912-1914, intitulado *Philosophie der Kunst*, e, sobretudo, a *Estética de Heidelberg*, datada de 1916-1918, em seu capítulo intitulado “Das Wesen der ästhetischen Setzung” –, do conceito de *Erlebniswirklichkeit* (realidade da experiência vivida), que se pode considerar uma antecipação direta do conceito de “vida cotidiana”, o qual assumirá papel importante na grande *Estética* e na *Ontologia* do último Lukács, assim como, sob a denominação de *Alltäglichkeit* (cotidianidade), no *Ser e tempo* de Heidegger.

A *Ontologia* de Lukács abre as portas para uma teoria da gênese dos afetos, perseguindo a fenomenologia da subjetividade até uma teoria da gênese dos valores, com o intuito de circunscrever a especificidade da *atividade ética*, cuja vocação, a seus olhos, é organizar o mundo dos afetos, hierarquizá-lo e dar-lhe coerência. A *catarse* é um mote comum ao seu pensamento estético e à sua ética. Heidegger, por sua vez, vangloria-se de ter subvertido os conceitos de “individualidade”, “pessoa”, “gênio” e “espírito”; em resumo, do pensamento da subjetividade, entregando o *Dasein* à “superpotência do Ser”.

O pensamento estético e ético do último Lukács centra-se nas transições do estado de pura “particularidade” (os indivíduos fechados em sua singularidade, desligados do destino do gênero) em direção a um estado em que suas ações trazem o carimbo da fórmula *tua res agitur*, inscrevem-se na história da comunidade do gênero e, então, adquirem o selo de uma *humanitas* que concerne à emancipação ou à decadência da espécie humana enquanto tal. O homem como “núcleo”, em oposição ao homem como “casca” (para retomar a metáfora goethiana), é aquele que valoriza a “nuclearidade” (*die Kernhaftigkeit*) de sua personalidade, essa zona profunda onde o indivíduo singular encontra o atributo do gênero: o antigo teórico do “eu trágico”, que em seu ensaio de juventude sobre “A metafísica da tragédia” (1910) apoiava-se no “eu inteligível” de Kant, e em seu diálogo “Sobre a pobreza do espírito” (1912), sobre figuras exemplares como o Abraão de Kierkegaard ou o príncipe Míchkin de Dostoiévski, permaneceu fiel à tragédia, que, a seus olhos, encarna o mundo das essências, a subjetividade impelida ao paroxismo de sua autoafirmação.

* 2. ed., São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2009. (N. E.)

** 2. ed. rev., São Paulo, Centauro, 2010. (N. E.)

²⁴ Ver, a esse respeito, meus dois textos: “Le concept d’aliénation chez Heidegger et Lukács”, *Archives de Philosophie*, n. 56, jul.-set. 1993, p. 431-43, e “Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger”, *Actuel Marx*, n. 39, 1. sem. 2006, p. 29-54.

Uma filosofia como a de Heidegger, que está engajada de forma solene a apequenar e destruir as bases de uma filosofia da subjetividade, sob o pretexto de que ela não faz justiça ao verdadeiro *humanitas* do *homo humanus*, somente poderia bloquear qualquer tentativa de elaboração de uma *ética*, inconcebível fora de uma *ontologia da consciência*. Um pensamento do Ser, que evidencia uma cegueira não apenas com relação à natureza verdadeira do ser biológico, mas também, e sobretudo, à constituição do ser social (vimos como os conceitos de “povo”, “destino” ou “envio do destino”, “história do Ser”, carecem de uma real ancoragem sócio-histórica) só poderia buscar apoio nas especulações sobre “o conflito da Terra e do Mundo”, sobre *das Geviert* (o Quadripartido), ou sobre a passagem do “último Deus”. Se pensarmos, por exemplo, na forte presença da Terra (*die Erde*) no pensamento de Heidegger a partir de seu texto sobre *A origem da obra de arte** e na significação que se deve atribuir à enigmática confrontação entre o Mundo e a Terra (*der Streit der Welt und der Erde*), que retorna como um *leitmotiv* nos *Beiträge* [Apontamentos], perguntaremos qual conteúdo é necessário dar às forças telúricas a que nos remete o conceito *die Erde* e qual pensamento sobre a história se constrói a partir desse misterioso combate entre o Mundo e a Terra. Não podemos esquecer, ao mesmo tempo, que a ofensiva heideggeriana contra a autonomia e a autodeterminação do sujeito (presente já na explicação do conceito do ser-jogado), cujo termo correlativo é o “excesso de poder do Ser”, é acompanhada de uma forte rejeição da dialética, estigmatizada pelo autor de *Ser e tempo* em termos particularmente virulentos, como “a ditadura da ausência de questão” (*Diktatur der Fraglosigkeit*), em cuja rede “é sufocada toda questão” (“In ihrem Netz erstickt jede Frage”)²⁵. O *Hegel-Renascimento* suscita as mais vivas inquietudes do filósofo, que dirige seu veneno contra a “metafísica de Hegel” e, sobretudo, contra a “dialética marxista”. Escutemo-lo: “o método da mediação dialética [...] desliza furtivamente ao lado dos fenômenos”, incapaz de apreender a “essência da técnica moderna”, portanto da “sociedade industrial”²⁶, *bête noire* de um pensador que sonha abolir o reino da modernidade. A partir desses filosofemas, tanto a “democracia” quanto o “liberalismo”, excrescências do reino da subjetividade, só podiam ser abominados: Heidegger não havia abandonado seu antigo combate dos anos 1930-1940 contra o “americanismo” e o “bolchevismo”.

A forte hostilidade contra a “sociedade industrial” (uma passagem dos *Beiträge* mistura “industrialismo”, “capitalismo” e “marxismo” sob o mesmo significado), a rejeição da “dialética sujeito-objeto” (o idealismo clássico alemão é desqualificado publicamente como promotor de tal dialética)²⁷, o ódio do marxismo justificam que se coloque Heidegger na tradição da crítica romântica da modernidade, lembrando inevitavelmente os severos julgamentos de pensadores como Croce ou Lukács a respeito da grande responsabilidade histórica do movimento romântico e de sua crítica conservadora da modernidade na emergência de correntes como o fascismo ou o nacional-socialismo no século XX. Não é inútil estabelecer um paralelo entre a reação contra a Revolução Francesa e o pensamen-

* Lisboa, Edições 70, 1992. (N. E.)

²⁵ Martin Heidegger, “Zeichen” (1969), em *Denkerfahrten (1910-1976)* (Frankfurt, Klostermann, 1983), p. 151-2.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem, *Beiträge zur Philosophie*, § 104, p. 203.

to das Luzes, ou o frenesi nacionalista pangermânico dos grandes românticos, como Görres, Von Arnim e Adam Müller, e a rejeição dos pensamentos do progresso – a *Aufklärung*, é claro, e o marxismo, em especial – em filósofos como Klages, Heidegger, Gehlen ou Baeumler, que se apoiavam na tradição romântica para endossar sua adesão ao nacional-socialismo. Se deixarmos de lado as altas especulações sobre o *Dasein* e a diferença ontológica para escutar a fisionomia dos personagens que tiveram a mercê de Heidegger no concreto histórico, não podemos deixar de tirar certas conclusões dos elogios dirigidos a figuras como Albert Leo Schlageter ou Horst Wessel, ambos membros do partido nazista e canonizados pelo movimento, ou do julgamento positivo sobre a “seriedade” de uma figura como Christoph Steding, um de seus antigos alunos, autor de um livro sobre o Reich, publicado em 1938, que se pretendia uma “metafísica do nacional-socialismo” (nas palavras de Günther Anders)²⁸. A leitura do discurso pronunciado pelo reitor Heidegger, em 26 de maio de 1933, para celebrar a figura heroica do ex-membro dos Corpos Francos*, baleado pelos ocupantes franceses da Ruhr, Albert Leo Schlageter, deixa entrever talvez uma resposta à questão sobre o modo como se deve compreender o elogio heideggeriano da Terra, antigo tema romântico poderosamente reatualizado pelo pensador do “enraizamento” (da *Bodenständigkeit*). Assim se dirigia o reitor à multidão:

Estudante de Friburgo, permita que se dissemine em tua vontade a força que nasce das montanhas natais de seus heróis! [...] de rocha primitiva e granito são feitas as montanhas entre as quais este jovem filho de camponês cresceu. Desde há muito elas contribuem para a firmeza da vontade.²⁹

Pode-se também buscar na tradição romântica as origens do apego a certo *particularismo nacional*, que levava Heidegger a estabelecer, no período após 1933, clivagens incisivas entre os “espaços” dos diferentes povos e culturas, o que lembra as teses de Spengler ou a *paideuma* de Frobenius, mas também remete à doutrina que Carl Schmitt vai desenvolver alguns anos depois com o nome de *Grossraum gegen Universalismus* (grande espaço contra o universalismo). A frase a seguir, extraída do protocolo do seminário dado por Heidegger no inverno de 1933-1934, sob o título *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* [Sobre a criação e o conceito de natureza, história e

²⁸ A admiração por Horst Wessel é expressa na carta endereçada por Heidegger, em 7 de março de 1933, a Maria Scheler, viúva de Max Scheler, carta descoberta pelo norte-americano Iain D. Thomson e reproduzida em seu livro *Heidegger on Ontotheology* (Nova York, Cambridge University Press, 2007), p. 144. A caracterização de Christoph Steding está na carta endereçada pelo filósofo a sua mulher, em 29 de janeiro de 1939 (ver Martin Heidegger, “*Mein liebes Seelchen!*”, p. 203).

* Os Corpos Francos, ou *Freikorps*, eram unidades paramilitares que se organizaram na Alemanha a partir do século XVIII. Tiveram grande atuação, enquanto força de extrema direita, no período que se seguiu à Primeira Guerra Mundial. (N. T.)

²⁹ Martin Heidegger, “À la mémoire de Albert Leo Schlageter”, em Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., p. 48; trad. fr.: Fédier, *Le Débat*, n. 48, jan./fev. 1988, p. 179. O tradutor francês traveste a biografia de Schlageter, afirmando que “os nazistas se apropriaram de sua memória [...] sem que ele próprio tenha pertencido de perto ou de longe ao movimento”; a realidade é que Schlageter se juntou ao NDSAP – o partido nacional-socialista – em 1922, em Berlim, e ainda foi ouvir Hitler em Munique, num comício em que o Führer falou aos Corpos Francos e à organização Heinz. Ver Jay W. Bird, *To Die for Germany: Heroes in the Nazi Pantheon* (Bloomington, Indiana University Press, 1990), p. 20.

Estado] revela sua receptividade à tese da heterogeneidade dos espaços de vida e de cultura (a clivagem entre povo eslavo e espaço germânico vai adquirir mais tarde ressonâncias sinistras), mas, sobretudo, é portadora de uma reflexão sobre a história judaica, que não deixará de agravar as suspeitas sobre seus preconceitos antissemitas: “A um povo eslavo, a natureza de nosso espaço alemão se manifestará diferente que a nós; ao nômade semita, ela sem dúvida não se manifestará jamais”³⁰.

Se nos lembrarmos das recriminações de Heidegger contra a ideia de uma “razão lógica universal” (*allgemeine logische Weltvernunft*)³¹ e sua antipatia “pelo movimento do espírito das Luzes e da franco-maçonaria tais como se manifestam hoje”³², compreenderemos que a filiação estabelecida por Lukács, assim como por Croce, entre a tradição romântica e certo *antiuniversalismo* do irracionalismo alemão moderno mostra-se totalmente fundamentada³³. Sobre esse ponto, também, a oposição entre o pensamento de Lukács e o de Heidegger se manifesta com clareza. O fato de o pensamento do último Lukács culminar com um elogio da *Gattungsmässigkeit* (a especificidade do gênero humano) exprime fortemente esse contraste.

³⁰ A frase em questão é citada por Frédéric Postel numa de suas intervenções reproduzidas no dossiê “Heidegger, politique et philosophie” do número dedicado ao tema pela revista *Cahiers Philosophiques*, n. 111, out. 2007, p. 87.

³¹ Ver o relatório enviado à Universidade de Munique sobre o filósofo neokantiano Richard Hönlingswald, datado de 25 de junho de 1933, em *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt, Klostermann, 1996, Gesamtausgabe 16), p. 132.

³² Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (Frankfurt, Klostermann, Sommersemester 1942, Gesamtausgabe 53), p. 108-9.

³³ Sobre as origens românticas de certos temas do pensamento heideggeriano, ver Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la politique du poème* (Paris, Galilée, 2002), p. 164s.

LUKÁCS, TRABALHO E CLASSES SOCIAIS

Sergio Lessa

Se for correta a interpretação de Marx realizada pela tradição, para simplificarmos, balizada pelo Lukács da maturidade (da *Estética* e da *Ontologia*) e pelo Mészáros de *Para além do capital** – com Nicolas Tertulian e Guido Oldrini ocupando lugar de destaque –, a relação entre trabalho e classes sociais é a de fundado/fundante. Em uma frase: como a necessidade primeira de toda e qualquer reprodução social é a transformação da natureza nos meios de produção e subsistência, o modo como cada sociedade atende a essa necessidade determina, por vezes muito diretamente, todos os outros complexos sociais – até mesmo se existirão e quais serão as classes sociais¹. O trabalho primitivo, de coleta, com suas potencialidades e limites históricos, funda a totalidade de cada sociedade primitiva (seu nomadismo, sua limitada capacidade de desenvolver ferramentas etc.). O trabalho escravo, com seus limites históricos insuperáveis (sua incapacidade de desenvolver novas técnicas na relação com a natureza etc.), determina de modo predominante o desenvolvimento das sociedades escravistas (impérios expansionistas e assim por diante). O trabalho feudal, ao reordenar a relação do homem com a natureza a partir da decadência do escravismo, funda as possibilidades evolutivas e os limites históricos do feudalismo (seu histórico “beco sem saída”, por exemplo²). E, por fim, o trabalho proletário³, com seus limites e potencialidades (inaugura a contradição antagônica entre a exploração do

* São Paulo, Boitempo, 2002. (N. E.)

¹ “[...] todo fenômeno social pressupõe, de modo imediato ou mediato, eventualmente até remotamente mediato, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas” (G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, v.1: São Paulo, Boitempo, 2012; v.2: São Paulo, Boitempo, no prelo.).

² Idem, *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (São Paulo, Ciências Humanas, 1979), p. 148-9.

³ Trabalho proletário é aquele que, ao transformar a natureza em meios de produção e subsistência, produz o conteúdo material da riqueza social (Karl Marx, *O capital*, Livro I, trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2013) da sociedade burguesa. Há trabalhos produtivos que valorizam, mas, contudo, não produzem o capital, porque não operam a transformação da natureza. Sobre isso, ver Sergio Lessa, *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (São Paulo, Cortez, 2007), em especial a parte II.

homem pelo homem e o desenvolvimento das forças produtivas⁴) funda a totalidade da sociedade burguesa.

O trabalho em sua universalidade (enquanto condição eterna da vida social⁵, categoria fundante do mundo dos homens) e cada uma de suas formas particulares (trabalho primitivo, escravista, servil e proletário) são as determinações predominantes e mais universais na constituição do ser social e de sua evolução através dos distintos modos de produção. E isso porque, sendo a relação do homem com a natureza, ao mesmo tempo e necessariamente, a relação dos homens entre si – em outras palavras: como todo trabalho é parte da reprodução da sociedade da qual é fundante –, cada uma das formas históricas particulares de trabalho (o primitivo, o escravista, o feudal e o capitalista) determina as relações de produção que lhe são imprescindíveis. O trabalho de coleta dos homens primitivos impunha à sociedade a cooperação como qualidade predominante nas relações entre seus membros⁶; o trabalho escravista requeria com rigorosa necessidade a divisão da sociedade entre senhores de escravos, seus auxiliares assalariados e os escravos; o trabalho servil determinava que o servo seria proprietário de suas ferramentas e de uma porção do produzido e que a extração pela classe dominante de seu trabalho excedente ocorreria pela mediação da política; e, por fim, o trabalho proletário apenas pode existir em uma sociedade em que a emancipação política⁷ possibilita que as relações sociais sejam reduzidas às relações concorrenciais de mercado (o fetichismo da mercadoria).

O que estamos argumentando é que as relações de produção são predominantemente determinadas⁸ pela forma particular do trabalho em cada modo de produção: esse é seu estatuto ontológico. Ela determina também as formas particulares de cada uma das classes (senhor de escravos e escravos, senhores feudais e servos, burgueses e proletários – sempre com um setor assalariado entre as duas classes fundamentais). Ao mesmo tempo, como a universalidade social mais genérica é fundada pelo trabalho, e como a totalidade de cada sociedade em particular é fundada pelo modo particular do trabalho nele presente, as classes sociais existem apenas enquanto determinações reflexivas. Os senhores de escravos apenas existem expropriando os escravos, de tal forma que o desaparecimento de qualquer uma dessas classes pode ocorrer somente como superação do modo

⁴ Sobre essa contradição – e por que para Marx, Lukács e Mézaros ela não significa a impossibilidade de aumento da produção sob a regência do capital, ver Sergio Lessa, *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*, cit., em especial capítulo VIII.

⁵ Karl Marx, *O capital*, Livro I, cit.

⁶ Eleanor B. Leacock publicou um livro fantástico, *Myths of Male Dominance* (Londres, Monthly Review Press, 1981), em tradução pela Expressão Popular, no qual discute com detalhes essa articulação entre o modo de produção primitivo e as relações de cooperação.

⁷ A emancipação política é a libertação das relações mercantis da gerência estatal direta, é a obra histórica das revoluções burguesas. Ver Ivo Tonet, *Democracia ou liberdade?* (Maceió, Edufal, 1999); Karl Marx, *Sobre a questão judaica* (trad. Nêlio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2010), Sergio Lessa, “A emancipação política e a defesa dos direitos”, *Revista Serviço Social e Sociedade*, n. 90, jun. 2007, p. 35-57.

⁸ Helena Hirata, em *Nova divisão sexual do trabalho?* (São Paulo, Boitempo, 2002, col. Mundo do Trabalho), oferece uma interessantíssima discussão a respeito das influências dos complexos não econômicos (que ela qualifica, imprecisamente, de culturais) nas relações que se estabelecem no interior das fábricas. Para uma discussão das determinações ontológicas universais que operam na conexão entre trabalho e totalidade social segundo Lukács, ver Sergio Lessa, *Mundo dos homens: trabalho e ser social* (São Paulo, Boitempo, 2002).

de produção escravista. Como os senhores feudais são determinados por sua função social, a de expropriar o trabalho servil, o fim do feudalismo é também o fim de suas classes fundamentais. O mesmo para o capitalismo maduro: proletariado e burguesia apenas poderão desaparecer como momento fundamental da transição para o comunismo. E isso, repetimos, porque as relações de produção peculiares a cada modo de produção são fundadas pelo modo de trabalho que está em sua base.

Desse complexo de conexões decorre também que trabalho e reprodução social, em formações sociais que conhecem ou não classes sociais, são indissociáveis: não há modo histórico de transformação da natureza nos meios de produção e subsistência que não seja o momento predominante na determinação das relações de produção e, por consequência, da reprodução social e das classes sociais (e até mesmo da mera existência das classes). Não é por acaso que Lukács inicie o capítulo “O trabalho” de sua *Ontologia* afirmando que nem o trabalho nem qualquer outra categoria social pode ser “adequadamente compreendida se for considerada isoladamente” da totalidade da qual faz parte⁹. E, ainda, que inicie o capítulo imediatamente subsequente, dedicado à reprodução social, reafirmando que o trabalho “pode alcançar sua existência verdadeira e adequada apenas em um complexo social que se mova e se reproduza processualmente”: a totalidade do mundo dos homens. Ou, para dizer o mesmo com outras palavras, cada modo de produção apenas pode ser superado pela passagem de uma forma de trabalho para outra. O novo modo pelo qual a sociedade atende à necessidade de converter a natureza em meios de produção e subsistência fundará as novas relações de produção, as quais, por sua vez, predominarão na constituição histórica das novas classes sociais (ou em sua superação pelo comunismo). A transição para o comunismo será a superação do trabalho abstrato pelo trabalho emancipado, isto é, a livre organização dos trabalhadores associados.

Por isso, e entrando imediatamente no debate em curso, não há qualquer possibilidade – nem qualquer evidência histórica em sentido contrário – de que seja possível o desaparecimento do proletariado como parte do desenvolvimento tecnológico peculiar ao modo de produção capitalista. Todavia, é justamente isso que tem sido afirmado, de modo repetitivo, pela *mainstream* das ciências humanas já há mais de meio século. O fim do proletariado – e, mais raramente, o fim da burguesia – tem sido um tema recorrente, e quase sempre com a afirmação de que seria o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista que traria o fim de uma de suas classes fundamentais. Examinemos mais de perto o essencial dessa linha de argumentação.

A terceira (ou quarta, ou quinta....) revolução técnico-científica

As revoluções nos modos de produção aparecem na história com um sentido muito preciso. São saltos ontológicos na reprodução social. A primeira revolução foi a neolítica. Com a descoberta da agricultura e da pecuária, o aumento da produtividade do trabalho possibilitou o surgimento do trabalho excedente. É a existência do trabalho excedente ao lado da carência (o fato de a produção não ser suficiente para atender a todas as necessidades humanas) que está na origem das classes sociais. Para sermos mais do que breves: com a presença da carência, a distribuição igualitária do produzido im-

⁹ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, cit., v. 2. (N. E.).

possibilita a acumulação de riquezas, sem a qual não pode haver investimentos no desenvolvimento das forças produtivas; ao contrário, a concentração da riqueza nas mãos da classe dominante possibilita tais investimentos e abre um período de desenvolvimento mais acelerado das forças produtivas. Por isso, ao longo do tempo, as sociedades de classe tenderam a substituir as sociedades primitivas mais igualitárias. Ao introduzir o trabalho excedente sem ter superado a carência, a Revolução Neolítica colocou a humanidade em uma nova etapa histórica, na qual ela conheceu um desenvolvimento mais acelerado das forças produtivas com a transição do escravismo para o feudalismo e deste para o capitalismo. O salto ontológico efetivado pela Revolução Neolítica foi a superação da sociedade primitiva pelas sociedades de classe.

A segunda revolução é a Revolução Industrial. Ela introduz na história uma categoria antes inexistente: a abundância. Pela primeira vez, a humanidade produz mais do que o necessário para o atendimento pleno de todas as necessidades de todos os indivíduos no planeta. Todavia, sob o capital, a maior riqueza humana imaginável, a abundância, é superprodução: ela é convertida em seu oposto, isto é, em miséria. Para resumir ainda mais, com a abundância o mercado fica inviabilizado, pois a oferta tende a ser sempre maior do que a procura e isso derruba os preços abaixo do lucrativo. Agora, a única superação possível da contradição entre as relações de produção capitalistas, fundadas na propriedade privada, e o desenvolvimento das forças produtivas é a transição para o comunismo – o modo de produção fundado pelo trabalho associado. A Revolução Industrial marca, portanto, a entrada da humanidade em um novo período histórico, que requer a superação das sociedades de classe com a mesma necessidade com que o período iniciado pela Revolução Neolítica exigia a exploração do homem pelo homem. O salto ontológico trazido pela Revolução Industrial foi a passagem para um novo período histórico, no qual as classes sociais se converteram no principal obstáculo ao pleno desenvolvimento das forças produtivas.

Não é preciso muito para se dar conta de que nada semelhante ocorreu nas últimas décadas: o desenvolvimento tecnológico representado pela robótica e pela informática, as novas formas de gerenciamento do trabalho etc. não representam de modo algum a passagem para um novo período histórico. São apenas a prossecução do capitalismo nas condições históricas das últimas décadas, que lhe são extremamente favoráveis (pela ausência momentânea do proletariado como “antagonista histórico”) e lhe permitem um desenvolvimento tecnológico com pouca resistência coletiva/organizada dos trabalhadores.

As teses acerca de uma terceira ou quarta – e mesmo uma quinta – revolução técnico-científica, ou como se queira chamar, não passam disto: teses, hipóteses. Elas não vão além, do ponto de vista ideológico, da reafirmação como novo da velha essência do capitalismo e, do ponto de vista metodológico, da substituição do real pelo mundo da fantasia com o roto artifício de converter a particularidade em totalidade. Inflam um aspecto das consequências das novas tecnologias até convertê-lo na nova e imaginária totalidade e, a partir dela, projetam um futuro que se toma por assegurado. Tal papel ideológico e tal procedimento metodológico podem ser encontrados (para se iniciar em algum lugar) em Mallet e Belleville, no início da década de 1960, passam pelo mercedamente esquecido Herman Kann, em *The Year 2000* (1967), por pesquisadores da qualidade de Piore e Sabel (1984) e chegam a produções mais contemporâneas, como Schaff (1990), Lojkin

(1995), Negri e Lazzarato¹⁰, para não mencionar autores nacionais. Todas essas teses apresentam como argumento decisivo uma hipótese: o desenvolvimento tecnológico teria produzido, nas últimas décadas, relações de produção que teriam alterado o essencial da sociedade contemporânea – sempre com o desaparecimento do proletariado ou sua dissolução no assalariado (o que, no fundo, dá no mesmo).

O mais impressionante é como tais teses subsistem anos no debate contemporâneo, apesar de serem sistemática e consistentemente negadas pelas investigações empíricas. Já em 1987, Raul Carvalho publicou *Tecnologia e trabalho industrial**. Vivíamos os primeiros impactos da reestruturação produtiva em nosso país e floresciam as teses que postulavam nossa entrada em uma nova sociabilidade, a qual, ainda que mantendo o mercado e o capital, em breve se veria livre do trabalho manual. A superação do trabalho pela robótica e o fim do proletariado pela superação do trabalho manual eram teses tidas, em amplos círculos, como indubitáveis.

Os dados expostos por Carvalho eram, já então, contundentes. As novas tecnologias estariam aumentando o controle (o trabalho intelectual) sobre o trabalho operário, ao invés de aboli-lo; estariam intensificando o trabalho manual, ao invés de superá-lo; estariam ampliando a extração do mais-valor, ao invés de superar o capitalismo. O mais interessante é que o autor chega a essas conclusões apesar de sua manifesta filiação à escola da regulação: ele simplesmente não encontra aquilo que deveria encontrar em sua pesquisa, caso fossem corretas as teses de Lipietz, Coriat etc., das quais é partidário. E sua honestidade intelectual (cada vez mais rara hoje em dia) leva-o a destacar esse aspecto.

Em 1997 foi publicado em nosso país o texto de Krishan Kumar, *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*** . Kumar discute a improcedência das teses que postulavam a superação do capitalismo pelo desenvolvimento da tecnologia gerado pelo próprio capital. Argumenta, com precisão, que do capitalismo não viria nada a não ser mais capitalismo: cada modo de produção desenvolve as tecnologias que são compatíveis com seus pressupostos históricos, por isso do desenvolvimento tecnológico promovido pelo capital viria apenas mais e mais capitalismo. Essa não é uma tese original e nem sequer recente. Lembremos, por exemplo, a discussão entre Lukács e Bukharin nos anos 1920¹¹ acerca da relação do desenvolvimento tecnológico com o desenvolvimento das forças produtivas e, bem mais recentemente entre nós, o livro de Daniel Romero¹². Ainda que não seja sequer filiado ao marxismo e não demonstre conhecimento da discussão acerca da relação entre tecnologia e forças produtivas no interior dessa corrente teórica, Kumar mostra o fundamental: não é o desenvolvimento da técnica o momento predominante no desenvolvimento das forças produtivas. E o faz com base em uma copiosa bibliografia (principalmente de língua inglesa) e em abundantes dados empíricos.

Mais recentemente, uma considerável massa de títulos foi publicada entre nós, a maioria em coleções organizadas por Ricardo Antunes que ou trazem estudos de casos ou rea-

¹⁰ Sergio Lessa, *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial* (São Paulo, Xamã, 2005).

* Porto Alegre, L&PM, 1987. (N. E.)

** 2. ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. (N. E.)

¹¹ G. Lukács, "Tecnologia y relaciones sociales", em Nikolai Bukharin, *Teoria del materialismo historico* (Espanha, Siglo XXI, 1974). Lukács retoma essa mesma polêmica em *Para uma ontologia do ser social*, cit., v. 2.

¹² Daniel Romero, *Marx e a técnica* (São Paulo, Expressão Popular, 2005).

lizam análises mais amplas sobre as transformações introduzidas pela reestruturação produtiva. A nosso ver, o mais interessante e mais importante, pela amplitude da investigação e pelos dados que apresenta, é *Nova divisão sexual do trabalho?*, de Helena Hirata. Com base em estudos comparativos nos parques industriais do Brasil, da França e do Japão, ela conclui que não apenas a divisão sexual do trabalho se mantinha e muitas vezes se aprofundava com as reestruturações em curso, como também a divisão entre o trabalho manual e o intelectual estava se ampliando ao fim do século XX. Seus argumentos – teóricos e empíricos – sobre a manutenção do trabalho manual pelas transformações tecnológicas e gerenciais das últimas décadas nos parecem definitivos contra as teses acerca do fim do trabalho manual e/ou da fusão ou imbricamento do trabalho manual com o intelectual.

Esses três textos são suficientes para respaldar, no espaço de um artigo, o questionamento da validade – enquanto reflexo do real – das hipóteses sobre o fim do trabalho, o fim do trabalho manual e o fim do proletariado. Tais hipóteses, repetimos, carecem até mesmo de evidências empíricas: as fábricas continuam a existir e, nelas, os trabalhadores manuais continuam a realizar a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência. No campo, o proletariado rural continua com seu trabalho manual, convertendo a natureza em meios de produção e subsistência. E toda essa produção continua a ter por finalidade essencial a produção do mais-valor para a reprodução do capital. O fato de se produzir mais-valor já determina a modalidade de distribuição da riqueza: a burguesia ficará com o capital e o proletariado e os demais trabalhadores, com os salários. As novas formas gerenciais e as novas tecnologias possibilitaram a ampliação da extração do mais-valor: não há qualquer superação da essência do modo de produção capitalista. Pelo contrário, temos a reafirmação histórica não apenas de sua essência, mas também de muito do fenomênico do modo de produção capitalista.

Não há evidências de que estejamos vivendo transformações da ordem ou da escala daquelas introduzidas pela Revolução Neolítica ou pela Revolução Industrial. Pelo contrário, os elementos de continuidade são muito mais fortes que os de ruptura – nada indica que estejamos passando para um novo patamar histórico, um novo modo de produção. O oposto seria mais próximo do real: há crescentes evidências de que muitas vezes a reestruturação produtiva, as novas tecnologias e a robótica reponham, com maior intensidade, traços da organização do trabalho típica do fordismo mais puro-sangue. Hoje, com a terceirização e os empregos precarizados, o trabalho vivo se tornou em muitas situações mais barato e flexível que o dos robôs e, ao contrário do que já se afirmou como verdade indubitável, assistimos, com o perdão da expressão, a uma “desrobotização”: a substituição dos robôs pelo trabalho vivo. Ao lado desse fenômeno, um novo patamar de extração de mais-valor tem sido possível pela introdução de formas mascaradas e por vezes retrógradas de assalariamento, do tipo da Terceira Itália, como produção doméstica, trabalho infantil etc. – uma temática sempre repisada.

Não há evidências nem do ponto de vista teórico nem do ponto de vista empírico que nos possibilitem postular o desaparecimento do proletariado (ou da burguesia) por obra e graça das atuais modificações tecnológicas ou gerenciais.

Lukács e o fundamento ontológico do trabalho manual

Essa situação repõe, com enorme força para o debate em curso, a atualidade das considerações de Lukács acerca dos fundamentos ontológicos do trabalho manual. Ainda

que recorrente na literatura em nosso país, e ainda que já discutida em diversas ocasiões, talvez seja oportuno retomar uma vez mais a distinção de Lukács entre o trabalho que converte a natureza nos meios de produção e subsistência, de um lado, e todas as outras atividades humanas, de outro: a distinção entre o complexo fundante da sociabilidade (o trabalho) e todos os outros complexos sociais por ele fundados. Ele utiliza o binômio pores teleológicos primários e pores teleológicos secundários para salientar essa distinção ontológica: as primeiras transformam a natureza colocando em “movimento” “cadeias causais”; as segundas agem sobre o ser social e “desencadeiam um novo pôr teleológico”. Nos pores teleológicos primários,

o pôr das cadeias causais se refere a objetos e processos que, relativamente ao seu ser-posto, se comportam com total indiferença em relação ao fim teleológico, ao passo que os pores que têm por objetivo suscitar nos homens determinadas decisões entre alternativas trabalham sobre um material que por si mesmo, espontaneamente, já é levado a decidir entre as alternativas.¹³

Não temos espaço aqui para explorar a fundo as muitas consequências dessas palavras de Lukács. Elas possuem repercussões teóricas de longo alcance em toda a sua *Ontologia*¹⁴. Importa-nos mais diretamente que, nos pores teleológicos secundários, a subjetividade adquire um papel “qualitativamente diferente”¹⁵, “o ‘material’ das posições causais [...] é de caráter social, isto é, trata-se de possíveis decisões alternativas de pessoas e, por isso, de algo que, por princípio, não é homogêneo e que, além disso, está em constante movimento”¹⁶. Não se trata de transformar a matéria natural, cuja existência prescinde da teleologia, mas sim de transformar as próprias relações sociais e, nessa medida, a própria autoconstrução dos indivíduos passa a ser uma finalidade das objetivações. “Passa a vigorar aqui a distinção entre se um pôr teleológico [secundário], em última análise, desencadeia uma série causal ou se desencadeia um novo pôr teleológico”¹⁷. Trata-se do mundo dos homens, uma esfera ontológica que possui uma nova continuidade, se comparada com a continuidade meramente natural. Para sermos muito breves: uma continuidade que possui na consciência singular dos indivíduos concretos, historicamente determinados, uma mediação decisiva e, portanto, torna a “a continuidade objetivamente disponível, mas simultaneamente e para além disso também vivenciada, de suas ideias, de seus sentimentos, de suas ações etc. em componente dinamicamente mobilizado de sua consciência”¹⁸. Enquanto o dever-ser na transformação da natureza se constitui como a necessária adequação da teleologia e das objetivações ao ser-precisamente-assim da porção da natureza a ser transformada, quando se trata de levar os indivíduos

¹³ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, cit., v. 2. (N. E.)

¹⁴ Uma investigação das conexões mais importantes aqui presentes está em Ester Vaisman (“A ideologia e sua determinação ontológica”, *Revista Ensaio*, v. 17-18, 1989, p. 399-444), Gilmaisa M. da Costa (*Trabalho e serviço social: debate sobre as concepções de serviço social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács*, dissertação de mestrado em serviço social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999) e Sergio Lessa (*Mundo dos homens*, cit.).

¹⁵ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, cit., v. 2.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

a agir de modo adequado às demandas da reprodução social, o dever-ser possui um inequívoco caráter moral, ético etc.¹⁹. Toda uma nova série de complexos sociais devem surgir e se desenvolver para atender às novas necessidades que são incessantemente geradas pelo desenvolvimento humano-genérico.

Nesse caso, o “material” do pôr do fim é o homem, do qual se pretende que ele tome uma decisão alternativa; a rejeição da decisão desejada tem, por isso, uma estrutura ontológica diferente daquela do material natural do trabalho, na qual só entra em cogitação uma apreensão correta ou incorreta de conexões ontológicas da natureza [...].²⁰

Entre os novos complexos que surgem com a crescente sociabilização são fundamentais, para o nosso tema, as classes sociais, o Estado (o instrumento especial de repressão das classes dominantes contra os trabalhadores), a violência indispensável à exploração do homem pelo homem²¹, o patriarcalismo²² etc. Deparamos, uma vez mais, com o fato de que é nas necessidades postas pela transformação da natureza que encontramos a gênese – com as mediações devidas em cada caso – de todas as outras necessidades, mesmo aquelas mais pessoais e individuais²³.

A distinção entre os pores teleológicos primários e os secundários é essencial para o mundo dos homens. Ela está imediatamente articulada à situação ontológica em que a causalidade do mundo dos homens é composta tanto pela matéria natural convertida em valores de uso, em entes sociais, quanto por cadeias causais postas pelas objetivações humanas – a conhecida distinção lukacsiana entre a causalidade dada (pela natureza) e a posta (pelos humanos)²⁴.

Como a matéria natural pode ser transformada apenas por processos químicos, físicos ou biológicos – em outras palavras, a matéria natural pode ser transformada apenas por processos naturais –, o único modo de os seres humanos converterem a natureza em meios de produção e subsistência é empregando aquela porção da matéria natural que está imediatamente sob o controle de seu cérebro²⁵, ou seja, sua “corporeidade”²⁶, seu corpo. É apenas pela ação da mão humana – ou algo do corpo humano – sobre a matéria natural que podemos convertê-la nos valores de uso de que necessitamos: “assim como o homem necessita de um pulmão para respirar, ele também necessita de uma ‘criação da mão humana’ para poder consumir forças da natureza de modo produtivo”²⁷. E isso é uma

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Lukács discute a relação entre patriarcalismo e propriedade privada em *Para uma ontologia do ser social*, cit., v.2.

²³ O pôr teleológico primário “exige e mobiliza forças psíquicas de feitiço novo, diferentes das mobilizadas pelo processo propriamente dito do trabalho (pense-se no papel da coragem pessoal, da sagacidade inventiva, da cooperação desprendida no caso de alguns trabalhos empreendidos coletivamente). Por isso mesmo, os pores teleológicos que surgem daí estão direcionados – tanto mais decididamente quanto mais desenvolvida for a divisão social do trabalho – diretamente para o despertar, fortalecer e consolidar desses afetos que se tornaram indispensáveis aos homens” (idem).

²⁴ Idem.

²⁵ “Assim como no sistema natural a cabeça e as mãos estão interligadas”, constata ironicamente Marx no Livro I de *O capital*, cit., p. 577.

²⁶ Ibidem, p. 646.

²⁷ Ibidem, p. 459-60.

decorrência do mero estatuto ontológico da matéria natural: nem os processos químicos e físicos nem a reprodução biológica ocorrem pela mediação da consciência, portanto são processualidades sobre as quais podemos atuar apenas pela utilização da porção de matéria natural sob controle direto de nosso cérebro. Por isso o pôr teleológico primário, que funda o ser social, é necessária e irrevogavelmente trabalho manual: ainda que, entre a mão humana e a natureza a ser transformada, tenhamos o maquinário ou a ferramenta mais sofisticada, estes continuam sendo extensão do corpo humano. Sem o trabalho manual, o emprego da máquina e a própria fabricação da máquina seriam impossíveis.

Todavia, o que determina que o intercâmbio orgânico com a natureza é trabalho não é a matéria a ser transformada (ainda que esta torne imprescindível o trabalho manual, como vimos anteriormente). Há atividades, como a do escultor ou do cirurgião, que operam sobre a matéria natural, sendo, por isso, manuais e, no entanto, não são trabalho, porque o que distingue os complexos sociais, o que particulariza as ações humanas, não é a matéria que eles transformam (natureza ou relações sociais), mas sim a função que exercem na reprodução social. A função social do trabalho é a produção dos meios de produção e subsistência; a função social do escultor é a produção de obras de arte e a do cirurgião, restaurar a saúde. Ainda que a matéria a ser transformada (natural ou social) imponha determinações importantes a cada uma das atividades humanas, é a função social e não a modalidade da matéria a ser transformada que particulariza cada um dos complexos sociais.

Portanto, se todo trabalho é metabolismo com a natureza e, por isso, deve transformar a matéria natural – o que requer que seja um trabalho manual –, nem toda transformação da natureza tem por finalidade a produção dos meios de produção e subsistência. Assim (como nos exemplos do escultor e do cirurgião), nem toda atividade manual que transforma a natureza é trabalho.

O pôr teleológico secundário tem por função atuar sobre a consciência dos indivíduos de modo a levá-los a realizar os atos considerados necessários para a reprodução social. Estes são atos humanos que buscam alterar os pores teleológicos de outros indivíduos – e isso é realizado pela alteração das relações sociais, dos complexos sociais. E aqui, mais uma vez, não importa se o transformado é ou não a natureza: um escultor, ao converter o mármore em estátua, está atuando sobre o desenvolvimento afetivo dos indivíduos pela mediação da catarse estética. Sua função social é o desenvolvimento das individualidades que, então, poderão operar processos de objetivação socialmente mais avançados (no sentido humano-genérico de que nos fala Lukács). O mesmo se dá com a política, a educação, a filosofia, a moral, a ética etc. Trata-se sempre, e em todos os casos, de influenciar aquilo que será objetivado pelos indivíduos e, desse modo, interferir na reprodução social como um todo.

Para a tradição balizada por Marx, Lukács e Mészáros, ampliar o trabalho de modo a incluir nele algo além da produção de meios de produção ou subsistência pela transformação da natureza significa revogar essa distinção entre os pores teleológicos primários e secundários. Fundidos, imbricados e mesclados os pores teleológicos primários e secundários, a distinção entre a categoria fundante, o intercâmbio orgânico com a natureza e todos os demais complexos sociais por ele fundados está também revogada. A distinção entre o trabalho manual (que converte a natureza nos meios de produção e subsistên-

cia) e *todas* as outras atividades humanas, *todos* os outros complexos sociais, está também abolida. Ou seja, qualquer concepção que converta em trabalho as atividades de planejamento, controle, concepção etc. revoga a pedra de toque da ontologia marxiana: o trabalho enquanto categoria fundante. Não há absolutamente nenhuma possibilidade de se incorporar o trabalho intelectual (as atividades de controle dos trabalhadores que fazem parte dos pores teleológicos secundários) à categoria trabalho (repetimos, fundante do ser social) sem com isso revogar o pressuposto primeiro e único da proposta revolucionária de Marx e Engels – qual seja: para sobreviver, os homens devem converter a natureza em meios de produção e subsistência e isso, por sua vez, articula a totalidade social em distintos modos de produção, com seus complexos ideológicos, suas peculiaridades históricas, seus distintos patamares de individuação e, entre o período marcado pela Revolução Neolítica e a Revolução Industrial, suas distintas classes sociais.

Vejamos esse mesmo complexo de questões por outro aspecto.

Trabalho e classes sociais

Retomemos a distinção entre os pores teleológicos primários (o trabalho) e os secundários (os que visam transformar as relações sociais). Argumenta Lukács que, ao surgirem as classes sociais, os pores teleológicos secundários, que têm “como fim primeiro a ação sobre a consciência de outros homens com o fim de induzi-los aos pores teleológicos desejados”²⁸, “podem ser colocados espontânea ou institucionalmente a serviço de uma dominação”; daí a divisão entre “trabalho intelectual e trabalho braçal e a divisão entre cidade e campo”²⁹.

O trabalho intelectual, para Lukács (antes em Marx e depois em Mészáros), não é o ato de pensar. Como já sabemos, *todos* os atos humanos, quaisquer que sejam eles, são sempre objetivação de teleologia. Atos humanos que não sejam precedidos de uma ação da consciência são uma impossibilidade ontológica tão completa quanto processos naturais que sejam mediados por teleologias. A distinção entre o trabalho intelectual e o manual (“físico”) é um produto histórico do surgimento da exploração do homem pelo homem. Nas sociedades de classe, o intercâmbio orgânico com a natureza passa a ter por finalidade a reprodução da propriedade privada da classe dominante. E, para que isso ocorra cotidianamente, é imprescindível que a classe dominante organize a aplicação da violência sobre os trabalhadores. Para fazermos curta uma longa história: para tanto, criam-se o Estado e *todos* os complexos sociais encarregados de vigiar os trabalhadores e aplicar sobre eles a violência imprescindível. Ao trabalho intelectual cabe esta função social: organizar e realizar a aplicação do controle sobre o trabalho, sempre tendo como pano de fundo a imprescindível aplicação da violência. Se o trabalho intelectual é realizado em um jornal, em uma sala de aula, em fábricas ou latifúndios, em uma masmorra onde se tortura, no púlpito de uma igreja, no exército ou nas instituições policiais, ele não é exatamente a mesma coisa, todavia não muda significativamente sua determinação essencial. Este é o conteúdo histórico da separação do trabalho intelectual do trabalho manual: ao

²⁸ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, cit. v. 2., Lukács repete a mesma distinção, praticamente nos mesmos termos, algumas vezes ao longo do volume.

²⁹ *Idem*.

trabalho manual cabe a produção de toda a riqueza das sociedades de classe pela transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência; ao trabalho intelectual cabe atender à necessidade de controle sobre os trabalhadores para que estes sejam expropriados pela classe dominante.

Desse modo, as relações de produção organizam os indivíduos pela função que estes exercem na reprodução social – segundo o lugar que ocupam na estrutura produtiva. O trabalho proletário, para tomarmos o exemplo mais desenvolvido, requer com rigorosa necessidade histórica a organização da totalidade social em três grandes classes sociais (com suas subdivisões etc.): a burguesia, que expropria o trabalho proletário; o proletariado, que produz todo o capital; e as classes de transição (como Marx se refere a elas em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte**), o conjunto de assalariados que, embora não sejam proletários, são trabalhadores também explorados pela burguesia³⁰.

O proletariado, ao converter a natureza em meios de produção e subsistência com seu trabalho manual (seja qual for a ferramenta ou máquina que empregue) produz não apenas mais-valor, mas também e fundamentalmente um novo *quantum* de riqueza social que se expressa em seu produto final. Os assalariados que não são proletários, todos eles, recebem seus salários, direta ou indiretamente, da riqueza produzida pelo proletariado e expropriada pela burguesia. Uma parte desses assalariados é produtora de mais-valor (o conhecido exemplo de Marx do professor em uma escola privada); contudo, apenas pode produzir esse mais-valor pela conversão em capital da riqueza que já foi produzida pelo proletariado e se encontra difusa na sociedade na forma de dinheiro. Trata-se, aqui, de uma soma cujo resultado é zero: o que se perdeu de um lado acumulou-se de outro, nenhum novo *quantum* de riqueza social foi produzido ou, para utilizarmos uma expressão de Marx, não se ampliou o capital social total.

Por fim, temos a burguesia, que se apropria do mais-valor proletário diretamente ou, como fazem os banqueiros e os comerciantes, indiretamente.

As duas classes fundamentais (burguesia e proletariado) e a enorme e amorfa massa de assalariados não proletários, as classes de transição, existem por determinação da forma como os homens se organizam para retirar da natureza os meios de produção e subsistência que são imprescindíveis à reprodução do capitalismo contemporâneo. Elas estão presentes em todos os países que conheceram um desenvolvimento do capitalismo, mesmo que incipiente. E existem independentemente da forma como os seres humanos se organizam para os inevitáveis conflitos ou de seu grau de consciência: a existência das classes é determinada não pela consciência de classe, mas sim pelas relações de produção, fundadas pelo trabalho que se encontra em sua base.

Portanto, e uma vez mais, sem a superação do trabalho proletário não há qualquer possibilidade histórica de superação do capital: as teses sobre o fim do proletariado como resultante do desenvolvimento do capitalismo não passam de fantasias, não possuem qualquer fundamento histórico.

* São Paulo, Boitempo, 2011. (N. E.)

³⁰ Sobre a semelhança e distinção entre a exploração do proletariado e demais assalariados pelo capital, ver Sergio Lessa, *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*, cit., em especial os capítulos V e VII.

Enormes confusões

Da afirmação por Marx, Lukács e Mészáros de que o trabalho é o fundamento ontológico das classes sociais, fazem-se muitas vezes deduções descabidas, não compatíveis com os fundamentos de tais pensadores.

A primeira delas é que Marx, Lukács e Mészáros desconsideraram o fato de que, na sociedade capitalista contemporânea, existem também outras classes sociais que não se encaixam nem na burguesia, nem no proletariado, nem nas classes de transição. Os exemplos são sempre, de um lado, os latifundiários e os camponeses e, de outro, os indivíduos que não conseguem entrar no mercado de trabalho³¹.

Nos três pensadores que discutimos aqui, a existência dos camponeses e dos latifundiários é plenamente reconhecida e tratada. Eles são resquício dos modos de produção pré-capitalistas e, por vezes, têm papel político de primeira importância, como nos lembram, por exemplo, as análises de Marx e Engels sobre a resistência camponesa contra a penetração do imperialismo inglês na Índia, na África e na Ásia, ou a discussão de Mészáros a respeito das revoluções de libertação nacional no século XX: eles fazem parte dos complexos processos históricos de transição dos modos de produção pré-capitalistas para o capitalismo plenamente explicitado. Todavia, tais lutas podem ter apenas dois sentidos históricos: ou são derrotadas pelo capital e as classes dos camponeses e dos latifundiários tendem a desaparecer, dando lugar à burguesia agrária e ao proletariado rural, ou então são polarizadas pelas lutas proletárias contra o capital. Tais classes, por si mesmas, não podem dar o sentido histórico mais geral de sua resistência: o significado histórico de suas lutas será dado pelo resultado da luta entre a burguesia e o proletariado. Mesmo quando o movimento camponês conquista vitórias importantíssimas, o máximo que pode fazer é abrir as portas para a modernização capitalista, pelas mediações históricas que se queira. Melhor exemplo que a China dos nossos dias dificilmente poderia ser encontrado.

Quanto aos indivíduos que não conseguem lugar no mercado de trabalho, uma nova confusão se estabelece. Para Marx, Lukács e Mészáros, participa-se do mercado de trabalho tanto pelas relações de emprego formais quanto pelas relações não formais: na discussão acerca das formas de assalariamento, Marx mostra que até mesmo o trabalhador que possui os meios de produção (as ferramentas), a matéria-prima e a propriedade do produto final – e, portanto, não seria um proletário, mas sim assemelhado a um burguês – pode ser um assalariado disfarçado, que até produz mais-valor. Não são as relações de emprego, *mas as relações de produção* que determinam as classes sociais. Maria Augusta Tavares, em um estudo muito citado, demonstrou a íntima articulação entre o chamado trabalho informal e a reprodução ampliada do capital³². O exército industrial de reserva e os trabalhadores informais provavelmente se sobrepõem em alguma parcela, enquanto a outra é composta dos assalariados disfarçados que mencionamos anteriormente. Todavia, são cada vez mais fortes os indícios de que a desagregação do modo de produção capitalista está conduzindo a uma ampliação do lumpemproletariado em dimensões inéditas na história – com consequências futuras ainda difíceis de avaliar. No Brasil, vivemos hoje

³¹ Por exemplo, a entrevista de Paul Singer em Isabel Loureiro (org.), *Socialismo ou barbárie: Rosa Luxemburgo no Brasil* (São Paulo, Estação das Artes, 2008).

³² Maria Augusta Tavares, *Os fios (in)visíveis da produção capitalista* (São Paulo, Cortez, 2004).

um significativo processo de êxodo que aparece no fato de que parcela muito ponderável dos movimentos rurais é composta de indivíduos que deixaram as cidades, e não mais, como antes, de camponeses que perderam suas terras.

A segunda das confusões é que, para Marx, Lukács e Mészáros, a consciência de classe não desempenharia nenhum papel na determinação das classes sociais – o chamado economicismo. Nada mais injusto do que essa acusação: se há pensadores que afirmam a força material da consciência singular de cada indivíduo concreto, historicamente determinado, na consubstanciação das tendências históricas mais universais, pela mediação da síntese que é a reprodução social, são precisamente Marx, Lukács e Mészáros. Em cada um deles, o papel histórico dos complexos ideológicos é tratado em detalhe – e a tal ponto reconhecido o papel ativo da subjetividade na história que, para os três, em algumas circunstâncias muito precisas, como as revoluções (elas próprias resultado do desenvolvimento das tendências históricas mais universais), o momento predominante se desloca do trabalho e da economia para as lutas de classe, a política e os conflitos ideológicos. Não há pensador na história da humanidade que tenha reconhecido tão plenamente o papel material das ideias e dos indivíduos nos processos históricos como os três que mencionamos.

O que é estranho a eles é a concepção idealista de que o ser das classes, sua existência na reprodução social, dependa da consciência que tenham de si próprias. Tendo consciência de seu ser, uma classe tende a intervir nas lutas sociais de modo qualitativamente superior. Contudo, a mera possibilidade da consciência para-si de uma classe depende de sua existência social, e não o inverso. A existência, também aqui, determina a consciência. Classes existem ao longo da história que não desenvolvem, e não têm nenhuma possibilidade de vir a desenvolver, seu para-si – pensemos em todas as classes sociais de todas as sociedades pré-capitalistas. Apenas com a burguesia revolucionária o para-si das classes entrou na história; essa é uma categoria muito tardia no desenvolvimento da humanidade³³. Repetimos: são as relações de produção, e não as relações de emprego ou a consciência de classe, que fundam as classes sociais. E as relações de produção emergem imediatamente da modalidade do intercâmbio orgânico com a natureza: o trabalho.

Portanto, nada mais estranho ao universo categorial de Marx, Lukács e Mészáros que um novo conceito de trabalho que se estenda para além da produção dos meios de produção e subsistência pelo trabalho manual que transforma a natureza. O trabalho apenas pode ser “condição universal [...], perpétua condição natural da vida humana”³⁴, categoria fundante do ser social, se for o intercâmbio material com a natureza.

A distinção entre os pores teleológicos primários e secundários, no Lukács da *Ontologia*, parece-nos importante não apenas porque revela uma determinação ontológica universal do ser social, mas também porque explicita de modo particularmente claro o caráter fundante do intercâmbio material com a natureza em relação aos demais complexos sociais que compõem a totalidade de qualquer sociedade. Permite que sejam explo-

³³ Não desconsiderando, aqui, o limitado para-si possível no passado, como gênese do que viria a ser essa categoria no capitalismo desenvolvido.

³⁴ Karl Marx, *O capital*, cit., Livro I, p. 261.

radas no que se refere às peculiaridades na articulação entre teleologia, objetivação, exteriorização, casualidade dada e posta etc. de cada uma delas. E ainda esclarece em detalhes as distintas funções que exercem na reprodução da totalidade social.

Desse conjunto categorial rigorosamente articulado e, por último, unitário, decorre que o trabalho funda as relações de produção as quais, por sua vez, são predominantes para a gênese e o desenvolvimento (e eventual superação histórica) das classes sociais. O fundamento ontológico das classes reside não na consciência que possuem de si próprias e muito menos das relações de emprego, mas nas relações de produção fundadas por cada forma particular de trabalho. O trabalho primitivo funda as sociedades sem classes primitivas, o trabalho escravo funda o escravismo, e assim sucessivamente. Em virtude dessa articulação ontológica mais geral: 1) não existe qualquer possibilidade histórica de uma das classes fundamentais de um modo de produção ser superada sem que o próprio modo de produção também o seja; 2) o desenvolvimento tecnológico propiciado por um modo de produção particular é determinado por suas relações de produção e, por isso, não pode conduzir à superação do modo de produção que está em sua origem.

O papel fundante do trabalho é o único pressuposto de Marx e Engels: uma vez revogado, a proposta da revolução proletária (aquela que tem como plataforma estratégica a superação das classes, da propriedade privada, do casamento monogâmico e do Estado) também estará irremediavelmente revogada. Não é preciso muito para perceber que, em todos os casos em que se advogou outro conceito de trabalho que não o manual (que converte a natureza em meios de produção e subsistência), os resultados foram uma migração de um terreno mais propriamente comunista para o da social-democracia.

As teses acerca do fim do proletariado como resultado de uma pretensa revolução técnico-científica (ou como se queira chamar) ou da reestruturação produtiva em curso são incompatíveis com a tradição teórica balizada por Marx, Lukács e Mészáros. Mas isso não é tudo. Elas são também meras hipóteses, no sentido preciso de que não vão além de especulações carentes de substrato histórico. As evidências são rigorosamente contrárias a tais teses: o trabalho manual está sendo cada vez mais intensamente explorado, as atividades de controle (o trabalho intelectual) sobre o trabalho manual tornam-se ainda mais eficientes e duras, e tanto no campo quanto na cidade os trabalhadores manuais continuam a produzir o capital. Em outras palavras, o proletariado não está se extinguindo. Mais ainda, continua a ser a única classe não parasitária, já que produz toda a riqueza da sociedade, convertendo a natureza em meios de produção e subsistência. Por isso é a única classe na sociedade burguesa com possibilidade de ser portadora do projeto revolucionário comunista – é a única classe cuja emancipação requer simultaneamente a emancipação de toda humanidade da regência do capital.

O proletariado continua a ser a única classe que tem a possibilidade de liderar uma revolução que, não por acaso, é denominada revolução proletária: mas aqui, como em tudo na história, possibilidade não quer dizer inevitabilidade. A classe operária poderá – ou não – liderar uma revolução comunista, mas, sem sua liderança histórica, não há superação possível do capital.

LUKÁCS, TRABALHO E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Ivo Tonet

Marx e a centralidade do trabalho

Que o trabalho tenha uma posição central no pensamento de Marx parece-nos indiscutível, embora isso não seja de modo nenhum consensual entre os próprios marxistas.

Não é nossa intenção examinar aqui os argumentos daqueles que discordam dessa afirmação. O que nos importa, em um primeiro momento, é esclarecer os vários significados da centralidade do trabalho no pensamento de Marx. Ao mesmo tempo, importa-nos enfatizar a importância que essa questão tem para a compreensão da natureza do pensamento marxiano e seu significado para a luta da classe trabalhadora. Mas também queremos aludir às profundas alterações que essa ideia sofreu ao longo do processo histórico, quando a centralidade do trabalho foi substituída pela centralidade da política, com enormes e nocivas consequências para a luta dos trabalhadores. Em um segundo momento, queremos mostrar como, e em que sentido, Lukács resgatou a ideia da centralidade do trabalho, a importância desse resgate, e como ele mesmo, por uma série de circunstâncias teóricas e práticas, ao referir-se à Revolução Soviética e a outras revoluções chamadas socialistas, não conseguiu tirar as consequências dessa sua importantíssima redescoberta e caiu na centralidade da política.

Entrando *in medias res*. Tanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos* quanto em *A ideologia alemã* e em *O capital*, portanto em obras da juventude e em obras da maturidade, Marx faz referência ao trabalho como a categoria que dá origem a um novo tipo de ser, o ser social. Três citações apenas ilustram essa afirmação. Nos *Manuscritos*, Marx diz o seguinte:

Pois primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como um meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida.

No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.¹

Fica claro, aqui, que o trabalho é a atividade essencial na produção do ser humano.

Por sua vez, em *A ideologia alemã*, temos a conhecidíssima afirmação de que o ponto de partida da concepção materialista da história são “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação”². E, mais adiante, Marx e Engels enfatizam que, diferentemente dos alemães (idealistas),

devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história [...].³

E, em *O capital*, temos aquela célebre passagem em que Marx define o que é trabalho em geral. Em suas palavras:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. [...] Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, *[tierartig]*, do trabalho. [...] Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.⁴

Essas poucas, mas importantíssimas passagens parecem não deixar dúvida de que o trabalho é a categoria fundante do ser social.

Nenhuma dessas afirmações se refere a uma forma concreta de trabalho. Todas fazem referência aos elementos essenciais e universais do trabalho. Ao trabalho que, como produtor de valores de uso, será uma necessidade eterna da humanidade. Da natureza essencial do trabalho emerge, pois, o fato de que ele é a única categoria que tem por função social transformar a natureza para criar os bens materiais necessários à existência humana. Com isso, ele se constitui no fundamento ontológico do ser social. Além disso, por ser também uma necessidade insuprimível da vida humana, permanecerá sempre, em alguma forma concreta, como o fundamento de qualquer forma de sociabilidade.

Dessa constatação segue-se, como consequência, que o trabalho é a raiz do ser social e, portanto, toda transformação radical da sociedade pressupõe necessariamente uma alteração essencial na natureza dessa atividade.

¹ Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo, Boitempo, 2004), p. 84.

² Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), p. 86-7.

³ *Ibidem*, p. 32-3.

⁴ Karl Marx, *O capital* (São Paulo, Boitempo, 2013), Livro I, p. 255-6.

Vale enfatizar, para cortar o passo às frequentes acusações de determinismo econômico, que fundamento ontológico não significa causa única nem relação mecânica. Como já acentuamos em outros escritos, entre o trabalho e as outras dimensões da atividade humana existe uma relação de dependência ontológica destas em relação àquele, mas também de autonomia relativa delas e de dependência recíproca entre todas elas, aí incluindo o trabalho.

Mas, para Marx, o trabalho não tinha apenas uma centralidade no sentido ontológico. Em sua forma concreta, na sociedade capitalista, ele também tem uma centralidade política no sentido de que cabe à classe operária, exatamente por ser ela a produtora da riqueza material, a tarefa de liderar a transformação radical da sociedade. É apenas ela que se confronta direta e essencialmente com o capital, pois é apenas ela que produz, ao mesmo tempo, a riqueza material e o mais-valor que se transformará em capital. Ora, essa centralidade política implica, por óbvio, tarefas políticas, isto é, o embate contra o poder do Estado burguês com o fim de destruí-lo, já que ele é um dos elementos fundamentais que asseguram a dominação do capital sobre o trabalho. É por isso que Marx afirma que a revolução proletária tem de ter uma dimensão política.

Mas há outra questão importantíssima, fortemente enfatizada por Marx. Refere-se ao fato de que o trabalho também deve ser o norteador do processo revolucionário de superação do capitalismo. Isso significa que, para que haja uma revolução de caráter socialista, a questão decisiva, embora de modo nenhum a única, é uma transformação radical na natureza do trabalho. Essa ideia já é afirmada por Marx nas “Glosas críticas” de 1844, quando ele enfatiza que todas as revoluções realizadas até então foram “revoluções sociais com alma política” e que a revolução proletária será necessariamente uma “revolução política com alma social”, deixando claro que, para ele, alma social se refere à categoria fundante da sociedade, que é o trabalho. Conclui, então, que há uma relação íntima entres estes dois momentos, o político e o social, mas a prioridade ontológica pertence ao segundo. Nas suas palavras:

A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse *ato político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*.⁵

Em *A guerra civil na França*, um texto que tem como base uma experiência concreta, ele enfatiza a mesma relação entre momento político e momento social. Referindo-se à Comuna, diz que esta é “a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho”⁶. E continua:

A não ser sob essa última condição, o regime comunal teria sido uma impossibilidade e um logro. A dominação política dos produtores não pode coexistir com a perpetuação de sua escravidão social. A Comuna [e não o Estado], portanto, devia servir como alavanca para

⁵ Idem, “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”, em Karl Marx e Friedrich Engels, *Lutas de classes na Alemanha* (São Paulo, Boitempo, 2010), p. 52.

⁶ Idem, *A guerra civil na França* (São Paulo, Boitempo, 2011), p. 59.

desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Com o trabalho emancipado, todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe.⁷

Marx chama essa nova forma de trabalho de trabalho associado, ou livre associação dos trabalhadores livres. Mas devemos enfatizar que, para Marx, trabalho associado se caracteriza pelo controle livre, consciente, coletivo e universal dos produtores sobre o processo de produção. Essa forma de trabalho é a base imprescindível da emancipação humana, do comunismo.

Ora, o trabalho associado pressupõe necessariamente uma capacidade de produzir riqueza em abundância. É o que Marx e Engels deixam claro em *A ideologia alemã*, quando afirmam que um alto desenvolvimento das forças produtivas é condição absolutamente indispensável para uma revolução comunista. Não só porque possibilita a produção abundante de riqueza, capaz de atender às necessidades de todos, mas também porque só assim os indivíduos se tornarão efetivamente universais, vale dizer, adequados a esse novo modo de produção.

Os autores dessa obra são enfáticos quanto a isso. Sem um alto desenvolvimento das forças produtivas, “apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a carestia, as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer”⁸.

Desse modo, de acordo com Marx, o alto desenvolvimento das forças produtivas é ponto de partida, pré-condição para uma revolução de caráter socialista. Não comunista, mas apenas socialista, isto é, que inaugure o período de transição entre o capitalismo e o comunismo. O que significa que essa base material apropriada não pode de maneira nenhuma ser desenvolvida “de modo socialista”. Como se sabe, o desenvolvimento rápido e em grande escala das forças produtivas, em situação de atraso, só pode se realizar com base em uma intensa exploração da classe trabalhadora. Ou seja, não pode de modo nenhum caminhar no sentido da supressão da exploração do homem pelo homem, mas sempre no sentido de sua continuidade.

Quanto ao trabalho associado como fundamento da forma mais elevada possível da liberdade humana, encontramos também essa ênfase numa passagem importante de *O capital*. Marx se refere nela ao fato de que a verdadeira liberdade humana se situa para além do trabalho, mesmo em sua forma mais digna. Essa forma mais digna significa que

o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais congnas com a natureza humana.⁹

É óbvio que esse tipo de trabalho só poderá existir com base em um grande desenvolvimento das forças produtivas, pois supõe que a riqueza será produzida em um tempo muito reduzido, o que liberaria um enorme tempo livre e a plena explicitação das potencialidades humanas poderia florescer.

⁷ Idem.

⁸ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 38.

⁹ Karl Marx, *O capital* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974), Livro III, v. 6, p. 942.

Essa citação também deixa muito claro que há uma articulação incidível entre trabalho associado e liberdade plena. Esses dois momentos compõem uma totalidade. Ainda que, na processualidade concreta, trabalho e outras atividades não caminhem no mesmo ritmo, não resta dúvida de que é impossível o desenvolvimento de uma delas – no caso, o trabalho – no sentido do socialismo sem que as outras também se orientem nesse sentido. Ritmos diferentes, sim; oposição, não.

Poderíamos concluir apenas com mais uma passagem muito significativa de *A ideologia alemã* que mostra claramente a arquitetura geral da realidade social, segundo os autores. Dizem eles:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção e a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada [...] como o fundamento de toda a história[...].¹⁰

É significativo o fato de que eles mesmos (Marx e Engels) julgavam que a revolução socialista já era possível em 1848, porque entendiam que o desenvolvimento das forças produtivas já havia alcançado, através do capitalismo, um patamar capaz de produzir riqueza em abundância para todos e o capitalismo havia atingido limites para além dos quais as relações de produção se tornariam um entrave para o desenvolvimento daquelas forças. É sabido que Engels, no prefácio à edição de 1895 de *As lutas de classes na França*, reconheceu o erro a esse respeito. Mas isso deixava ainda mais clara a ideia de que um alto desenvolvimento das forças produtivas era condição imprescindível para que a revolução fosse possível.

Os caminhos da história

O processo histórico tomou caminhos contrários àqueles preconizados por Marx e Engels. De um lado, mudou o eixo da revolução ao ser atribuído ao Estado – seja sob a forma de Estado social-democrata, seja sob a forma de Estado “proletário” – o papel de polo regente do processo revolucionário. De outro, pareceu dar suporte à ideia de que era possível construir o socialismo sem aquele desenvolvimento prévio das forças produtivas. O caminho trilhado pela social-democracia alemã passou, mais tarde, a “caminho democrático para o socialismo”, enquanto o caminho revolucionário seguido pela Revolução Soviética se tornou o modelo para todas as outras tentativas não democráticas.

Em ambos os casos, e por um conjunto de circunstâncias históricas, a regência do processo de transformação da sociedade em direção ao socialismo foi entregue nas mãos do Estado e não nas mãos da classe operária. Pode-se alegar que em ambos os casos, mas em especial no caso da Revolução Soviética, o Estado tinha um caráter proletário, ou seja, era um instrumento nas mãos da classe trabalhadora e, com isso, a regência do processo estava nas mãos dela. Para deixar clara a não identidade dessas duas “mãos”, é preciso esclarecer o que significa “estar nas mãos da classe trabalhadora”. E, além disso, é necessário deixar claro qual é o significado de “Estado” no período de transição do capitalismo para o comunismo.

¹⁰ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 42.

No primeiro caso – “estar nas mãos da classe trabalhadora” –, trata-se do controle operário da produção. Esse controle foi entendido de duas formas, que muitas vezes estiveram conectadas: uma é o planejamento centralizado da produção pelo Estado, que seria supostamente o Estado proletário; outra é a ocupação das fábricas pelos trabalhadores, que gerenciariam o processo de produção.

No entanto, como vimos, para Marx a regência da produção pela classe trabalhadora tem um significado totalmente diferente. Em primeiro lugar, tem como pressuposto absolutamente incontornável um alto desenvolvimento das forças produtivas, capazes de produzir riqueza em abundância, na quantidade e com a qualidade necessárias ao atendimento das reais necessidades humanas. Em segundo lugar, entra em cena o trabalho associado, isto é, a colocação em conjunto das forças de todos os trabalhadores e seu controle consciente, livre, coletivo e universal.

É evidente que a conjugação destes dois elementos, alto desenvolvimento tecnológico e soma das forças de todos, implicará necessariamente a redução do tempo de trabalho necessário e o consequente aumento do tempo livre. Por outro lado, o trabalho associado implicará, também necessariamente, uma mudança radical tanto no processo de produção como em seu caráter. Do ponto de vista do processo, significará a supressão da hierarquia, que é exatamente o meio de controle do capital sobre o trabalho, e o estabelecimento de uma forma de trabalho que esteja de acordo com as exigências humanas. Do ponto de vista do caráter, significará uma produção voltada para o valor de uso e não para o valor de troca. E como valor de uso significa atendimento das necessidades humanas, isso implicará a mudança no sentido tanto do que é produzido quanto da quantidade e da qualidade.

Quanto ao Estado, seria necessário examinar, do ponto de vista de Marx, sua origem, natureza e função social para entender o significado que essa categoria tem no processo de transição do capitalismo para o comunismo. Na impossibilidade de desenvolver essa análise, faremos alusão apenas ao que nos parece essencial.

Como se sabe, a origem, a natureza e a função social do Estado estão ligadas à existência e à manutenção da propriedade privada. Por isso mesmo, ele sempre assume a forma de algo separado e acima da sociedade. No período de transição, o Estado (burguês) é destruído não para que outro Estado seja construído, mas para que o poder seja transferido para “o proletariado organizado como classe dominante”. O próprio Lenin, em *O Estado e a revolução*, que, como se sabe, foi escrito antes da revolução, acentua esse caráter de não Estado desse poder. Afirma ele, com as palavras de Engels, que a esse poder já não se deveria chamar Estado, mas “*gemeinwesen*” ou “*commune*”, porque a “Comuna já não é um Estado no sentido próprio da palavra”¹¹.

É fácil entender que o pressuposto da doutrina de Marx e Engels acerca do definhamento do “Estado proletário” era a entrada em cena do trabalho associado. Sem essa condição, não faria sentido falar em definhamento do Estado, porque as bases materiais que sustentam sua existência não desapareceriam. Com ela, o poder que estaria nas mãos da maioria organizada após a quebra do Estado burguês já não seria um poder separado e acima da sociedade cujo intuito é manter a dominação de uma classe sobre outra, mas

¹¹ Vladimir I. Lenin, *O Estado e a revolução* (São Paulo, Hucitec, 1978), p. 81-2.

apenas um poder que permitiria o aprofundamento da transformação radical da economia. Tratar-se-ia, então, do poder da maioria trabalhadora organizada, cujo intuito seria permitir o avanço da socialização e impedir o retorno da propriedade privada. Comentando a afirmação de Engels, diz Lenin:

A Comuna deixava de ser um Estado, pois que não tinha mais a oprimir a maioria da população, mas sim uma minoria (os exploradores); quebrara a máquina do Estado burguesa, já não era uma força especial de opressão, era o próprio povo que entrava em cena. Tudo isso já não corresponde à definição de Estado no sentido literal da palavra.¹²

A decorrência necessária dessa relação de dependência ontológica da política em relação à economia é que é impossível existir aquela forma de “Estado” chamada “Comuna”, isto é, um Estado em extinção, se não estiver em andamento aquela transformação radical no processo de produção da riqueza material. A falta dessa transformação levará fatalmente à continuidade e ao reforço da exploração da classe trabalhadora e, por isso mesmo, à estruturação do Estado como um instrumento típico de manutenção dessa exploração. Chamá-lo de Estado proletário ou Estado proletário com deformações burocráticas não altera em nada sua essência de instrumento de manutenção da exploração da classe trabalhadora.

A nosso ver, os equívocos brotaram todos de uma ideia economicista das transformações do processo produtivo e de uma compreensão politicista do processo revolucionário em geral.

Do ponto de vista econômico, julgava-se que a supressão (jurídica e política) da propriedade privada, a estatização dos meios de produção e o planejamento centralizado da economia criariam as bases materiais do socialismo, mesmo na ausência de um alto desenvolvimento das forças produtivas.

Do ponto de vista do conjunto do processo revolucionário, tanto durante seu desenrolar quanto nas críticas que lhe foram feitas posteriormente, o foco sempre foi a dimensão política, a falta de “socialização” do poder político. Em síntese, pressupõe-se que, se tivesse havido incentivo a uma participação mais ativa das massas, todo o processo caminharia no sentido do comunismo. Inverte-se, desse modo, aquela relação de dependência ontológica da política em relação à economia. Em vez de a economia estabelecer o campo dentro do qual se expressa a luta política, é a política que estabelece os rumos da economia.

Quando falamos em dependência ontológica, não vai nisso nenhum economicismo, porque não estamos afirmando que a política é uma expressão mecânica da economia. O que dizemos é que, entre economia e política, há uma relação de dependência ontológica e de autonomia relativa da segunda em relação à primeira e, ao mesmo tempo, de determinação recíproca entre as duas. Isso significa que a economia estabelece um campo, fixa certos limites, embora nunca absolutamente rígidos, dentro dos quais se dão os embates políticos. Esses limites não podem ser ultrapassados por nenhuma determinação da vontade. Os exemplos históricos disso são em quantidade suficiente para não restar nenhuma dúvida.

¹² Ibidem, p. 82.

Lukács e o resgate da centralidade do trabalho

A fortuna do pensamento de Marx é extremamente complexa. Interpretações diversas, cortes, confusões, mal-entendidos, deformações, reducionismos, dogmatismos. Tudo isso no fragor da luta social e das dificuldades impostas pela própria obra desse pensador.

No entanto, é fundamental o fato de Marx ter lançado as bases de uma forma radicalmente nova de entender o mundo. Por sua vez, essa forma nova surgiu quando a perspectiva da subjetividade (gnosiológica) construída na modernidade estava firmemente estabelecida. Entre outras coisas, ela afirmava o primado da subjetividade sobre a objetividade no processo de conhecimento e a não historicidade radical da realidade social ao partir de um indivíduo naturalmente egoísta.

Os fundamentos de uma compreensão radicalmente nova de mundo deveriam ser opostos àquela perspectiva. Criá-los foi uma tarefa hercúlea, complexa, cheia de tateios, avanços e recuos, de correções e de mudanças. Compreendê-los, mesmo por aqueles que lhe eram favoráveis, mas estavam impregnados da perspectiva da subjetividade, não foi nada fácil. E pode-se dizer que a maioria das interpretações, certamente com enormes diferenças, e sem deixar de, às vezes, apreender elementos importantes, passou ao largo ou tomou caminhos contrários a essa impostação radicalmente nova.

O que caracterizava a radical novidade do pensamento de Marx? A nosso ver, a demonstração da historicidade e da socialidade radicais do ser social, bem como a correta articulação entre subjetividade e objetividade. Somente isso poderia fundamentar a possibilidade, e não apenas o desejo, da superação do capitalismo e da instauração de uma sociedade comunista, uma vez que permitia demonstrar que a história, em sua integralidade, é feita pelos próprios homens.

Ora, essa demonstração implicava a resposta à pergunta: o que é o ser social? Tudo mais depende da resposta a essa questão. Ao buscá-la na realidade objetiva, e não em uma definição subjetiva qualquer, Marx conferiu ao seu pensamento um caráter ontológico, pois concedia o primado à objetividade, ao ser, e não a uma elaboração meramente racional. O caráter da resposta, por sua vez, deixava claro que se tratava de uma ontologia não de corte metafísico, mas de talhe inteiramente histórico e social.

Levado por esse impulso ontológico, Marx constatou que o ponto de partida – real, objetivo e empiricamente verificável – são “os indivíduos reais, suas ações e suas condições materiais de vida”¹³ e o primeiro e fundamental ato desses indivíduos, para poder existir e continuar a existir, é o trabalho, isto é, a transformação da natureza para a criação da riqueza material. Mas também constatou que esses indivíduos não só transformam a natureza como transformam, ao mesmo tempo, a si próprios.

Ora, o ato do trabalho, como o próprio Marx afirma em *O capital*, é uma síntese de subjetividade e objetividade. Isso significa que a subjetividade não é de modo algum mera emanção fenomênica da realidade objetiva, mas que esses dois elementos têm, no plano do ser, o mesmo estatuto. Desse modo, a realidade social, em qualquer forma que se apresente, só pode ser compreendida de maneira adequada se for entendida como resultado do concreto processo social de articulação entre subjetividade e objetividade.

¹³ Karl Marx, *As lutas de classes em França* (Lisboa, Avante, 1984), p. 26.

Da análise da natureza do trabalho decorre, pois, que o ser social é radicalmente histórico e radicalmente social e que a práxis, a articulação entre subjetividade e objetividade, é a categoria que o define.

Estava fundamentada, assim, a possibilidade da revolução e da superação do capitalismo, porque, se a história é feita pelos próprios homens, nada há, em princípio, que os impeça de suprimir essa forma de sociabilidade e construir outra. Mas estava demonstrado também que qualquer forma de sociabilidade é sempre resultado da inter-relação entre subjetividade e objetividade e que, portanto, uma sociedade comunista pressupõe necessariamente uma base material, objetiva, adequada.

Mas foi exatamente essa impostação ontológica marxiana que não foi entendida ou foi se perdendo ao longo da trajetória teórico-prática do pensamento de Marx. Das formas mais variadas, a maioria das interpretações continuou a tender ora para o lado da subjetividade, ora para o lado da objetividade, ou a justapor esses dois momentos sem encontrar a justa articulação.

A interpretação dominante até o surgimento do chamado marxismo-leninismo – a da Segunda Internacional – é exatamente uma justaposição de idealismo e objetivismo. O chamado marxismo-leninismo levou essa deformação às últimas consequências. E o chamado marxismo ocidental, que pretendeu se opor a essas deformações, tem uma postura claramente contrária a essa impostação ontológica marxiana – para não falar da vertente althusseriana, que tem um caráter visceralmente antiontológico.

O resultado do desconhecimento dessa impostação ontológica foi a perda do caráter radicalmente crítico e revolucionário do pensamento de Marx e a conseqüente incapacidade de fundamentar de maneira adequada a possibilidade da revolução.

Foi a descoberta das chamadas obras de juventude de Marx, especialmente dos *Manuscritos de Paris*, mas também de *Sobre a questão judaica* e *A ideologia alemã*, que permitiram a Lukács perceber que a novidade radical da elaboração marxiana estava precisamente em sua impostação ontológica, embora de cunho claramente histórico e social.

A posição lukacsiana em face da Revolução Soviética

Não é nossa intenção fazer uma ampla exposição da relação teórica e prática de Lukács com a Revolução Soviética. Esse é um assunto extremamente vasto e complexo e inteiramente fora da nossa competência. Nosso objetivo é apenas expor, sem nem sequer buscar entender de modo mais profundo, a posição de Lukács com referência ao processo revolucionário que se desenrolou na Rússia, e mostrar que ele não conseguiu tirar as consequências de sua redescoberta do trabalho como categoria fundante do ser social, passando a atribuir à política a direção do processo revolucionário.

Sabe-se que a relação de Lukács com a Revolução Soviética e os partidos comunistas foi bastante atribulada, mas que, apesar disso, ele sempre manteve uma adesão clara ao socialismo. No entanto, essa adesão não era apenas ao socialismo em geral, mas ao que ele entendia como sua expressão concreta: o caminho trilhado pela Revolução Soviética e, nesta, a direção do partido de tipo bolchevique e especialmente a orientação teórica e prática expressa por Lenin.

É inegável que Lenin exerceu uma poderosa influência sobre Lukács. Isso é admitido pelo próprio Lukács. Mas essa influência reconhecida derivava do fato de que Lukács via em Lenin o continuador e o renovador do pensamento de Marx e Engels.

O texto que servirá de base à nossa argumentação será o livro *Socialismo e democratização*, resultado dos esforços de Lukács após os turbulentos acontecimentos de 1956 na Hungria e de 1968 na Checoslováquia. Seu objetivo era encontrar um *tertium* entre o burocratismo repressivo soviético e o tipo de democratização – que ele reputava burguês – em curso na Checoslováquia.

Esse texto começou a ser escrito em 1968 e foi entregue ao Partido Comunista Húngaro, mas, por uma série de circunstâncias, só foi publicado em 1985, em alemão, e em 1987, em italiano.

Qual é, em resumo, a posição de Lukács? Seu pressuposto é que a Revolução Soviética foi uma revolução socialista, mas que não seguiu o caminho clássico preconizado por Marx e Engels. Como se sabe, esse caminho clássico teria como ponto de partida os países capitalistas mais desenvolvidos, onde houvesse, de fato, um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. A Revolução Soviética, ao contrário, realizou-se em um país muito atrasado, inaugurando o que se acreditou ser um caminho inteiramente novo.

Essa revolução, ao contrário do pretendido por Lenin, teve seu desenvolvimento travado por um processo de burocratização que impediu a instauração de uma verdadeira democracia da vida cotidiana. Por outro lado, o processo de democratização em curso na Checoslováquia tomava um caminho de caráter burguês. Lukács propõe, então, um *tertium*, que, segundo ele, só poderia ser a *democracia socialista*. Esta tinha como modelo aqueles grandes movimentos de massas que sempre acompanharam as revoluções socialistas. Lukács se refere ainda aos conselhos, surgidos nas revoluções de 1871, 1905 e 1917:

este movimento soviético [...] tinha por objetivo organizar de modo racional, de modo adequado aos interesses elementares da classe trabalhadora, os problemas reais da sua vida, desde a cotidianidade das questões da empresa, da casa etc. até os grandes problemas da sociedade em seu conjunto [...].¹⁴

Lukács não pensava que fosse necessário fazer uma revolução, pois essa, do ponto de vista econômico – que é o fundamental – tivera avanços significativos; era preciso apenas resgatar a democratização tal como já fora praticada em outros momentos.

É interessante notar a relação que ele faz entre a economia e as outras dimensões. Ele diz que não basta socializar os meios de produção: isso, por si só, não é capaz de replasmar a forma do trabalho e a vida cotidiana. Seria necessário guiar conscientemente esse processo no sentido de fazer surgir nele qualidades e relações propriamente humanas.

Parece-nos que o equívoco de Lukács é total e abrangente. O ponto de partida é o entendimento da socialização dos meios de produção como igual a estatização, supressão jurídico-política da propriedade privada e planejamento centralizado da economia. Observando a realidade prática, ele conclui que a socialização, por si só, não muda a totalidade da vida. Por isso, diz ele, é preciso a intervenção de uma orientação teleológica que não é própria do processo econômico. Sua defesa da democratização se baseia, assim,

¹⁴ G. Lukács, *Socialismo e democratização: escritos políticos (1956-1971)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008), p. 168-9.

num pressuposto falso. E sua conclusão, portanto, está fundada em seu entendimento equivocado do que é socialização dos meios de produção.

Como vimos, para Marx isso significa a entrada em cena do trabalho associado. E trabalho associado significa necessariamente o controle livre, consciente, coletivo e universal dos produtores sobre o processo de produção. Ora, essa mudança radical na forma de trabalho implica, imprescindivelmente e ao mesmo tempo, embora em ritmos diferentes, uma mudança em todos os aspectos da vida social. Socialização efetiva da economia e socialização da vida cotidiana são dois momentos que determinam um ao outro e não podem se realizar de modo independente. Não faz o menor sentido, na perspectiva marxiana, imaginar que a economia possa estar trilhando o caminho do socialismo e o restante da vida social, não. Não se trata de causalidade mecânica, e sim de determinação recíproca, com prioridade da economia.

Segue-se daí também uma identificação totalmente equivocada do sujeito da democratização. Segundo Lukács, o sujeito seria a opinião pública, constituída da população em geral; esta se encontra reprimida, mas, por baixo dessa repressão, faz ouvir suas constantes reclamações. A população precisa ser despertada para uma ação mais significativa e coletiva, e esse despertar cabe aos “verdadeiros marxistas”, aqueles que não perderam o espírito dos anos revolucionários.

A nosso ver, o equívoco de Lukács tem seu cerne na definição do fundamento do socialismo. E, nessa definição, ele segue de perto seu mestre, Lenin.

Em *O Estado e a revolução*, Lenin afirma que a questão essencial é a “transformação da propriedade privada capitalista dos meios de produção em propriedade social”¹⁵. Mas em que consistia a propriedade social naquele momento? Consistia em eliminar os capitalistas e organizar a produção nos moldes do correio alemão. Diz Lenin: “Organizemos a grande produção, nós mesmos, os operários, partindo do que já tenha sido criado pelo capitalismo, baseando-nos em nossa própria experiência de trabalho, estabelecendo uma disciplina rigorosíssima, férrea, mantida pelo poder estatal dos operários armados”¹⁶.

Lenin, assim como Lukács, sabia que o comunismo exige um grande desenvolvimento das forças produtivas. Também sabia que isso não existia na Rússia. Tratava-se, pois, de construir as bases materiais do comunismo durante a fase de transição, chamada de socialismo. Lenin lamentava o fato de que a revolução tivesse tomado um caminho não previsto por Marx e Engels e que eles, os revolucionários soviéticos, tivessem de resolver os problemas sem nenhuma indicação de ambos os autores. Lukács concorda inteiramente com ele. Tratava-se, então, de prosseguir a revolução, mas por um caminho não clássico.

Infelizmente, a estabilização do capitalismo isolou a Revolução Soviética, de modo que se tornou imperativa a concentração de todo o esforço no sentido de desenvolver as forças produtivas. Isso fez com que a necessidade se transformasse em virtude, isto é, que o desenvolvimento econômico centrado na estatização dos meios de produção, no planejamento centralizado da economia e na supressão jurídico-política da propriedade privada fosse considerado o caminho para a construção das bases materiais do comunismo.

¹⁵ Vladimir I. Lenin, *O Estado e a revolução*, cit., p. 89.

¹⁶ *Ibidem*, p. 94.

Vejamos como se colocava o problema para Lukács.

No caso russo, punha-se em termos imperativos, e não alternativos, a necessidade de desenvolver as bases econômico-objetivas do socialismo, que ainda não existiam. A verdadeira alternativa histórica que então se colocava era a seguinte: seria possível (e de que modo) associar o desenvolvimento econômico [...] com a construção das precondições sociais de uma democracia socialista; ou, ao contrário, tratava-se, em nome do mero progresso econômico, de colocar essa associação em segundo plano, ou mesmo de deixá-la inteiramente de lado?¹⁷

Segundo ele, Lenin procurou associar as duas coisas, ao passo que Stalin tomou o caminho do desenvolvimento econômico apenas. Mesmo assim, a seu ver, foram construídas as bases materiais do comunismo. Por isso, refutando os críticos burgueses, ele pode concluir:

a União Soviética de hoje, apesar de todos os inegáveis problemas que apresenta em importantes setores da vida econômica, tornou-se uma grande potência econômica [...]. E chegou a isso sem fazer nenhuma concessão no que se refere ao ponto central da economia socialista, ou seja, a socialização dos meios de produção.¹⁸

E ainda afirma: “as sociedades socialistas atualmente existentes [...] liquidaram e impossibilitaram objetivamente qualquer exploração do homem pelo homem”¹⁹. E chega às raias do absurdo, dizendo: “Duvidar do caráter objetivamente socialista do socialismo real [...] é manifestação de insensatez e não passa de calúnia burguesa”²⁰.

Como, porém, a dimensão não econômica do socialismo, isto é, a democracia socialista, ficou atrofiada e deformada,

a construção e o aperfeiçoamento da dimensão socialista subjetiva da sociedade continua a ser a grande tarefa do presente e do futuro para todos os que aceitam honestamente o socialismo como o único caminho para uma real superação das contradições do capitalismo.²¹

Vale notar que essas afirmações foram feitas em 1968. Nesse momento, Lukács já tinha à mão, havia muitos anos, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, *A questão judaica*, *A ideologia alemã* e os *Grundrisse*, sem falar de sua familiaridade com todos os outros textos de Marx e Engels já publicados, especialmente *O capital*. E, nesse texto, demonstra conhecer muito bem as ideias desses autores sobre os fundamentos da transição do capitalismo para o comunismo. Sabe que o comunismo exige uma base material altamente desenvolvida. Sabe que o “reino da liberdade” só pode ser construído a partir da base posta pelo “reino da necessidade”, isto é, da forma do trabalho mais digna possível da natureza humana, que é o trabalho associado. Mesmo assim afirma que, do ponto de vista econômico, a União Soviética e outros países ditos socialistas estariam avançando no caminho do socialismo e teriam já extirpado a exploração do homem pelo homem!

¹⁷ G. Lukács, *Socialismo e democratização*, cit., p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 154-5.

¹⁹ *Ibidem*, p. 180.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

Como dissemos no início, não era nosso objetivo buscar as causas dessa maneira de pensar de Lukács ou negar a complexidade da situação vivida por ele. O que nos interessava era apenas mostrar que Lukács, mesmo tendo sido um dos autores que mais contribuíram para resgatar o trabalho como fundamento ontológico do ser social e, com isso, restituir ao pensamento de Marx seu caráter radicalmente crítico e revolucionário, não conseguiu extrair dele as consequências necessárias. Isso deixa claro que não basta afirmar o trabalho como categoria fundante do ser social, tampouco defender a ideia de que a classe trabalhadora é o sujeito fundamental da revolução. É preciso ainda explicitar, do modo mais claro e firme, a centralidade do trabalho no processo revolucionário. Isso significa que, de qualquer modo que se realize concretamente, uma revolução comunista deve ser uma “revolução política com alma social”; isto é, sem prejuízo da atividade política, o verdadeiro e essencial norteamento do processo revolucionário tem de ser dado pelas transformações na atividade social fundante, que é o trabalho. Aquele controle livre, consciente, coletivo e universal do processo de produção pelos produtores, norteado por suas efetivas necessidades, é condição absolutamente indispensável para que a revolução caminhe no sentido do comunismo.

Não se trata, obviamente, de imaginar que essa transformação se dará da noite para o dia. É necessário deixar claro que, mesmo que de modo inicial e sempre processual, o trabalho associado, em sua verdadeira expressão, tem de entrar em cena desde o início para nortear todo o processo revolucionário. Também é preciso reafirmar, com toda força, aquilo que Marx e Engels já disseram em *A ideologia alemã*:

um alto grau de seu desenvolvimento [das forças produtivas] [...] é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a carestia, as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer.²²

Aqui ganha toda a sua força o entendimento da justa relação entre subjetividade e objetividade. Esta não determina mecanicamente aquela. Ela mesma é um campo que contém em si várias possibilidades. Quais delas se tornarão realidade dependerá da atuação da subjetividade. Contudo, a última só pode escolher entre as possibilidades que estão contidas nesse campo. A escolha de qualquer outra resultará fatalmente em fracasso quanto aos objetivos pretendidos.

Essa situação foi, a nosso ver, precisamente o que aconteceu na Revolução Soviética e em todas as outras tentativas semelhantes. A alternativa de uma revolução efetivamente socialista não se fazia presente, não importa qual fosse a direção. A realidade objetiva não comportava a entrada em cena do trabalho associado, ou seja, da alma do socialismo, independentemente de quaisquer esforços subjetivos. E isso confirma mais uma vez aquela afirmação de Marx: “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas antes sob as condições diretamente herdadas e transmitidas pelo passado”²³.

²² Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 38.

²³ Karl Marx, *A guerra civil em França*, cit., p. 15.

Infelizmente, sob o impacto da Revolução Soviética, que se realizou em um país atrasado, e de seus desdobramentos, todo o debate acerca da revolução socialista foi açambarcado por seu aspecto político, e seu próprio conteúdo social foi subsumido ao conteúdo político. Revolução passou a ser identificada com tomada do poder para, por intermédio dele, realizar as transformações nas várias dimensões sociais, inclusive na área da economia.

PARTE II

POLÍTICA E REVOLUÇÃO

LUKÁCS: a ponte entre o passado e o futuro

Mauro Luis Iasi

No que diz respeito ao indivíduo, cada um é, de todos os modos, um filho de sua época; assim também a filosofia é sua época compreendida em pensamentos. É tão tolo imaginar que qualquer filosofia pode ir mais além de seu mundo atual como um indivíduo saltar por cima de sua época.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹

Em seus comentários críticos de 1967 a respeito do livro *História e consciência de classe*, publicado em 1923, Lukács afirma que a obra assume involuntariamente certo tom de subjetivismo, em especial por dois motivos: de um lado, uma análise empobrecida da questão econômica e, dentro dela, a relativização da noção central de trabalho; e, de outro, certa deformação do conceito de práxis revolucionária que leva, segundo o autor, a uma concepção “verdadeiramente exaltada que correspondia ao utopismo messiânico do comunismo de esquerda, mas não à verdadeira doutrina de Marx”².

Esses dois aspectos estariam associados, ainda na visão de Lukács, a certa assimilação da herança hegeliana não “transformada de forma consequente pelo materialismo e, portanto, não superada e suprimida”³. Ao mesmo tempo, afirmará no texto que um dos méritos da obra em questão é ter resgatado a categoria de totalidade que havia sido relegada pelo oportunismo cientificista da social-democracia. Nosso ponto de partida será este aparente paradoxo: as bases metodológicas da trajetória lukacsiana anterior à sua

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophien des Reichs*, citado em G. Lukács, “Moses Hess y el problema de la dialéctica idealista”, em *Táctica y ética: escritos tempranos (1919-1929)* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005), p. 182.

² G. Lukács. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista* (Lisboa, Escorpião, 1974).

³ *Ibidem*, p. 360.

adesão ao marxismo em 1918, apontadas como causa das distorções descritas, são igualmente, a nosso ver, o diferencial que confere ao autor um papel singular de grande importância na formação do pensamento marxista contemporâneo.

A análise dos textos mais significativos produzidos entre os anos de 1919 e 1929⁴ pode comprovar, tanto no que diz respeito à elaboração teórica como à formulação político-prática, o momento de transição que ligava o passado recente do jovem autor, caracterizado por um anticapitalismo romântico, ao marxismo revolucionário. Acreditamos que a produção desse período revela não apenas os traços do anunciado subjetivismo messiânico, como já os elementos que marcaram a contribuição singular de Lukács.

Os elementos fundamentais da herança intelectual de Lukács

Não nos cabe um exaustivo resgate da formação intelectual e cultural do primeiro Lukács antes de sua conversão ao comunismo⁵, mas devemos ressaltar que, além da intensa e profunda vida cultural, seu anticapitalismo romântico sofre decisiva influência de Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Ernest Bloch e Max Weber, assim como sua base filosófica se fundamenta em Kant, Fichte e, posteriormente, Hegel⁶.

Já em seu *Evolução do drama moderno*, escrito 1908 e publicado em 1911, a forma do drama é problematizada pela separação verificada entre o indivíduo e a sociedade, carecendo de universalidade e imersa em uma não totalidade, principalmente em comparação à epopeia antiga, que revelava a plena identidade do indivíduo e da sociedade. A dualidade que opõe o indivíduo e seu grupo seria típica da forma societal contemporânea, nesse momento compreendida muito mais pela aproximação realizada por Simmel. A não universalidade do drama moderno indicaria, assim, uma época de decadência e a busca da forma estética como redenção.

Essa dualidade assume caráter máximo em *A alma e as formas*, de 1910, que opõe a vida ordinária, empírica, a Vida essencial, fundada em valores absolutos. A forma estética seria a mediação que permite a subjetividade dos valores absolutos, ainda que não possa ser vivida. A cisão entre os valores absolutos e a existência empírica, sempre relativa a compromissos que ferem tais princípios, leva a uma existência “trágica”. Como afirma Tertulian, a contraposição entre uma “existência autêntica” e a “existência comum” leva Lukács a elogiar a tragédia pelo fato de esta personificar “do modo mais puro um momento da existência despojado de toda inessencialidade”, concluindo que, para o autor húngaro, “tal purificação da existência era a condição fundamental da gênese da forma”⁷. E completa:

A oposição entre vida empírica e a vida “autêntica” atinge seu ponto culminante no elogio da forma artística (à qual o filósofo atribui, além disso, uma significação ética, designando-a como

⁴ No presente estudo, centraremos nossa análise principalmente no ensaio *Táctica y ética*, de 1919.

⁵ Ver, a esse respeito, Nicolas Tertulian, *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético* (São Paulo, Editora Unesp, 2008).

⁶ É essencial destacar que as considerações aqui alinhavadas não seriam possíveis se não tivéssemos participado do excelente curso sobre o tema, oferecido pelo professor José Paulo Netto no Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ no primeiro semestre de 2009.

⁷ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 30-1.

o símbolo de uma ordem ideal, acima do caos empírico), a forma como produto de uma subjetividade ideal, *purificada* [...].⁸

Nesse momento, como transparece, a influência filosófica determinante ainda é Kant⁹, mas já a partir de *A teoria do romance*, publicado em 1916, inicia-se a transição de Kant a Hegel¹⁰. A oposição entre vida cotidiana e Vida essencial, própria do neokantismo de *A alma e as formas*, será deslocada para um problema da filosofia da história sob a luz da dialética hegeliana. No entanto, como afirma Tertulian¹¹, essa não é uma mera descoberta intelectual, capaz de deslocar o jovem filósofo da influência dos estudos de Heidelberg, discípulo promissor de Simmel e frequentador íntimo do círculo de estudos de Weber. O pano de fundo do turbilhão intelectual que levará Lukács a Hegel e depois a Marx é a eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1914, e, fundamentalmente, a posição assumida por seus mestres diante do conflito¹².

O problema detectado em *A alma e as formas* é agora apresentado às contradições entre “interioridade” e “exterioridade”, entre subjetividade e objetividade, próprias do universo hegeliano. A epopeia antiga representaria a possibilidade de reencontro da harmonia entre esses opostos, pois encarnam um mundo no qual “os fins do indivíduo se encontram em uma relação de concordância total com os da coletividade”¹³. Em contraste com essa descrição, o romance moderno é a expressão de um espaço histórico-filosófico típico de um mundo deslocado que caracterizaria uma “heterogeneidade radical entre exterioridade e interioridade”¹⁴.

O impacto de Hegel ainda não se completaria nesse momento. Vivendo uma época caracterizada como de “perfeita culpabilidade”, segundo a expressão de Fichte, Lukács vê a contradição entre subjetividade e objetividade como seu próprio drama, como o divórcio entre o mundo objetivo que se aproxima da barbárie da guerra e a subjetividade da alma individual em busca de redenção movida por valores absolutos. No entanto, à luz de Hegel, tal contradição mergulha no terreno da história e no movimento dialético das formas, abrindo a possibilidade de se recuperar a harmonia entre exterioridade e interioridade em um patamar superior, no reencontro do sujeito com o objeto.

O salto é significativo. Tratando do impacto da leitura hegeliana em *A teoria do romance*, Tertulian afirmará que, para Lukács, “o romance seria a expressão de uma

⁸ Ibidem, p. 34; grifo meu.

⁹ Não podemos desconsiderar que a natureza das questões levantadas por Lukács nesse momento de sua produção o aproximam da problemática existencialista, notadamente por influência de Kierkegaard. O próprio Lukács afirma: “Kierkegaard desempenhou um papel considerável na minha evolução de juventude; em Heidelberg, nos anos que imediatamente precederam a guerra, cheguei até a pretender consagrar um ensaio à sua crítica de Hegel” (G. Lukács, *História e consciência de classe*, cit., p. 350). Tertulian (*Georg Lukács*, cit., p. 30) afirma que é possível identificar em *A alma e as formas* certa prefiguração do existencialismo, e Lucien Goldmann “não hesita em designar *A alma e as formas* como primeira obra existencialista” (idem).

¹⁰ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 34.

¹¹ Idem.

¹² Weber teria dito a respeito do conflito mundial: “Apesar de tudo, foi uma grande e maravilhosa guerra”. Ver Mariane Weber, *Max Weber: ein Lebensbild* (Tübingen, 1926), p. 527, citado em Wright Mills e H. H. Gerth, *Introdução aos Ensaios de sociologia de Max Weber* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979), p. 36.

¹³ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 35.

¹⁴ Idem.

mesma alteração da relação harmoniosa da consciência e da realidade, da subjetividade e da objetividade”, mas agora se via como possibilidade do “restabelecimento do equilíbrio ao qual aspirava tão intensamente”; no entanto, este “não tinha a ver com a estética, mas era um problema de caráter social e histórico”¹⁵.

Ainda que esse caminho tenha conduzido Lukács à categoria de totalidade – que se converteria na linha mestra de toda a sua reflexão posterior, nesse momento o reencontro daquela totalidade “ingênua” própria dos “tempos felizes” – no plano sócio-histórico, assumia “uma forma puramente utópica”¹⁶. O repúdio da realidade contemporânea própria da civilização capitalista, embora não se manifestasse em resignação, era ocupado pela afirmação de uma “humanidade pura”, na qual o homem voltaria a se apresentar como homem e não como uma interioridade isolada e abstrata, nos termos que vemos em *A teoria do romance*. O indício dessa nova forma Lukács encontrará na literatura russa, em Tolstói e, principalmente, em Dostoiévski.

O elemento que faltava ao processo de consciência de Lukács não poderia vir das reflexões filosóficas nem de seu desencantamento com a realidade, mas de um evento histórico da mais alta transcendência: a eclosão da Revolução Russa de 1917. No entanto, como dizia Brecht, a nova carne é comida com velhos garfos. A Revolução Russa é recepcionada em um primeiro momento pelo velho arsenal metodológico forjado na sociologia alemã, o que leva o jovem filósofo húngaro a questionar a relação entre os fins, considerados justos, e os meios violentos utilizados para sua realização no mundo. Essas reflexões são descritas em um texto significativamente intitulado “O bolchevismo como problema moral”.

No entanto, já no início de 1918, retoma as leituras de Marx e toma contato com os escritos de Georges Sorel e Rosa Luxemburgo. Em novembro do mesmo ano, em uma reunião da chamada Sociedade dos Domingos, um círculo de estudos nos moldes dos encontros realizados por Weber, Lukács anuncia sua adesão ao comunismo nos seguintes termos, descritos por Infranca e Vedda:

encontrei uma causa justa. Sua realidade, diferente da nossa, é uma realidade ativa. Pela primeira vez, encontrei algo que personifica o espírito hegeliano. Isso vive realmente naquilo que estamos discutindo. Isso me demonstrou que nunca pensei em todas as consequências de minhas ideias [...] Farei qualquer coisa por isso. Sempre sustentei que a metafísica é muito mais próxima da realidade empírica. Agora compreendo que só o homem conscientemente redimido pode criar o mundo empírico. Reavaliei todo meu pensamento.¹⁷

Como vimos em outra oportunidade¹⁸, o processo de consciência está diretamente ligado ao movimento contraditório entre as ideias anteriormente interiorizadas e o mundo em mudança. Verificamos nesse movimento um salto de qualidade que costuma estar associado às vivências coletivas, a um tipo qualquer de ação e ao contato com novas ideias, que parecem corresponder ao novo quadro da objetividade em mutação. No entanto, verificamos também que não existem saltos que marcam mudanças surpreendentes, ou

¹⁵ Ibidem, p. 38.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Antonino Infranca e Miguel Vedda, “Introdução”, em G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 9.

¹⁸ Mauro Luis Iasi, *As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento* (São Paulo, Expressão Popular, 2006), p. 230-1.

seja, vivemos sempre momentos de transição nos quais se mesclam os elementos de nossas velhas concepções de mundo com os novos valores possíveis a partir da vivência de novas relações. Dessa maneira, os valores próprios da concepção marxista ainda se mesclarão, no momento seguinte, com elementos próprios do universo metodológico no qual Lukács se encontrava envolvido até então.

Ética e política nos primeiros textos de Lukács

Os textos que marcam as primeiras reflexões marxistas do autor só podem ser compreendidos pelo contexto das intensas lutas políticas e sociais que marcam a Europa nesse momento e que levarão à experiência revolucionária dos conselhos na Hungria, em março de 1919. Apesar dos reveses e das derrotas, aos militantes daquela época parecia, nas palavras de Lukács, “que a revolução mundial avançava a passos largos, que em breve todo o mundo civilizado se iria transformar totalmente”¹⁹. No entanto, completa o autor: “Estávamos todos – eu também, eu sobretudo, talvez – intelectualmente muito pouco preparados para assumir essas grandes tarefas; o nosso entusiasmo tentava substituir, conforme podia, o saber e a experiência”²⁰.

É evidente que Lukács tinha uma sólida formação cultural e intelectual, o “despreparo” é associado, na concepção do filósofo, ao desconhecimento político e, notadamente, à ausência de uma leitura aprofundada das obras de Lenin, que só será possível a partir do exílio em Viena e, posteriormente, na URSS. A inexperiência política teria produzido, ainda segundo o próprio autor, uma espécie de “dualismo antitético” em seu pensamento que o levou a erros políticos e “horizontes abstratamente utópicos” no trato teórico da questão da política cultural²¹. O que vemos nos textos de 1919 e 1929 é claramente um período de transição, que Lukács caracteriza como “dualismo”. Em suas palavras:

Fausto tem realmente duas almas no seu peito; por que é que um homem, ainda por cima normal, não teria o direito de ter em si várias tendências intelectuais contraditórias, quando em plena crise mundial se prepara para passar de uma classe social para outra? Pelo menos no que me diz respeito, e se as minhas recordações deste período são exatas, encontro simultaneamente no meu universo intelectual de então, por um lado, tendências para a aquisição do marxismo e para a atividade política, por outro, tendências para a intensificação contínua de problemáticas éticas, puramente idealistas.²²

Nossa afirmação é que, nesse dualismo, a unidade de contrários assume uma forma muito mais complexa do que pode parecer a princípio, ou seja, não podemos supor, como superficialmente se poderia pensar, que os elementos da formação filosófica e sociológica anterior à adesão ao marxismo operem exclusivamente no reforço dos elementos idealistas e messiânicos, enquanto as novas e velhas leituras de Marx e da teoria radical reforcem a tendência que apontava para práticas políticas de esquerda. De fato, a influência de Simmel e Weber operam decisivamente na compreensão de uma ação social motivada por valores e, portanto, relativa à dimensão da ética; no entanto, é igualmente verdade que a bagagem cultural e filosófica de cunho neokantiana e depois hegeliana sempre operou em

¹⁹ G. Lukács, cit., p. 353.

²⁰ Ibidem, p. 352.

²¹ Idem.

²² Ibidem, p. 350.

Lukács uma sólida convicção antipositivista – o que será essencial para compreendermos os embates políticos e teóricos contra a social-democracia e os desvios oportunistas no interior do próprio movimento comunista.

Além disso, a bagagem intelectual anterior consolida em Lukács uma consistente referência anticapitalista que, ainda que notadamente romântica²³, sustenta sua decisão à esquerda de forma muita mais sólida do que a que marca muitas trajetórias de supostos grandes conhecedores do marxismo. Como Lukács afirma:

Nunca caí no erro de deixar que o mundo capitalista acabasse por me subjugar, erro que pude observar muitas vezes em muitos trabalhadores e intelectuais pequeno-burgueses. O ódio e o desdém que desde a infância eu nutria pela vida no capitalismo disso me preservou.²⁴

As reflexões marcadamente éticas não podem ser compreendidas apenas como uma herança mal digerida que ainda atua de modo negativo na formação do pensamento marxista, pois, como afirma o próprio autor, “nem toda confusão é o caos” e certas tendências que podem atuar como contradições internas acabam por contribuir com a solução. Dessa forma, as reflexões éticas indicavam “o caminho da práxis, da ação e, por conseguinte, da política”.

O dualismo a que se refere Lukács expressou-se na prática política naquilo que ele descreve como um tipo de sectarismo. No entanto, faz questão de diferenciá-lo de outro sectarismo, aquele que marcaria a política comunista a partir do fim dos anos 1920 e no período stalinista e pretendia, acima de tudo, manter as relações de forças estabelecidas – e, portanto, era essencialmente conservador. Ao contrário deste, o desvio sectário do início da década de 1920 era profundamente antiburocrático, e sua convicção na rápida vitória das forças revolucionárias em toda a Europa dava-lhe um caráter messiânico e utópico, mas não conservador, aproximando-o mais do esquerdismo do que do oportunismo. Como se vê na prática e nas formulações da revista *Kommunismus*, editada pelos emigrados em Viena, esperava-se a adoção de “métodos radicais, proclamando em todos os domínios uma ruptura total com todas as instituições, formas de vida etc. geradas pelo mundo burguês”²⁵, como forma de desenvolver “uma consciência de classe não falsificada”.

O dualismo em *Tática e ética* (1919)

O primeiro elemento que nos chama a atenção no ensaio *Tática e ética*, de 1919, é a referência essencial ao chamado “fim último”. Conceituando a tática como o meio escolhido por determinados grupos atuantes para realizar seus objetivos, isto é, como “laço que une o fim último e a realidade”²⁶, o autor afirmará que o significado da tática é muito diverso se considerarmos “a estrutura e o papel” dos diferentes partidos e classes no

²³ Aqui o termo “romântico” poderia servir a interpretações equivocadas, uma vez que, em Lukács, sempre houve uma crítica ao romantismo. Assim, o anticapitalismo dito romântico deve ser compreendido como aproximação ética-moral de posições idealistas, e não no sentido que é dado ao termo na crítica literária.

²⁴ G. Lukács, cit., *História e consciência de classe*, p. 351.

²⁵ *Ibidem*, p. 354.

²⁶ *Idem*, *Tática y ética*, cit., p. 27.

plano da filosofia da história²⁷. Tal diferença encontra sua forma mais intensa na medida que o fim último escolhido se define “dentro de uma realidade social dada ou mais além dela”.

Parece evidente que a influência da sociologia compreensiva alemã empresta ao jovem autor húngaro algumas ferramentas importantes, notadamente a compreensão da ação social como resultado da escolha racional movida por valores, ou seja, uma ação ética. No entanto, o velho garfo está diante de uma carne nova. A relação entre meios e fins levará Lukács à caracterização de um dilema essencial, assim descrito por ele:

Esta imanência ou transcendência do fim último contém, antes de tudo, em seu interior, a seguinte diferença: no primeiro caso, a ordem legal existente se encontra dada como um princípio que determina necessária e normativamente o marco tático da ação; contrariamente, no caso de um objetivo social-transcendente, tal ordem se apresenta como realidade pura, como poder real, e o fato de poder contar com ele pode ter, no fundamental, um sentido utilitário.²⁸

O universo compreensivo começa a sair dos trilhos. Não se trata de uma simples escolha racional, a imanência ou a transcendência do fim último; isto é, se o objetivo escolhido se encontra dentro ou fora de certa ordem legal estabelecida, ele não pode ser colocado no mesmo nível, como o faz, nas palavras do jovem marxista, “uma sociologia totalmente abstrata e desprovida de quaisquer valores²⁹. Como o Caliban de Shakespeare³⁰, apropria-se de uma linguagem para atacar aquele que a ensinou.

Nesse momento um elemento da bagagem intelectual anterior se reapresentará, mas de forma substancialmente diversa. A diferença entre a vida cotidiana, ordinária, e a vida essencial se transubstanciará na contradição entre realidade social estabelecida, com seu marco legal definido, e a possibilidade histórica de emancipação, ou seja, um objetivo que transcende tal ordem societária e, portanto, não pode se limitar pelas fronteiras do estabelecido. Diz Lukács:

Para aquelas classes e partidos cujo fim último já tenha sido na realidade alcançado, a tática se rege, necessariamente, de acordo com a factibilidade dos objetivos atuais e concretos; para eles, aquele abismo que separa o objetivo atual do fim último, aqueles conflitos que surgem dessa dualidade simplesmente não existem. Aqui se manifesta a tática sob a forma da *Realpolitik* legal [...].³¹

Eis que os velhos instrumentos servem ao autor para se posicionar contra o pragmatismo político (a *Realpolitik*), contrapondo a esse desvio uma prática revolucionária para a qual a tática não pode ser regrada de acordo com vantagens momentâneas possíveis no quadro presente; diz o autor que até mesmo certos acordos devem ser rechaçados, caso venham a “colocar em perigo o que é verdadeiramente importante, o fim último³². Note-

²⁷ Idem.

²⁸ Idem.

²⁹ Ibidem, p. 28.

³⁰ A peça aqui mencionada é *A tempestade* (3. ed., São Paulo, Scipione, 2010), na qual o personagem Caliban é um nativo que aprende a língua daquele que o domina para xingá-lo.

³¹ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 28.

³² Idem.

-se que a diferenciação entre a vida empírica e a Vida essencial aparece aqui como a dualidade entre o real e o projeto, mas a projeção do objetivo para além do empiricamente existente, ainda segundo Lukács, não pode ser confundida com o utópico, devendo ser vista como a “realidade que deve ser alcançada”, e completa:

A postulação do fim último não pode significar nenhuma abstração da realidade, nenhuma tentativa de impor certos ideais à realidade, mas antes o conhecimento e a transformação prática daquelas forças que atuam dentro da realidade social; daquelas forças, portanto, que conduzem à realização do fim último. Sem esse conhecimento, a tática de qualquer classe ou partido revolucionário oscila sem orientação entre uma *Realpolitik* desprovida de ideias e uma ideologia sem conteúdo real.³³

Assim, a perspectiva socialista teria encontrado a síntese dialética nesse aparente paradoxo, pois, segundo Lukács, o fim último socialista seria ao mesmo tempo utópico e não utópico. Ele o seria na medida em que não se limita aos marcos do estabelecido, às determinações econômicas, legais e sociais da sociedade atual, só podendo ser realizado para além da atual ordem e através de sua destruição; não é utópico no sentido que implica a “realização de ideias que se inserem, ainda que vacilantes, além dos limites da sociedade e contra ela”, isto é, ideais cujo conteúdo real está no devir, mas não é menos real por ser devir.

Assim, o critério revolucionário para que possamos julgar a pertinência ou não de uma tática passa a ser essencialmente, para Lukács, sua relação com o fim último. Ele conclui taxativamente:

O verdadeiro parâmetro só pode ser como a ação serve em um caso dado para a realização deste fim, do sentido do movimento socialista; por certo – posto que para este fim não servem meios qualitativamente diferentes, uma vez que os meios em si já significam a aproximação em direção ao fim último – hão de ser bons todos os meios através dos quais este processo no plano da filosofia da história é despertado para a consciência e a realidade; ao contrário, hão de ser maus todos os meios que obscurecem essa consciência (como, por exemplo, os interesses materiais momentâneos do proletariado, aqueles que ofuscam a consciência correta e a continuidade da evolução “histórica”). Se existe um movimento histórico para o qual a *Realpolitik* é funesta e sinistra, esse movimento é o socialismo.³⁴

A nova carne permite ao jovem marxista a adesão à causa socialista, os velhos garfos favorecem a definição por um dos lados que a compõem, exatamente aquele que se opõe ao pragmatismo social-democrata, levando-o a uma crítica profunda da *Realpolitik*, essa prática “funesta e sinistra”. No entanto, para permanecermos nos limites da metáfora, os talheres não deixam de impor sua marca à nova comida e podem tanto ajudar como prejudicar a digestão. A bagagem intelectual de Lukács – não apenas o anticapitalismo, mas nesse aspecto a incorporação da dialética e da filosofia da história de Hegel –, embora essencial para a compreensão que o afastaria do pragmatismo, acaba ao mesmo tempo por impor, desde já, as marcas daquilo que a crítica de 1967 identificará como subjetivismo e messianismo.

³³ Idem.

³⁴ Ibidem, p. 29-30.

Contraditoriamente, e não há nenhum juízo negativo nesta afirmação, a bagagem que lhe permite a viagem é a mesma que lhe pesa nas costas. Em uma passagem reveladora, Lukács defende que, ao afirmar a relação utópica, não utópica do objetivo socialista, a “teoria marxista da luta de classes, que nesse aspecto segue escrupulosamente a obra conceitual hegeliana, converte o objeto transcendente em imanente; a luta de classes do proletariado é o objeto e, ao mesmo tempo, sua realização”³⁵.

Salta aos olhos do observador atento a transposição direta da famosa teoria hegeliana do sujeito-objeto idênticos, ou seja, da possibilidade de superação do estranhamento pelo reencontro do sujeito com o objeto exteriorizado e distanciado. A possibilidade de o meio não ser alheio ao fim está diretamente associada ao movimento em direção ao fim último como “autorrealização”. Não é por acaso que o parâmetro para julgar as diversas táticas só possa ser a aproximação e a coerência em relação ao fim último, pois é somente neste que o movimento se realiza, a ideia encontra a realidade e com ela se identifica. O problema – além do evidente idealismo que supõe uma essencialidade que precede sua realização, pois o objeto é apenas uma substância que se alienou – é que, lida por esse ângulo, a relação entre a tática, a estratégia e o objetivo final converte-se em uma questão eminentemente ética.

Aqui também a herança assume uma dualidade muito mais complexa do que pode parecer. De fato, não se pode reduzir a questão tática e suas relações com os objetivos estratégicos a uma mera questão ética, mas não podemos desconsiderar que há um elemento ético/moral na definição dos caminhos revolucionários. O primeiro risco, o de superestimar a dimensão ética, poderia levar ao caminho da redução individual da ação. No quadro conceitual da sociologia compreensiva, tal como proposta por Weber, a busca do sentido da ação social remete ao conjunto de valores que orientam tal ação e, o que nos interessa diretamente aqui, a definição do indivíduo como sujeito da ação social. Uma vez que o sociólogo compreensivo alemão define que a concepção de mundo que orienta a ação do indivíduo é formada por um conjunto de valores (uma moral) – que não são impostos mecanicamente por certa ordem social, como imaginava Durkheim, mas são fruto de uma dinâmica de escolha, de uma afinidade eletiva –, isso só pode levá-lo à conclusão de que o sujeito da ação social é o indivíduo que orienta sua ação em determinada direção movido por essa visão de mundo, portanto uma ação ética.

Aqui também é possível ver que o universo conceitual da sociologia alemã continua a oferecer ferramentas ao jovem Lukács em seus primeiros esforços no campo do marxismo. Contudo, da mesma forma como se apontou anteriormente, tais conceitos se tornam uma ponte que o leva além dos limites desse universo conceitual. A filosofia da história de Hegel impõe uma dinâmica que não pode ser reduzida à ação de indivíduos, ou mesmo a ações coletivas derivadas da conjunção de ações individuais. Depois de Hegel, o todo não pode mais ser confundido com a soma das partes. Portanto, quando se fala de escolhas e determinados valores que orientam a ação ética, não estamos mais nos referindo à dinâmica individual da escolha racional. Ao questionar a pertinência da escolha de certos meios táticos tendo como parâmetro o fim último, parece evidente que estamos

³⁵ Idem.

nos referindo a “forças impulsionadoras internas da ação”, nas próprias palavras de Lukács, e, ainda mais evidente, que isso nos leva a formular a questão tática à luz da “certeza subjetiva e [d]a consciência da responsabilidade”, isto é, como averiguar se é correto ou incorreto o que fez ou quis fazer um ser humano, ou ainda “por que o fez ou quis fazer”.

É inegável que a busca do sentido está diretamente ligada à relação entre os valores aceitos (certeza subjetiva) e a direção escolhida pela ação e os efeitos que daí resultam (consciência da responsabilidade ou, nos termos weberianos, a ética da responsabilidade). No entanto, aqui a superação não é menos visível. Comenta a esse respeito Lukács:

Essa pergunta sobre o “porquê” só pode surgir a propósito de casos individuais; só tem sentido em relação ao indivíduo, em aguda contraposição com a questão tática da adequação objetiva, que só pode encontrar uma solução unívoca na ação coletiva dos grupos humanos. A pergunta que se nos apresenta é: como se comportam a certeza subjetiva e a consciência da responsabilidade do indivíduo diante do problema da ação coletiva taticamente correta?³⁶

Recordemos que, ao avaliar os parâmetros para julgar a ação tática, seriam justas todas aquelas que permitam “despertar a consciência” e inadequadas todas aquelas que “obscurecem a consciência”. Toda solução de compromisso que condena a ação aos marcos da ordem legal existente, ainda que buscando atender a ditames de uma realidade objetiva (ou mais precisamente por buscar fazê-lo), pode “obscurecer a consciência universal, o despertar para a autoconsciência da humanidade”³⁷. Assim, a questão agora passa a ser formulada nos seguintes termos:

Que considerações éticas produzem no indivíduo a decisão para que a consciência necessária no plano da filosofia da história se converta nele em ação política correta – quer dizer, em elemento de uma vontade coletiva –, desperte e possa também decidir essa ação?³⁸

Apesar de toda a linguagem conceitual compreensiva, essa singela pergunta é um míssil que atinge abaixo da linha d’água a nau da sociologia alemã. O problema da guerra mundial é mais que um pano de fundo para a evolução intelectual de Lukács: é um problema moral. A constatação da iniquidade da ordem capitalista, da decadência e da perfeita culpabilidade dos tempos que se apresentavam como realidade, como certeza subjetiva, levava, pelo menos aos olhos do jovem recém-marxista, a um necessário posicionamento prático contra essa ordem, à adesão a ideias que, uma vez realizadas, pudessem constituir uma nova ordem, capaz de superar a decadência e permitir a emancipação humana. Ora, essa postura é incompatível com os pressupostos de neutralidade axiológica que levam àquilo que, na feliz expressão de Gabriel Cohn, aparece como crítica e resignação.

Em Lukács, isso produz um efeito contrário. Segundo ele, “na ética não há neutralidade nem imparcialidade: aquele que não quer atuar deve responder por sua inação”. Eis que a flecha da ética da responsabilidade se volta contra o peito do arqueiro que a lançou. E ele sentencia:

³⁶ *Ibidem*, p. 31.

³⁷ *Ibidem*, p. 30.

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

Eticamente, ninguém pode eludir a responsabilidade, alegando ser meramente um indivíduo, do qual não depende o destino do mundo. Isso não apenas não podemos saber objetivamente com segurança – posto que sempre é possível que o dito destino dependa precisamente do indivíduo –, senão que até a essência mais íntima da ética, a consciência e o sentido da responsabilidade, torna impossível um pensamento semelhante; quem não toma uma decisão com base nestas considerações – ainda que em outros aspectos se mostre um ser muito evoluído – encontra-se, do ponto de vista ético, no nível de um instinto primitivo, inconsciente.³⁹

Assim é que o arsenal da sociologia alemã permite que ele vá além da sociologia alemã, como afirmava Leminski quando dizia que “isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além”. Apesar de colocada como uma questão ética, trazendo consigo indisfarçáveis cargas de utopismo messiânico, o que está se apresentando em substância ao jovem Lukács é a questão da consciência, e esta não pode ser reduzida a um mero “saber” derivado da objetividade científica. Quando se trata da luta socialista, essa consciência – “moralmente correta” nos termos então utilizados por Lukács – tem de estar relacionada com o correto conhecimento de determinada situação objetiva no plano da filosofia da história. Em outras palavras, tanto para a ação coletiva quanto para a dimensão do indivíduo que busca tomar essa consciência para si como autoconsciência, trata-se de compreender-se como parte de um todo que é muito mais que a soma das partes. Eis que dois aspectos essenciais das futuras formulações do autor se apresentam: o método – no que se refere à centralidade da categoria da totalidade – e o objeto, isto é, a consciência.

O vínculo com a totalidade como possibilidade de “despertar a consciência universal” só pode atuar no sentido descrito, isto é, responder à pergunta de como as considerações éticas podem despertar nos indivíduos a decisão para que a consciência necessária no plano da filosofia da história se converta em ação política correta, se partir do pressuposto incontornável segundo o qual o desenvolvimento da certeza subjetiva só pode se expressar, nesse caso, como consciência de classe. Conclui daí o autor que “para que a ação correta se converta em uma norma verdadeira e correta, a consciência de classe deve elevar-se acima de sua existência meramente dada e ajustar-se a sua missão histórico-universal e a seu sentido de responsabilidade”⁴⁰. O dualismo da vida cotidiana em contraste com a vida essencial, nos marcos agora definidos como ação tática dentro da ordem e objetivo final para além desta, apresenta-se agora como uma consciência que igualmente corresponde a esses momentos e que levará aos conceitos hegeliano-marxistas de consciência em si e para si, aqui ainda de forma pouco sofisticada – por conta da já descrita ausência de um conceito mais preciso de práxis e, principalmente, de uma melhor compreensão da categoria trabalho como mediação fundante do ser social.

A principal consequência dessa primeira leitura talvez seja a constatação da consciência em si como contraposição um tanto mecânica da consciência para si, isto é, como se a passagem de uma para outra fosse definida apenas por uma adesão à teoria revolucionária – daí os termos quase místicos como “despertar” ou “salvação”. Em um ensaio anexado a *Tática e ética*, mais precisamente o estudo sobre o problema da direção intelectual e os trabalhadores intelectuais, o autor busca definir o conceito de consciência:

³⁹ Ibidem, p. 32.

⁴⁰ Ibidem, p. 33.

Consciência significa aquele particular estágio do conhecimento no qual o sujeito e o objeto conhecido são homogêneos em sua substância; no qual, pois, o conhecimento tem lugar dentro e não fora. [...] O principal significado desse método cognitivo consiste em que o mero fato do conhecimento produz uma modificação essencial no objeto reconhecido: através da tomada de consciência, aquela tendência que se encontrava já antes presente no objeto torna-se mais segura e vigorosa do que era anteriormente, ou do que poderia ter sido sem essa tomada de consciência.⁴¹

Há aqui um evidente exagero. Afirmar que a consciência produz uma alteração essencial no objeto, no caso a classe proletária, pode levar a crer que é a consciência que determina a classe e não o ser da classe que se expressa em diferentes momentos da consciência. Nesse caminho, a passagem para a consciência para si (revolucionária), que constitui a classe como classe, é um mero ato de consciência, ou melhor, de “tomada de consciência”, pois ela já estava “presente no objeto”, ainda que menos segura e vigorosa. Isso levará Lukács a supor inadvertidamente que “cada proletário é, por seu pertencimento de classe, um marxista ortodoxo”⁴².

Deslocados para essa esfera, tanto a consciência como o trabalho político se convertem em uma ação moral, ou melhor, educativa, como transparece nos ensaios “O papel moral da produção comunista”, “A missão moral do Partido Comunista” ou “Oportunismo e putschismo”, no qual Lukács apresenta a revolução como um “grande processo educativo do proletariado”, o que o leva a afirmar que os trabalhadores só podem se converter em classe quando “se desenvolve dentro de si a verdadeira consciência de classe, mas essa consciência só pode nascer da conscientização gerada pela ação adequada à classe, pela ação revolucionária”⁴³.

Há um núcleo de verdade nessa aproximação em si mesma problemática. Quando Lenin afirma que não há revolução sem teoria revolucionária, não há um marxista que se erga para acusá-lo de um desvio hegeliano. Parece-me que, em vez de ser um elemento que o distancie da tradição marxista da época, trata-se de uma noção que ele compartilha plenamente com seus camaradas contemporâneos.

A perspectiva segundo a qual os trabalhadores e as direções que se mantêm nos limites da ordem do capital, sem ao menos se aproximar da totalidade, tendem ao oportunismo reformista ou aos pragmatismos de toda ordem e, portanto, o salto de qualidade da consciência exige a apropriação de uma dimensão teórica é, nesse sentido, plenamente válida. No entanto, tal salto não pode ser compreendido como um mero salto de consciência, mas fundamentalmente como resultado das contradições materiais perfeitamente verificáveis no choque entre o avanço das forças produtivas e as relações sociais de produção e na maneira como essas contradições objetivas se expressam na consciência dos seres humanos e estes lutam para resolvê-la.

Marx já nos alertava de que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas que o poder tem de ser derrubado pelo poder material”*, mas, na mesma passagem, lembra com igual intensidade que seu materialismo se distancia em muito do vulgar e até que

⁴¹ Idem, “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”, em *Táctica y ética*, cit., p. 38, nota 2.

⁴² Idem, *Táctica y ética*, cit., p. 53.

⁴³ Ibidem, p. 89.

* Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005), p. 151.

ponto a concepção dialética penetrou profundamente em seu pressuposto, afirmando que “a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas”⁴⁴. Parece-nos, no entanto, que a aproximação marxiana se diferencia daquela apresentada por Lukács em um aspecto decisivo. Não é na afirmação de que a teoria, ao se apoderar das massas, torna-se força material, aspecto comum a Marx, Lenin e Lukács, mas no modo como ocorre esse apoderar-se.

Para compreender tal diferença, temos de retornar aos textos de 1919 e refletir um pouco mais sobre a maneira como Lukács coloca a questão. Para o autor húngaro, ela é dúplice:

Por um lado, é preciso perguntar: de que índole podem ser as forças motoras da sociedade e as leis que as regem, a fim de que a consciência humana as conceba, e a vontade humana e a capacidade dos homens para postular fins que possam ser postos em prática de forma razoável? Por outro lado, que orientação e composição deve ter a consciência humana, a fim de que possa ser posta em prática de modo razoável e exercer influência decisiva na evolução social?

Note-se que aqui também a formulação pressupõe o dilema hegeliano como ponto de partida, ou seja, a natureza da objetividade e da consciência que permitiria o reencontro, mas que nos parece ser mais do que apenas isso. A questão central se encontra na busca das formas que permitam à consciência aproximar-se do real para incidir sobre ele, direcionando-o no sentido desejado. Nesse ponto, a solução lukacsiana, ainda que prenhe de certo idealismo que não deixará de impor suas marcas no produto da formulação, é inegavelmente mais sofisticada e complexa do que o mero idealismo vulgar ou mesmo muitos materialismos sofisticados.

O jovem marxista desenvolve seu raciocínio apresentando quatro teses na forma de pressupostos. A primeira afirma que a evolução social é determinada exclusivamente por forças inerentes à sociedade, que se explicam pela luta de classe e pelas transformações nas relações sociais de produção; a segunda diz que essa evolução social tem uma direção que pode ser determinada de maneira precisa, ainda que não seja sempre compreendida; a terceira é que essa direção deve se relacionar com certa tomada de posição no que diz respeito aos fins estabelecidos para a humanidade, e que essa relação pode ser conhecida e levada à consciência de modo que a tomada de consciência exerça influência positiva sobre a própria evolução; e, por último, essa relação seria possível porque as forças motoras da sociedade são “independentes de toda consciência humana individual, da vontade e dos fins dessa dita consciência, ainda que a existência da relação só possa ser pensada sob a forma de consciência *humana*, da vontade e do posicionamento quanto à finalidade humana”⁴⁵.

Pela primeira afirmação, Lukács ataca qualquer princípio compreensivo que remeta para além da própria evolução do real as determinações da “evolução social”; sem se distanciar de Marx, ele não rompe em absoluto com os pressupostos de Hegel, mas, ao localizar a imanência do devir do real no próprio real sob a forma da luta de classes e das transformações nas relações sociais de produção, ele rompe com Hegel e se aproxima de Marx.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ G. Lukács, “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”, cit., p. 37.

A segunda tese, que afirma que a dita evolução tem uma “direção” e pode ser entendida como certa teleologia histórica, não encontra problemas no universo categorial hegeliano e na ideia de “espírito absoluto”, mas pode criar problemas no caso da visão marxista. Enquanto Hegel supõe uma essencialidade humana que se realiza no processo e, portanto, já existia antes e reencontrará o objeto ao fim, em Marx essa afirmação parte de um pressuposto inverso, ou seja, não há essência humana fora daquela que historicamente os seres humanos constroem ou, dito de outra forma, os seres humanos são aquilo que fazem de si mesmos. Mas essa diferença, que nos parece essencial, não implica que não haja “direção” no fluir histórico; ao contrário, é exatamente porque os seres humanos constroem historicamente sua essência que podem dar um sentido a essa construção. De forma mais precisa, se os próprios seres humanos constituíram as bases de sua alienação, podem, através de sua ação histórica, produzir uma sociabilidade não estranhada ou emancipada.

Nesse aspecto, a afirmação de que a história humana tem uma direção, em si mesma, não separa Hegel de Marx, e Lukács não tem de escolher entre eles, mas coloca todos no campo oposto de Nietzsche e, depois, dos pós-modernos. Tal constatação nos remete à terceira e à quarta teses.

É possível conhecer esse sentido e essa direção e elevá-los à consciência, que, uma vez alcançada, pode agir como força decisiva na evolução histórica. No entanto, e isso nos parece fundamental, as forças motoras da sociedade são objetivamente independentes de toda consciência humana individual⁴⁶, ainda que só possam ser compreendidas a partir da consciência e da vontade humana. Isso nos leva à imagem descrita por Marx em seu estudo sobre o fetichismo: fazem sem o saber⁴⁷.

Ora, essa é a base para uma compreensão muito sofisticada do processo de consciência, muito além da suposição kautskiana da consciência como derivada da posição de classe, que, aliás, esta sim se aproxima mais da visão weberiana sobre o tema do que a de Marx. O dualismo da herança advinda da formação intelectual de Lukács e de sua adesão à causa revolucionária socialista opera aqui de forma decisiva.

Uma vez que a consciência dos indivíduos se institui de maneira inconsciente, ou, como se dirá mais tarde, como “falsa consciência”, ou, nos termos utilizados na época, pelo fato de que as leis da evolução histórica e suas determinações “se refletem na consciência dos indivíduos de um modo geralmente encoberto e distorcido”⁴⁸, a função de se apropriar das determinações do movimento histórico e de seu sentido remete-se ao trabalho da consciência sobre a consciência ou, se se preferir, cabe à teoria. Paradoxalmente, essa aproximação leva o autor a uma constatação em si mesma correta e a uma conclusão problemática.

Lukács recuperará essa constatação em *História e consciência de classe*, quando afirmar:

Esta consciência (de classe) não é [...] nem a soma nem a média do que pensam, sentem etc. os indivíduos que formam a classe, tomados um por um. E, no entanto, a ação histori-

⁴⁶ “Na produção social da vida os homens estabelecem certas relações sociais, necessárias e independentes de sua vontade”, Karl Marx, *Contribuição à crítica da economia política* (São Paulo, Martins Fontes, 1997), p. 23.

⁴⁷ Idem, *O capital* (São Paulo, Boitempo, 2013), Livro I.

⁴⁸ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 37.

camente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por esta consciência e não pelo pensamento etc. do indivíduo; esta ação só pode ser conhecida por esta consciência.⁴⁹

As formas imediatas – através das quais os seres humanos pensam sobre si mesmos, os outros e o mundo – não passariam de matéria-prima, ainda que muito importante⁵⁰, para a compreensão da consciência de classe. Nesse momento, o autor segue escrupulosamente as pistas de Marx e Engels em *A sagrada família*, quando afirmam que não se trata daquilo que “este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta”, mas “*do que* o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*”⁵¹.

Nesse ponto, a bagagem intelectual de Lukács é essencial à qualidade de suas formulações e está diretamente relacionada com o eixo central das preocupações contidas no conjunto de ensaios que compõe *Tática e ética*. A atuação dentro dos limites de uma ordem legal, sob condições históricas determinadas, que se expressa na prática política do universo das táticas da *Realpolitik*, conforma de igual maneira uma consciência que lhe é própria e que difere essencialmente da consciência de classe revolucionária que coloca para si o objetivo histórico do socialismo. Nos termos em que aparece o problema em *História e consciência de classe*, o proletariado se apresenta, por sua simples existência, como crítica da ordem reificadora do capital; no entanto, até que a crise do capitalismo tenha gerado os elementos objetivos que, uma vez apropriados pelo proletariado, permitam não apenas que este compreenda a crise, mas também que se eleve a “verdadeira consciência de classe”⁵², ele não passaria de uma simples crítica e seria incapaz de destacar-se além de uma simples negatividade de uma parte. Segundo Lukács, o proletariado, quando não ultrapassa a simples negação, “quando, pelo menos, ele não tende para a totalidade, então não pode ultrapassar o que nega, como, por exemplo, nos mostra o caráter pequeno-burguês da maior parte dos sindicalistas”⁵³.

Considerada no conjunto, essa constatação não apenas é correta do ponto de vista teórico, sofisticada em seus pressupostos tanto materialistas quanto dialéticos, mas também se articula de forma coerente com a prática política com que o autor se insere no debate do campo comunista da época, isto é, contra a social-democracia e o oportunismo que reinava na Segunda Internacional.

Entretanto, abre espaço ao mesmo tempo para uma conclusão que, nos limites do arcabouço teórico então disponível, leva-o à teoria da consciência adjudicada. Uma vez que a existência imediata do proletariado se expressa numa consciência “*trade-unionista*”, que opera nos limites da ordem legal existente, e considerando fundamental a perspectiva teórica da totalidade, Lukács só pode imaginar essa consciência como “vinda de fora” do proletariado, o que o leva a fetichizar e mistificar o papel do partido e ver a passagem da consciência em si para a consciência para si como um mero ato de apropriação intelectual. O próprio autor afirmará em seu citado posfácio de 1967:

⁴⁹ Idem, *História e consciência de classe*, cit., p. 65.

⁵⁰ Ibidem; p. 64.

⁵¹ Karl Marx e Friedrich Engels, *A sagrada família* (São Paulo, Boitempo, 2003), p. 45.

⁵² G. Lukács, *História e consciência de classe*, cit., p. 91.

⁵³ Ibidem, p. 91-2.

Só consegui chegar à formulação da consciência “adjudicada”. O que eu pretendia com isso era o que Lenin caracterizava em *Que fazer?*, ao dizer que, por oposição à consciência espontaneamente *trade-unionista*, a consciência de classe socialista é trazida aos trabalhadores “do exterior [...], isto é, de fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre operários e patrões”. Portanto, o que em mim existia como intenção subjetiva e existia em Lenin como resultado da análise autenticamente marxista, de um movimento prático no interior da totalidade da sociedade, tornou-se na minha exposição um resultado puramente intelectual, donde algo de essencialmente contemplativo. A inversão da consciência “adjudicada” em práxis revolucionária aparece aqui objetivamente como puro milagre.⁵⁴

Ainda que justificada, a autocrítica lukacsiana incorre em certo exagero. De fato, aquilo que ela aponta como porta para um subjetivismo messiânico, como ato puramente intelectual na passagem para a consciência de classe revolucionária revela, na verdade, uma forte reminiscência da antiga oposição entre vida empírica e Vida essencial. Também é verdade que, na esfera da ação política, Lenin não confundiu a constatação de que a teoria revolucionária se desenvolve em outras camadas que não as proletárias com uma ação política que prescindia do proletariado, como fica evidente em sua teoria da organização e da prática política. No entanto, é um equívoco concluir daí que, no que tange à questão da consciência, há em Lenin uma análise “autenticamente marxista” e em Lukács um desvio intelectual contemplativo.

Lenin foi um dos revolucionários e pensadores marxistas nos quais se fundiram de forma mais coerente a teoria e a prática política, mas utilizar as afirmações leninianas como critério de validação de um suposto “marxismo autêntico” é algo que levaria a distorções muito mais profundas e com consequências muito mais danosas ao movimento comunista do que os desvios do “professor” Lukács. Aqui, mais uma vez, a herança própria da formação de Lukács é uma unidade dialética. Ele, que estudou com Weber e se inspirou em Hegel, apresenta desvios idealistas; já Lenin, um autêntico marxista, tem uma visão correta da questão da consciência. Acredito que, nesse aspecto, essa afirmação não se sustenta. A concepção de Lenin sobre a consciência, nesse momento, aproxima-se muito mais da concepção de Kautsky, como fica evidente em *Que fazer?*⁵⁵. A bagagem hegeliana de Lukács, que inspirará positivamente Lenin em seu exílio em Berna, como demonstra em seus *Cadernos filosóficos*, incide no autor húngaro de maneira a produzir uma formulação que, ainda que não sem desvios e imprecisões, aproxima-se mais da compreensão de Marx do que aquela tangencialmente apresentada por Lenin em 1902.

Em Lukács, assim como na mesma época em Korsh, a dialética é resgatada como elemento essencial do método marxiano em contraposição à positivação do marxismo que viria a se impor no período subsequente. Essa aproximação fará o jovem autor húngaro compreender que Marx, ao tomar da filosofia alemã seu método, fez com que, em seu pensamento, os conceitos não se transformassem em “esquemas rígidos que, uma vez determinados, não voltam a mudar seu sentido”; eles são, nas palavras de Lukács, “realidades vivas”⁵⁵.

⁵⁴ Ibidem, p. 359.

* São Paulo, Hucitec, 1988. (N. E.)

⁵⁵ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 41-2. Essa passagem pertence ao ensaio “O que é o marxismo ortodoxo?”, que está presente tanto em *Táctica e ética* (1919) quanto, com modificações substantivas, em *História e consciência de classe* (1923).

Contrariamente, em relação a essa visão dinâmica da teoria, os empiristas e os neopositivistas de toda ordem engessam os conceitos, ossificam os argumentos e esterilizam suas conclusões. A respeito desses senhores, declara Lukács:

Os simplificadores do marxismo e, à frente de todos eles, Bernstein, sob a máscara da ciência, quiseram expulsar a dialética do pensamento marxista. A fundamentação apresentada por eles era que a dialética é uma herança antiquada da filosofia hegeliana, e que não está apta a ocupar um lugar dentro da ciência moderna, que só há de ser construída a partir de “fatos” e da “realidade”. Reprovam, inclusive no próprio Marx, o fato de haver violentado os fatos e a realidade para adaptá-los ao seu método, e demandam um método científico “sem preconceitos”. No entanto, a grandeza e a força revolucionária da teoria marxiana acabam arruinadas com a exclusão da dialética de seu método. Pois nenhuma mera investigação dos fatos – isto é, a mera acumulação de fatos – seria capaz de tornar inteligível ou admissível o caráter inevitável da revolução, a necessidade da ação revolucionária, além da qualidade transitória de um momento dado. Só a dialética é capaz disso.⁵⁶

Atacando os desvios do passado, próprios da Segunda Internacional, Lukács acerta em cheio os desvios da futura forma que viria a assumir o movimento comunista internacional sob o stalinismo. Em geral, na relação com o outro, aquilo que nos incomoda são traços de nossa própria personalidade que projetamos nele; assim, quando nos incomodamos com o autoritarismo do outro, por exemplo, é porque, via de regra, lidamos muito mal com nosso próprio autoritarismo. É interessante que muitos daqueles que acusam Lukács de carregar uma bagagem problematicamente herdada do universo científico e filosófico burguês expressem em si mesmos, de maneira muito mais evidente, tal herança mal digerida, que acaba por se expressar em empirismos, principismos idealistas e oportunismos políticos. Lukács, nesse caso, é mais do que um pensador polêmico: sua singularidade o faz incômodo.

As forças contrárias que marcam a época em que Lukács viveu sua própria transição de uma classe para outra, forças que estraçalham a alma velha para sintetizá-la em nova consciência, são históricas, não respeitam nem o tempo nem as formas dos indivíduos capturados em seu redemoinho. Embora a clara consciência teórica no plano da história e das determinações das leis que regem as mudanças sociais seja uma eficiente bússola nesses tempos de crise, por ser instrumento de uma possível ação na direção que escolhemos, ela é ao mesmo tempo um fardo.

Toda a herança intelectual de Lukács e o dualismo que daí deriva, como procuramos argumentar, produzem uma visão política e teórica dinâmica, sofisticada e polêmica. A marca eminentemente ética na ação política leva, sem dúvida, a um messianismo e a uma visão marcada por certo subjetivismo. Mas há uma coerência nessa dualidade. As separações entre o indivíduo e a sociedade, a vida cotidiana e a Vida essencial, a certeza subjetiva e a consciência da responsabilidade, a tática nos limites da ordem legal existente e o fim último além da ordem, a consciência econômica imediata e a consciência revolucionária são todas e cada uma elementos particulares de um processo que leva o jovem revolucionário húngaro até o marxismo e a causa socialista, e leva-o para ficar.

⁵⁶ Ibidem, p. 42.

Brecht dizia que, ao falar das fraquezas daqueles que nos antecederam, devemos sempre lembrar dos tempos obscuros dos quais escapamos. São muitos os fatores e as vertentes de um tempo histórico tão complexo como aquele que marca as lutas revolucionárias do século XX, e qualquer síntese apressada seria precária. Há, no entanto, um elemento na bagagem intelectual de Lukács que, se não explica, ajuda a compreender sua trajetória e as posições que ele viria a assumir em sua jornada.

O marxista húngaro, com sua formação na sociologia alemã, estava convencido naquele momento de que a ciência e o conhecimento só podem nos mostrar “possibilidades” e afirma que “uma ação moral, carregada de responsabilidade, uma verdadeira ação humana, encontra-se somente no campo do possível”, mas acredita ser necessário acrescentar que “para aquele que capta essa possibilidade, não existe, se é um socialista, nenhuma opção nem vacilação”⁵⁷. Não por crer que a definição de qualquer ética seja capaz de encontrar “receitas” que possam “suavizar ou negar os conflitos insuperáveis e trágicos do destino humano”, mas por ter convicção de que a adesão a um fim último justo – pelo qual, como ele próprio disse, uma pessoa faria qualquer coisa – pode colocar o indivíduo diante de alternativas que o levariam igualmente à culpabilidade. Para Lukács, numa situação como essa – uma situação, em suas palavras, “trágica” –, na qual o indivíduo tem de escolher entre duas culpabilidades, ele encontra o caminho correto quando “sacrifica seu eu interior no altar das ideias mais elevadas”⁵⁸. Portanto, para ele, o verdadeiro parâmetro é o “sacrifício”.

Como já se disse insistentemente e não cabe aqui reiterar, há uma linha teórica que marca coerentemente a trajetória intelectual de Lukács, desde uma “matriz original que [...] penetra todas as etapas de sua reflexão” e pode ser definida pela “apropriação da dinâmica histórico-social pelo homem enquanto ator social concreto”⁵⁹. Afirmamos aqui que a singularidade do pensamento de Lukács é, em grande medida, inexplicável sem esse compromisso ético/moral que o leva a viver em si mesmo o compromisso que espera de sua classe, de maneira trágica e, por vezes, por seu próprio sacrifício diante do “altar das ideias mais elevadas”, como, de fato, foi obrigado a fazer por mais de uma vez.

Por tudo que dissemos, portanto, só podemos concluir que a singularidade de Lukács como pensador marxista não se dá *apesar* de sua herança intelectual, mas exatamente *por causa* dela. É verdade, como dizia Hegel, que um homem não pode saltar por cima de sua época, mas, como o próprio filósofo alemão lembra: “Empenha-te, tenta mais que hoje e que ontem, e desse modo não serás melhor que sua época, mas sim o melhor de sua época”⁶⁰. Cremos que este é o caso de Lukács.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁸ *Idem*. Logo em seguida, no mesmo texto, o autor cita um romance em que um terrorista se vê obrigado a decidir por uma ação que não “pode”, mas “deve” ser executada, e conclui que só o crime realizado por uma pessoa que sabe que o assassinato não é justificado em nenhuma circunstância pode ser “tragicamente – um ato de natureza moral” (*ibidem*, p. 34).

⁵⁹ José Paulo Netto, “Lukács, tempo e modo”, em *George Lukács: sociologia* (São Paulo, Ática, 1981), p. 40.

⁶⁰ Citado em G. Lukács, “Moses Hess y el problema de la dialéctica idealista”, *cit.*, p. 183.

LUKÁCS E A CRÍTICA MARXISTA DO IRRACIONALISMO na via prussiana de objetivação do capital e na fase do imperialismo alemão

Antonio Rago Filho

Os intelectuais brasileiros, de modo geral, são avessos à obra de Lukács *A destruição da razão** e se arrepiam quando ela é mencionada. Bento Prado Jr. parece ter resolvido um grande enigma:

Quando de sua passagem por São Carlos, István Mészáros ajudou-me a dissolver esse paradoxo do “mau livro de um grande autor”. Depois de ouvir minhas observações sobre *A destruição da razão*, o antigo discípulo de Lukács esclareceu: “Você precisa levar em conta o fato de que o autor foi obrigado a fazer mil concessões à polícia política para poder publicar seu livro”. Lukács não é, assim, o único autor do livro em questão.¹

Ora, a grande questão de fundo é saber se, de fato, o irracionalismo filosófico cumpre papel decisivo na engrenagem ideológica do nazifascismo, na apologia direta ou indireta do capitalismo avançado. É averiguar se a defesa do “germanismo”, da “camaradagem no *front*”, da “superioridade alemã”, da “autêntica comunidade alemã” se colam às pretensões do imperialismo alemão e à política genocida do Terceiro Reich. As teses da filosofia da vida, o darwinismo social, as formas do irracionalismo de Schopenhauer ao ativismo inscrito nas filosofias de Nietzsche e Heidegger, para citar as mais expressivas, tiveram alguma responsabilidade na ideologia de guerra, na arquitetura da visão de mundo nazista? Há ideologia que, no âmbito do antagonismo social, não desempenhe algum tipo de função social?

Os estudos recentes de autores que, frise-se, não possuem a radicalidade emancipadora do marxismo, como Jürgen Habermas, Jean-Pierre Faye, Victor Farias, Jeffrey Herf e Bernard-Henri Lévy, confirmam a natureza nazista da principal filosofia do século passado, ao menos a mais influente, a filosofia de Heidegger. E, no campo marxista, Do-

* *El asalto a la razón* (Barcelona, Grijalbo, 1968). (N. E.)

¹ Bento Prado Jr., *Erro, ilusão, loucura: ensaios* (São Paulo, Editora 34, 2004), p. 25, nota 14; a nota é do ano 2000.

menico Losurdo², Youssef Ishaghpour³, Herbert Marcuse⁴ e Nicolas Tertulian⁵ dão consistentes provas acerca das investigações lukacsianas. O que a *intelligentsia* brasileira – e, está claro, a mundial – tem a dizer quando a “frase sobre a ‘verdade interna’ e a ‘grandeza’ do nacional-socialismo [surge] não em um texto de propaganda, como se poderia esperar, mas em *Introdução à metafísica*”, de Martin Heidegger⁶?

Lukács, em sua viragem ontológica, ao enfrentar as formas de hegemonia cultural e ideológica das classes dominantes, dedicou-se ao resgate dos lineamentos ontológicos de Marx, em especial daqueles inscritos nos *Manuscritos econômico-filosóficos** de 1844 e na obra *A ideologia alemã*, que, de modo conjugado, situaram-se na linha de combate prático às ilusões sociais que dominavam a esquerda de seu tempo. Marx e Engels especificaram as frases dos idealistas alemães em seu próprio mundo histórico: “A nenhum desses filósofos (neo-hegelianos) ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”⁷. A concepção neo-hegeliana apresenta a história ideal como imanente aos voltes de uma razão autocentrada. Na posição marxiana,

totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas

² Domenico Losurdo, *Nietzsche, o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico* (trad. Jaime A. Clasen, Rio de Janeiro, Revan, 2009). E a crítica de Heidegger em idem, *La comunidad, la muerte, occidente: Heidegger y la “ideología de la guerra”* (trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2001).

³ Youssef Ishaghpour, “Prólogo”, em Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger* (trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975). Goldmann faz as analogias a partir das posições do Lukács pré-marxista.

⁴ Marcuse foi aluno e amigo de Heidegger. Sua tese sobre *A ontologia de Hegel* sofreu influência direta do mestre Heidegger. Na época, tentava combinar fenomenologia com marxismo. Segundo Loureiro: “Ao reinterpretar os conceitos de *Ser e tempo* numa óptica marxista, com o objetivo de elaborar uma teoria da ‘ação radical’, Marcuse pensa com Heidegger contra Heidegger (para quem a ação se encontra no terreno da ‘existência inautêntica’). Ver Isabel M. Loureiro, “Herbert Marcuse: a relação entre teoria e prática”, em Isabel M. Loureiro e Ricardo Musse (orgs.), *Capítulos do marxismo ocidental* (São Paulo, Editora Unesp, 1998), p. 104.

⁵ Nicolas Tertulian, *Lukács: la rinascita dell’ontologia* (Roma, Riuniti, 1986). Ver também o artigo de Tertulian intitulado “L’ontologie chez Heidegger et Lukács: phénoménologie et dialectic”, *Kriterion*, v. 50, n. 119, jun. 2009, p. 23-41.

⁶ Bernard-Henri Lévy, *O século de Sartre* (trad. Jorge Bastos, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001), p. 167. Em sua “Nota sobre a questão Heidegger”, Lévy se pergunta: “Será o filósofo ou o nazista que define o povo alemão como ‘o povo metafísico por excelência’? Será o nacional-socialismo que transpõe a ‘ontologia fundamental’ ou a ‘ontologia fundamental’ que programa o nacional-socialismo, quando vê no ‘movimento’ hitlerista, ‘para além de suas insuficiências e suas rusticidades, um elemento que vai bem além e pode talvez trazer um dia uma meditação sobre a essência ocidental e histórica do que é alemã’? Há um só Heidegger, eis a verdade; [...] Heidegger é um bloco” (ibidem, p. 172-3).

* São Paulo, Boitempo, 2004.

⁷ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã* (trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano, São Paulo, Boitempo, 2007), p. 84. É interessante registrar que, nessa versão integral, o(a)s leitore(a)s não vão encontrar as deformidades de uma “inequívoca exposição inaugural de um novo método: o ‘materialismo histórico e dialético’”.

de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar.⁸

Isso não significa que, por essa consideração ontoprática das ideologias, elas não desempenhem nenhum papel e possam modificar de modo substancial a própria realidade. Em sua singularidade concreta, os indivíduos são sempre seres vivos, dinâmicos, relacionais, históricos, carentes e atuantes, que agem de modo consciente. Determinação social do pensamento não se confunde com determinação mecânica nem com reflexo fotográfico, não é determinismo. Esse pressuposto ontológico é a ferramenta concreta de que Lukács jamais abriu mão. Em suas densas reflexões sobre “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, Lukács sinalizou para as consequências da hegemonia do pensamento burguês, ao dispor as seguintes palavras:

Todos sabem que, nas últimas décadas, o neopositivismo, radicalizando as velhas tendências gnosiológicas, dominou de modo incontrastado, com sua recusa de princípio em face de toda e qualquer colocação ontológica, considerada como não científica. E não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis.⁹

Num universo de intensas manipulações – e é lastimável que a esquerda não se aproprie do esforço lukacsiano para reinverter esse quadro –, regido pela “onipotência quase ilimitada desses métodos”, o neopositivismo invade várias esferas da vida cotidiana.

Recorde-se que o filósofo húngaro, em sua maturidade, sintetizava: “A ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico”. Disso decorre: “Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser parte (movente e movida) de um complexo concreto”¹⁰. Se o ser social se constitui numa processualidade histórica, é preciso reconhecer que “as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas do ser, determinações da existência (Marx)’”¹¹. É importante registrar que isso vale mesmo diante do fato de a consciência ser um produto tardio do desenvolvimento do ser material:

o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, com base nisso, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não [...] que ela é carente de força.¹²

⁸ Ibidem, p. 94. Em sua obra doutoral, intitulada *A determinação marxiana da ideologia* (tese de doutorado em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 1996), Ester Vaisman mostrou, em verdade, duas acepções desenvolvidas por Marx em *A ideologia alemã*.

⁹ G. Lukács, “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, em *O jovem Marx e outros escritos de filosofia* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007), p. 225.

¹⁰ Ibidem, p. 226.

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p. 227.

Ao mesmo tempo, Lukács combatia a fetichização da necessidade como um móvel todo-poderoso a conduzir a marcha da história. Não se trata de afirmar uma racionalidade a presidir o movimento histórico, o pensamento que se universaliza com uma necessidade imanente ao próprio pensamento, pois, como acertadamente assevera Tertulian: “A racionalidade dos acontecimentos não pode ser estabelecida senão *post-festum* e toda tentativa de inseri-la em modelos preestabelecidos (a partir de uma interpretação apriorística da racionalidade) só pode terminar em fracasso”. Na esteira dos lineamentos ontológicos de Lukács, o filósofo romeno é incisivo:

Ocultando a diversidade e a heterogeneidade dos componentes do processo histórico, assim como o peso das categorias da possibilidade e da contingência, este racionalismo acabava por sacrificar a diferença do desenvolvimento dos diferentes complexos a uma visão retilínea e monolítica.¹³

Quando Lukács escreveu *A destruição da razão*, os que se agitaram contra as teses sustentadas nessa obra acusaram-no de se valer dos mesmos procedimentos stalinistas – posição sectária que acusa e não apresenta provas – e, do outro polo, a vulgata marxista o condenava por não apresentar a crítica dos filósofos alinhados no esquematismo dos embates entre idealismo e materialismo. Segundo Hodges, o “corpo principal do livro é uma demonstração de como o irracionalismo preparou o terreno para Hitler e quase o introduziu na cena histórica”¹⁴. Lukács o preparou quando Stalin ainda vivia, mas o volume só foi publicado após sua morte, em 1953. Na segunda edição, de dezembro de 1960, Lukács assinalava que não havia sido preciso alterar nenhuma questão de conteúdo do original – especialmente da história do irracionalismo, desde os contornos dados pela derrota do movimento revolucionário em 1848 até a década de 1890, período do imperialismo, e que culmina na crítica da visão de mundo irracionalista que dá as bases para a ideologia nazifascista.

Em meados dos anos 1930, Lukács se empenhou em combater as concepções stalinistas, em especial as teses de Zdanov, que afirmava que Hegel era o ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa. *O jovem Hegel* (1948) expunha de modo brilhante seu itinerário no período formativo de seu idealismo e destacava as consequências que a filosofia hegeliana extraíra da economia política de Adam Smith. Portanto, opunha-se à leitura medíocre de Stalin, que desenvolveu toda a história da filosofia como a luta entre materialismo e idealismo.

A destruição da razão, ao contrário, que no geral foi escrita durante a guerra, põe no centro da reflexão uma oposição totalmente diversa, isto é, a luta entre filosofia racional e irracional. É verdade que os irracionalistas eram todos idealistas, mas eles também tinham antagonistas racionalistas-idealistas. Portanto, a oposição que exponho em *A destruição da razão* é totalmente incompatível com a teoria zdanovista.¹⁵

¹³ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, *Outubro: Revista do Instituto de Estudos Socialistas*, n. 16, 2^a sem. 2007, p. 225-7.

¹⁴ H. A. Hodges, “Lukács, sobre irracionalismo”, em G. H. F. Parkinson (org.), *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas* (trad. J. C. García Borrón, Barcelona, Grijalbo, 1973), p. 104.

¹⁵ G. Lukács, *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo* (trad. Cristina Alberta Franco, São Paulo/Viçosa, Ad Hominem/UFV, 1999), p. 103.

Quando questionado sobre a existência de traços irracionistas inscritos no stalinismo, e que *A destruição da razão* dele não se ocupara, G. Lukács respondia que o stalinismo era, em verdade, uma forma de hiper-racionalismo. Os produtos filosóficos que estudara na obra *A destruição da razão* eram uma forma específica de irracionismo. Reconhecia que “na concepção stalinista está presente a exacerbação da necessidade, que se torna absurda. Essa absurdidade beira, em certa medida, o irracional. Mas não creio que isso seja importante para compreender a questão. É um tema secundário”. Além disso,

Na filosofia alemã, a partir de Schelling – incluindo Kierkegaard –, as tendências que se contrapõem ao racionalismo adquirem importância. A essas tendências é atribuído valor de realidade. Com Stalin, o racionalismo assume um aspecto que o transforma em certa absurdidade. Todavia, essa absurdidade é um conceito mais amplo e é, também, diferente do irracionismo.¹⁶

De outra parte, quando do questionamento feito por István Eörsi e Erzsébet Vezér às posições inscritas em *A destruição da razão*, que têm como pressuposto que não existe filosofia inocente e, mais ainda, que as tendências irracionistas que precederam o nazismo, como a filosofia de Nietzsche, são responsáveis em alguma medida pela ideologia hitlerista, os entrevistadores perguntam: “Camarada Lukács, na sua opinião, não se poderia, nesta base, responsabilizar Marx pelo stalinismo?”.

Um procedimento típico de Lukács era tomar exemplos palpáveis do cotidiano para sua explicação: “Se eu digo ao senhor que dois e dois são quatro e o senhor, no entanto, como meu seguidor ortodoxo, diz que dois mais dois são seis, então não sou responsável por aquilo que o senhor diz”¹⁷. A poucas semanas de seu falecimento, ocorrido em 4 de junho de 1971, Lukács explica com outro exemplo, agora mostrando a improcedência de se valer da negação da negação hegeliana e de transpô-la ao pensamento ontológico de Marx. Porquanto, para Marx,

um ser que não possua objetividade não pode existir. O ser é idêntico à objetividade. A lógica hegeliana, ao contrário, parte de um ser sem objetividade, e a primeira parte da lógica de Hegel se esforça para constituir um ser objetivo a partir da não objetividade, recorrendo à quantidade e à qualidade. Isso só é possível com truques lógicos.¹⁸

Continuamente, mesmo sem se valer do termo ontologia, o filósofo húngaro reiterava que *não existe nenhuma ideologia inocente*, era necessário examinar a operacionalidade das ideias no seio dos antagonismos sociais, aquilo que são chamadas a cumprir como tendências sociais – um papel reacionário, conservador ou revolucionário –, e nesse movimento concreto as formas ideais, e no caso a filosofia, revelam-se no sentido de impulsionar ou tolher as categorias sociais nas contradições imanentes à própria realidade concreta.

De sorte que ficam claramente conectadas *ratio* e tendências progressivas, bem como, de outra parte, *irratio* e tendências regressivas, tudo necessariamente no bojo das concretudes

¹⁶ Ibidem, p. 105-7.

¹⁷ Ibidem, p. 103.

¹⁸ Ibidem, p. 104.

históricas particulares, especialmente nas épocas em que são travadas as batalhas dialéticas entre o velho e o novo.¹⁹

Consequência necessária disso: “O que faz que todo formulador de discurso ‘apareça sempre, no fundo – consciente ou inconscientemente, querendo ou não – vinculado a sua sociedade, a uma determinada classe dela, a suas aspirações progressivas ou regressivas”²⁰.

Lukács se esmerava em configurar essa decisiva função do pensamento, e em especial da filosofia, nos momentos históricos, nas situações críticas, nas quais os conflitos se agudizam. Não o fazia jamais como um movimento inerente ao universo autonomizado do pensamento, da linguagem ou algum *télos* regente da história, pois “a opção entre a *ratio* e a *irratio* não é nunca um problema filosófico ‘imaneante’. Na opção de um pensador entre o novo e o velho não decidem, em primeiro plano, as considerações filosóficas ou mentais, senão a situação de classe e a vinculação a uma classe”²¹. Dessa forma, a consciência socialmente determinada está presa à lógica contraditória da processualidade histórica, em seus momentos de transformação e de trânsito:

épocas em que mais se acentua a credulidade, o milagrismo e a superstição não têm que ser, por força, aquelas em que a civilização declina. [...] A nota comum a estas épocas de delírio social, de superstição e milagrismo levadas ao extremo reside em que são sempre épocas de agonia da velha ordem social, de uma cultura arraigada de há séculos, e, ao mesmo tempo, épocas transidas pelas dores do parto do novo.²²

Segundo Lukács, é preciso decifrar o solo histórico do pensamento irracionalista, por meio dessa conexão concreta de que se gera e com que se nutre a filosofia regressivista, pois “as diferentes etapas do irracionalismo nascem como outras tantas respostas reacionárias aos problemas colocados pela luta de classes”. Lukács, ao especificar a determinação social e a função do irracionalismo nos embates de classes, deixou claro o fato de que “o conteúdo, a forma, o método, o tom etc. de suas reações contra o progresso social não são determinados, portanto, por aquela dialética interna e privativa do pensamento, mas são ditadas, ao contrário, pelo adversário”. O que não prescinde, na raiz dessa determinação social, de que o irracionalismo não se afigure como uma unidade ideal. Daí o filósofo húngaro reunir numa exemplar sùmula ontológica os traços gerais que ancoram a ideologia irracionalista: “O desprezo do entendimento e da razão, a glorificação rasa e simples da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento, a repulsa do progresso social, a mitomania etc. são outros tantos elementos que podemos descobrir sem dificuldade, com pequenas diferenças, em todo irracionalista”²³.

Numa formulação sintética sobre o significado do irracionalismo, Lukács atentou para o fato de que Hegel já havia indicado nessa *forma mentis* os “problemas que derivam dos limites e das contradições do pensamento puramente intelectualivo”. Dessa forma, ao

¹⁹ José Chasin, *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio* (São Paulo/Belo Horizonte, Ad Hominem/Una, 1999), p. 556.

²⁰ G. Lukács, citado em *ibidem*, p. 557.

²¹ *Idem*, citado em *ibidem*, p. 556.

²² *Idem*, citado em *ibidem*, p. 556-7.

²³ *Idem*, citado em *ibidem*, p. 558.

contrário do que ocorre na dialética, ao se deparar com esses limites, a resolução está em situá-los no “começo e [n]a trilha da racionalidade” (Hegel), ou seja, transformá-los num ponto de partida do conhecimento. Como o pensamento irracionalista recusa a possibilidade da apropriação mental das categorias histórico-concretas, dizia Lukács:

Em contrapartida, o irracionalismo [...] se detém precisamente neste ponto, faz do problema algo absoluto, converte os limites do conhecimento intelectual, petrificando-os, em limites do conhecimento em geral, e inclusive mistifica o problema, convertido assim, artificialmente, em insolúvel, fazendo dele uma solução “super-racional”.²⁴

Lukács compreende esse traço que permeia toda a história do irracionalismo, que renuncia à história concreta (antepondo-lhe a construção de mitos), evadindo-se de repostas objetivas; contrapõe-se às conquistas da própria ciência e da filosofia, convertendo o problema em solução, numa forma superior de compreender o mundo. Pense-se aqui na crítica devastadora de Heidegger à “metafísica tradicional do Ocidente”, que não se ateve à “diferença ontológica”, pois essa “tradição” está prenhe do “esquecimento do Ser”, e, por consequência, da tentativa de *zerar* todo conhecimento anterior para começar de novo a partir de sua própria filosofia.

Coutinho, empenhando-se no embate à miséria da razão, apontou para a dimensão ontológica da fetichização das relações humanas no metabolismo do capital, que atinge a totalidade da vida dos indivíduos:

A incapacidade de atingir a essência surge espontaneamente em todos os indivíduos que vivem no capitalismo evoluído. Ao submeter-se a esse espontaneísmo, a *filosofia da decadência* cai na mesma incapacidade: termina por converter em antinomias algumas contradições dialéticas e por elevar a fetiches coagulados momentos isolados de uma totalidade contraditória. Esse traço essencial do *pensamento decadente* – o de ser um pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, “racionalistas” ou irracionalistas, “objetivistas” ou subjetivistas, positivistas ou existencialistas.²⁵

Lukács e a determinação histórico-social da decadência ideológica

A guerrilha de ideias travada por Lukács se constituía numa parte essencial de seu *télos* revolucionário: o renascimento do marxismo. Atuou em várias frentes: a denúncia das deformidades típicas do stalinismo e a crítica permanente da razão manipulatória, que deveriam ser sustentadas por um trabalho coletivo de plasmar um novo *O capital* de nossos tempos. Nesse sentido, a crítica ontológica praticada pelo filósofo se orientava ao enfrentamento da onipotência do neopositivismo, das formas do irracionalismo filosófico e do hiper-racionalismo da dogmática stalinista. De posse da crítica marxista, Lukács desvendou gênese e necessidade histórica das ideologias. Uma das aquisições fundamentais de sua pesquisa histórica se encontra na determinação do fenômeno da *decadência ideológica*.

²⁴ Idem, citado em idem.

²⁵ Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, série Rumos da Cultura Moderna, v. 48), p. 25; grifos meus.

Depois de 1848, depois do colapso da filosofia burguesa e, sobretudo, depois do início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos deixam de ser compreendidos. Os neokantianos eliminam da filosofia até a incognoscível coisa-em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade.²⁶

Lukács buscou, por meio da crítica imanente, da determinação histórico-social das ideologias e de sua operacionalidade nos embates sociais, a historicidade da formação social e do nacionalismo alemão. Os alemães buscaram sua unidade nacional por outro caminho, o caminho contrário, ingênito à particularidade histórica da *via prussiana*. Salientava:

Os grandes povos europeus se constituíram como nações em princípios da época moderna. Plasmaram sua unidade territorial como nações, sobrepondo-se à dispersão feudal. Nelas surgiu uma economia nacional única, que enquadrava a todo o povo e a uma cultura nacional única, em que pese a divisão de classes. No desenvolvimento da classe burguesa, em sua luta contra o feudalismo, vemos atuar a monarquia absoluta por todo lugar transitariamente, como órgão executivo desta unificação.²⁷

Na formação alemã, a burguesia teve de se despojar das conquistas teóricas do “período heroico” da revolução democrático-burguesa. A partir daí, impossibilitada de apañar as coisas pela raiz, a ideologia burguesa retém a superfície, a topicidade dos fenômenos, evadindo-se da própria concretude social. “O pensamento dos apologetas não é mais fecundado pelas contradições do desenvolvimento social, as quais, pelo contrário, busca mitigar, de acordo com as necessidades econômicas e políticas da burguesia”²⁸. De acordo com essa situação social, com a ameaça do proletariado, Lukács afirmava:

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico — é uma tendência geral da decadência ideológica.²⁹

Em seu ensaio “Marx e o problema da decadência ideológica”, o filósofo húngaro especificou o chão histórico e as consequências do fenômeno da dissolução do hegelianismo: “Esse processo de dissolução assinala o fim da última grande filosofia da sociedade burguesa”. Ante os processos revolucionários de 1848 — a primeira grande onda de movimentos sociais que compreendem porções significativas das formações sociais europeias³⁰ mais desenvolvidas até então — e o abandono das “ilusões heroicas” das categorias sociais proprietárias, Lukács acrescentava que, ao lado do descarte das aproximações dialéticas da totalidade histórica (propiciadas pela filosofia de Hegel), houve a decadência política das agremiações burguesas:

²⁶ G. Lukács, “A ontologia de Marx: questões metodológicas preliminares”, em José Paulo Netto (org.), *Georg Lukács: sociologia* (São Paulo, Ática, 1981, col. Grandes Cientistas Sociais, v. 20), p. 105.

²⁷ Idem, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* [A destruição da razão: a trajetória do irracionalismo de Schelling a Hitler] (Barcelona, Grijalbo, 1968), p. 29.

²⁸ Idem, “A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica”, em José Paulo Netto (org.), *Georg Lukács*, cit., p. 112.

²⁹ Ibidem, p. 110.

³⁰ Ver Fernando Claudin, *Marx, Engels y la revolución de 1848* (Madri, Siglo XXI, 1975).

Esta crítica foi precedida no tempo não somente por aquela aos epígonos hegelianos dos anos posteriores a 1840, mas, sobretudo, pela grandiosa e vasta crítica da decadência política dos partidos burgueses na revolução de 1848. Na Alemanha, os partidos burgueses traíram, em favor dos Hohenzollern, os grandes interesses ligados ao povo da revolução democrático-burguesa; na França, traíram os interesses da democracia, em favor de Bonaparte.³¹

Esse desenvolvimento específico não se separava, entretanto, da totalidade histórica em que estava imerso o desenvolvimento desigual e combinado do mundo europeu. Marx chamou a atenção para o fato de que a história alemã

orgulha-se de um desenvolvimento que nenhuma nação no firmamento histórico realizou antes dela ou chegará um dia a imitar. Tomamos parte nas restaurações das nações modernas, sem termos tomado parte nas suas revoluções. Fomos restaurados primeiramente porque outras nações ousaram fazer uma revolução e, em segundo lugar, porque outras nações sofreram contrarrevoluções; no primeiro caso, porque nossos senhores tiveram medo e, no segundo, porque nada temeram. Tendo nossos pastores à frente, encontramos-nos na sociedade da liberdade apenas no *dia do seu sepultamento*.³²

É importante reter que, nesse passo – sem essa busca pela anatomia da sociedade que gera, nutre e condiciona as expressões mentais –, Lukács ficaria na determinação abstrata da ideologia, e não em sua captura como singularidade concreta. Ancorando-se nas análises de Marx e Engels sobre a particularidade alemã, o filósofo húngaro traçou as determinações específicas que engendraram esse irracionalismo filosófico. É preciso compreender esse “destino trágico” inscrito nas contradições histórico-sociais que brotam na história da constituição da própria formação nacional. “O destino, a tragédia do povo alemão, falando em termos gerais, consiste em ter chegado demasiado tarde no processo de desenvolvimento da moderna sociedade burguesa.”

Essa tragédia é produto dos embates sociais que vislumbraram a unificação nacional, a transformação do antigo modo de produção; todavia, a derrota dos camponeses acabou por fortalecer a dominação dos príncipes e senhores feudais:

A data do destino, por assim dizer, é para Alemanha o ano 1525, o ano da grande guerra dos camponeses germânica. Alexander von Humboldt se deu conta de que este é o ponto de inflexão a partir do qual a evolução alemã tomou caminhos perversos. Enquanto as correspondentes derrotas das sublevações camponesas em França e Inglaterra não romperam a linha evolutiva progressiva desses países, a derrota camponesa produziu na Alemanha uma catástrofe nacional cujas consequências vão se tornar perceptíveis durante séculos.³³

As determinações histórico-concretas do desenvolvimento alemão, nesse sentido, solaparam e restringiram um movimento humanista radical, fizeram do protestantismo a “ideologia dos lacaios”, uma religiosidade a serviço dos “absolutismos em miniatura”, a cujos movimentos sociais fustigados restaram horizontes restringidos, postos pelas estruturas e contradições sociais da *via prussiana*, uma vez que a “Alemanha seguiu, no

³¹ G. Lukács, “A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica”, cit., p. 110.

³² Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005), p. 146.

³³ G. Lukács, *Goethe y su época* (trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1968), p. 54.

período de transição, outro caminho, o caminho contrário”³⁴. Traço compreendido por Lenin, ao contrastar as diferenças históricas em relação ao caminho revolucionário; na transição prussiana, a processualidade se pôs de forma perversa, dolorosa, por adiamentos, e conciliada, “de um modo lento, progressivo, cauteloso, indeciso, por meio de reformas e não de revolução”³⁵, excluindo os produtores diretos da riqueza genérica, a participação das massas populares.

As formações nacionais que se entificaram pela particularidade da via prussiana assistiram aos enfrentamentos de categorias sociais que buscavam projetos alternativos na disputa por hegemonia e dominação de vastas porções territoriais.

E assim, como consequência da derrota da primeira onda revolucionária [da *Reforma* e da *guerra dos camponeses*], o mesmo se dá na Itália por outras razões, a Alemanha se viu convertida num impotente conglomerado de pequenos Estados e, como tal, em objeto ou butim da política do mundo capitalista e da formação nascente das grandes monarquias absolutas.

Pois, como assegura Lukács,

Os poderosos Estados nacionais (Espanha, França, Inglaterra), a dinastia dos Habsburgos na Áustria, de vez em quando, transitoriamente, algumas grandes potências incipientes como Suécia e, desde o século XVIII, a Rússia czarista, dispõem a seu próprio capricho acerca dos destinos do povo alemão. E, como a Alemanha é objetivo da política destes países e, ao mesmo tempo, um butim útil para eles, procuram manter o desmembramento nacional do país.³⁶

Arrimado no pressuposto ontológico do desenvolvimento desigual e combinado, Lukács apontava como a fragmentação alemã fora produto de suas próprias contradições sociais e, ao mesmo tempo, das disputas das nações que buscavam se apoderar de territórios, ampliar o número de subalternos e as riquezas materiais.

A interrupção dos processos imanentes à revolução democrática, que não tiveram como cabeça a classe burguesa, propiciou a barragem de uma radical democratização no Império alemão do século XIX. O fracasso da revolução democrático-burguesa trouxe enormes consequências para a vida social e política e por consequência, na esfera artística. Desse modo, a vitória da contrarrevolução burguesa e a hegemonia dos *junkers* no aparato estatal acabaram por barrar

a grande evolução em curso desde Lessing até Heine. Na medida em que se mantém viva uma certa continuidade (graças à influência de Goethe, Schiller, Platen etc.), começa a surgir um formalismo acadêmico: formas vazias, rígidas e petrificadas, nas quais está totalmente ausente o conteúdo determinante do período clássico, ou seja, a luta por uma renovação nacional e democrática da Alemanha.³⁷

Engels soube decifrar de modo dialético as ricas conexões, determinações e perfis das classes sociais na tragédia da via prussiana. Ao descrever a situação concreta da bur-

³⁴ Idem, *El asalto a la razón*, cit., p. 29.

³⁵ Vladimir I. Lenin, *Duas táticas da social-democracia na revolução democrática* (Lisboa, Livramento, s/d), p. 37.

³⁶ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 32.

³⁷ Idem, *Realistas alemanes del siglo XIX* (trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1970), p. 7.

guesia alemã (apeada do poder por conta dos eventos revolucionários de fevereiro de 1848, da luta da classe operária no reino da Prússia), o revolucionário renano afirmava:

A burguesia alemã, em vez de alcançar a vitória por suas próprias forças, triunfou a reboque de uma revolução operária francesa. Antes de ter derrotado completamente seus inimigos – a monarquia absoluta, a propriedade feudal da terra, a burocracia e a covardia pequeno-burguesa –, teve que fazer frente a um novo inimigo: o proletariado. Imediatamente, porém, fizeram-se sentir os efeitos das condições econômicas do país, muito mais atrasado que a França e a Inglaterra, e do atraso idêntico na estruturação das classes sociais na Alemanha.³⁸

O atraso alemão se refletia também nas condições sociais do proletariado, ainda submisso ideologicamente, sem uma forte organização de classe, sem independência de classe, que ainda era dependente da classe proprietária, continuava seu “apêndice político”. Assim, “assustada, não propriamente pelo que o proletariado alemão significava, mas pelo que ameaçava chegar a ser e pelo que já era o proletariado francês, a burguesia viu sua salvação unicamente num conchavo, mesmo que fosse o mais covarde, com a monarquia e a nobreza”³⁹. Daí, concluiu Engels, a posição caudal de extrema esquerda da burguesia.

Com isso, é possível extrair das particularidades históricas concretas aquilo que as distingue e separa. Leo Köfler, ao examinar as formações inglesa e prussiana, deixou uma feliz formulação sobre as peculiaridades do *atraso* alemão: “Assim como a Inglaterra é o país europeu eternamente ‘perfeito’, a Alemanha é o país eternamente ‘inacabado’”⁴⁰. Segundo o historiador polonês, o fato de a Alemanha não ter tido uma ideologia humanista radical e uma classe social portadora das “ilusões heroicas”, ao bloquear o deslanche da revolução democrática radical, fez que uma série histórica de frustrações da burguesia fosse a causadora do *prussianismo*. O velho que enquadra e limita o historicamente novo. O temor sentido na pele por conta da movimentação do proletariado!

Confluente com as análises lukacsianas, atento às determinações da particularidade prussiana, o historiador polonês assinala três traços intimamente relacionados que compreendem, por volta das revoluções de 1848, um radicalismo pequeno-burguês, um semirradicalismo burguês e a prostração dessa classe ante a nobreza rural, período que significa o “prelúdio da traição burguesa a seus próprios ideais e ideias, e a sua submissão completa sob o mando de Bismarck”⁴¹. A burguesia alemã não mais poderia se colocar como a representante dos interesses gerais da nova sociedade, pois que tinha decaído ao nível de “indolência, covardia e lentidão” e, desse modo, estava “disposta desde o início a trair o povo e ao compromisso com o representante coroado da velha sociedade, pois ela mesma já pertencia à velha sociedade”⁴².

³⁸ Friedrich Engels, citado em José Chasin, “Marx no tempo da *Nova Gazeta Renana* (NGR)”, em Karl Marx, *A burguesia e a contrarrevolução* (trad. José Chasin et al., 3. ed., São Paulo, Ensaio, 1993), p. 34.

³⁹ *Ibidem*, p. 34-5.

⁴⁰ Leo Köfler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974), p. 406. Na esteira das reflexões marxianas, Köfler completa: “Não só na Alemanha; também em outros países o horror que inspirava o proletariado sedicioso foi o fundamento das traições da burguesia” (*ibidem*, p. 424).

⁴¹ *Ibidem*, p. 407.

⁴² Karl Marx, *A burguesia e a contrarrevolução*, cit., p. 58.

Marx e Engels, ao escrever sobre a *tragédia alemã*, também especificaram a incapacidade dos trabalhadores, naquele momento, de se projetarem como uma autêntica alternativa histórica, ante uma burguesia atemorizada, dispersa e fragmentada, que mal iniciara seu processo de industrialização. Germinada nessa base social, essa dependência ideológica dos trabalhadores em relação à burguesia era mais grave, porque os industriais estavam articulados aos seus inimigos históricos, num evidente *compromisso* com o *historicamente velho*, o reino da Prússia, a dinastia Hohenzollern e a nobreza rural modernizada, os *junkers*.

Lukács resumiu essas diferenças: “Tudo isso tem como consequência o fato de que na Alemanha o progresso social e a evolução nacional não se apoiem e empuxem mutuamente, como na França, mas que se encontrem em contraposição”⁴³. Dessa forma, os dramas históricos que compõem a via prussiana consubstanciam um modo de ser determinado, uma objetivação particular da modernização capitalista. Reconhecimento que permite fazer uma síntese da natureza da burguesia alemã no contexto da via prussiana:

Em suma, o choque dramático era configurado – e se via previamente abortado – por categorias sociais que viviam o *inacabamento de classe* de seu retardo histórico e de seu desenvolvimento retraído, gerados pelo atraso econômico e determinando sua atrofia política. Uma burguesia de acumulação industrial ainda débil, acovardada diante de um proletariado ideológica e politicamente dependente, abraçara a salvação “negociada” com o absolutismo e a nobreza feudal, enquanto ao proletariado, ainda sem consciência *de si*, restara ficar à extrema esquerda da burguesia, pressionando sobre o flanco desta.⁴⁴

A função social do irracionalismo em dois tempos: o Segundo Reich de Bismarck e o Terceiro Reich de Hitler

As grandes análises marxistas sobre a natureza das guerras mundiais foram precisas na determinação de que se tratou de conflitos intercapitalistas. Fruto das ambições imperialistas, no caso de Itália e Alemanha, formações do capitalismo tardio de via prussiana, que se lançaram à redivisão de um mundo que já estava partilhado por outras potências no estágio do capitalismo monopolista avançado.

Lukács apontou para esse traço particular, mostrando a impossibilidade de pensar o fascismo sem sua determinação social:

Ao converter-se a Alemanha em uma grande potência capitalista, a divisão colonial do mundo chegava já ao seu fim, o que fazia com que a Alemanha imperialista, se queria chegar a adquirir um império colonial afinado com seu poderio econômico, só pudesse fazê-lo por meio da agressão, arrebatando a outros suas colônias. Isso fez nascer na Alemanha um imperialismo especialmente voraz, agressivo, ávido de butim, que pressionava de um modo veemente e implacável na direção de uma nova divisão das colônias e das esferas de influência.⁴⁵

Fica claro, portanto, que, se se elide o expansionismo bélico, a violenta repressão aos movimentos comunista, anarquista e socialista e às organizações dos trabalhadores

⁴³ G. Lukács, *Goethe y su época*, cit., p. 56.

⁴⁴ José Chasin, “Marx no tempo da *Nova Gazeta Renana*”, cit., p. 35.

⁴⁵ G. Lukács, citado em José Chasin, *O integralismo de Plínio Salgado*, cit., p. 552.

de modo geral, como vários autores assim o fizeram, desaparecem as determinidades históricas próprias aos países que entraram de modo retardatário no polo hegemônico do universo capitalista. Retira-se, dessa forma, a particularidade pela qual as burguesias de via prussiana objetivaram construir sua unificação nacional e seu expansionismo imperialista, modos essenciais de uma mesma processualidade histórica.

Na obra *Goethe e sua época*, Lukács formulou com extrema precisão a raiz do fato de a Alemanha, conservando determinações e saindo do retardo histórico, ter gerado ideologias reacionárias produzidas nas entranhas da anatomia do capitalismo tardio. Aí está a razão de aquele país ser o campeão da produção de ideologias reacionárias:

Na sequência do estabelecimento reacionário da unidade alemã, esse atraso se apresentou ideologicamente sublimado e estilizado, como se precisamente aquela Alemanha estivesse chamada a superar as contradições da democracia moderna em uma *unidade superior*. Não é casual que o antidemocratismo se tenha constituído pela primeira vez como visão do mundo naquela Alemanha atrasada, nem que no período imperialista a Alemanha tenha ocupado o primeiro lugar na função de produzir ideologias reacionárias. Porém, o decisivo é que logo a grande velocidade de desenvolvimento do capitalismo tardio na Alemanha fez do Reich um Estado imperialista de primeira ordem. Um Estado imperialista, contudo, cujas possessões coloniais e cujas esferas de interesses mostravam-se desproporcionadamente pequenas, comparadas com sua força e com as pretensões de seu capitalismo. Este é o fundamento último segundo o qual a Alemanha tentou por duas vezes forçar uma nova divisão do mundo mediante guerras totais.⁴⁶

No plano das ideologias, Lukács demonstrou que, após a fase irracionalista do segundo Schelling, destacou-se para além do cenário alemão, ganhando ampla ressonância internacional, “a variante puramente burguesa do irracionalismo”.

Hodges revela a chave da personagem Schelling na instauração desse processo ideológico. O segundo Schelling foi instrumentalizado pelos regentes da restauração, haja vista que

as autoridades de Berlim retiraram Schelling de sua situação obscura e deram-lhe uma base na universidade berlinense, com a esperança de que solaparia a reputação e influência de Hegel. Tinha que assim o fazer no interesse do regime reacionário dessa época no poder.⁴⁷

A reação aristocrático-feudal necessitava dessa arma ideológica contra o pensamento ilustrado, tanto no plano político como no teológico: “o Absoluto de Hegel tinha que ser substituído por algo próximo ao teísmo ortodoxo. Schelling fez o trabalho de que o encarregaram, ainda que não pudesse acrescentar mais nada à sua contribuição cerca de cinquenta anos antes para o movimento filosófico contemporâneo”⁴⁸. Os traços da visão do mundo irracionalista, tais como Lukács decifrou, apareciam no segundo Schelling, na medida em que agora

A dialética não é, como pretendia Hegel, um instrumento de descoberta positiva. É válida como um método negativo de análise, a fim de colocar de manifesto as inadequações dos

⁴⁶ G. Lukács, *Goethe y su época*, cit., p. 57-8.

⁴⁷ H. A. Hodges, “Lukács, sobre irracionalismo”, cit., p. 109.

⁴⁸ Idem.

conceitos científicos; porém, avançar para além destes, a outros mais adequados, não é uma progressão racional do pensamento, mas sim um relâmpago de visão intuitiva, da qual nem todos são capazes. A dialética privada de seu valor positivo; a intuição como o veículo da verdadeira compreensão; a verdade, acessível somente a uma elite: aí temos, em Schelling, três das principais características do irracionalismo.⁴⁹

De outra parte, Schopenhauer é considerado, na avaliação lukacsiana, o “guia ideológico da mais extrema reação”. É interessante frisar que, no momento histórico em que a burguesia promove a “conciliação pelo alto”, em vez de visar ao inimigo do “antigo regime”, a conformação estatal passa a se defender do inimigo moderno: a classe operária. “Nisto se assenta a base social necessária para a influência internacional da filosofia de Schopenhauer: a base social para um irracionalismo erigido sobre o ser social da burguesia”⁵⁰.

Na obra *Fragmentos para a história da filosofia*, Schopenhauer, ao estabelecer o princípio da vontade sobre as formas do ser, expôs o nódulo ideológico do irracionalismo, o desprezo pela razão, e a “coisa-em-si, com efeito, nunca mais pôde ser alcançada por essa via e principalmente pelo caminho do puro conhecimento objetivo que, como tal, permanece sempre como representação, enraizando-se assim no sujeito e não podendo nunca fornecer algo realmente diverso da representação”⁵¹.

Nietzsche foi um dos pensadores sobre quem Lukács mais se debruçou. Considerava-o um autor primoroso, fértil, honesto, com muitos acertos em sua crítica à modernidade burguesa, todavia jamais o preservou da crítica radical. Já em seu artigo publicado em 1934, “Nietzsche como precursor da estética fascista”, Lukács enfatizava seu espírito aristocrático e de apologia reacionária ao parasitismo. Nietzsche combatia a cultura democrático-plebeia da sua época.

Mas ele logo reuniu todos os aspectos desse problema num esboço de filosofia da cultura que vê na barbárie o signo geral da era moderna: “A agitação é tão grande que a cultura superior já não pode florescer [...]; por falta de repouso, a nossa civilização desemboca numa nova barbárie”. De acordo com Nietzsche, porém, esta é uma “barbárie domesticada”: seus traços essenciais são o embrutecimento, a feiura, a intensificação das características servis, o já descrito plebeísmo da arte etc.⁵²

Em Nietzsche alojava-se uma ambiguidade que deitava raízes na posição romântica que rechaçava a civilização capitalista na realidade alemã, mas também a repelia por conta de não possuir ainda um desenvolvimento capitalista pujante. Segundo Lukács, “Nietzsche, que produziu a sua obra às vésperas do período imperialista, é ao mesmo tempo um elegíaco romântico de épocas culturais europeias passadas e um arauto e ‘profeta’ do desenvolvimento imperialista”. Mesmo sem a captura precisa das determinações contraditórias da fase imperialista,

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 161.

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Fragmentos para a história da filosofia* (trad. Maria Lucia Cacciola, São Paulo, Iluminuras, 2003), p. 83.

⁵² G. Lukács, *Arte e sociedade: escritos estéticos (1932-1967)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2009), p. 131.

o que ele faz é elaborar, com os traços da ausência de cultura do capitalismo contemporâneo (que ataca por seu atraso), uma imagem utópica de uma situação social que os supera. A ausência de cultura dos capitalistas e a “avidez” dos proletários são os dois polos que odeia no capitalismo de seu tempo.⁵³

Da fase de admiração à de rejeição das obras de Wagner, o filósofo alemão investiu contra o espírito decadente, imanente à barbárie da era moderna, que, por sua vez, era fruto dessa democratização e plebeísmo. Para o filósofo húngaro, o cerne essencial da filosofia nietzschiana residia na crítica romântico-reacionária da civilização capitalista. Nietzsche visualizava uma nova forma social, em que os grupos que comandavam fossem soldados e caudilhos. Pois, nos termos nietzschianos, “toda cultura militar está muito acima de toda a chamada cultura industrial”, careciam a burguesia industrial e os comerciantes de “todas as formas e os signos da *raça superior*. [...] Se tivessem no olhar e no gestual a distinção da nobreza de sangue, talvez o socialismo das massas não existisse. Pois essas massas estão dispostas a submeter-se a qualquer tipo de escravidão, desde que o superior [...] esteja legitimado para ordenar pelo nascimento”⁵⁴.

Em Nietzsche, essas determinantes teciam a trama de seu pensamento irracionalista. Recorde-se que o filósofo apoiou de modo consciente a ação do Exército prussiano na Comuna de Paris de 1871, a fim de liquidar as pretensões da “plebe” rebaixada dos *communards*. Nesse momento histórico em que a classe trabalhadora explicitava radicalmente seu projeto superador da ordem social, do regime da propriedade privada, da abolição das classes proprietárias e parasitárias, o autor de *O nascimento da tragédia** trazia à tona integralmente sua visão reacionária e aristocrática. Os senhores da terra e da sociedade não podiam perder sua posição dominante: “O filósofo desse período é Nietzsche, que aparece não somente como um oponente da classe operária, mas com um ódio virulento e abertamente confesso a essa classe”⁵⁵. Fácil antever aí o bloqueio e a barragem às pretensões de um novo metabolismo social, cujo estatuto organizador é o trabalho, a lógica humano-societária do trabalho, não mais o capital. Daí a repulsa a qualquer forma de humanismo. A proposta nietzschiana perspectivava “um universo do *eterno retorno*, que é o modo nietzschiano de excluir a possibilidade de todo *progresso genuíno*, de toda verdadeira novidade. Nietzsche inicia também o ataque à mesma concepção de ‘verdade’: a verdade é qualquer coisa que seja útil à classe dominante”⁵⁶.

Lukács examinou também o significado da luta nietzschiana contra o socialismo, em seu reconhecimento da luta de classes – em verdade, luta entre raças superiores e raças inferiores – e da necessidade de uma ética nietzschiana para a devida apropriação da intelectualidade burguesa. Era uma ética da classe dominante, mas não se tratava de uma idealização do ser social burguês. O traço da apologia indireta nietzschiana enaltecia os “aspectos maus”. Segundo o filósofo húngaro,

Também ele idealiza, por suposto; porém, com sua crítica irônica e seu *páthos* poetizante destaca cabalmente o que há de egoísta, de bárbaro e de bestial no homem capitalista, como

⁵³ Ibidem, p. 133.

⁵⁴ Ibidem, p. 133-4.

* São Paulo, Companhia de Bolso, 2008. (N. E.)

⁵⁵ H. A. Hodges, “Lukács, sobre irracionalismo”, cit., p. 112.

⁵⁶ Idem.

qualidades características do tipo a que moralmente devemos aspirar, se se pretende salvar a humanidade (isto é, o capitalismo). Por conseguinte, também Nietzsche fala dos interesses da humanidade, identificando-a com o regime capitalista.⁵⁷

Em *A força da tradição*, Arno Mayer apontou para a variante do darwinismo social e seu ariete nas mãos de segmentos das classes dominantes. A recusa das conquistas do Iluminismo, o temor ante o avanço democrático das organizações operárias, em especial da social-democracia alemã, converteram Nietzsche, o menestrel-mor dessa visão reacionária de mundo, em um

social-darwinista inveterado, e do tipo pessimista e brutal. Para ele, o mundo era um lugar de luta permanente, não só pela mera existência ou sobrevivência, mas também pela dominação, exploração e subjugação criativas. Nietzsche, com certeza, nunca concebeu a “vontade de poder”, a pedra angular de seu pensamento, como simples força muscular. De fato, exaltou as aspirações e realizações de artistas e filósofos como a quintessência dessa energia de poder. Mas Nietzsche estava disposto a escravizar o resto da humanidade na busca da alta cultura, à qual atribuía prioridade absoluta.⁵⁸

Além disso, essas ideias expressavam as angústias e os riscos que abalavam a segurança dos poderes constituídos e das classes dominantes. Segundo Mayer, estas concordavam com

a ardente melancolia e temores das elites autoconscientes e arrogantes, preparando-se para travar a luta por um futuro em que as forças vitais dionisíacas seriam liberadas para manter e expandir a vida da alta cultura. Como Nietzsche, que ao final repudiou o “pessimismo paralisante e debilitante” de Schopenhauer e esposou uma “decadência dinâmica da força”, essas elites pressupunham que sua busca essencialmente insensata do eterno retorno se adequaria dentro da ordem estabelecida, sem explodi-la.⁵⁹

Mesmo contrapondo-se à leitura de Lukács, limitando a influência da filosofia de Nietzsche aos problemas do Segundo Reich, à questão do fim da escravidão na Guerra de Secessão norte-americana, à crescente mobilização das massas trabalhadoras na Alemanha, Domenico Losurdo, em sua monumental obra *Nietzsche, o rebelde aristocrata*, ao examinar a quase totalidade dos escritos do filósofo, confirma de modo cabal as críticas de Lukács ao “fundador do irracionalismo”. Numa passagem em que expõe, da parte de Nietzsche, a rejeição ao liberalismo e ao conservadorismo, Losurdo mostra como o autor de *A gaia ciência** elabora um novo projeto político. Em sua feliz síntese, o autor italiano arremata:

⁵⁷ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 288.

⁵⁸ Arno J. Mayer, *A força da tradição* (São Paulo, Companhia das Letras, 1990), p. 277. Recorde-se que, segundo esse autor, “Nietzsche procurava uma casta superior de senhores para deter e inverter o avanço dos filisteus e escravos, articulando e aprimorando as visões e valores transfigurados de um passado aristocrático imaginário. Nietzsche reconhecia orgulhosamente que a sua proclamação da crise da modernidade e seu apelo a uma limpeza moral se baseavam num ‘radicalismo aristocrático’” (ibidem, p. 279).

⁵⁹ Ibidem, p. 280. Mayer cita na mesma página as palavras de Nietzsche: “Se os homens lerem minhas obras, alguns dentre eles partilharão dos meus desejos em relação à *organização da sociedade*; esses homens, inspirados pela energia e determinação que minha filosofia lhes dará, *poderão preservar e restaurar a aristocracia, tendo a si mesmos como aristocratas ou (como eu) adutores da aristocracia*”, e com isso *realizarão uma vida mais plena do que a que podem ter como serviços do povo*”.

* São Paulo, Companhia das Letras, 2002. (N. E.)

Está claramente surgindo um novo “partido” político, que quer acabar com o movimento democrático e socialista, mas sem de nenhum modo confundir-se nem com o liberalismo, cuja cumplicidade ou subalternidade com respeito a esse movimento denuncia, nem com o conservadorismo, cuja veiedade e hipocrisia sublinha. E então? Uma variante do aforismo *Gaia ciência* [...] explicita a conclusão que agora se impõe: é preciso “descobrir terras desconhecidas”, “ideais novos, novas realidades, uma nova pátria!”.

Losurdo especifica também a função social da filosofia de Nietzsche:

Impõe-se uma luta frontal não só contra o socialismo e o anarquismo, mas também contra o Segundo Reich, culpado de ser condescendente, com Bismarck, com a “mediocridade” (*Vermit-telmäBigung*) da democracia e com as “ideias modernas” [...]. Embora tome em consideração de modo particular as concessões ao movimento operário e as tentativas de construção de um mínimo de estado social em nome do “cristianismo prático”, da “compaixão” pelos abandonados ou de vagas ideias de “justiça”, a polêmica de Nietzsche ataca agora em cheio também o liberalismo e a “constituição representativa”.⁶⁰

Heidegger e o nacional-socialismo alemão

Se, de um lado, não há como negar que Nietzsche se converteu no filósofo mais valorizado do período histórico que antecede o imperialismo, na fase de conformação do capital monopolista que promove guerras, por outro, ele estendeu suas garras para povos dos mais contíguos aos mais distantes entre si territorialmente, projetou a concepção de “povos superiores” que deveriam exercer sua superioridade racial e de linguagem, suas conquistas culturais e econômicas por meio da ampliação de seu “espaço vital”. A ideologia nazifascista promoveu uma intensa mobilização nacional para a guerra de partilha de mercados, a dominação de povos e nações oprimidas. Uma figura de porte, no plano filosófico, é, indiscutivelmente, o autor de *Ser e tempo* (1927).

Hannah Arendt, ao se debruçar sobre o significado histórico da “paixão do pensar” de Martin Heidegger, não se detém com profundidade sobre o fato de seu mestre ter servido às hostes de uma política estatal terrorista e genocida. Os nexos concretos de sua filosofia com o mundo ontoprático são ilusoriamente separados. Aqui não vai nenhuma ilação de que Arendt tenha respaldado um mínimo sequer dos feitos da barbárie nazista. A filósofa reconhece:

Nós, que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajam nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores.⁶¹

Pois, em verdade,

sabemos todos que Heidegger também cedeu uma vez à tentação de mudar de “morada” e de se “inserir”, como então se dizia, no mundo dos afazeres humanos. E no que concerne ao mundo, mostrou-se ainda um pouco pior para Heidegger do que para Platão, pois o tirano e suas vítimas não estavam além-mar, mas em seu próprio país.⁶²

⁶⁰ Domenico Losurdo, *Nietzsche, o rebelde aristocrata*, cit., p. 336.

⁶¹ Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios* (São Paulo, Companhia das Letras, 1987), p. 230.

⁶² *Ibidem*, p. 229.

E a saída sem sentido de Arendt joga a determinação para as calendas, pois “a tempestade que o pensamento de Heidegger levanta – como a que ainda sopra contra nós da obra de Platão, há milênios – não se origina nesse século [XX]. Ela vem do imemorial e o que deixa atrás de si é uma realização que, como toda realização, retorna ao imemorial”⁶³.

No que tange à filosofia heideggeriana, consoante a sua visão idealista, com traços kantianos e místicos, que separa a esfera ideal de qualquer determinação material, Arendt elogia a ruptura provocada por Heidegger com a “tradição” e os “tempos sombrios”, por considerar o pensamento, em sua autonomia, um ser sempre aberto.

No que concerne ao papel desempenhado por Heidegger na demolição da metafísica, que, de qualquer modo, era iminente, é a ele, e apenas a ele, que se deve agradecer que tal desmoronamento tenha ocorrido de maneira digna do que o precedeu; que a metafísica tenha sido pensada em todas as suas consequências e não apenas repassada e ultrapassada pelo que veio a seguir.⁶⁴

De resto, o vínculo dela com as concepções heideggerianas foi disposto por Bento Prado Jr.:

Ela distingue claramente a ideia de “pensamento” da ideia de “conhecimento” ou, ainda, de uma atividade técnica ou profissional. Ao contrário de uma filosofia centrada no eixo da epistemologia, ela afirma que “a exigência da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca da significação. E verdade e significação não são uma única e mesma coisa”. Evidentemente, é Heidegger que está no horizonte destas proposições. Mas ela poderia também (para distinguir pensamento e conhecimento, sentido e verdade, e para opor filosofia e atividade profissional) remeter a Wittgenstein.⁶⁵

Outra foi a posição de Herbert Marcuse. Numa carta de 28 de agosto de 1947, ele cobrou de Heidegger um posicionamento público, sem tergiversações, sobre seus discursos abertamente alinhados ao nazismo.

O senhor nunca os repudiou publicamente – nem mesmo depois de 1945. O senhor jamais esclareceu publicamente que tivesse chegado a convicções diversas daquelas que expressou e que pôs em prática em 1933-1934. Permaneceu na Alemanha depois de 1934, embora pudesse ter encontrado uma posição em qualquer lugar no exterior. O senhor não denunciou publicamente nem uma só ação ou ideologia do regime. Nessas circunstâncias o senhor é ainda hoje identificado com o regime nazista.

E Marcuse, após elogiar seus ensinamentos, pôs o dedo na ferida quando apontou, contrariando todos aqueles que separam a filosofia das decisões práticas no mundo social:

não podemos separar Heidegger, o filósofo, e Heidegger, o homem – essa separação contradiz sua própria filosofia. Um filósofo pode enganar-se em política – e então mostrará francamente seu erro. Mas ele não pode enganar-se a respeito de um regime que matou milhões de judeus – simplesmente por serem judeus –, que fez do terror um estado normal e que inverteu tudo que era realmente ligado aos conceitos de espírito, liberdade e verdade em seu oposto sanguíneo.⁶⁶

⁶³ Ibidem, p. 231.

⁶⁴ Ibidem, p. 224.

⁶⁵ Bento Prado Jr., “As aventuras da analítica”, *Jornal de Resenhas*, n. 7, 2009, p. 12.

⁶⁶ Herbert Marcuse, *A grande recusa hoje* (org. Isabel Loureiro, trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis, Vozes, 1999), p. 41-2.

Em nova carta a Heidegger, de 13 de maio de 1948, discordando de outra tergiversação, Marcuse discorreu sobre as afirmações do antigo mestre:

Não se pode explicar de outra maneira que o senhor, que como ninguém foi capaz de compreender a filosofia ocidental, tenha podido ver no nazismo “uma renovação espiritual da vida como um todo”, uma “salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo” (que no entanto é, ele mesmo, componente essencial desse *Dasein*!). Este não é um problema político, é um problema intelectual – sinto-me tentado a dizer: um problema em termos de conhecimento, de verdade. O senhor, o filósofo, confundiu a liquidação do *Dasein* ocidental com sua renovação? Essa liquidação já não era evidente em cada palavra do *führer*, em cada gesto e ato da AS bem antes de 1933?⁶⁷

Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas reage ante a avassaladora hegemonia da desrazão no universo da produção científica contemporânea, designada como “pós-modernismo”. Não cede às tentativas dos filósofos alemães de intentar a destruição da razão. Para esse filósofo, a “filosofia do sujeito deve ser superada por meio de uma conceptualidade, tão precisa quanto sistemática, mas precisamente de profundo alcance, de uma ontologia existencial que procede transcendentemente”⁶⁸. No dito “primeiro Heidegger”, em que o pensador ressaltava “a verdade e a grandeza intrínseca” da visão nazista do mundo e enfatizava o “encontro da técnica determinada planetariamente com o homem moderno”, Habermas esclarecia:

Heidegger ainda julgava a revolução nacional-socialista capaz de empregar o potencial da técnica no projeto de uma nova existência alemã. Só mais tarde, no decorrer do debate sobre a teoria do poder de Nietzsche, Heidegger desenvolve o conceito histórico-ontológico de técnica como “*Gestell*”. A partir daí pode, por sua vez, considerar o fascismo como sintoma, e em harmonia com o americanismo e o comunismo, classificá-lo como expressão do domínio metafísico da técnica. Só depois desta viragem o fascismo, assim como a filosofia de Nietzsche, pertence à fase objetivamente ambígua da superação da metafísica.⁶⁹

Habermas se insurgiu contra a impostura praticada pelo autor de *Ser e tempo*, por conta das posições inscritas num manuscrito datado de 1945, mas publicado pelo filho de Heidegger, em 1983, que simplesmente invertia os termos da relação, culpabilizando os outros, sem “reconhecer o seu erro, politicamente com consequências tão graves, com uma única frase que fosse”. Os culpados, mais uma vez, eram as próprias vítimas, pois afirmava Heidegger,

Evidentemente que é sempre arrojado as pessoas censurarem-se e atribuírem a culpa umas às outras. Mas uma vez que se procuram culpados e se avalia pela culpa, não haverá igualmente uma culpa por negligência essencial? Aqueles que nessa altura já eram tão dotados profetica-

⁶⁷ Ibidem, p. 45-6. Heidegger concedeu entrevista ao semanário alemão *Der Spiegel* em 1966, sem alterar sua identidade ideológica, que só se tornou pública uma década depois. Nela, Heidegger destacou que, “por sua essência, a técnica é coisa que o homem não pode controlar”. Ver Aduato Novaes, “Entre dois mundos”, em *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mudanças* (São Paulo, Sesc/Agir, 2009), p. 12.

⁶⁸ Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* (trad. Ana Maria Bernardo et al., rev. tec. António Marques, Lisboa, Dom Quixote, 1990), p. 141.

⁶⁹ Ibidem, p. 155.

mente que viam o que estava para vir – eu não era tão sábio assim – por que razão esperaram quase dez anos para atacar tal calamidade? Por que é que aqueles que julgavam sabê-lo em 1933, por que é que nessa altura essas mesmas pessoas não se ergueram e desde o início não guiaram tudo para o bem?⁷⁰

De abril de 1933 a fevereiro de 1934, Martin Heidegger permaneceu à frente da reitoria da Universidade de Freiburg, onde pronunciou uma série de discursos em consonância com as teses do nacional-socialismo. Somente nesse congraçamento com as “forças da terra e do sangue”, com a “missão espiritual do povo alemão”, sob a liderança de Hitler, identificava: “O próprio *füher* e apenas o *füher* constitui a realidade alemã contemporânea e futura e sua lei”; além disso, existe “uma só vontade para a realização do ser do Estado. O *füher* é que despertou essa vontade em todo o *Volk* e levou-o a unir-se em uma só firme determinação. Ninguém pode ficar ausente no dia em que essa vontade se manifesta”⁷¹.

Losurdo nos oferece a crítica da ideologia da guerra na obra heideggeriana em longas provas históricas. Aqui nos deteremos em apenas poucas delas. O tema da “comunidade” era central em sua visão do mundo. Heidegger empalmava a bandeira da construção de uma “autêntica comunidade alemã”, “verdadeira comunidade popular”. “Porém, também no curso das lições de 1934-1935”, destaca Losurdo,

o tema da “comunidade”, explicitamente contraposta à “sociedade”, não só está presente, mas que está vinculado com o tema da morte. “A camaradagem dos soldados no *front*” acha seu fundamento no fato de que a “proximidade da morte enquanto sacrifício colocava a cada um a mesma nulidade, de modo que esta se convertia na fonte da incondicional pertinência recíproca (*unbedingtes Zueinandergehören*)”. E, então, “precisamente a morte e a disponibilidade ao sacrifício criam acima de tudo o espaço da comunidade do qual surge a camaradagem”.⁷²

O filósofo romeno Nicolas Tertulian, ao examinar a *opus postumum* de Lukács, *Para uma ontologia do ser social**, salienta a importância dessa profunda sistematização filosófica de talhe marxista no combate à hegemonia do neopositivismo e também contrasta as posições de Heidegger com as de Lukács.

Heidegger e Lukács convergem na recusa da ciberneticização da existência e em suas posições contra a manipulação genética da vida humana, mas as soluções propostas por cada um dos dois filósofos são, como era de se esperar, uma oposta à outra. A ontologia heideggeriana é de fato o alvo dos ataques de Lukács. Mantendo o essencial das críticas formuladas em sua obra anterior, *Die Zerstörung der Vernunft [A destruição da razão]*, ele denuncia na *Ontologia* a insuficiência da analítica do *Dasein* sobre o terreno ético.⁷³

Seguindo a tese lukacsiana, segundo a qual *não existem ideologias inocentes*, porquanto desempenham funções no interior das lutas de classes, em seu ensaio “Heidegger,

⁷⁰ Ibidem, p. 151.

⁷¹ Martin Heidegger, citado em Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário* (trad. Claudio da S. Ramos, São Paulo, Ensaio, 1993), p. 129.

⁷² Ibidem, p. 56.

* V. 1: São Paulo, Boitempo, 2012; v. 2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

⁷³ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, cit., p. 222.

o destino de uma filosofia”, o autor comprova que “a articulação da filosofia e da política se delineia de modo muito mais concreto do que antes à luz de seus cursos e dos documentos recentemente publicados”⁷⁴. Para Tertulian: “A adesão ao nacional-socialismo não foi um gesto conjuntural ou fruto de uma confusão momentânea, como o filósofo muitas vezes afirmou após 1945; ao contrário, o próprio Heidegger inseriu-a num contexto: o da reflexão sobre o destino do Ocidente”⁷⁵. E também, em oposição aos contorcionismos dos fenomenólogos, que separam a filosofia de Heidegger de suas posições políticas, Tertulian sustenta: “Mesmo quando a Segunda Guerra Mundial prosseguia e a ‘essência alemã’ revelava diante de todo o mundo sua verdadeira natureza, Heidegger continuava a multiplicar suas profissões de fé na missão histórico-mundial da Alemanha”⁷⁶. Além disso,

A história heideggeriana do Ser surge assim intimamente ligada a uma precisa reflexão sobre o destino do Ocidente. A tese do “esquecimento do Ser” era uma garantia para exorcizar a democracia e o liberalismo, o americanismo e o comunismo, a tradição judaico-cristã e a ação da Igreja, enquanto a apologia de uma aprendizagem originária do Ser era transformada numa exaltação da “germanidade”, muito próxima do nacional-socialismo.⁷⁷

O papel dos “modernistas reacionários” foi muito claro na contribuição efetuada para a coexistência do irracionalismo com o armamentismo e a racionalização industrial. Na especificidade alemã, essa ideologia renega a razão, ao mesmo tempo que enaltece a tecnologia. Pois, se não é paradoxal rejeitar a tecnologia de par com a razão iluminista, esses ideólogos alemães rejeitaram a razão, mas reconheciam que a perspectiva bucólica e antitecnológica seria um prejuízo para o desenvolvimento nacional. Era a “fórmula da impotência nacional”, pois o Estado não podia ser simultaneamente forte e tecnologicamente atrasado. Por isso, ao contrário da crítica efetuada pelos teóricos de Frankfurt, segundo a qual o “mundo plenamente esclarecido irradia um desastre triunfante”, Jeffrey Herf nega a assertiva de que “Auschwitz era a verdade do Iluminismo: a razão como dominação total”. Para ele,

Foi a debilidade do Iluminismo, e não o vigor, que fez do modernismo reacionário uma força de importância política na Alemanha, ao passo que o culto à tecnologia em quaisquer outros lugares, semelhante em alguns pontos, permanecia objeto das atenções anódinas dos intelectuais literatos.⁷⁸

Assim, se para Adorno e Horkheimer, autores de *Dialética do esclarecimento*^{*}, Auschwitz representava o possível futuro do mundo moderno como um todo, produto da razão instrumental, eles acabaram por “atribuir erroneamente ao Iluminismo aquilo que na verdade era produto da desgraça específica da Alemanha”. O que importa destacar nesse combate ideológico é que a “Alemanha não sofria de razão em demasia, liberalismo

⁷⁴ Idem, “Heidegger, o destino de uma filosofia”, *Presença: Revista de Política e Cultura*, n. 13, maio 1989, p. 207.

⁷⁵ Ibidem, p. 195.

⁷⁶ Ibidem, p. 207.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário*, cit., p. 258.

* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. (N. E.)

em demasia, mas antes de insuficiência de qualquer dessas coisas”⁷⁹. Por esse motivo, a crítica de Adorno e Horkheimer peca por sua forma abstrata de crítica da modernidade:

Não era *o mundo plenamente esclarecido* que irradiava desastre. Na Alemanha de Hitler, o Iluminismo nunca foi além de um certo ponto; nunca foi mais que lamentavelmente insatisfatório. Auschwitz perdura como um monumento à insuficiência e não ao excesso de razão no Reich de Hitler.⁸⁰

Essa relação ineliminável tem de ser ressaltada: o nazismo é uma forma inumana de um tipo de capitalismo avançado. Nos termos de Lukács:

Uma consequência da *desigualdade do desenvolvimento* é que a humanização cada vez maior da vida produz, do outro lado, formas cada vez mais desenvolvidas de desumanidade. Nunca pude admitir que o horror gerado, por exemplo, pelo fascismo tenha sido apenas uma espécie de recaída na Idade da Pedra ou qualquer coisa do gênero. *O fascismo é a atrocidade, a desumanidade, de uma forma de capitalismo altamente desenvolvido*. Um fenômeno humano como Eichmann nunca existiu no tempo dos canibais, no qual, acredito, não teria podido surgir um homem em condições de fazer do aniquilamento em massa dos homens uma operação tranquilamente burocrática. *Trata-se de um produto da época imperialista*, como nunca existiu antes; nem mesmo a Inquisição produziu figuras semelhantes: somente fanáticos e políticos.⁸¹

Sabemos que o elemento racial é o que distingue fundamentalmente o nazismo de outras formas de dominação burguesas. Lukács apontou para a apropriação do racismo em vários momentos da história alemã. Por essa razão, ao tratar sistematicamente das relações dialéticas entre darwinismo social, racismo e fascismo, na obra *A destruição da razão*, ele afirmava:

nas condições dos séculos XIX e XX, a teoria racista só pôde ser revivida eficazmente sempre e quando ela se converteu numa arma ideológica posta em mãos da burguesia reacionária. Da mesma forma, a teoria rracista, desde Gobineau até Rosenberg, teve de seguir a mesma trajetória de aburguesamento que [...] passou o irracionalismo filosófico em geral, partindo de Schelling e passando por Schopenhauer, Nietzsche etc.⁸²

Lukács, como pretendemos demonstrar, destrinçou a ideologia irracionalista que foi forjada na *tragédia da miséria alemã*. Das representações ideológicas do segundo Schelling a Rosenberg, passando por Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Scheler, Heidegger, Jaspers e outros, Lukács, ao examinar o darwinismo social, a medula rracista do nazismo, comprovou como o nacionalismo alemão se converteu no “campeão das ideologias reacionárias”.

A ideologia nazifascista foi, desse modo, uma ideologia nacional de mobilização para a guerra. Formou crenças e sentimentos que arregimentaram parcelas da população alemã

⁷⁹ Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário*, cit., p. 259.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 258.

⁸¹ G. Lukács, *Conversando com Lukács* (entrev. Hans Heinz Holz, Leo Köfler e Wolfgang Abendroth, trad. Gisela Vianna Konder, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969), p. 136.

⁸² *Idem*, *El asalto a la razón*, cit., p. 542.

para uma empreitada de talhe imperialista, com uma política voraz e genocida. Tratava-se de fazer uma nova partilha do mundo já dividido entre as principais potências capitalistas. Daí a necessidade da guerra de rapina, guerra imperialista que, mediada por uma ideologia nacionalista expansionista e agressiva, pôs em marcha os famosos “soldados-artistas-propagandistas” do Terceiro Reich.

Não sem razão, o célebre escritor alemão Thomas Mann, num discurso de 8 de novembro de 1945 transmitido pela rádio BBC, explicando por que permaneceria distante de sua terra natal, numa atitude de profundo humanismo, sentenciou:

É melhor ficar aqui no exterior e se empenhar no auxílio à Europa, na salvação das crianças alemãs da morte pela fome, a lá empreender uma agitação atenuante que nunca se sabe se pode servir ao nacional-socialismo alemão. *Pois eu não sou nacionalista*, quer vocês se me perdoem por isso ou não. Mas eu sofri tanto pelas nações que foram pisoteadas pela Alemanha quanto sofro vendo a miséria dos alemães e da Alemanha, e, no que se refere à minha permanência fora da Alemanha, o tempo que meu país me concedeu para isso não apenas me deu o costume resignado, mas também me ensinou a aceitar, com sinceridade, as determinações do destino. Esperei muito por uma volta para casa, mas reli justamente agora, em forma impressa, uma carta que enviei no início de 1941 a um amigo húngaro, e na qual se lê: “O exílio se tornou uma coisa totalmente diferente do que era antigamente. Não é mais um estado de espera orientado para a volta à pátria, mas já alude a uma dissolução das nações e a uma unificação do mundo. *Faz tempo que tudo o que é nacional se tornou província*”.⁶³

Recorde-se que a tradição cultural apropriada e condensada pela ideologia nacional-socialista, o “modernismo reacionário”, expressava um paradoxo cultural na modernidade alemã⁶⁴. Essa ideologia buscou conciliar ideias antimodernistas, românticas e irracionais que vicejaram no nacionalismo alemão. A própria guerra nutriu a “revolução conservadora” com seu protesto contra o Iluminismo, a apologia do irracionalismo, o culto romântico da violência com o culto da técnica. Muito distante, portanto, posiciona-se das concepções de Adorno e Horkheimer, segundo os quais o surgimento do nazismo se deveu ao projeto iluminista levado à saturação.

Referindo-se à falsa alternativa entre irracionalismo e neopositivismo, que domina o pensamento moderno, Lukács dispôs:

Em todos os casos, esse “pensamento moderno” deixa livre de qualquer responsabilidade e elimina simplesmente todos os problemas que realmente importam: os problemas da contraditória conexão entre a personalidade, a sociedade e a humanidade [...]. Compreende-se que, a partir de tais posições, deva-se recusar o século XIX, o século de Goethe e de Heine, de Hegel e de Marx, de Gottfried e de Thomas Mann; o século cuja filosofia e cuja arte queriam ver em conexão utilitária o indivíduo, a sociedade e a história, o destino da humanidade, e

⁶³ Essa citação se encontra em Thomas Mann, *Ouvintes alemães: discursos contra Hitler (1940-1945)* (trad. Antonio Carlos dos Santos e Renato Zwick, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009), p. 220-1. Trata-se de uma coletânea de discursos gravados nos Estados Unidos e dirigidos aos ouvintes alemães pela rádio BBC.

⁶⁴ O célebre escritor Thomas Mann foi um dos primeiros a captar a essência do modernismo reacionário quando enfatizou que “o aspecto verdadeiramente característico e perigoso do nacional-socialismo era a mescla que fazia de robusta modernidade com uma postura positiva rumo ao progresso, associados a sonhos do passado: *um romantismo altamente tecnológico*”. Ver Jeffrey Herf, *O modernismo reacionário*, cit., p. 14.

cujas formas poéticas e métodos filosóficos buscavam esclarecer e conceitualizar essa conexão. [...] Também é muito fácil de compreender o fato de que todos os beneficiários da restauração e da manipulação – tanto os conscientes quanto os inconscientes, tanto os comprazidamente desesperados quanto os desesperadamente comprazidos – rechacem o século XIX e queiram substituí-lo por algo “radicalmente novo”.⁸⁵

Como se pode notar, o esforço lukacsiano em decifrar as concepções do irracionalismo que embasaram a doutrina nazista tem recebido novos exames que reforçam o acerto de suas análises. Quem sustenta na atualidade a leitura de que *A destruição da razão* era um “mau livro de um bom autor”, forjado com auxílio da polícia política *stalinista*, inconsequente, banal?

⁸⁵ G. Lukács, citado em Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, cit., p. 163-4. No presente, novas formas do irracionalismo buscam hegemonia. Com a vitória do filósofo católico *antimodernista*, cardeal Joseph Ratzinger, entronizado como papa Bento XVI, “novos filósofos” passaram a ganhar espaços públicos para destilar sua crítica aos sentidos do “mundo moderno”. Apontam como inútil a busca por uma felicidade ambicionada pelo Iluminismo e o *télos* do comunismo, o sonho por uma autêntica comunidade humana, versão secularizada do Reino de Deus na Terra. É interessante que o façam arrimando-se, às vezes em Nietzsche, outras em Pascal, e nas intersecções de várias teologias. O homem apresentado é desértico e inútil, o “eterno retorno” da vacuidade humana, a técnica como alienação, o ar aristocrático de quem prescreve que os indivíduos têm em suas entranhas os instintos de sua própria destruição, o caráter ilusório de que os indivíduos podem se plenificar enquanto seres humano-societários, genéricos. Segundo essa visão de mundo reacionária, que possui o metro antimodernista como paradigma, o ser finito, limitado e fragmentado é presa eterna de seu destino orientado para o nada!

LUKÁCS E A DEMOCRATIZAÇÃO SOCIALISTA

Marcos Del Roio

Introdução

György Lukács, durante sua longa vida e em sua extensa obra, nunca deixou de pensar a política e a democracia. Essa afirmação pode até parecer estranha se observarmos que a maior parte de seus escritos se refere a problemas da filosofia da cultura, em particular da estética e da teoria literária, além de ele ser visto por muitos desavisados como um ideólogo stalinista. Mas se notarmos que o cerne de seu pensamento foi sempre a esfera da subjetividade, a preocupação em explicar o como e o porquê da entificação de determinadas subjetividades, não podemos contornar a política e sua expressão democrática e revolucionária. Em outras palavras, o problema da democratização socialista permeia toda a elaboração teórica de Lukács.

A fim de deslindar o significado profundo das supraestruturas complexas manifestas na estética e na ética, quase no fim da vida Lukács pensou ser necessário esclarecer o estatuto e a ontologia do ser social. Nessa pesquisa, dedicou-se a demonstrar que o trabalho é o fundamento da sociabilidade humana e apontou a superação do direito como o pressuposto da ética; no entanto, ele não faz uma abordagem específica da política. Como hipótese, podemos dizer que a explicação para essa ausência talvez esteja simplesmente no fato de Lukács localizar a política como envolta pela cultura e subsumida na totalidade da práxis social. Contudo, ele escreveu textos políticos importantes em diversos momentos, precisamente naqueles em que esteve mais envolvido com essa atividade. Não é o caso de fazer uma análise acurada de seu período conselheiro “luxemburguista”, mas uma referência é importante para obter maior clareza das posições políticas desse autor perto do fim de sua vida.

Pelo conjunto de sua obra, Lukács pode ser identificado, ao lado de Gramsci, como parte daquilo que pode ser chamado de segundo momento da refundação comunista do século XX¹. O primeiro momento é identificado pelo próprio Lukács: “Rosa Luxemburgo

¹ Marcos Del Roio, *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo* (São Paulo, Ícone, 1998), p. 273.

foi uma verdadeira líder do proletariado. Juntamente com Lenin, talvez seja a única sucessora digna de Marx e Engels”². A característica do segundo momento da refundação é a preocupação com a materialidade da esfera da subjetividade, da política e da cultura, das supraestruturas da sociedade civil (para dizer com Gramsci).

Dos conselhos operários à frente única

A formação intelectual de Lukács é de estampo neoplatônico e neokantista, mas entrelaçado com formas de pensamento crítico de viés irracionalista, como em Kierkegaard. Já influenciado por Simmel, em 1913 passa a fazer parte do círculo de Heidelberg, grupo intelectual coordenado por Max Weber. Crítico visceral do positivismo e próximo da sociologia compreensiva, Lukács lê Hegel a fim exatamente de buscar uma explicação objetiva e racional para a crise terrível desencadeada pela guerra. Para Lukács, assim como para muitos intelectuais críticos, que destoavam da louvação generalizada ao deus da guerra, esse acontecimento precisava ser explicado e combatido.

A revolução socialista na Rússia pareceu apontar o caminho concreto para a superação do desastre humano gerado pela guerra imperialista. Era o momento de retomar leituras de Marx (antes estudado como “sociólogo”) e conhecer mais a fundo Anton Pannekoek, Rosa Luxemburgo e Georges Sorel. Foi assim que Lukács se aproximou do conselhismo alemão e da tese da cisão radical com o mundo burguês.

Em fins de 1918, a guerra foi suspensa quando a revolução social e nacional se alastrou pela Áustria-Hungria e pela Alemanha, e as burguesias viram que precisariam de muita força para contê-la. Lukács aderiu ao Partido Comunista da Hungria logo em 2 de dezembro, poucos dias depois de sua fundação, e participou ativamente do processo revolucionário que forjou a república conselhistas húngara, da qual foi vice-ministro da Cultura e Educação Popular. A revolução, que se impôs sobre as ruínas do Estado Imperial habsburguiano, foi massacrada pelo levante das forças militares da nobreza e pela invasão militar conjunta de Romênia e Checoslováquia, estimulada pela França. Depois de dois meses na clandestinidade, Lukács foge para a Áustria e se torna um dos editores da revista da Internacional Comunista, a *Kommunismus*, dedicada aos países do sudeste europeu.

Durante esse período, escreve diversos artigos na imprensa da Internacional Comunista que relacionam moral e política e discutem problemas de organização. Escreve também, no começo de 1921, o já citado prefácio de uma edição do livro de Rosa Luxemburgo, *Greve de massa, partido e sindicato**, no qual faz largo elogio à revolução polonesa:

Se analisarmos na atualidade a obra de Rosa Luxemburgo, comprovaremos que foi ela a primeira a perceber corretamente o *imperialismo* como a última etapa do capitalismo e suas consequências: a guerra mundial e a revolução mundial; a que primeiramente descobriu a única arma eficaz contra os perigos do imperialismo: os movimentos de massa revolucionários.³

² G. Lukács, “Prefácio a Rosa Luxemburgo”, em Michael Löwy, *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários* (São Paulo, Lech, 1979), p. 312.

* Incluso em Ademar Bogo (org.), *Teoria da organização política* (São Paulo, Expressão Popular, 2005). (N. E.)

³ *Ibidem*, p. 313.

No artigo “A questão do parlamentarismo”, o filósofo exilado entendia nesse tempo que “os conselhos operários, como organização de todo o proletariado (daquele consciente como daquele desprovido de consciência), se projetam apenas com o fato de existir para além da sociedade burguesa. [...]. De fato, tudo isso que vem atuado e conseguido nos conselhos operários é arrancado pela força da burguesia”. Por isso: “Como organização ofensiva do proletariado revolucionário, o conselho operário existe só enquanto ameaça à existência da sociedade burguesa, enquanto passo a passo se bate para destruí-la e preparar assim a edificação da sociedade proletária”⁴. A conclusão é que “onde (mesmo no âmbito mais modesto) o conselho operário é possível, o parlamentarismo é supérfluo”⁵.

Mas como se pode chegar a essa situação de cisão diante da ordem burguesa? Discutindo a situação particular da Alemanha, logo após a chamada “Ação de Março” (de 1921), para defender esta última e refutar a tese que originou a tática da frente única, Lukács parte da elaboração teórica de Rosa Luxemburgo e reconhece que ela poderia ter razão ao associar a vida econômica em crise como geradora de revolta e consciência de classe. Acontece que, segundo Lukács, a revolta espontânea das massas, mesmo que se manifestasse como uma lei natural, não seria mais suficiente quando deflagrado o processo revolucionário.

Particularmente no caso alemão (ou italiano), a prevalência do reformismo levaria a revolução à derrota definitiva, e uma simples ação de esclarecimento e direcionamento seria insuficiente, exigindo-se do partido uma iniciativa política, uma tática ofensiva, que desse um novo impulso à classe operária. No artigo “Espontaneidade das massas, atividade do partido”, Lukács conclui:

E ofensiva significa retirar as massas proletárias de sua letargia mediante a ação autônoma do partido, empreendida no momento justo e com justas palavras de ordem; significa arrancar as massas de sua guia menchevique mediante a ação (ou seja, organizativamente e não só idealmente), rompendo o nó da crise ideológica do proletariado com a espada da ação.⁶

O III Congresso da Internacional Comunista, realizado em junho e julho de 1921, e do qual Lukács participou, refutou a teoria da ofensiva e orientou o movimento para a tática da frente única, antecipada na Carta Aberta do Partido Comunista da Alemanha, em janeiro. Nesses mesmos anos, quando Lukács se encontra alinhado aos setores mais à esquerda da Internacional Comunista e destaca o conselho operário e o partido como instituições nodais para uma grande transformação ética que arranque a humanidade da via da barbárie, ele redige a série de ensaios que depois comporiam a obra *História e consciência de classe*^{*}, publicada em 1923. No conjunto, esse trabalho é marcado pela presença da dialética de cariz hegeliano, mas, do ponto de vista da teoria política, expressa o influxo de Rosa Luxemburgo e indica a aproximação com o pensamento de Lenin. Menos que para as sendas do chamado “marxismo ocidental”, Lukács (tal como Gramsci) se preparava para enveredar na rota da refundação comunista do século XX.

⁴ Idem, “La questione del parlamentarismo”, em *Scritti politici giovanili (1919-1928)* (Bari, Laterza, 1972), p. 84.

⁵ Ibidem, p. 86.

⁶ Idem, “Spontaneità delle masse, attività del partito”, em *Scritti politici giovanili*, cit., p. 148-9.

* 2 ed., São Paulo, Martins Fontes, 2012. (N. E.)

A aproximação definitiva de Lenin ocorre com o livro escrito logo após a morte do líder bolchevique, ao mesmo tempo que as críticas a *História e consciência de classe* se multiplicavam e culminavam no V Congresso da Internacional Comunista, realizado ainda em 1924. No congresso, além dessa obra de Lukács, as análises de Rosa Luxemburgo sobre a acumulação do capital e o imperialismo foram descartadas, e o “luxemburguismo” foi banido. Todos esses elementos, somados à consolidação da ditadura na Hungria, fazem Lukács se afastar da concepção essencialmente conselheira que alimentara nos anos anteriores, mas ele persevera na luta pela restauração da dialética na cultura marxista, mostrando o papel da subjetividade no fazer história dos homens e recusando as variantes de neokantismo e positivismo.

A ditadura democrática

A disputa política no Partido Comunista da Hungria que se desenrolou após a derrota da revolução envolve Lukács, que estava ao lado de Jenő Landler e em oposição a Béla Kun. Realizado o VI Congresso da Internacional Comunista, entre julho e setembro de 1928, cabia aos partidos realizar congressos que adequassem à orientação geral as condições particulares. Com a repentina morte de Landler, em fins de 1928, Lukács assume a responsabilidade pela redação do documento político que orientaria o II Congresso do Partido. Mesmo antes do fim do ano, o Comitê Executivo da Internacional Comunista repudiou o projeto, que viria a ser conhecido como as “Teses de Blum”, pseudônimo então utilizado por Lukács.

As teses propostas para discussão no II Congresso do Partido Comunista da Hungria dividiam-se em cinco partes, das quais a mais polêmica era a última, que tratava das perspectivas e dos problemas da atualidade e cujo conteúdo teórico é proeminente na discussão da ditadura democrática como mediação dialética. Desde logo, nesse texto, Lukács avalia que “o programa aprovado pelo VI Congresso Mundial inclui, corretamente, a Hungria entre aqueles Estados onde o problema da ditadura democrática desempenha um papel decisivo diante da passagem à revolução do proletariado”⁷. Antes de tudo, esclarece que “a concepção marxista da democracia burguesa como campo de batalha mais útil ao proletariado deve ser amplamente difundida entre os membros do partido. Deve-se compreender que a realização de tal campo de batalha requer grandes conflitos revolucionários”⁸.

Esclarece ainda que a ditadura democrática não é uma etapa demarcada entre o regime de ditadura das classes dominantes tradicionais e a ditadura do proletariado. E acrescenta: “as formas de uma ditadura democrática podem ser muito variadas”. Em seguida, expõe o caso russo:

no início da revolução de 1917 a ditadura democrática era realizada de forma bem precisa: uma destas formas era a de um contragoverno formado pelos conselhos de operários e soldados. A ditadura democrática, portanto, como completa realização da democracia burguesa, é, no sentido exato do termo, um campo de batalha, um campo de batalha totalmente decisivo entre burguesia e proletariado.⁹

⁷ Idem, “Teses de Blum (extrato): a ditadura democrática”, *Temas de Ciências Humanas*, n. 7, 1980, p. 19-30.

⁸ Ibidem, p. 20.

⁹ Ibidem, p. 20-1.

Parece que, para Lukács, é na ditadura democrática que se realiza a completa autonomia e emancipação da política e a luta de classes se mostra sem véus. A ditadura democrática é um terreno de possibilidades em aberto, pois apresenta

uma possibilidade de chamar as mais amplas massas, sublevá-las e dirigi-las à ação revolucionária espontânea, e também de afrouxar as formas organizativas e ideológicas com as quais a burguesia, em circunstâncias “normais”, desorganiza as amplas massas do povo trabalhador; a ditadura democrática é uma possibilidade de criar as formas de organização com as quais as amplas massas dos operários fazem valer seus próprios interesses contra a burguesia.¹⁰

Entende-se, desse modo, que a ditadura democrática, como radicalização da democracia burguesa, é um terreno de disputa em aberto, de confronto de forças organizadas, de perspectivas e projetos contraditórios. A ditadura democrática, ao completar as possibilidades da democracia burguesa – enquanto ápice de liberdade política –, tende a inviabilizar o domínio de classe da burguesia. Assim,

a ditadura democrática é essencialmente incompatível, no atual nível de desenvolvimento, com o poder econômico e social da burguesia, embora o explícito conteúdo de classe de seu objeto concreto e de suas reivindicações imediatas não vá além do âmbito da sociedade burguesa, mas represente, ao contrário, a completa realização da democracia burguesa.¹¹

O interesse da burguesia nesse trato é, portanto, estabelecer “aquela democracia ‘normal’ que garante o poder do capitalismo – ou, enfim, aquela situação em que o reconstruído aparato estatal, as organizações estatais, a hegemonia econômica da burguesia etc. tornam a suprimir a espontaneidade das massas”. A conclusão é que “a ditadura democrática [...], embora em seu conteúdo concreto imediato não vá além da sociedade burguesa, é uma forma dialética de transição para a revolução do proletariado – ou para a contrarrevolução”. Enfim, “a ditadura democrática, portanto, só pode ser entendida como a via concreta através da qual a revolução burguesa se desdobra em revolução do proletariado”, e isso só acontece pela autoatividade, pela ação autônoma e espontânea das massas¹².

Entende-se então que a democracia leva com ela a contradição dialética presente no movimento da vida social burguesa. A democracia “normal” é aquela que preserva o poder político e econômico da burguesia e desorganiza as massas trabalhadoras. A democracia burguesa completamente realizada e transformada em campo de batalha, ao modo de uma ditadura democrática, cumpre a função de “minar e desorganizar o poder político e econômico da burguesia, e de organizar as massas operárias para a ação autônoma”. Assim, a questão passa a ser: “qual classe será desorganizada em seu poder pela democracia? A democracia tem, do ponto de vista da burguesia, uma função de consolidação ou de destruição?”¹³. Não é possível deixar de notar nessa reflexão o eco das elaborações teóricas de Rosa Luxemburgo sobre o tema da democracia, mas também a virtual superação dos alicerces filosoficamente idealistas do pensamento de Lukács.

¹⁰ Ibidem, p. 21.

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p. 21-2.

¹³ Ibidem, p. 22.

Antes de fazer a análise concreta da particularidade húngara, Lukács chama a atenção para a importância de avaliar o cenário do pós-guerra, o imperialismo e as formas de poder da burguesia. A necessidade do esclarecimento decorre do fato de a democracia ter surgido no bojo das revoluções burguesas e de existir o exemplo emblemático dos Estados Unidos da América, “um ideal da atual burguesia dominante”¹⁴. Os Estados Unidos aparecem como ideal da burguesia porque, graças à ausência de um passado feudal e à sujeição das massas operárias, o poder político e a democracia da burguesia não precisaram das massas populares para se constituir. Esse é o melhor exemplo de uma democracia “normal”.

Por conseguinte, com o objetivo de desorganizar a classe operária, esse tipo de democracia tenderia a se difundir “nas mais diversas variações”. Assim, podemos observar que “a social-democracia, que no período imediatamente posterior à revolução russa concentrou suas forças numa ação de propaganda contra a ditadura do proletariado, tende a estimular a edificação de uma democracia de tipo americano em todos os Estados da Europa”¹⁵.

No entanto, na situação do pós-guerra, em virtude da disputa pelo mercado mundial e dos preparativos de uma nova guerra, “o imperialismo [...] é obrigado a fascistizar os sindicatos. Essa fascistização se manifesta sob formas muito variáveis”¹⁶. A solução italiana, na avaliação de Lukács, é “perigosa”, pois “à burguesia custa muito transformar a contrarrevolução pequeno-burguesa em consolidação da grande burguesia” e a burocracia operária que “se adapta ao sistema fascista se contrapõe perigosamente às massas operárias”¹⁷.

Lukács entende então que as formas de regulamentação legal dos conflitos de classe, criadas na Alemanha e na Inglaterra, por exemplo, eram mais eficazes para consolidar uma democracia “normal”. Postada nessa posição,

a social-democracia esconde dos operários os efetivos objetivos de classe de uma democracia possível na atual fase do imperialismo, e favorece a supressão das lutas de classe, o impedimento institucional das lutas salariais, a fascistização dos sindicatos, a inserção da social-democracia e da burocracia operária no aparato sindical fascista.¹⁸

O autor entende que a alternativa entre fascismo e democracia “normal” é falsa, pois ambos são apenas formas variantes de colaboração entre a grande burguesia e a burocracia operária. Aqui Lukács pensa já na particularidade da Hungria, onde tentativas de normalização estavam em pauta e aparentavam ser, na verdade, “uma espécie de fascistização”, dado que supunham a aludida colaboração. É nessa situação que emerge a proposição da luta de classe contra classe, de instauração da ditadura democrática.

O Estado da era imperialista também passa por transformações decisivas em razão de mudanças no processo produtivo que tornam mais estreitas as ligações entre Estado e grande capital, com apoio da burocracia operária. Lukács aponta diferenças claras entre

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, 23-4.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

os Estados Unidos e a Europa para mostrar que “a tentativa de unir na Europa a democracia política com a ausência efetiva de influência das massas e com a supressão institucional ou arbitrária da luta de classe não levou a nada e não conseguirá atingir o ideal americano”. Esse seria o motivo por que “nenhuma burguesia europeia deixará completamente de lado a possibilidade de um tipo de fascismo ‘clássico’ (italiano)”. Mas, em geral,

um Estado capitalista e imperialista atual [...] é levado em igual medida a privar as massas de qualquer influência política e a contê-las e organizá-las estatalmente (ou ‘socialmente’ sob vigilância estatal). A forma democrática de fascistização é a mais eficaz para esse duplo objetivo, mas não é, em absoluto, a única forma.¹⁹

Ao entrar na análise da particularidade da Hungria, Lukács sugere precisamente que havia uma tendência à institucionalização de uma forma democrática de fascistização. Notava que “a derrota da revolução na Hungria levou ao poder as camadas pequeno-burguesas e os camponeses médios, que não conseguiram entretanto destruir ou reorganizar o movimento sindical”²⁰. Uma série de medidas legais poderia culminar num fascismo democrático, consubstanciado na mediação estatal dos conflitos. Com o apoio da social-democracia, “essa democracia constituiria a base social da contrarrevolução húngara”²¹.

A essa normalização, que se consolidaria com o estabelecimento de uma monarquia, o Partido Comunista deve se opor com reformas democráticas, que encontram seu ápice no “combate pela ditadura democrática”. Lukács propõe como palavra de ordem de agitação a luta pela república,

em cujo vértice esteja o governo dos operários e dos camponeses, como uma luta contra a liquidação democrática da democracia, como uma realização da palavra de ordem “classe contra classe”, como uma mobilização para a luta pela ditadura democrática.

Na tarefa prática de lutar em defesa dos interesses do operariado, “é preciso mostrar que no ponto central de todo o fascismo democratizado encontra-se o rebaixamento do nível de vida da classe operária e a liquidação do direito de greve”, de modo que “a luta pelos direitos civis burgueses deve ser ligada às exigências cotidianas dos operários”²².

Lukács parte do pressuposto de que “a peculiaridade do desenvolvimento húngaro está no fato de que a forma feudal de divisão da propriedade fundiária permanece inalterada ao lado do capitalismo relativamente adiantado e em via de ulterior desenvolvimento”²³. É dessa constatação que deriva a proposta política de luta pela radicalização da revolução democrática burguesa, sob a forma de uma ditadura da democracia que seja conduzida por uma frente única, nucleada na união de operários e camponeses, uma mediação necessária rumo à revolução socialista. Em síntese, o que Lukács faz é indicar o movimento possível do real de um fascismo democratizado até a revolução socialista, passando pela mediação da ditadura democrática, porém sem descartar que o mesmo movimento dialético da luta de classes poderia culminar no fascismo “clássico”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² *Ibidem*, p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 29.

Para Lukács, parece claro que o fascismo “clássico”, com sua falta de liberdade, e a democracia “normal” são variações da mesma matriz liberal. Nos anos 1950, já na época da Guerra Fria e do macarthismo, ele sugeria que nos Estados Unidos, ao modo de um fascismo democrático, “tudo contribui para pôr em pé uma “democracia” que funciona como uma máquina bem azeitada e que pode atingir, de fato, sem romper formalmente com a democracia, tudo aquilo a que aspirava Hitler”²⁴.

Essa complexa e refinada elaboração teórico-política foi rechaçada pela direção da Internacional Comunista, que não aceitava nenhuma mediação no movimento da luta de classes e apregoava a revolução socialista imediata, dada a suposta fragilidade das burguesias e do capitalismo em crise. Lukács aceitou assumir a recusa do documento e preferiu se afastar da militância política partidária, mas não do movimento comunista, até mesmo para continuar sua atividade intelectual.

Stalinismo versus democracia popular

Lukács segue então para a URSS, onde toma contato com os inéditos *Manuscritos de Paris*, de Marx, e com os *Cadernos filosóficos*, de Lenin. Por determinação da Internacional Comunista, vai para Berlim, onde permanece de meados de 1931 até o começo de 1933, como orientador dos debates culturais e literários da intelectualidade comunista alemã. Quando o nazismo se instala no poder, volta para Moscou e ali permanece até o fim da guerra antifascista. Sua atividade intelectual mantém-se centrada em temas de arte e literatura, mas devemos destacar a importância – metodológica e política – de *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista** (redigido em 1938 e publicado apenas dez anos depois), que enfatiza a questão da alienação.

Nos anos moscovitas, Lukács buscou aprofundar, por meio da crítica cultural, o significado ideológico do liberalismo na defesa da ordem burguesa e o modo como o liberalismo degrada a democracia e penetra na ideologia do movimento operário, sob forma de reformismo. A degradação da democracia e da razão é uma porta aberta ao fascismo. Mas o próprio socialismo corre sérios riscos, como Lukács teve a enorme coragem de mostrar num artigo de 1940 intitulado “Tribuno do povo ou burocrata” e publicado em Moscou. Ele parte de uma passagem do opúsculo *Que fazer?*** de Lenin, para induzir uma generalização e uma analogia com a situação que se apresentava na URSS, opondo o tribuno do povo como marxista revolucionário ao burocrata, representante do oportunismo.

Mas, se havia burocratismo e oportunismo na URSS, esse era um fenômeno que demandava explicação. A hipótese de Lukács é que o burocratismo surge das dificuldades de uma rápida elevação cultural, que faz necessária a especialização,

mas a tarefa é exatamente a de colocar toda verdadeira conquista verificada num determinado setor em contato vivo com a evolução da sociedade inteira. Sempre que esse contato é deficiente ou prejudicado pela rigidez, acaba por prevalecer a deformação burocrática inerente à especialização.²⁵

²⁴ Idem, *El asalto a la razón* [A destruição da razão] (México, Fondo de Cultura Económica, 1959), p. 622.

²⁵ G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista* (Turim, Einaudi, 1975, 2 v.).

** São Paulo, Hucitec, 1979. (N. E.)

²⁵ Idem, “Tribuno do povo ou burocrata”, em Leandro Konder, *Lukács* (Porto Alegre, L&PM, 1980), p. 163.

A questão que se colocava (e ainda se coloca) era a conciliação da universalidade do homem com as imposições da divisão do trabalho, sem o que a especialização se sobrepõe, reforça a divisão do trabalho, transforma-se em espaço de poder, trunca a transição socialista e manifesta-se como burocratismo e oportunismo. Aqui Lukács lançava uma pista importante para explicar o socialismo de Estado ou o pseudossocialismo que se construiu na URSS.

A derrocada do fascismo diante do avanço do Exército soviético e do levante em armas dos povos subjugados desorganizou por inteiro as estruturas estatais de toda a Europa Central e Oriental e abriu a possibilidade concreta de instauração daquilo que Lukács, em 1928, havia descrito como ditadura democrática. O período de resistência contra o fascismo veio a mudar a linguagem para a exposição do conceito. A última fase da Internacional Comunista, que se inaugura em 1934, não é homogênea, mas caracteriza-se fundamentalmente pela política de coalizão antifascista, cuja amplitude varia de acordo com as situações nacionais e particularidades táticas. A orientação política e ideológica, que não poderia ignorar o contexto internacional, em particular depois de 1943, pregava a derrubada do fascismo e a instauração de uma sorte de nova democracia ou democracia popular.

Na Europa Oriental, do segundo semestre de 1944 até o segundo semestre de 1947, procedeu-se à construção da democracia popular, sob a forma do capitalismo de Estado, fase inicial da transição socialista em países atrasados. As formas e os conteúdos da democracia popular só poderiam ser muito diferentes, pois era necessário considerar elementos variados, como a posição da burguesia e da burocracia estatal diante do fascismo, as demandas do campesinato e seu substrato cultural, o grau efetivo de influência do Partido Comunista e a composição da coalizão de governo. Na Hungria, como em outros países, houve uma reforma agrária radical e procedeu-se à paulatina nacionalização das grandes fábricas, com ampla liberdade de organização e expressão política e cultural, num processo de radicalização da revolução democrática burguesa conduzida pela frente única das forças sociais e políticas que se opuseram (e se opunham) ao fascismo.

Mesmo residindo na URSS, e o Partido Comunista tendo conquistado apenas 17% dos sufrágios, Lukács foi eleito para o Parlamento da nova república húngara. Retorna em agosto para assumir seu lugar como deputado, professor de estética e dirigente da Academia de Ciências. Sinteticamente, ele expõe seu entendimento do que seria a ditadura da democracia, agora batizada de democracia popular:

A democracia popular cria e exige, por toda a parte, a constante participação das massas, consciente, orgânica e organizada, em todos os domínios do ser social que concernem aos interesses vitais do povo. Quer dizer: dentro dos limites permitidos pela continuidade da administração de um Estado de proporções mais ou menos grandes, a democracia popular desenvolve ao máximo a democracia direta como o fundamento para a prática da vida. (A superioridade da Iugoslávia em comparação com seus vizinhos pode ser explicada exatamente a partir do fato de lá as formas do Estado terem resultado das formas criadas pela prática da democracia direta na luta de libertação nacional).²⁶

²⁶ Idem, "Literatura e democracia", em Leandro Konder, *Lukács*, cit., p. 167.

A crítica da democracia burguesa é indispensável não só para defender a democracia popular, mas também para mostrar seu caráter de mediação na direção da revolução e da democracia socialista. A democracia liberal é uma falsa democracia, porque a massificação se transforma em manipulação por parte do poder político efetivamente restrito. É importante então que se difunda uma “concepção democrática do mundo”, pois essa é a condição para que se ofereça uma resposta convicta à questão: “a democracia deve ser apenas uma forma política e jurídica do Estado ou deve se transformar num modo de vida concreto para o povo?”. Para Lukács, a democracia popular pressupõe a realização de uma profunda reforma cultural, que supera a submissão religiosa, o fascismo e o liberalismo, e completa-se como “uma verdadeira articulação do poder do povo trabalhador”²⁷.

No entanto, a articulação de um novo poder imperial centrado nos Estados Unidos se debruçava sobre a Europa Ocidental, contribuindo para a reorganização das classes dominantes aliadas e o emperramento do avanço democrático que se processava enquanto as massas populares se organizavam. Essa empreitada visava, em última instância, evitar que a democracia popular, forma transitiva para a revolução socialista, se difundisse para o conjunto da Europa. A força militar soviética era apenas um subterfúgio para a tensão militar de que se precisava.

A ameaça militar sobre a URSS fez com que esse Estado se reorganizasse, priorizando mais uma vez a defesa, e, para isso, avançou sobre a zona das democracias populares. Cada um dos países da região sentiu-se obrigado a participar do esforço de defesa, ao mesmo tempo que construía o “socialismo”. As forças políticas que compunham a coalizão de governo com os comunistas foram expulsas (como foram expulsos os comunistas na Europa Ocidental) e a oposição foi banida; os próprios partidos do movimento comunista foram depurados dos que simpatizavam com a Iugoslávia (a mais avançada das democracias populares, segundo Lukács), que recusou ser parte da zona imperial russa. Lukács sentiu-se obrigado, mais uma vez, a se conciliar com a realidade, assim como fizera entre 1929 e 1945, em face da ditadura burocrática e do obscurantismo staliniano. Foram muitas as críticas intelectuais que sofreu, mas não foi diretamente acusado de “titoísta”.

Em 1956, a crise política se abateu sobre quase todos os regimes políticos da Europa Oriental, como desdobramento do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, e atingiu sobremaneira a Hungria. A Europa Oriental devia se adequar às novas condições do poder político na URSS, mas a Hungria ameaçou transbordar a situação. As manifestações populares e o surgimento de conselhos operários obrigaram a mudança na direção do Estado e do governo, o que levou à ampliação do Comitê Central do partido e à formação de um ministério liderado por Imre Nagy, do qual Lukács fez parte como ministro de Educação e Cultura. O movimento parecia se encaminhar para o resgate da democracia popular do final da guerra ou mesmo para a democracia dos conselhos.

O grave erro de Nagy – tentar transformar a Hungria numa extensão da zona neutra formada por Suíça e Áustria – acabou provocando uma crise no governo. A consequência foi a demissão de Lukács, a queda do próprio governo e um levante popular, seguido da intervenção militar soviética. A insurreição de Budapeste teve motivações múltiplas e contrapostas: os conselhos clamavam por uma real democracia popular e

²⁷ Idem, “Arte livre ou arte dirigida”, em Leandro Konder, *Lukács*, cit., p. 171.

socialista, em oposição à burocracia estatal e partidária; setores sociais do campo e da cidade, assim como a intelectualidade, pensavam numa democracia liberal ao estilo austro-alemão; o partido se dividiu sobre o encaminhamento das indispensáveis reformas. A solução foi oferecida pela intervenção militar externa, que garantiu a permanência da Hungria no espaço estratégico da URSS e o encaminhamento de algumas reformas, sobretudo na agricultura.

Lukács se abrigou na Embaixada da Iugoslávia, sendo depois preso e deportado para a Romênia. Ali ficou em prisão domiciliar até abril de 1957, quando a situação no país já se “normalizava”. Durante três anos, Lukács foi novamente vítima de críticas muito duras, mas não se abalou, envolvido que estava no trabalho que redundaria em suas derradeiras e importantes obras sobre estética e ontologia.

Do ponto de vista da política, ficou dez anos afastado do novo Partido Operário Socialista da Hungria. No entanto, observava nos novos governos da Europa Oriental, em particular no de Kruchev, uma possibilidade de retomada da capacidade crítica e da reforma cultural de massa, sem o que não haveria efetivo socialismo. Esse processo seria produto, segundo ainda confiava Lukács, da ação do partido e dos intelectuais. Indispensáveis para a retomada do processo democrático do socialismo eram o conhecimento e a crítica da fase staliniana.

Crítica do stalinismo e democratização socialista

Uma breve tentativa nessa direção foi esboçada por Lukács em uma carta a Alberto Carocci, publicada na revista italiana *Nuovi Argomenti*, em outubro de 1962. Ele segue a sugestão de Togliatti de que a explicação do fenômeno do stalinismo deveria ser buscada em sua gênese social, cujo “ponto de partida só pode ser a situação interna e internacional em que se processou a revolução proletária russa de 1917”²⁸.

A sucinta avaliação que Lukács faz da URSS no decorrer dos anos 1920 é bastante discutível e mesmo subjetiva, escapando da proposição feita anteriormente para a explicação do fenômeno. A rigor, ele entende como correta a atuação de Stalin, que teria sido quem melhor seguiu a orientação de Lenin. O problema surge quando Stalin passa a seguir algumas das diretrizes e métodos de Trotski. O argumento fica ainda mais frágil quando Bukharin é descartado por sua apontada debilidade no manejo da dialética. Quando Lukács define Stalin como aquele que percebeu a solução correta para a difícil situação russa, teria sido porque o “socialismo num só país” era a resposta para o dilema entre o aventurismo (Trotski) e a capitulação (Bukharin?). Lukács ainda segue Stalin ao reconhecer que “o problema central, que objetivamente consistia na obtenção de um ritmo acelerado de industrialização, era, com toda a probabilidade, difícil de ser resolvido nos quadros da democracia proletária normal”²⁹.

Dessa constatação crucial para qualquer explicação do fenômeno social do stalinismo, Lukács apenas observa que a industrialização se fez em contraste não só com a democracia proletária, mas também com o método do pensamento e da ação de Lenin. A mais grave decorrência do stalinismo, do ponto de vista teórico e cultural, é que ele passou a

²⁸ Idem, *Carta sobre o estalinismo* (Lisboa, Seara Nova, 1978), p. 17.

²⁹ *Ibidem*, p. 20.

ser identificado com o próprio marxismo, mesmo sendo seu oposto. Assim, o stalinismo aparece como uma sorte de destruição da razão não pelo irracionalismo, mas pelo hiper-racionalismo.

A partir de então, Lukács passa a analisar o stalinismo como poder político derivado do método de pensamento de Stalin. Lukács localiza o problema na tendência de Stalin a abolir as mediações, indispensáveis numa reflexão dialética e numa prática política emancipatória. Sem mediações, a teoria e a prática se vinculam de imediato, de onde se desdobram o subjetivismo e mesmo o partidarismo, que atinge até a expressão cultural.

Lukács estava ciente de que grande parte dos quadros políticos dos países identificados como socialistas haviam sido formados na perspectiva stalinista e isso poderia provocar recaídas sobre o almejado processo de renovação. O essencial, contudo, era a implantação de medidas econômicas e políticas que introduzissem na realidade social “uma democratização geral no sentido comunista”, porque “o renascimento cultural dentro do socialismo exige uma renovação democrática que se faça sentir em toda a vida social e que se constitua numa base saudável para ele”³⁰.

A argumentação de Lukács nessa carta está fundada em pressupostos que, nos dias de hoje, podem facilmente ser qualificados de equivocados, como supor que Stalin seguiu Lenin até 1929 e depois mudou. Mais sério, porém, é identificar o governo de Stalin como um período de edificação socialista sem democracia proletária, como se isso fosse possível. Lukács está muito aquém do Blum de 1928, assim como do parlamentar de 1946. Seu erro era pressupor que houvesse já socialismo, ainda que deformado.

Lukács foi formalmente admitido como quadro do Partido Operário Socialista da Hungria em 1967, após dez anos à margem. Talvez fosse a Hungria, além da Iugoslávia, o país socialista mais tolerante naquele momento. Na Tchecoslováquia também havia uma importante movimentação dos intelectuais, que exigiam a democratização. A queda de Kruchev e a ascensão de Brejnev na direção política da URSS foram vistas por Lukács como um grande recuo, se bem que não surpreendente, pois havia já antecipado que o movimento de renovação do socialismo seria lento e tortuoso.

O ano de 1968 assistiu a uma intensa movimentação política e cultural em quase todo o mundo, o que obviamente chamou a atenção do velho combatente: a luta pela emancipação nacional no chamado Terceiro Mundo, a ascensão do movimento operário em alguns dos Estados imperialistas e, sobretudo, a rebelião juvenil e feminina contra a alienação. Essas manifestações, entrelaçadas com outras análogas na Iugoslávia, na Polônia e na Tchecoslováquia, sugeriam um movimento geral de democratização, que poderia contar com efeitos revolucionários, acuando o imperialismo e o stalinismo e contribuindo para a paz e a democracia.

A experiência de democratização na Tchecoslováquia despertou grandes expectativas e serviu de fundamento para a reflexão sobre os intensos acontecimentos daquela fase histórica. Pressionada pelo mundo da cultura, uma fração do Partido Comunista da Tchecoslováquia assumiu a direção da vida política com a perspectiva da democratização se-

³⁰ *Ibidem*, p. 37.

gundo os termos colocados por ocasião da democracia popular de 1945-1948 – que culminou em fevereiro de 1948 com a tomada do poder pelos comunistas, então amplamente majoritários no país. A intervenção repressiva dos exércitos do Pacto de Varsóvia, em agosto de 1968, acabou com a experiência e com muitas ilusões, talvez do próprio Lukács, que decidiu interromper seu trabalho sobre a ontologia do ser social e se dedicar à redação de um texto que abordasse a questão da democracia.

Esse texto, redigido em fins de 1968, não pôde ser publicado na Hungria antes de 1985. Na Itália, onde Lukács preferia que fosse publicado pela editora do Partido Comunista Italiano com rapidez e prioridade, só veio à luz em 1987. O título original é *Demokratisierung heute und morgen* (Democratização hoje e amanhã), mas foi traduzido com outros títulos³¹.

Nesse ensaio, Lukács desenvolve algumas hipóteses postas na *Carta sobre o stalinismo* e supera algumas de suas deficiências. O objetivo é desvendar a possibilidade de retomada do processo de democratização socialista nos Estados identificados como de “democracia popular” ou “socialistas” – na verdade, “stalinistas”. Mas, antes de chegar a esse ponto, trata de esclarecer a questão de método, na verdade crucial no decorrer de todo o texto. Lukács distancia-se das análises particularistas, e também das naturalistas, para assim reafirmar o método dialético de Marx como o mais apto a enfrentar o problema teórico do processo de democratização “de um ponto de vista histórico, como concreta força política ordenadora daquela particular formação econômica sobre cujo terreno ela nasce, opera, torna-se problemática e desaparece”³².

Antes de tudo, portanto, é preciso esclarecer a pluralidade das bases econômicas da democracia. A democracia antiga pressupunha a existência de uma situação social em que havia uma relativa igualdade entre cultivadores proprietários de parcelas de terra e que evoluiu para relações escravistas de apropriação do trabalho, a fim de possibilitar a um conjunto restrito de homens cidadãos, liberados das atividades produtivas, o exercício pleno e conjunto do poder político/público. A concentração da posse da terra, a proletarianização e o avanço do escravismo aguçaram as contradições sociais e levaram a democracia grega ao fim.

A democratização que se desdobra das revoluções burguesas tem um caráter oposto ao da democracia da pólis grega, se considerarmos que esta destacava o caráter público do indivíduo – que, por sua vez, subsumia sua vida privada aos interesses da coletividade –, enquanto a democratização burguesa prioriza a dimensão privada da vida. Mas, ao fazer isso, amplia em muito a emancipação da individualidade e, ao mesmo tempo, emancipa idealmente a política, o público, o coletivo, o Estado; ou seja, o indivíduo proprietário da sociedade civil se projeta idealmente no homem cidadão da vida pública. Essa idealidade das formas estatais é que aparece como “o instrumento mais apropriado para afirmar sem obstáculos os interesses individuais do egoísmo capitalista sob a máscara de interesses ideais de natureza universal”³³.

³¹ No Brasil, foi publicado na estuenda coletânea de Lukács, *Socialismo e democratização: escritos políticos (1956-1971)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008). Tal como sugerido pela edição norte-americana de 1991, recebeu o título de “O processo de democratização”; na edição italiana de 1987 levou o nome de “L'uomo e la democrazia”.

³² G. Lukács, “O processo de democratização”, cit., p. 85.

³³ *Ibidem*, p. 93.

Lukács nota que “o que hoje se costuma chamar de liberdade é o resultado da indiscutível vitória das forças capitalistas” e “a democracia atual é a democracia de um imperialismo manipulado”³⁴. Exatamente por isso é necessário realizar a crítica radical da democracia burguesa e dos processos de democratização conduzidos pela lógica do capital, pois não podem ser estes mais do que expressão do egoísmo burguês. Essa premissa sobre os fundamentos econômico-sociais da democracia apareceu como necessária para garantir que a saída do “stalinismo” não pudesse ser de modo algum uma democratização burguesa, posto que a socialização dos meios de produção era já uma realidade nos “Estados socialistas”. Mais sério ainda é que “qualquer tentativa de colocar em prática essa alternativa democrático-burguesa conduziria à liquidação do socialismo e, com enorme probabilidade, da própria democracia”³⁵.

O problema de fundo que Lukács se coloca é analisar e compreender o modo de ser do socialismo no momento em que escreve, para que depois possa ser posto o problema da democratização. Ele parte da seguinte definição: “O ser social efetivo do socialismo atual é aquele conjunto de instituições sociais, de tendências, de teorias, de táticas etc. que emergiram da crise do período staliniano”³⁶.

Lukács se ampara na formulação que Togliatti elaborou nos desdobramentos da crise aberta pelo XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, que

exigia é que os aspectos decisivos de um período tão importante do desenvolvimento do socialismo, capaz mesmo de incidir sobre o seu destino, fossem esclarecidos de modo a tornar praticamente possível, mediante reformas corretamente adotadas, corrigir os erros e trazer de volta a uma vida sadia aquilo que estava doente.³⁷

Percebe-se por aí que Lukács parte do pressuposto de que a URSS (e a Europa Oriental) era um Estado no qual se desenvolvia o socialismo e onde erros graves foram cometidos, mas estes poderiam ser sanados mediante reformas adequadas. Esse pressuposto impôs limites decisivos à avaliação de Lukács sobre o que realmente se passava na experiência histórica que colocava sob mira.

A reflexão de Lukács está centrada muito mais numa abordagem do método e da teoria do que na análise concreta, social e histórica, no empenho de explicação do “stalinismo”, mesmo que destaque a importância decisiva da história social, ainda a ser pesquisada. Certo é que o ponto de partida é a indicação do caráter “não clássico” da revolução na Rússia, com a importância crucial da questão agrária, do atraso das forças produtivas e, depois, do isolamento internacional. Lukács destaca que Lenin tinha o entendimento de que

o primeiro grande ato da passagem ao socialismo, a socialização dos meios de produção, sua concentração nas mãos dos trabalhadores, tem como consequência necessária que os atos sociais referidos à totalidade da economia devam se tornar também eles conscientes. Precisamente por isso, os trabalhadores deixam de ser servidores para se tornarem senhores do desenvolvimento social.³⁸

³⁴ Ibidem, p. 94-5.

³⁵ Ibidem, p. 106.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem, p. 107.

³⁸ Ibidem, p. 111.

Acontece que a condição para o desenvolvimento da consciência da necessidade do trabalho associado como momento incontornável rumo ao “reino da liberdade” é a auto-educação na democracia socialista. O problema teórico a respeito do qual Lukács se questiona é “qual deve ser, em tal período de transição, a relação entre a práxis meramente econômica, destinada simplesmente a eliminar o atraso, e os atos, as instituições etc. diretamente orientados para o conteúdo socialista, voltados para a promoção da democracia proletária?”³⁹.

Na democracia socialista, o movimento da economia é conduzido por uma teleologia unitária, que envolve o conjunto da vida social, mas pressupõe a atividade autônoma dos trabalhadores. A democracia deve se tornar costume, hábito (cultura, diríamos hoje), e tomar conta da vida cotidiana em todas as relações sociais. Então, e “por isso, a tarefa da democracia socialista é penetrar realmente na inteira vida material de todos os homens, desde a cotidianidade até as questões decisivas da sociedade; é dar expressão a sua sociabilidade enquanto produto da atividade pessoal de todos os homens”⁴⁰.

Lukács parte da compreensão de que Lenin tinha o domínio da teoria e do método dialético revolucionário concebido por Marx, daí ser capaz de perceber que a transição socialista exigia, talvez mesmo antes de o poder operário ser instaurado, um processo de democratização que fosse oposto à democracia burguesa. Lenin tinha essa consciência exatamente porque partia sempre da noção de totalidade dialética e tinha claro que o escopo do socialismo era a superação da contradição posta na democracia burguesa entre sociedade civil e Estado, entre homem concreto e cidadão abstrato, entre interesse e idealidade.

Na avaliação de Lukács, a tragédia começa no fato de os sucessores de Lenin terem rompido com os fundamentos de seu método e até mesmo com o marxismo. Aqui emerge um problema muito sério na análise de Lukács, que é colocar o fenômeno do stalinismo como originado principalmente no plano da disputa política e ideológica do grupo dirigente bolchevique, e não no processo da luta de classes.

De todo modo, a análise teórico-ideológica dos principais dirigentes da URSS após a morte de Lenin é bastante importante e elucidativa. À parte as diferenças individuais, Lukács nota que o primeiro aspecto regressivo a se manifestar foi o desaparecimento do primado da perspectiva histórica e estratégica em favor da tática, tal como acontecia na social-democracia alemã, o que abriu as portas para o abandono do método de Marx. Assim, torna-se compreensível o abandono da perspectiva da totalidade e da democracia socialista em favor da prioridade da economia, de modo que, tal como na social-democracia, emergisse uma variante de economicismo como forma de regressão teórica.

Num ambiente político e ideológico em que predominava a questão da tática, dissociada da visão estratégica, o melhor tático – que era Stalin – foi o vitorioso. Segundo Lukács, diante da falsa alternativa posta pela disputa tática entre insistir na difusão da revolução socialista e tentar construir o socialismo no isolamento, Stalin levou a melhor e instaurou o poder autocrático em 1929. Lukács aponta que houve uma ruptura com o método de Marx e Lenin e o abandono da democracia socialista a ponto de surgir um poder autocrático.

³⁹ Ibidem, p. 113.

⁴⁰ Ibidem, p. 117.

O que se pergunta é por que Lukács não concluiu que houve uma ruptura com o próprio processo de transição socialista, tampouco indagou a base social de sustentação de tal poder. Em sua avaliação, a resposta está no fato de que a socialização dos meios de produção por si só era um elemento de socialismo e o notável avanço das forças produtivas e das condições de vida dos trabalhadores indicava passos importantes na construção socialista, ainda que sem democracia.

O problema estava em analisar a “deformação” staliniana para que pudesse ser superada. Lukács localiza o cerne de tal deformação no método de Stalin, mas observa que a particularização da economia como ciência positiva perpassava todo o debate depois da morte de Lenin. A partir disso, pode-se estabelecer a dissociação entre o desenvolvimento das forças produtivas e a democracia socialista.

Lukács diz que o marxismo staliniano implicava a negação da democracia socialista e do próprio marxismo enquanto método, mas o problema concreto que se colocou para a URSS foi o da possibilidade ou não de construir as premissas materiais da transição socialista e, ao mesmo tempo, a democratização. A democracia socialista já sofria de corrosão por sua origem, pois “os fatores econômicos decorrentes do atraso do Império russo, mesmo que por vezes fossem esquecidos, terminavam na realidade por agir subterraneamente na direção do enfraquecimento dos soviets, de sua deformação burocrática”⁴¹.

Para Lukács, ainda que a deformação burocrática já estivesse presente desde o período da guerra civil, o fato é que Stalin acabou por desmantelar as instâncias da democracia socialista, e o resultado foi que “a tendência dominante na vida dos cidadãos tornou-se, universalmente, a burocratização da práxis política e administrativa”⁴². No entanto, Stalin obteve resultados “numa questão decisiva, iniludível, do desenvolvimento do socialismo, ou seja, a da construção de uma base econômica que tivesse como meta superar as desvantagens da sua gênese ‘não clássica’ na Rússia”⁴³.

A época de Stalin teria sido, então, a da “acumulação socialista primitiva”, durante a qual o poder dos soviets foi expropriado pela burocracia estatal e regulamentado de modo a que todas as instâncias democráticas fossem extintas, sendo assim “bloqueados na prática todos os caminhos que podiam levar o desenvolvimento do socialismo na direção do ‘reino da liberdade’”⁴⁴. Apesar do método staliniano, na visão de Lukács, essa acumulação originária teve vários impactos positivos, como a busca pela paz e a formação cultural maciça de jovens especialistas.

A improvável democratização

Realizada a tarefa de recuperação do atraso da base material e criadas as condições efetivas da transição socialista, tratava-se agora, em fins dos anos 1950, de dar início à democratização. O processo de democratização, para Lukács, aparece então como uma necessidade do próprio desenvolvimento econômico, que exige formas mais participativas e descentralizadas de planejamento. O problema passa a ser como fazer isso, se “a

⁴¹ Ibidem, p. 146.

⁴² Ibidem, p. 154.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Ibidem, p. 169.

atividade autônoma das massas praticamente desapareceu, não apenas na chamada grande política, mas também na regulação da vida cotidiana dessas massas”⁴⁵. Como não se vislumbra uma autoatividade das massas que resulte na formação de um movimento como o dos conselhos de 1905 ou 1917, a única perspectiva plausível para a democratização é a ativação da “opinião pública”. Mas até para isso há uma dificuldade marcante: o hábito adquirido de se comportar de forma passiva e burocrática na vida cotidiana, de tal maneira que até a reprodução do cidadão idealizado no Estado era burocrática e desapaixonada.

A dificuldade é percebida por Lukács, mas, do ponto de vista concreto, ele não vislumbra outra possibilidade senão ativar a “opinião pública”, dar-lhe voz e permitir que se organize em autonomia. Isso seria apenas um início da longa e difícil tarefa de romper com o hábito consolidado na era staliniana, de modo que “a construção e o aperfeiçoamento da dimensão socialista subjetiva da sociedade continua a ser a grande tarefa do presente e do futuro”, e isso porque “o ordenamento econômico e social implantado na época de Stalin era certamente capaz de superar amplamente o grande atraso econômico; mas, ao contrário, mesmo mantendo o seu caráter socialista de fundo, não era capaz de eliminar o modo de ser da formação capitalista”⁴⁶.

A diretriz indicada por Lukács para ativar a democratização socialista pressupõe, antes de tudo, o renascimento do marxismo, o resgate do método de Marx e Lenin na construção de uma práxis social emancipada. Todavia, naquelas circunstâncias históricas, segundo avalia Lukács, a democracia socialista “não pode surgir de modo espontâneo, mas é absolutamente um trabalho plenamente consciente para despertá-la, para pô-la em movimento”⁴⁷.

Como então alcançar o duplo objetivo de fazer renascer o marxismo e a democracia socialista dentro de uma formação social que havia se recuperado do atraso econômico originário, mas preservava o hábito, o modo de ser das formações classistas? A resposta de Lukács é que essa missão demandaria uma intervenção “de fora”: a consciência da necessidade da renovação do marxismo e da ativação da democratização só poderia vir do Partido Comunista, ou seja, do próprio poder político existente!

Para que houvesse de fato essa possibilidade, era imprescindível, para Lukács, que o partido ganhasse autonomia em relação ao Estado, assim como que o sindicato ganhasse autonomia para defender a classe operária. Em relação ao partido, peça-chave dessa operação, era necessário afastar os continuadores/herdeiros da época staliniana, que apregoavam a continuidade em detrimento da descontinuidade radical defendida por Lukács. Na verdade, Lukács era até otimista quanto à possibilidade de uma reforma interna do socialismo, pois pensava que, para evitar a crise, era inevitável uma reforma econômica – que demandaria, ela mesma, a ativação da democratização e o ressurgimento dos soviets.

Em janeiro de 1971, Lukács concedeu uma entrevista a György Aczél, ministro da Cultura, logo depois de um congresso do partido de governo da Hungria. Nessa entre-

⁴⁵ Ibidem, p. 170.

⁴⁶ Ibidem, p. 180.

⁴⁷ Ibidem, p. 188.

vista, cujo objeto era a situação da Hungria e que pode ser considerada um testamento político, nota-se que Lukács se aprofunda de maneira mais radicalmente crítica em questões que já havia posto no ensaio sobre a democratização. De início, nega a existência de uma democracia na Hungria, e uma demonstração disso é a ausência de autonomia sindical. Os sindicatos estavam sujeitos a uma estatização burocrática, inteiramente oposta à democracia sindical. Evidencia-se assim “o desaparecimento daquela relação cotidiana e de mútua compreensão que era possível entre o partido, o governo e a classe operária”⁴⁸.

A questão cultural, sempre tão cara a Lukács, aparece como outro indicativo da não democracia na Hungria. É claro que ele entende cultura em sentido bastante amplo, que inclui o modo de ser, o hábito social e o cotidiano, e, nesse aspecto, destaca a importância para a humanização do homem do conceito de trabalho benfeito, honrado e digno, que fora sepultado pelo stalinismo. A noção de trabalho digno e benfeito estimula o operário a saber mais, a estudar mais, de modo a formar uma cultura do trabalho. Mas “como ainda não superamos a era stalinista, fomos obrigados a reforçar tendências na vida cotidiana dos operários que não levam ao socialismo”⁴⁹. Para estimular a produção, passou-se a utilizar atrativos próprios do capitalismo – o acesso ao consumo – em oposição a ações destinadas a forjar a cultura do trabalho, a fazer do trabalho a primeira necessidade vital.

Por considerar que, de um lado, “toda cultura cresce num terreno determinado, estimulada pelas respostas a problemas econômicos concretos (em última instância, em relação à classe operária) de uma época determinada e de um país determinado; e pelo qual, de outro lado, em obras de arte, pinturas, composições musicais, obras literárias etc., os produtos adquirem um certo significado internacional”, Lukács diz ser “ridículo que alguém tome uma questão cultural como problema de Estado”⁵⁰, como ainda acontecia na Hungria. A análise que ele faz da particularidade húngara pode muito bem ser estendida ao conjunto de Estados que se articulavam em torno da Rússia, já que a maior parte da região era originária de formações sociais semelhantes, ao modo de um absolutismo feudal.

Como excelente pista para explicar a condição concreta da Hungria, diz que “em muitos países, sobretudo em países conservadores como a Hungria, surge a concepção segundo a qual a manutenção da continuidade é similar à manutenção do ser nacional”⁵¹. O resultado dessa expressão cultural de identidade nacional contribuiu para preservar a Hungria feudal. Na verdade, “nunca existiu uma verdadeira oposição à Hungria feudal. Não se deve esquecer que o latifúndio feudal só foi destruído em 1945”⁵².

O que Lukács, enfim, pretende afirmar é que qualquer possibilidade de um “verdadeiro socialismo” na Hungria passa por uma crítica radical da herança cultural do feudalismo e da era Rákosi (1948-1956), a expressão local do stalinismo. Parece que Lukács identificava o falso socialismo de Rákosi e o extermínio do movimento operário efetuado por ele com a herança feudal e, por isso, era inaceitável que se tratasse a história húnga-

⁴⁸ Idem. “Testamento político”, em *Socialismo e democratização*, cit., p. 219.

⁴⁹ Ibidem, p. 224.

⁵⁰ Ibidem, p. 226.

⁵¹ Ibidem, p. 228.

⁵² Ibidem, p. 229.

ra recente em termos de continuidade. A instauração do “verdadeiro socialismo”, em oposição ao “socialismo autoritário-burocrático” que sustentava a herança feudal, exigia que fossem afastados do aparato do partido e do governo os representantes dessa vertente cultural e política. Mas essa ação seria eficaz caso se estimulasse a liberdade política e cultural, a liberdade de organização social e sindical.

À medida que radicaliza a crítica, Lukács torna-se necessariamente mais cético quanto à possibilidade de mudança. A dinâmica da vida política dos países ditos socialistas era bastante complexa e contraditória, mas a reversão burocrática na URSS, com a consolidação do poder pessoal de Brejnev, foi decisiva. O impulso para a democratização na Hungria, na Checoslováquia e na Polônia foi contido no início dos anos 1970. Lukács deu-se conta dos limites da democratização em seu país, de certo modo impostos pela intervenção na Checoslováquia e pela repressão na Polônia, onde era clara a oposição da classe operária às instituições do Estado.

Nesse seu “testamento”, Lukács chega muito perto de perceber, enfim, que não estava em andamento a transição socialista. Foi ele mesmo quem disse que, depois de 1929, instaurou-se na URSS um poder autocrático e anularam-se a democracia socialista e a autonomia das massas; do ponto de vista do método, o economicismo predominou, a dialética revolucionária e até mesmo o marxismo foram abandonados e a burocratização estatal estendeu-se ao partido e ao sindicato. Como poderia tudo isso ainda ser identificado com a transição socialista ou mesmo como uma “acumulação primitiva socialista”?

Lukács acreditou que o resgate do método de Marx, o renascimento do marxismo e a ativação da “opinião pública”, acoplados às necessárias reformas econômicas subsequentes à “acumulação primitiva”, levariam à democratização socialista e a mudanças institucionais decisivas, como a separação entre Estado, partido e sindicato, assim como a garantia de ampla liberdade de produção cultural. O sucesso dessa operação de democratização dependeria de qualquer modo de o partido comunista no poder servir de agente da retirada das massas trabalhadoras da letargia em que estavam imersas. Mas podia um organismo que vivia da letargia das massas servir efetivamente de agente de fermentação da autoatividade e da autoeducação das massas?

Toda a ilusão de Lukács estava fundada na existência da chamada “socialização dos meios de produção”. Ao avaliar a persistência da herança feudal, da continuidade básica entre o feudalismo e o regime de Rákosi, Lukács esteve a um passo de dizer que o socialismo construído na URSS e na Europa Oriental era um socialismo feudal e burocrático de Estado.

Seria um socialismo em que, por meio da estatização completa do processo produtivo, o Estado autonomizado das massas se apropriava do valor socialmente produzido a fim de proceder à distribuição desigual da riqueza, gerando uma casta dominante e privilegiada, ainda que não diretamente proprietária. Nessas condições, os trabalhadores haviam sido expropriados de sua dignidade e subjetividade autônoma, transformados em força de trabalho produtora de valor apropriado pela dimensão da política. Assim, a socialização dos meios de produção não era mais do que uma ficção, posto que o Estado não era efetivamente socialista, a não ser para a camada burocrática feudal reciclada.

Em vez da esperada democratização socialista, esse socialismo de Estado aprofundou o burocratismo e dele só encontrou saída pela instauração de um capitalismo periférico

e subordinado ao imperialismo. Lukács, contudo, estava certo ao dizer que a única saída avançada do stalinismo seria a democratização socialista, pois a opção alternativa de uma saída capitalista seria regressiva. O surgimento autônomo de conselhos populares de local de trabalho e território seria a única via para ativar a democratização socialista. Sem a autoatividade das massas, sem instituições de autogoverno – como apregoava o conselhismo alemão, que levou Lukács ao marxismo –, não haveria real transição socialista. Perto do fim da vida, Lukács voltava ao começo, pois ética teria de implicar a superação da dominação política sob a forma que viesse a se manifestar, e a rebeldia espontânea das massas deveria se coadunar com uma direção consciente da necessidade da emancipação.

NOTAS SOBRE ONTOLOGIA E POLÍTICA EM LUKÁCS

Paulo Barsotti

*Minha vida forma uma sequência lógica.
Acho que no meu desenvolvimento
não há elementos inorgânicos.*

Lukács¹

*[...] penso que devemos chegar a ver sem
ilusões qual é a nossa atual posição [...].*

Lukács²

O tema aqui tratado é ontologia e política em György Lukács (1885-1971) e a pretensão é aflorar algumas questões que parecem pertinentes à discussão sobre a possível vigência e atualidade do pensamento político lukacsiano para as lutas sociais neste início de século XXI. Numa fórmula corrente, podemos perguntar: afinal de contas, o que está vivo do pensamento político do filósofo e militante comunista húngaro que possa auxiliar as lutas pela emancipação do trabalho, pela emancipação humana?

Tratar desse tema implica remeter-se ao último período da produção intelectual do filósofo, sua fase de maturidade, seu projeto de “renascimento do marxismo”. Nesse período histórico, Lukács enfrenta e confronta as promessas das revoluções proletárias abertas a partir de 1917, com a brutal realidade do desenvolvimento dessas experiências após a morte de Lenin (1924) e o advento do stalinismo. Ele nutre esperanças com a derrota do nazifascismo e o breve período de coexistência pacífica entre os dois grandes

¹ G. Lukács, *Pensamento vivido* (Viçosa/Santo André, Universidade Federal de Viçosa/Ad Hominem, 1999), p. 83.

² Idem, *Conversando com Lukács* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969), p. 116.

sistemas societários surgidos no pós-Segunda Guerra Mundial e realimenta esse estado de ânimo com a denúncia dos crimes de Stalin no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (1956), o que poderia significar transformações no sistema soviético.

Toda a motivação dessa empreitada lukacsiana é evidentemente política e revela uma exigência permeada pela esperança no processo de autorreforma do petrificado sistema stalinista, que implicava a *autocrítica* das revoluções proletárias, a *democratização* radical do partido e do sistema. Para tanto, era necessário o “retorno a Marx”, e também a Lenin, em especial no que tange à política. Essa era condição visceral para o “renascimento do marxismo” e a destruição da identificação processada pela ideologia burguesa entre o autêntico marxismo e sua deformação stalinista.

Esse projeto foi considerado por Nicolas Tertulian “a mais ambiciosa e mais importante reconstrução do pensamento filosófico de Marx que se tenha podido registrar nestas últimas décadas”. O combate imprescindível visava uma dupla crítica: ao neopositivismo, “caução filosófica do reino da manipulação” e todas as variações da filosofia burguesa, e ao stalinismo, que não era só “um período de profunda inumanidade e de crimes, mas também um conjunto de perspectivas teóricas que perverteram o pensamento de Marx”³.

Do *último Lukács* destacam-se os trabalhos *Estética*, de 1963, e *Para uma ontologia do ser social**, publicada postumamente na Itália, em 1976 e 1981. Esta última provocou reprovação e discordância de seus alunos quando seus primeiros manuscritos foram lidos. Sabe-se também que Lukács não se sentiu satisfeito com o resultado dessa primeira tentativa de sistematização das categorias marxianas e iniciou, por volta de 1969-1970, um novo manuscrito que recebeu o título de *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. Assim como o primeiro manuscrito, este também é publicado postumamente na Alemanha, em 1986; ficaram conhecidos, respectivamente, como a “grande” e a “pequena” ontologia.

A *Ontologia*, projetada no início dos anos 1960 – contra a fossilização do marxismo e o determinismo mecanicista da história efetuados durante décadas pelo stalinismo – emerge assim como a tentativa de recuperação do genuíno pensamento marxiano, como a “verdadeira filosofia baseada na história”, cuja tese central é a afirmação de que “a categoria fundamental do ser social, e isso vale para todo ser, é que ele é histórico”⁴. A história – nos termos de *A ideologia alemã*** – é vista como “realidade aberta” à ação humana limitada pelas circunstâncias concretas não escolhidas pelos homens, mas herdadas por eles do passado. Não é por acaso que uma das citações mais recorrentes de Marx nos trabalhos do filósofo húngaro desse período tenha sido “as categorias são formas de ser, determinações da existência”⁵. Está fora das pretensões de Lukács toda e qualquer tentativa de substituir o *gnosilogismo academicista* por um *ontologismo* de mesmo cunho; sua ontologia é um *projeto teórico-político*.

³ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, *Outubro: Revista do Instituto de Estudos Socialistas*, n. 16, 2007, p. 222-3.

* V.1: São Paulo, Boitempo, 2012; v.2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

⁴ György Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 145.

** São Paulo, Boitempo, 2007. (N. E.)

⁵ Cf. Karl Marx, “Introdução à crítica da economia política” (1859), em *Marx* (São Paulo, Abril Cultural, 1982, col. Os Pensadores, v. 35).

Esse reexame e a tentativa de sistematização das categorias fundamentais do pensamento marxiano “representa[m] um gigantesco esforço” para “devolver ao marxismo a sua densidade e substancialidade, e desvelar as raízes mesmas de sua degradação stalinista”⁶.

No turbulento ano de 1968, antes da repressão e intervenção do Pacto de Varsóvia na Checoslováquia – perto do término do primeiro manuscrito da *Ontologia* –, Lukács impõe-se a tarefa urgente de produzir um pequeno ensaio: *O processo de democratização*. Vale registrar que, logo após a repressão da Primavera de Praga, István Eörsi, seu interlocutor em *Pensamento vivido: autobiografia em forma de diálogo* (1971), diz ter ouvido da “boca” de Lukács o seguinte: “Parece que todo o experimento iniciado em 1917 fracassou e que tudo tem que ser começado outra vez num outro lugar”⁷.

A verdade é que, como admite Eörsi, “ele nunca mais repetiu esta frase, nunca a escreveu, nem mesmo a pronunciou em suas últimas entrevistas, que de modo algum eram destinadas ao público”⁸. Esse fato revela a difícil posição de quem, para defender a ideia socialista, vê-se obrigado a declarações em público que poderiam ser incômodas, como na entrevista concedida a Perry Anderson, em 1969, e publicada na *New Left Review* (NLR) logo após sua morte, em julho de 1971: “Sempre fui de opinião que, mesmo na pior forma de socialismo, se pode viver melhor do que na melhor forma de capitalismo”⁹. Coerente com essa posição, Lukács jamais pensou em abandonar seu país e transferir-se para o Ocidente, onde, sem dúvida, teria uma vida bem mais segura e confortável.

O ensaio de 1968 será endereçado ao Partido Comunista Húngaro e acabará sendo a última tentativa de Lukács de chamar o partido à reflexão e à autocrítica, diante do “beco sem saída” em que se encontrava no processo de *desestalinização stalinista* do partido. A resposta lacônica, reflexo do espírito do Partido Comunista Húngaro daquele momento, não podia ter sido mais dramática: a direção impôs a Lukács que esperasse dez anos para publicá-lo, como se esse tempo fosse suficiente para que algum milagre ocorresse e todo aquele estado de coisas fosse superado. E, mais uma vez, mesmo diante do fracasso do processo de *desestalinização stalinista*, mesmo diante da repressão às tentativas de democratização das experiências socialistas na Hungria (1956) e na Checoslováquia (1968), o velho e fiel militante comunista assentiu e obedeceu à determinação do partido.

Afinal, “*right or wrong, my party*”, costumava dizer Lukács com certa frequência. Posição de dramática fidelidade ao partido, quase *religiosa*, que também se expressava quando o questionavam sobre as atrocidades cometidas pelo stalinismo. Assim a justificou na mesma entrevista à NLR: “Só nas fileiras do movimento comunista é que se podia lutar de maneira eficaz contra o fascismo”¹⁰.

Tudo revela a dramaticidade do dilema entre a fidelidade ao partido e o ideal socialista nas circunstâncias históricas impostas e limitadas pelo stalinismo. O que lhe restou foi a atuação constante como “combatente guerrilheiro” no interior da única organização a que pertenceu durante toda sua longa existência¹¹.

⁶ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, cit., p. 223.

⁷ István Eörsi, “Prefácio”, em G. Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 13.

⁸ Idem.

⁹ Ibidem, p. 11.

¹⁰ Idem.

¹¹ G. Lukács, *Socialismo e democratização: escritos políticos (1956-1971)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008), p. 49.

O processo de democratização, derradeiro texto especificamente político de Lukács, foi guardado a sete chaves por quinze anos em algum escaninho da burocracia stalinista, só vindo à luz em 1985, quatro anos antes da derrocada e do colapso definitivo do sistema stalinista em 1989-1991. Além desses textos do *último Lukács*, temos uma série de outros, prefácios e entrevistas que podem revelar os elementos de sua concepção política da maturidade.

Tudo leva a pensar que há três pensamentos políticos lukacsianos: um não ontológico, outro pré-ontológico e outro de caráter ontológico, correspondendo, respectivamente, à fase de juventude, à fase adulta e à maturidade.

Diante disso, é prudente lembrar a advertência de José Paulo Netto de que a prática das periodizações da obra de um pensador sempre corre o risco da “hipostasia das rupturas”, obscurecendo dessa forma o entendimento do autor analisado. Com o próprio Lukács, ainda segundo Netto, é frequente e vulgarizada a contraposição entre o *jovem Lukács* e o *Lukács da maturidade*, o que conduz à “deformação do perfil ideológico-cultural instaurado pela obra do professor de Budapeste”¹².

É também do mesmo autor a sugestão de que a obra de Lukács – excetuando-se os textos anteriores à sua adesão ao comunismo em 1918 e os que vão até 1929 – comportaria dois momentos. O primeiro, em que há uma “impostação ontológica”, uma “direção ontológica”, englobaria a produção dos anos 1930 a 1950, nas circunstâncias históricas malditas marcadas pelo stalinismo e pelo nazifascismo, quando o *guerrilheiro* Lukács travava seu combate ideológico contra o “dogmatismo do *marxismo oficial* da era stalinista e contra as tendências irracionistas operantes na filosofia ocidental”. No segundo, a “direção ontológica” se converte em “centralidade ontológica” – propiciada pelo breve ambiente de “rumos aberturistas” na sequência do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e principalmente do XXII Congresso (1961) e “pela própria maturação intelectual de Lukács”, e a prioridade ontológica do ser social se apresenta como o “registro que deve presidir à restituição do sentido original da obra marxiana”¹³.

Registre-se que o próprio Lukács da maturidade sempre considerou que sua “vida forma uma sequência lógica” e considera que em seu “desenvolvimento não há elementos inorgânicos”. Tal ideia reforça a importância que atribui às “Teses de Blum” (1928)* nesse momento de sua vida, em que a centralidade ontológica e o projeto do “renascimento do marxismo” estão presentes¹⁴.

De qualquer forma, creio que, para falar do pensamento político lukacsiano da maturidade, é necessária uma breve retrospectiva histórica de seu desenvolvimento intelectual e político. E, mais uma vez, recorro, como ponto de partida, ao próprio *Lukács da maturidade*, que na entrevista concedida em 1966 a Hans Heinz Holz, Leo Köfler e Wolfgang Abendroth, e publicada com o título *Conversando com Lukács*, diz que “infelizmente sou apenas um filósofo e não um político” e reconhece que não tinha o talento de Lenin, tampouco sua “capacidade de traduzir o estado atual da teoria marxista em práxis política”¹⁵.

¹² José Paulo Netto, “Lukács: tempo e modo”, em *Georg Lukács: sociologia* (São Paulo, Ática, 1981, col. Grandes Cientistas Sociais, v. 20), p. 27.

¹³ Idem, “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”, em Maria Orlanda Pinassi e Sergio Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo* (São Paulo, Boitempo, 2002), p. 86-7,

* Em *Temas de Ciências Humanas*, n. 7, 1980, p. 19-30. (N. E.)

¹⁴ G. Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 83.

¹⁵ Idem, *Conversando com Lukács*, cit., p. 89.

Talvez a visão que o filósofo húngaro tinha de si mesmo nesse momento, reiterada em outras oportunidades – a de que não era político e sim filósofo –, não faça inteira justiça a sua longa e militante existência. Além de toda a sua obra teórica ter sido marcada pela luta ideológica contínua na afirmação de suas opções e posições políticas – na defesa do socialismo e do marxismo, na luta contra o nazifascismo, o stalinismo e os métodos stalinistas, na crítica demolidora das filosofias e ideologias burguesas –, houve momentos em que ele próprio exerceu e desempenhou atividades políticas diretas, como dirigente partidário.

O início da militância política direta se dá quando esse filho de alto dirigente de bancos – e já um intelectual de certo prestígio e com relações estabelecidas com o mundo cultural liberal alemão, sob o impacto da Revolução Soviética (1917) e da Revolução Húngara (1918) – ingressa no Partido Comunista Húngaro em dezembro de 1918.

Pode-se dizer que essa adesão ao comunismo começa a brotar a partir de sua compreensão do caráter imperialista da Primeira Grande Guerra e da retomada do *jovem Lukács* dos estudos de Marx, agora não mais influenciado pelo viés sociológico “das lentes metodológicas de Simmel e Max Weber”, e sim “guiado por interesses filosóficos gerais e influenciado predominantemente por Hegel”¹⁶. Isto é, Marx passa a ser visto como um grande filósofo, um “grande dialético”, e não mais como um “eminente especialista”, economista ou sociólogo¹⁷. Segundo Michael Löwy, esse foi o “primeiro passo da passagem de Lukács da visão trágica de mundo ao pensamento dialético revolucionário”¹⁸.

Além da leitura dos textos filosóficos de juventude de Marx, e ainda que “estudasse com paixão a grande *Introdução à crítica da economia*”, Lukács tem seu interesse voltado para o sindicalismo, aspecto que o aproxima de Ervin Szabó (1877-1918), líder intelectual da oposição húngara social-democrata de esquerda. Nesse processo de politização contínua, lê Georges Sorel (1847-1922) e os anarcossindicalistas, os representantes da extrema esquerda holandesa, os conselhistas Anton Pannekoek (1871-1960) e Henriette Roland-Holst (1869-1952), assim como Rosa Luxemburgo (1870-1919). Para o Lukács da maturidade é o “interesse pela ética” que o leva à revolução e essa ocasião corresponde à incorporação do interesse ético-político ao interesse teórico-estético anterior. Desse modo, para o filósofo húngaro: “O que fazer’, este sempre foi o principal problema para mim e esta pergunta uniu a problemática ética à política”¹⁹. Imediatamente após sua adesão ao comunismo, no início de 1919, publica *Tática e ética*, que considera um “acerato de contas” pessoal e seu bilhete de ingresso definitivo no Partido Comunista Húngaro²⁰.

Dessa forma, inicia sua atividade como militante comunista, participando primeiro como vice-comissário do Povo, da Educação e da Cultura e, posteriormente, como comissário político da V Divisão do Exército Vermelho Húngaro, da breve República dos Conselhos (março a julho de 1919), capitaneada por Béla Kun (1886-1933). Sua atuação no primeiro posto será marcada por “medidas culturais” que combinam ao mesmo tempo “classicismo” e “audácia revolucionária” e sem espaço para imposições burocráticas. Vale citar o texto “Tomada de posição” (1919), do então comissário do Povo:

¹⁶ Idem, “Prefácio de 1967”, em *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista* (trad. Rodnei Nascimento, São Paulo, Martins Fontes, 2003), p. 3.

¹⁷ Idem, “Meu caminho para Marx”, *Revista Ensaio*, n. 11-12, 1983, p. 87.

¹⁸ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács: 1909-1929* (São Paulo, Cortez, 1998), p. 177.

¹⁹ G. Lukács, “Diálogo sobre o pensamento vivo”, *Revista Ensaio*, n. 15-16, 1986, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, p. 32.

O comissário do Povo para a Instrução Pública não dará apoio oficial a toda e qualquer corrente ou partido literário. O programa cultural dos *comunistas* apenas faz distinção entre a boa e a má literatura e recusa-se a rejeitar Shakespeare ou Goethe sob pretexto de que não são escritores socialistas [...] O programa cultural dos *comunistas* é oferecer ao proletariado a arte mais pura e elevada, e nós não permitiremos que se corrompa seu gosto com uma poesia de palavras de ordem degradadas em instrumento político. A política não é mais que um *meio*, o *fim* é a cultura.²¹

No espírito dessa circular, abrem-se os teatros aos operários e “encoraja-se a representação das massas de obras de Lessing, Gogol, Calderon, Molière, Ibsen, Hauptmann, Shaw etc.” e inicia-se um “explosivo programa de educação sexual, que provocará discussões apaixonadas” e a ira da burguesia em face dessa “política cultural profundamente *subversiva*”. Todo o esforço do então comissário do Povo será obstruído²². Essa posição político-cultural diante da cultura progressista e democrática burguesa articulada com o movimento comunista parece ser uma das aquisições dessa experiência, que estará presente nos textos posteriores sobre as questões culturais.

Decorridos 133 dias, a Comuna húngara é derrotada pelas forças da reação, comandadas por Miklós Horthy (1868-1957), que, dando marcha à contrarrevolução, executa cerca de 5 mil militantes, leva outros 75 mil aos cárceres e mais 100 mil pessoas ao exílio. Com isso, Lukács vive em dois meses sua primeira experiência de militância clandestina em Budapeste, como dirigente da reorganização do Partido Comunista Húngaro, função que compartilha com Ottó Korvin (1894-1919), posteriormente preso e assassinado pelo regime de Horthy. Em setembro, ainda no extraordinário e tumultuado ano de 1919, Lukács, condenado à morte pela contrarrevolução, exila-se em Viena e ali é preso. Mas sua extradição é sustada pela forte agitação promovida pelos intelectuais alemães, entre os quais se destacam os irmãos Heinrich e Thomas Mann (1875-1955).

Libertado no fim do ano, Lukács torna-se o principal teórico e um dos mais influentes dirigentes políticos do Partido Comunista Húngaro no exílio. Ao mesmo tempo, é coeditor da revista *Kommunismus*, principal órgão teórico da Terceira Internacional Comunista para os países do sudeste europeu e considerada uma tentativa de mediação entre o movimento comunista alemão, o centro europeu e o russo. Aí convive e trabalha com representantes das *correntes de extrema esquerda* do movimento comunista internacional, como os italianos Amadeo Bordiga (1889-1970) e Umberto Terracini (1895-1983) e os holandeses Anton Pannekoek e Henriette Roland-Holst, entre outros. Nessa revista, elaboram uma linha teórica e política de esquerda baseados na convicção de que uma *nova onda revolucionária mundial* se ergueria e as derrotas recentemente sofridas na Hungria, na Finlândia e em Munique seriam passageiras. Todo esse entusiasmo era reforçado – como admite Lukács em 1967, no prefácio escrito para a reedição de *História e consciência de classe* – pelas ocupações de fábricas na Itália, o *putsch* de Kapp-Lüttwitz contra a República de Weimar (1920), a guerra entre a União Soviética e a Polônia e a *Märzaktion* (Ação de Março) de 1921, na Alemanha.

²¹ Citado em Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 184; grifos meus.

²² Idem.

Lukács publica nessa revista uma série de artigos marcados pelo *sectarismo messiânico-utópico* característico dos anos 1920, que – como alerta no mesmo prefácio de 1967 – jamais pode se confundir com o *sectarismo burocrático de tipo stalinista* de desenvolvimento posterior. Enquanto este pretende “proteger as relações de força estabelecidas contra qualquer reforma” – portanto, é conservador nas “finalidades e nos métodos” –, aquele tinha, “pelo contrário, objetivos messiânicos, e seus métodos baseavam-se em tendências fortemente antiburocráticas”²³. Acrescente-se que nesses artigos se expressam, de um lado, a tensão teórica da dualidade – então vivida por Lukács – de “tendências simultâneas de apropriação do marxismo e ativismo político e, de outro, uma intensificação constante de problemáticas éticas puramente idealistas”²⁴.

Na linha de “ruptura total” e elaboração de “métodos mais radicais”, publica artigos sobre a questão da organização partidária, destacando-se “Sobre a questão do parlamentarismo”, em que se posiciona contra a participação nos parlamentos burgueses, o que bem expressava o espírito dessa tendência de recusa a qualquer tipo de compromisso com a legalidade burguesa e com qualquer posição de frente com os partidos reformistas ou centristas.

A repercussão das posições de Lukács pode ser medida pela atenção específica que Lenin lhe dá em algumas linhas de seu artigo, publicado na mesma revista em 12 de junho de 1920:

O artigo do camarada G. L. é muito esquerdista e muito ruim. Seu marxismo é puramente retórico; a distinção feita entre tática “ofensiva” e tática “defensiva” é imaginária; carece de análise concreta de situações históricas bem definida; o essencial (a necessidade de conquistar e aprender a conquistar todas as esferas do trabalho e todas as instituições em que a burguesia manifesta sua influência sobre as massas) não foi levado em consideração.²⁵

Lenin – que acabara de publicar *Esquerdismo, doença infantil do comunismo* (abril-maio de 1920)*, em que critica em bloco toda a corrente esquerdista europeia e, em especial, a posição da participação nos sindicatos oficiais e no parlamento burguês – não podia deixar passar incólume a posição defendida no artigo de Lukács. Neste pequeno artigo, onde estende sua crítica a Béla Kun, chama a atenção para a “alma viva do marxismo: a análise concreta de situações concretas”²⁶.

O impacto dessa crítica demolidora de Lenin ao *jovem Lukács* causou o reconhecimento imediato da pertinência das considerações do revolucionário russo, o que lhe permitiu dar o “primeiro passo na superação do sectarismo”, apontando para

a distinção decisiva, ou melhor, para o paradoxo de que uma instituição pode ser considerada obsoleta do ponto de vista da história universal – como o Parlamento que se tornou obsoleto nas mãos dos soviets – mas que nada impede de participar taticamente da história; pelo contrário.²⁷

²³ G. Lukács, “Prefácio de 1967”, cit., p. 9.

²⁴ *Ibidem*, p. 4.

²⁵ *Idem*, *Revolución socialista y antiparlamentarismo* (Buenos Aires, Pasado y Presente, 1973, Cuadernos Pasado y Presente, n. 41), p. 151.

* 5. ed., São Paulo, Global, 1981. (N. E.)

²⁶ *Idem*, *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, cit., p. 152.

²⁷ *Idem*, “Prefácio de 1967”, cit., p. 10.

A partir daí, a presença e a influência de Lenin no desenvolvimento do pensamento político de Lukács serão decisivas e definitivamente incorporadas. Ainda assim, a crítica de Lenin representava apenas o “primeiro passo” na autocrítica de suas posições e contradições. Dessa forma, o então integrante da corrente de Jenő Landler (1875-1928) dentro do Partido Comunista Húngaro, em oposição à corrente de Béla Kun, defendia “uma política energeticamente antissectária e ao mesmo tempo, no plano internacional, era um adepto teórico da Ação de Março”, a insurreição esquerdista do Partido Comunista Alemão reprimida violentamente em março de 1921²⁸.

Em 1922, Lukács publica seu livro mais famoso e de maior repercussão no século XX – e talvez ainda em nossos dias – *História e consciência de classe*. Esse livro é composto de ensaios, e os dois mais importantes eram totalmente inéditos: “A reificação e a consciência do proletariado” e “Observações metodológicas sobre a questão da organização”. Os demais consistem na reelaboração de textos mais antigos. Para Lukács, esses escritos expressam, em relação ao conjunto da obra, esse seu “período de transição profundamente crítico”, bem como o “desfecho que resume meu desenvolvimento desde os últimos anos de guerra”²⁹.

A autocrítica de Lukács mais famosa é a de 1967. Mas, em 1934, em plena Academia Soviética de Ciências, ele assim se refere a sua obra:

a frente do idealismo é a frente da contrarrevolução fascista e de seus cúmplices, os sociais-fascistas. Toda a concessão ao idealismo, mesmo que insignificante, é um perigo para a revolução proletária. Compreendi, então, não somente a falsidade teórica, como também o perigo prático do livro que escrevi há doze anos, e lutei sem cessar no movimento de massas alemão contra esta tendência idealista.³⁰

Para Löwy, essa autocrítica é “injusta, brutal e espantosa”, mas, longe de querer justificá-la, sugere, para compreendê-la, considerar o impacto ideológico sofrido por Lukács com a vitória do nazismo na Alemanha, que fez “lançar para ao inferno filosófico do pré-fascismo toda a tradição idealista-romântica alemã”³¹. E acrescenta que esta “tese bastante discutível será longamente desenvolvida em *A destruição da razão*”, que teve sua primeira versão em 1933, sendo publicado com alterações em 1954, onde a dicotomia filosófica é apresentada entre racionalismo *versus* irracionalismo³².

Já o parecer do *velho Lukács* sobre essa obra é no mínimo polêmico e talvez contraditório. No início do “Prefácio de 1967”, ele adverte que sua “intenção” na republicação dos textos é “justamente enfatizar o seu *caráter experimental, e de modo algum conferir-lhes* um significado atual na disputa presente em torno do autêntico marxismo”, e mais adiante o livro “volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia marxista”³³.

Páginas à frente, os méritos do livro são destacados. Primeiro, a reposição da *categoria de totalidade* como “a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx”,

²⁸ Ibidem, p. 13.

²⁹ Ibidem, p. 13-4.

³⁰ Citado em Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 205.

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Ibidem, p. 2 e 14.

naquele momento varrida do horizonte do cientificismo e do “oportunismo da social-democracia”, ainda que com “um exagero hegeliano, porquanto opunha a posição metodológica central da totalidade à prioridade da economia”³⁴. Segundo, o fato de ter colocado o *problema da alienação* e da necessidade de seu desmascaramento, “desde Marx”, como “questão central da crítica revolucionária do capitalismo, e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remontam à dialética de Hegel”³⁵. Terceiro, ao que se refere à “definição de ortodoxia no marxismo” diz – sempre no “Prefácio de 1967” – que, “segundo as minhas convicções atuais, está não apenas objetivamente correta, como poderia ter mesmo hoje, às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável”. O que significa que essa direção intelectual adquirida em *História e consciência de classe* fora definitivamente incorporada e representava uma posição de distinção contra todo e qualquer dogmatismo. Ela aparece no ensaio “O que é o marxismo ortodoxo” (1919), desta forma reproduzido em 1967:

Embora não o admitamos, suponhamos que pesquisas recentes tivessem demonstrado incontestavelmente a falsidade objetiva de cada uma das afirmações particulares de Marx. Todo marxista *ortodoxo* sério poderia reconhecer incondicionalmente todos estes novos resultados, rejeitar cada uma das teses de Marx, sem renunciar por um minuto sequer à sua ortodoxia marxista. Marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento acritico dos resultados da investigação de Marx, não significa uma *crença* nesta ou naquela tese nem a exegese de um livro *sagrado*. A ortodoxia, em questão de marxismo, refere-se, antes, exclusivamente ao *método*. É a convicção científica de que o método correto de investigação foi encontrado no marxismo dialético, de que o método só pode ser complementado, desenvolvido e aprofundado no sentido de seus fundadores. No entanto, é também a convicção de que todas as tentativas de suplantá-lo ou de *melhorá-lo* conduziram à superficialidade, à trivialidade e ao ecletismo.³⁶

Quarto, o acordo e a aprovação de Lukács à ideia de que a *concepção marxista do mundo é essencialmente unitária* e às categorias dialéticas que, em diversas passagens do livro – como no caso do ensaio “Consciência de classe” (1920) – “procuram mostrar em sua objetividade e seu movimento ontológico efetivo e que, por isso, apontam na direção de uma ontologia marxista autêntica do ser social”³⁷. Refere-se especificamente à *categoria de mediação* vista como a “alavanca metódica para a superação do simples imediatismo da experiência”, que não pode ser confundida com a introdução no processo de investigação de uma subjetividade que se contraponha ao ser investigada, mas sim como “a *abertura de sua própria estrutura*”³⁸.

Ainda em estreita ligação com a categoria de mediação, destaca-se a importância da conexão entre *gênese e história*. Para Lukács, essas categorias “só podem constituir momentos do mesmo processo” nas seguintes condições:

por um lado, todas as categorias sobre as quais se edifica a existência humana aparecem como determinações desta existência (e não apenas da descrição desta existência), e, por outro,

³⁴ Ibidem, p. 20-1.

³⁵ Ibidem, p. 23.

³⁶ Ibidem, p. 29-30.

³⁷ Ibidem, p. 30.

³⁸ Ibidem, p. 30-1.

quando sua sucessão, sua conexão e ligação se mostrarem como aspectos do próprio processo histórico, como características estruturais do presente. A sucessão e a conexão interna das categorias não constituem, portanto, uma série puramente lógica nem se ordenam conforme a facticidade puramente histórica.³⁹

Tudo parece indicar que, já em *História e consciência de classe*, temos uma *direção ontológica em estado germinal*, reforçada ainda mais, creio, pela seguinte observação de Lukács: “Não são raras as passagens que, de modo semelhante, antecipam uma interpretação e uma renovação dialético-materialista de Marx”⁴⁰. Mas, mesmo assim, o *velho Lukács* considera *História e consciência de classe* “franca e efetivamente um livro errôneo”⁴¹ e provavelmente, no prefácio, tenha se concentrado mais na demonstração de suas “deficiências” por “motivos essencialmente práticos”, ou seja, pela grande repercussão e influência política da obra exatamente no que considerava como “teoricamente errado”⁴².

Hoje, decorridas quatro décadas, num quadro histórico-mundial totalmente diverso da década de 1960 – e reconhecendo o que o próprio Lukács disse sobre a dificuldade de uma “caracterização e avaliação unitária desse livro” – poderia ter sentido retomar essa obra em conexão com suas últimas posições e alinhamentos políticos, para além de ter sido uma expressão de “tendência no interior da história do marxismo”⁴³.

Um ano depois de sua publicação, *História e consciência de classe* é submetida a uma avalanche de críticas, tanto pela social-democracia quanto pelo movimento operário internacional, que a condena e reprova no V Congresso da Terceira Internacional, nas bocas de Zinoviev e Bukharin, como se representasse uma tendência de extrema esquerda e revisionista. Nessa primeira execução pública, Lukács está em boa companhia: o mesmo ocorre com Karl Korsch (1886-1961) e seu *Marxismo e filosofia* (1923)*.

Impactado pela morte de Lenin, escreve no mesmo ano seu *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento* (1924). No posfácio de janeiro de 1967 à reedição do panfleto, Lukács, na mesma linha do prefácio a *História e consciência de classe*, escrito em março, adverte o leitor de que o volume “é puro produto dos anos 1920” e que sua publicação justifica-se pelo interesse que as “tendências de oposição” daquele momento despertaram com o início da “crítica marxista do período staliniano”. Chama a atenção também que os argumentos ali expostos “foram determinados muito mais pelas percepções da época – ilusões e exageros aí incluídos – do que propriamente pela obra teórica de Lenin”⁴⁴. Contudo, considera importante destacar os pontos da posição ali exposta, de inspiração leniniana, que “ainda hoje conservam certa justificativa metodológica como momento de rejeição do stalinismo; nesses momentos, a devoção do autor pela pessoa e pela obra de Lenin não o desviou do bom caminho”⁴⁵. O destaque remete

³⁹ Ibidem, p. 31.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ibidem, p. 49.

⁴² Ibidem, p. 49 e 31.

⁴³ Ibidem, p. 14.

* Rio de Janeiro, UFRJ, 2008. (N. E.)

⁴⁴ G. Lukács, *Lenin* (São Paulo, Boitempo, 2012), p. 104.

⁴⁵ Idem.

ao tema da organização partidária que, com o desenvolvimento posterior do stalinismo, transformava o partido num “fetiche imutável” e voltava-se para a condenação da separação mecânica entre o “elemento político” e o “organizacional”; de acordo com o pensamento leniniano, “toda nova forma de luta, unida a novos perigos e sacrifícios, ‘desorganiza’ inevitavelmente as organizações que não se encontram preparadas para essa nova forma de luta”⁴⁶. E insiste – penso – chamando a atenção para a necessidade de *flexibilidade da organização partidária*, num espírito totalmente oposto ao stalinismo e a seus métodos burocráticos, e no momento de suposta desestalinização – na lição de Lenin: “É tarefa do partido também [...] percorrer essa via necessária de modo livre e consciente, transformando a si mesmo, antes que o perigo da desorganização se torne demasiado agudo, atuando sobre as massas por meio dessa transformação, formando-as e incitando-as à luta”⁴⁷.

A verdade é que, na metade dos anos 1920, o quadro histórico mundial apresenta-se como dos mais dramáticos de todo o século XX para o movimento operário revolucionário internacional. A partir da derrota da revolução alemã, torna-se patente o fim da *onda revolucionária* iniciada em 1917 e a Terceira Internacional reconhece a estabilidade do mundo capitalista. O fim das esperanças da revolução mundial marca o início do isolamento internacional da jovem República Soviética Russa, refém de sua miséria material. Com a morte de Lenin, abrem-se as disputas internas no Partido Comunista Russo e, com a ascensão de Stalin ao poder, agrava-se o processo de burocratização e rapidamente a velha guarda bolchevique é excluída do partido. Nesse panorama, para Lukács, seu *utopismo messiânico* “perdia progressivamente sua real influência”⁴⁸.

É nessas circunstâncias de refluxo da revolução mundial e de relativa estabilidade do capitalismo que Lukács se situa nas disputas partidárias do Partido Comunista Russo, ao lado de Stalin e da tese da possibilidade da “construção do socialismo num só país que mostra claramente o início de uma mudança decisiva”⁴⁹.

Essa ruptura é reforçada pela experiência política que considerava correta, impressa pela corrente de Landler para os assuntos húngaros. Diferente de Béla Kun, que “permanecia preso à antiga palavra de ordem, estratégia da ditadura do proletariado”, a corrente de Landler colocava como “tarefa estratégica a consolidação da democracia na Hungria”, diante da ditadura de Horthy. No refluxo revolucionário, para Lukács, a posição de Landler parecia a mais correta e inclinava-se na “direção de uma cooperação entre os elementos sociais, em certa medida orientados à esquerda, contra a reação crescente e mais forte”⁵⁰. Essa tendência também se verificava no movimento internacional, principalmente após a Marcha sobre Roma de Mussolini, em outubro de 1922, que deu início ao fascismo italiano. A questão que se colocava na ordem do dia era *frente única* versus *frente popular*, em termos tanto teóricos quanto estratégicos. Como relata Lukács, o clima da Terceira Internacional, já fortemente “influenciada pela tática stali-

⁴⁶ Ibidem, p. 105.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibidem, p. 32.

⁴⁹ Ibidem, p. 33.

⁵⁰ Idem.

nista”, era de incerteza e “oscilava taticamente entre a esquerda e a direita”. Nessa situação, Stalin intervém no debate em 1928, qualificando a social-democracia e o fascismo de “irmãos gêmeos”, encerrando o debate e pondo por terra qualquer possibilidade de uma frente única de esquerda. Essa posição de Stalin foi recebida por Lukács com máxima repugnância, embora suas posições permanecessem alinhadas em relação à questão central russa.

Com a morte de Landler, em 1928, Lukács assume a liderança dessa corrente e, nessa condição, participa do II Congresso do Partido Comunista Húngaro (1929), apresentando as “Teses de Blum”, seu codinome partidário. O que ali estava em jogo era a estratégia da revolução húngara, e o que foi defendido por Blum era a palavra de ordem da república “no sentido que Lenin atribuía em 1905 à ditadura democrática dos operários e camponeses”. Para a Hungria – que vivera em 1919, no pico da onda revolucionária, a experiência da República de Conselhos Operários, agora no refluxo da maré – tratava-se de derrotar a ditadura de Horthy e instalar uma democracia burguesa em que “a burguesia – embora mantendo a exploração econômica – deixe pelo menos uma parte do poder para as massas trabalhadoras” e cabendo ao Partido Comunista Húngaro “o verdadeiro combate pelas reformas democráticas”⁵¹.

A repercussão naquele momento foi extremamente negativa. Mais uma vez, Lukács era acusado de oportunista pelo grupo de Béla Kun, que tinha certa influência na Executiva da Internacional e qualificava as teses de *antileninistas* e *liquidacionistas*. As teses podem ser consideradas, ao mesmo tempo, “um prolongamento da linha dos anos 1924-1927 e uma prefiguração da estratégia de frente popular dos anos 1934-1938”, mas naquele preciso instante iam “frontalmente de encontro à virada ultrassectária do Terceiro Período (1928-1933) que acabava de começar”⁵².

A ferocidade desses ataques deixou Lukács isolado em seu próprio grupo e, diante da ameaça latente de sua expulsão do partido – fato que ocorrera com Korsch em 1926, por sua oposição à Internacional –, ele decide “renunciar à luta” e publica a preparação de sua *primeira autocrítica*. Assim, melancolicamente, termina sua *primeira experiência política como dirigente partidário*.

A importância das “Teses de Blum” no desenvolvimento do pensamento político lukacsiano foi sempre considerada, pelo *velho Lukács*, decisiva. A partir de então, elas foram “o fio condutor”, uma “linha ininterrupta” de toda a sua atividade teórica e prática posterior. Forneceram a compreensão de que “a revolução proletária e a revolução democrático-burguesa, na medida em se trate de uma revolução real, não estão separadas por uma muralha da China”, e a partir daí, a investigação “do lado ideológico do problema” se tornou “o ponto central de minhas investigações”. Com essa compreensão, Lukács pôde passar “para um terreno no qual podia me mover livremente e no qual fora dado um espaço democrático para a ética”. E, nessa mesma oportunidade, explicita – como querem alguns – o *democratismo lukacsiano*, que entende a “democracia popular” como “um socialismo que nasce da democracia”⁵³.

⁵¹ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 238.

⁵² Idem.

⁵³ G. Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 116-7.

Não se pode esquecer também que essa primeira de suas autocríticas “cínicas” – como a elas se referia – significava a condição de sua permanência no partido, seu “bilhete de entrada” para participar da luta antifascista que estava por acontecer. Lukács estava convicto da correção das “Teses de Blum” e ali se considerou inapto como dirigente político por não ter persuadido o partido de suas posições.

Com sua primeira experiência política terminada, segue para a primeira estada em Moscou (1930) e inicia seus trabalhos de investigação científica no Instituto Marx-Engels, dirigido por David Riazanov (1870-1938), onde estabelece relações de trabalho e de amizade com o filólogo russo Mikhail Aleksandrovich Lifshitz (1905-1983). Aí, tem a oportunidade de retomar seus estudos sobre Marx, com a felicidade de ter em mãos os originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos**, que contribuíram definitivamente para o rompimento de todos os preconceitos idealistas e teóricos contidos em *História e consciência de classe*.

Com Lifshitz, compreende os equívocos de Georgi V. Plekhanov (1856-1918) e especialmente de Franz Mehring (1846-1919), que, no intuito de *completar* a teoria de Marx, inserira a estética kantiana no marxismo. A ideia fundamental a que chegaram era de que a obra de Marx constituía uma *visão universal do mundo* e, portanto, continha uma *estética própria*, que era uma “parte orgânica do sistema marxiano”. Essa posição é defendida por Lukács num artigo a respeito do debate entre Lassalle e Marx sobre Sickingen e Lifshitz em seu escrito sobre o jovem Marx. Com base na existência de uma estética marxiana, consideravam necessário partir de Marx para construir uma estética sistemática sobre “o fundamento dialético-materialista”. Diferentemente das ideias políticas, essas reflexões sobre a estética foram muito difundidas pelo fato de que ninguém sabia de sua autoria.

Assim, municiados teoricamente, tanto o combate *guerrilheiro* quanto a luta político-ideológica travam-se agora no campo possível, o estético-filosófico. Lukács deixa Moscou e parte para a Alemanha, onde vive semiclandestinamente e utiliza o codinome de Keller entre 1931 e 1933. Em Berlim, torna-se membro da Associação Alemã de Escritores, com certo vínculo com o Partido Comunista Alemão. Colabora com a revista *Die Linkskurve* (Virada à Esquerda), na qual desenvolve – como crítico literário – oposição à orientação do Partido Comunista Alemão, que incorporava o “naturalismo proletário” de Willi Bredel (1901-1964) e outros. Nesses artigos de Lukács está expressa de forma inequívoca “a virada filosófica geral” operada em Moscou⁵⁴.

Retorna a Moscou em 1933, onde dá continuidade ao seu “papel de oposição” como crítico literário na revista *Literaturnyi Kritik*, que “visava a transformação revolucionário-democrática da literatura russa”, contra a doutrina oficial stalinista do realismo socialista de Andrei Zhdanov (1896-1948), no período de 1934 a 1939. Desenvolve intensa atividade intelectual, conclui *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, doutorando-se em Ciências Filosóficas pela Academia de Ciências de Moscou. Destaca-se o início do estudo do *vínculo entre o irracionalismo e o nazifascismo* como necessário à crítica e ao combate desse fenômeno político. O resultado desse trabalho aparecerá anos mais tarde, como vimos anteriormente, com a publicação de *A destruição da razão* (1954).

* São Paulo, Boitempo, 2004. (N. E.)

⁵⁴ Idem, “Prefácio de 1967”, cit., p. 48.

Em 1941, é preso pela polícia stalinista, que em vão tenta lhe arrancar a confissão de que nos anos 1920 fora um “agente trotskista”. Só é libertado com a intervenção insistente de A. G. Dimitrov (1882-1949), logo após o início da guerra, “quando os seus serviços de intelectual antifascista passaram a ser úteis”⁵⁵.

Com a derrota do nazifascismo e o fim da Segunda Guerra Mundial, e depois de 26 anos de exílio, retorna à Hungria (1945) com o espírito otimista e a crença de que um novo período se iniciava, “no qual havia [se] tornado possível, como durante a guerra, uma aliança entre as forças democráticas, socialistas e burguesas contra a reação”⁵⁶. Assume a cátedra de Estética e Filosofia da Cultura na Universidade de Budapeste e *retoma pela segunda vez a atividade política direta*, apostando na possibilidade, de um lado, da construção de uma *frente antifascista* que consolidasse a vitória das forças democráticas e, de outro, da construção do socialismo a partir da *nova democracia*, orientada pela *concepção frentista* das “Teses de Blum”.

Assim, integra o Conselho Nacional da Frente Popular Patriótica, desenvolve atividades na Universidade de Budapeste e envolve-se nas disputas partidárias e ideológicas no interior do Partido Comunista Húngaro *contra a corrente stalinista* encabeçada por Mátyás Rákosi (1892-1971). Em Milão (1947) participa do Congresso de Filósofos Marxistas, no qual apresenta “as tarefas da filosofia na nova democracia”.

Aqui, explicita sua concepção de *nova democracia*: a construção de regimes democráticos de participação popular significaria a abertura do *processo de transição para o socialismo* nos países do Leste Europeu, recém-libertos pelos exércitos soviéticos. Ideia semelhante à de Lukács encontra-se no dirigente comunista italiano Palmiro Togliatti (1893-1964), com o conceito de *democracia progressiva*, como lembram José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho na apresentação que escreveram para *O jovem Marx e outros escritos de filosofia* (2007)*.

Ainda em 1947, publica *Existencialismo ou marxismo?*, em que trava o “grande combate da filosofia” no pós-guerra: até que ponto o existencialismo francês pode se filiar ao marxismo. O debate envolveu especialmente as figuras de Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986) e Merleau-Ponty (1908-1961). Se no plano prático-político – pelo caráter progressista e democrático das posições do existencialismo francês no período da resistência e mesmo no pós-guerra – proximidades são admitidas por Lukács, no plano teórico ela é vigorosamente rechaçada. Essa será a posição que Lukács levará até o fim da vida, como manifesta na introdução à segunda edição francesa de 1960, na qual afirma que “ainda hoje mantenho minha crítica de princípio em relação ao existencialismo”. Ainda nesse mesmo texto alerta que, após o discurso de Kruschew em 1956, os exemplos históricos de seu livro são “caducos”, no que se refere aos “inúteis” processos do período stalinista de 1938. Contudo, as “reflexões filosófico-históricas e éticas” ligadas àqueles acontecimentos “podem ser justas de um ponto de vista abstrato”. Registra como importante que “Sartre e Merleau-Ponty tenham mudado fundamentalmente, neste lapso de tempo, sua posição política e, portanto, filosófica”, o que implicaria a reabertura da polêmica que “levaria sob vários aspectos a resultados diferentes”. Ocupado que estava

⁵⁵ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 245.

⁵⁶ G. Lukács, “Meu caminho para Marx”, cit., p. 92.

* Rio de Janeiro, UFRJ, 2007. (N. E.)

em “terminar minha obra sobre estética”, acaba declinando da tarefa, mantendo o texto na íntegra, e manifesta certa “hesitação” diante da iniciativa de seu editor⁵⁷. Ainda em entrevista de 1966, publicada em *La Quinzaine Littéraire*, reitera seu ceticismo e desconfiança em relação ao existencialismo e estende esse mesmo espírito às tendências do pensamento ocidental contemporâneo: “Não tenho confiança nas tendências do pensamento ocidental contemporâneo, quer se trate de neopositivismo ou de existencialismo”⁵⁸.

De 1945 a 1948, Lukács considera que a “peculiaridade” desse período era que “tinha permissão para tudo”, dada a importância que “a posição da intelectualidade” desempenhava nas disputas entre os partidos operários para a arregimentação de novos membros. Esse processo termina com a vitória stalinista em 1949, quando se instala a ditadura de Rákosi, e, mais uma vez, o filósofo militante cai em desgraça. Inicia-se a “questão Lukács”, quando é acusado de “revisionista” e de estar “objetivamente a serviço do imperialismo”. Essa acusação é feita, entre outros, por László Rudas (1885-1950) e József Révai (1898-1959), que recorrem, em suas acusações, às “Teses de Blum”. Lukács é obrigado mais uma vez a uma *autocrítica*, que repete de modo formal e “cínico” e determina sua *segunda derrota política*, não restando outra coisa a não ser retirar-se da vida pública.

De novo concentra-se nos trabalhos intelectuais e em seu combate de *guerrilheiro* ideológico. Considera necessário como garantia da vitória bélica sobre o nazifascismo promover a crítica de suas bases ideológicas e decide publicar na Suíça, em 1954, *A destruição da razão*, em que analisa criticamente o existencialismo alemão de Heidegger e Jaspers – e suas fontes Kierkegaard e Nietzsche – e sua ligação com aquela ideologia.

A terceira retomada na cena política militante será *brevíssima*, em 1956, na sequência do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e da denúncia do stalinismo, reduzida ao “culto à personalidade”: aos 71 anos de idade, Lukács encontra motivação subjetiva juvenil para romper seu “silêncio compulsório” e retoma a atividade política direta. O autor via positivamente os acontecimentos de 1956, considerados frutos de um movimento espontâneo, e nutria esperanças quanto à possibilidade da autorreforma do poder. Participa do Círculo Petöfi – palco do debate político e intelectual naquele momento – com a clara intenção de suprir ideologicamente o movimento e esclarecer “até que ponto nossa relação com outros povos tinha mudado e se agora era realmente possível uma colaboração, uma coexistência e quais eram as condições desta coexistência”⁵⁹. Essa sua disposição quanto à política externa – da coexistência pacífica entre os povos dos dois sistemas, e sua crítica parcial ao stalinismo – levou alguns autores a ver, naquele preciso momento, uma aproximação com o que poderia ser chamado de “kruschevismo”, que considerava o “desenvolvimento econômico” da URSS como “a propaganda mais eficaz” na competição instalada entre os dois sistemas mundiais⁶⁰.

Nesse processo de *desestalinização stalinista*, exerce brevemente a função de Ministro da Educação no governo de Imre Nagy (1896-1958) – no qual, como disse em sua autobiografia, nem chegou a “pôr os pés” – e é também eleito para o Comitê Central.

⁵⁷ G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo?* (trad. José Carlos Bruni, São Paulo, Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979), p. 13-4.

⁵⁸ Citado em José Carlos Bruni, “Apresentação do tradutor”, em *idem*, p. 9.

⁵⁹ G. Lukács, *Pensamento vivo*, cit., p. 132.

⁶⁰ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 250.

Nesse posto, faz certa oposição a Nagy e renuncia após a proposta de intervenção da ONU de retirada da Hungria do Pacto de Varsóvia. Essas posições do reformador Nagy provocam a intervenção e a repressão das forças do Pacto de Varsóvia em novembro do mesmo ano, que reprimem e sufocam a insurreição antistalinista. Diante disso, Lukács exila-se na Embaixada Iugoslava, onde é preso; na sequência é deportado para a Romênia e termina sua *terceira e definitiva derrota política*.

Em 1957, obtém permissão para retornar à Hungria e mais uma vez se vê obrigado a uma *nova autocrítica*. Lukács, que não era Pedro, recusa-se dessa vez a tal procedimento e recolhe-se ao que considerou seu período de *otium cum dignitate*, que marcará o início e o desenvolvimento de seu projeto de *renascimento do marxismo*. Vale lembrar a conhecida forma como o filósofo grego Kostas Axelos, prefaciador da edição pirata francesa de *História e consciência de classe*, referiu-se em 1965 a esse episódio:

O Lukács de 71 anos recusa-se a fazer novamente autocrítica, a reconhecer seus erros, a submeter-se novamente à autoridade e à burocracia que se pretendem socialistas. No terceiro canto do galo, o Pedro petrificado do marxismo se recusa a renegar e a renegar-se.⁶¹

A primeira recusa à autocrítica valeu a Lukács o “corretivo exemplar” da perda da cátedra na Universidade de Budapeste, a negação de seu pedido de filiação no partido húngaro reorganizado e unificado e também uma nova campanha de execração e condenação moral, tão característica dos métodos e práticas stalinistas.

Assim, nos anos 1960, ele se volta totalmente para o trabalho intelectual do “renascimento do marxismo”, sem abandonar seu combate de *guerrilheiro* ideológico. Em 1962, também na Itália, é publicada na revista *Nuovi Argomenti* sua “Carta a Alberto Carocci” – que na edição brasileira aparece como “Carta sobre o stalinismo” – em que critica, sob uma óptica superestrutural, o conceito de “culto à personalidade”, argumento central da *desestalinização stalinista* do XX Congresso, por reduzir todo um fenômeno histórico às qualidades e características de um indivíduo. Insiste que é preciso ir além da pessoa, ir à organização partidária que produziu o “culto à personalidade” e sua reprodução, portanto, por extensão, a todo o corpo partidário formado de “pequenos Stalin”. Retoma a crítica explícita na insuficiência da desestalinização oficial, que persiste nos métodos e práticas stalinistas: “estamos ainda em um período no qual os grandes erros do stalinismo vêm sendo eliminados sempre com métodos stalinistas. *Não chegamos, ainda, à superação desses métodos*”⁶². Michael Löwy, a respeito da crítica de Lukács, diz: “ele não percebe a raiz do fenômeno stalinista e limita-se a denunciar seus aspectos ‘superestruturais’: a manipulação brutal, a predominância da tática sobre a teoria etc.”⁶³. Diga-se, de passagem, que esse limite da crítica de Lukács ao stalinismo – considerar apenas seus aspectos superestruturais – pode ser entendido a partir do tributo que paga por conceber realizada a transição econômica socialista na URSS, daí sua permanente aposta num processo de autorreforma do sistema. Posição que, de certa forma, poderia aproximá-lo de interpretações de caráter trotskista.

⁶¹ Citado em José Paulo Netto, “Introdução: sobre Lukács e a política”, em G. Lukács, *Socialismo e democratização*, cit., p. 18.

⁶² G. Lukács, *Conversando com Lukács*, cit., p. 155.

⁶³ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 251.

Sobre a crítica lukacsiana ao stalinismo, não deve ser esquecido – como lembra Tertulian – que o foco de Lukács é a conexão das origens filosóficas desse fenômeno, contidas na *Ontologia* e no *Pensamento vivido*, quanto às “origens da interpretação ‘logicizante’ e ‘necessitarista’ da história, que teve curso durante o período stalinista, mas também anteriormente, à época da II Internacional que remontam a Engels”⁶⁴. Essa aproximação feita por Lukács teria o propósito de “distinguir o pensamento autenticamente ontológico de Marx da interpretação dada por Engels, que lhe parecia ainda impregnada pelo logicismo hegeliano”⁶⁵.

Em 1963, Lukács publica na Espanha *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, com um prefácio específico a essa edição, no qual justifica o atraso da publicação e revela com força como entendia aquele momento:

Hoje a luta se apresenta em duas frentes: tanto no Oeste como no Leste impera, com gesticulação científica, uma renúncia orgulhosa e míope do conhecimento da realidade objetiva: aqui esta renúncia se apresenta sob a forma do dogmatismo staliniano, ali como neopositivismo restaurador. Mas em todas as partes existe também uma insatisfação crescente com esta situação. A derrota, em última instância inevitável, do dogmatismo staliniano, o renascimento do método marxista que se seguirá a ela enquanto ficarem definitivamente superadas as deformações e as lacunas dos últimos decênios e sua adequação aos tempos, será sem dúvida também a vitória sobre o neopositivismo.⁶⁶

Seu retorno à cena pública se dará, “até certo ponto”, com a entrevista que concede em 1966 ao jornal italiano *Unità*, na qual, a propósito das reformas econômicas na Hungria, dá sua aprovação, já que supunha que ela “necessariamente andaria *pari passu* com a democratização do partido e com a renovação do marxismo”, o que não deixa de ser mais uma manifestação marcada pela esperança na autorreforma do stalinismo⁶⁷.

Em 1967 é publicado *Conversando com Lukács*, que nos permite ter uma visão privilegiada de como o filósofo húngaro pensava a política e como diagnosticava o turbulento momento histórico dos anos 1960. Creio que, aqui, o Lukács do “renascimento do marxismo” apresenta algumas linhas de seu pensamento político que podem ter ainda validade e atualidade para as lutas sociais deste começo de século, o que faria merecer uma nova edição do volume. Dessa obra, destaco em especial a terceira conversa, “Elementos para uma política científica”, que tem como interlocutor o professor alemão Abendroth.

Lukács considera que a *diferença essencial* no desenvolvimento do “capitalismo maduro” do pós-guerra é o predomínio do mais-valor absoluto sobre o mais-valor relativo da etapa capitalista precedente. Nesse novo quadro, o problema central da luta de classes apresenta assim um *novo campo de luta*, que coloca como *novo objetivo* uma “vida plena de sentido” e um “tempo verdadeiramente livre”, o *otium*, não mais manipulado. Se na etapa precedente do capitalismo as lutas emancipatórias visavam, como mí-

⁶⁴ Nicolas Tertulian, “O pensamento do último Lukács”, cit., p. 224.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (3. ed., Barcelona, Grijalbo, 1972), p. 11.

⁶⁷ Idem, *Pensamento vivido*, cit., p. 138.

nimo, uma redução da jornada de trabalho que permitisse à classe trabalhadora condições para uma vida mais digna e humana para além da fábrica, na realidade do capitalismo maduro o trabalhador é submetido a uma brutal e total manipulação. Não só nas fábricas, nos escritórios ou em qualquer lugar em que venda sua força de trabalho, mas o tempo todo e em todo lugar. Pressionados e condicionados por intermédio de todos os meios de comunicação em seus hábitos e decisões – da escolha do sabonete à do presidente da República – pela venda “manipulada” praticada pela indústria de bens de consumo, os trabalhadores capitulam e incorporam a ideologia conformista do desfrute, do prazer e da felicidade individual buscada a qualquer custo. Devemos observar que, hoje, o domínio do mais-valor relativo – apontado por Lukács há mais de quarenta anos – acirrou-se ainda mais com a introdução cotidiana das novas tecnologias nos processos produtivos, geradoras do desemprego estrutural. E, com a revolução das telecomunicações, vivemos uma manipulação *on-line*. Assim, como advertia Lukács naquele momento, diante desse novo quadro a tarefa dos marxistas era exatamente “analisar teoricamente estes novos problemas da sociedade e tentar, a partir desse trabalho teórico, novos pontos de apoio para fornecer respostas”⁶⁸.

Ao lado desse novo quadro de realidade, constatava Lukács que, em todo o mundo, havia “um indubitável retrocesso na consciência da classe” da classe trabalhadora, uma “decadência do fator subjetivo”, que se expressava pela presença hegemônica da social-democracia junto do movimento operário sindical⁶⁹. Situação que, longe de ser superada, só se agravou após os acontecimentos históricos que se sucederam a 1989 e impactaram a consciência de classe dos trabalhadores: fim do autoproclamado socialismo real, hegemonia neoliberal, globalização econômica e financeira, debandada da esquerda, terceira revolução científico-tecnológica, desemprego estrutural etc.

Se, em 1917, a social-democracia havia renegado e se colocado contra o socialismo, na década de 1960 colocava-se “inteiramente no terreno da democracia manipulada”, afastando-se daquilo que Lukács chama de “democratização real, isto é, social, de um desenvolvimento democrático”⁷⁰. Para o filósofo húngaro, a luta pela “democracia de fato” – e não a luta por uma “democracia no papel”, que “hoje existe em todo o mundo” – é o princípio da práxis política transformadora. Desse modo, denuncia a *degradação da democracia* e o caráter manipulatório da ideologia burguesa, que pretende até-la de forma inescapável ao capitalismo, como se não fosse possível a existência democrática em outra forma de organização social. A contraposição a esse estado de coisas, para Lukács, é a ideia de um *processo de democratização real*, afinado e de acordo com a tese central posta dois anos depois, no ensaio de 1968, já citado. Esse processo de democratização é visto como *meio* de emancipação – material e espiritual – das massas trabalhadoras, que as tornaria capazes de construir um caminho para a *transição socialista* e a edificação de um autogoverno.

Arrisco indicar aqui uma certa proximidade da ideia de *processo de democratização da vida cotidiana* de Lukács com a ideia de “democracia verdadeira” de Marx, contida na

⁶⁸ G. Lukács, *Conversando com Lukács*, cit., p. 83.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁷⁰ *Ibidem*.

*Crítica da filosofia do direito de Hegel** (1843), que tinha o sentido de “verdadeira unidade do universal e do particular” e fim da separação entre o social e o político⁷¹. O que, para o jovem Marx, significava não a transformação da forma ou do tipo de democracia, mas a mudança de “conteúdo social”. Nesse texto de 1842, Marx se colocava de acordo com as teorias dos “franceses modernos”, os comunistas Babeuf (1760-1797) e Buonarroti (1761-1837), que entendiam que “na verdadeira democracia desaparece o *estado político*”⁷². Portanto, uma democracia que ultrapasse os limites do estado político, uma ação que é meio – e não fim em si mesmo – deve ir além da política, condição da construção de uma nova sociedade.

Ao ser indagado por Abendroth se, diante do novo quadro da luta de classes no capitalismo maduro, não se poderia concluir – como faz a ciência burguesa, a sociologia neopositivista – que, na medida em que a luta de classes estaria limitada à luta contra o mais-valor absoluto, ela hoje estaria terminada e, portanto, a classe operária teria deixado de ser “o sujeito da luta pelo progresso”, Lukács toma essa ideia como falsa, descartando-a e reafirmando o protagonismo central dos trabalhadores como veículo de luta contra a exploração capitalista. O que “apenas” se pode dizer, prossegue Lukács, é que “chegamos a um rebaixamento da consciência em relação a este problema e que a situação apresenta sempre novos aspectos”⁷³. Cabe indicar alguns elementos destacados por Lukács que integram esses “novos aspectos”. Um deles é a ideia de que a separação entre “proletários e trabalhadores de colarinho branco está, do ponto de vista econômico objetivo, em vias de desaparecer”⁷⁴. Outro é a ideia de que “existe um certo parentesco entre trabalhadores assalariados e empregados que vivem do próprio trabalho”, e que a separação, “a distinção objetiva entre empregado e operário se torna de fato cada vez menor”⁷⁵.

Diante da evidência, em marcha acelerada, da nova etapa de desenvolvimento do capitalismo manipulatório, terminaria assim o ciclo da luta de classes somente contra o mais-valor absoluto. Ainda que, evidentemente, a luta por aumentos salariais não tenha cessado – e em circunstâncias de crise e recessão econômica se coloque, no primeiro plano de luta –, um novo campo da luta política de classe estaria aberto, e com o foco no combate à apropriação do mais-valor relativo e todos seus desdobramentos materiais e espirituais para a classe trabalhadora. Essa questão será retomada por Lukács, de modo especial, nas páginas finais da *Ontologia*, que são dedicadas à política. Viviam-se então a primeira onda do *adeus ao proletariado*, marcado pelo apogeu e pela crise do Estado de bem-estar social e também pela crise do socialismo stalinista. Lukács, mesmo considerando essa onda de retrocesso de consciência de classe, *afirmava a centralidade operária* nas lutas contra o capitalismo, na esperança de que esse estado de coisas pudesse mudar. Nesse quadro complexo, “e muito mais desfavorável do que era no capitalismo anterior”, Lukács – reafirmando a posição de Lenin de que a teoria revolucionária deve ser levada

* São Paulo, Boitempo, 2005, p. 50. (N. E.)

⁷¹ Karl Marx, “Crítica del derecho del estado de Hegel”, em *Marx: escritos de juventud* (México. Fondo de Cultura Económica, 1987), p. 343.

⁷² *Ibidem*, p. 344.

⁷³ G. Lukács, *Conversando com Lukács*, cit., p. 81.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 86.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 87.

de fora para dentro do movimento operário – insiste no papel especial que caberia aos intelectuais radicais na elaboração de “princípios” e “métodos”⁷⁶.

O militante comunista húngaro não se limita a apresentar as novas linhas de tendência de desenvolvimento do capitalismo maduro – que configuram uma situação mais complexa para o desenvolvimento da consciência de classe dos trabalhadores, submetidos a um rebaixamento espiritual contínuo e, com isso, presa mais fácil de sua integração e absorção pela sociedade de consumo – e insiste em chamar a atenção para o *novo campo* da luta política de classes. Alerta sempre que um novo campo da práxis política requer *novos meios políticos*, métodos, instrumentos e organização que sejam eficazes e adequados às transformações econômicas que produzem novas formas da vida social. Visão e óptica que refletem uma posição de flexibilidade diante dos problemas de organização de inspiração leniniana, totalmente avessas à burocratização staliniana e stalinista. Esses aspectos são reiterados na *Ontologia* e no prefácio da reedição de seu *Lenin*.

A questão seria buscar a criação de meios políticos *distintos e superadores* das práticas políticas desenvolvidas e consagradas tanto pela época stalinista quanto pela pós-stalinista. Em ambas, o que prevalece é a manipulação que reduz a atividade revolucionária a um puro “praticismo” do “predomínio dos princípios táticos sobre os teóricos”. Lukács considera primordial para a luta emancipatória a promoção do desenvolvimento de uma “consciência crítica e estratégica”, baseada numa análise marxista da realidade, e o estabelecimento de uma *política de alianças* com todas as forças que de alguma forma contestem esse sistema de manipulação total e universal. A amplitude dessa luta poderia facilitar a canalização, desses movimentos de oposição, abrindo-se a possibilidade de formação de um “bloco ou de um movimento antimaniplação”, em que se deveria ter em mente a fórmula leniniana: “*não se deve estar cem por cento de acordo nem cem por cento em desacordo*”⁷⁷.

Assim, observa Lukács, na ausência de personalidades excepcionais – como Marx e Lenin, que congregaram capacidade teórica e política, fato raro de se repetir – estaríamos diante do imperativo de “nós mesmos destrincharmos o problema”⁷⁸. Dessa forma, aponta dois passos a serem seguidos. O primeiro seria o desenvolvimento de uma *teoria crítica* que mostre o que é “socialmente e economicamente novo”, diversa do que apresenta a economia burguesa. O segundo passo, insiste Lukács, estaria na “criação de um movimento que coloque permanentemente estas questões na ordem do dia e que mobilize continuamente setores cada vez mais amplos para a luta contra a manipulação”. Seu objetivo é bem claro: “infundir uma dinâmica à força explosiva destes movimentos de oposição”⁷⁹. Portanto, ao problema de *como* desenvolver a consciência crítica dentro dessa situação complexa, Lukács, em função da citada ausência de figuras excepcionais, propõe um novo “princípio organizativo”, que “consiste numa duplicidade e numa colaboração entre teoria e prática”⁸⁰. Isso poderia ser realizado pela formação do Brains Trust, um núcleo de intelectuais diretamente em ligação e aliança com as organizações políticas

⁷⁶ Ibidem, p. 86.

⁷⁷ Ibidem, p. 94.

⁷⁸ Ibidem, p. 89.

⁷⁹ Ibidem, p. 90.

⁸⁰ Ibidem, p. 98.

e sindicais dos trabalhadores – “a única classe que tem realmente força para mudar a situação” – e que contribuisse para a elevação de consciência crítico-teórica⁸¹. Assim, o problema estratégico da comunicação, apontado por Abendroth, entre o movimento sindical de “velho estilo” e o novo movimento sindical, e com os movimentos de oposição, poderia ser equacionado. Lukács considera inapta para essa tarefa a burocracia de Estado e das organizações operárias, exatamente porque – habituadas à prática manipulatória – estariam sujeitas à própria manipulação. Assim, a intelectualidade é chamada a executar essa função e a produção de uma ciência que “queira descobrir a realidade como ela é”, pressuposto imprescindível para a luta transformadora⁸². Dessa forma, prossegue Lukács, “este movimento intelectual pode, por um lado, ser o ponto de irrupção ‘do exterior’ do novo movimento revolucionário no movimento operário, e, por outro lado, pode formar um amplo grupo para o próprio Brains Trust”, podendo assim “conduzir uma parte – a melhor parte – dos intelectuais para fora do academicismo”⁸³. Com esse princípio organizador dual – que realizaria a inteiração entre a teoria e a prática, não mais unificada em uma só pessoa ou em um único centro de poder –, Lukács espera que se possa chegar às massas e transformar seu mal-estar e sua insatisfação diante da vida em práxis política efetiva. O resultado do trabalho científico dos intelectuais seria levado à direção política, para que este “possa perceber que determinada crítica está apta a pôr as massas em movimento e também em condições de arrancar dela um comportamento efetivo político”. Assim, a palavra de ordem que a direção política leva para o movimento deverá ser produzida pela “cooperação entre ciência e vida, isto é, entre ciência e processo econômico”⁸⁴. Sobre essa proposta de dois centros dirigentes para o movimento social e revolucionário – um teórico e outro prático-político – a crítica mais severa vem de István Mészáros: “Nada poderia ser mais ilusório do que esperar que a solução para nossos problemas surja do Brains Trust de intelectuais abstratos e políticos estritamente pragmáticos”⁸⁵. Vale registrar também que essa ideia da dualidade de funções como forma de organização partidária foi aventada por Lenin em várias oportunidades, como em sua “Carta a um camarada”, de setembro de 1902: “poderá e deverá existir em nosso partido dois centros dirigentes: o OC (Órgão Central) e o CC (Comitê Central). Ao primeiro caberá a direção ideológica, e ao segundo, a direção prática”⁸⁶.

De qualquer forma, o que parece ser o esforço mais importante de Lukács é o de chamar a atenção para a necessidade de pensar as questões organizativas e políticas de maneira flexível, como um meio que tem de se adequar ao novo quadro da luta de classes, sob pena de se continuar a reproduzir instrumentos anacrônicos e ineficazes. É necessário superar o “fetiche imutável” do partido stalinista, cristalizado de forma hegemônica pela esquerda no século XX, inclusive por posições que se colocavam visceralmente como críticas ao stalinismo.

Creio que esses pontos destacados de *Conversando com Lukács* – além de outros a que aqui nem sequer aludimos – podem e devem fazer parte do debate político contemporâneo.

⁸¹ Ibidem, p. 85.

⁸² Ibidem, p. 115.

⁸³ Ibidem, p. 98-9.

⁸⁴ Ibidem, p. 112-3.

⁸⁵ István Mészáros, *O conceito de dialética em Lukács* (São Paulo, Boitempo, no prelo).

⁸⁶ Vladimir I. Lenin, “Carta a um camarada”, *Revista Nova Escrita/Ensaio*, n. 8, 1981, p. 119.

Não poderíamos deixar de dizer ao menos algumas palavras sobre a *Ontologia e O processo de democratização*. Quanto à primeira, devemos dizer que – para fazer justiça e compreender como Lukács pensa a política nesse trabalho – é preciso ir além das famosas quarenta páginas dedicadas em especial ao tema, ainda que aqui me concentre nelas.

A política é vista na *Ontologia* lukacsiana como uma manifestação ideológica, entendida como forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar consciente e capaz de agir a práxis social dos homens. Remete-se, portanto, a pores teleológicos secundários, cuja finalidade é incidir sobre o futuro histórico da ação e do comportamento humano. Diferentemente dos pores teleológicos primários – que tratam da relação entre o homem e a natureza e movimentam cadeias causais –, os pores teleológicos secundários se movimentam e perseguem a finalidade de influenciar os pores teleológicos de outros homens. Não é sem razão que Lukács aponta para uma maior margem de incerteza e de erro nas colocações dos pores teleológicos secundários, em que o campo de atuação é muito mais complexo. Toda decisão política desencadeia novas legalidades e novas determinações na vida social, sobre a qual não se tem controle férreo.

Para Lukács, elimina-se todo e qualquer *critério gnosiológico e/ou moral*, demagogia ou sinceridade, para a identificação e análise do que é ideologia. Trata-se de um instrumento e veículo de luta, dirigido à totalidade social, pertencente à esfera da práxis imediata, em que o que importa não é a veracidade ou a falsidade, mas a eficácia de sua intervenção sobre as tendências sociais postas pelo desenvolvimento das forças produtivas na direção da conservação, reforma ou transformação da realidade concreta. Atua assim sobre o mundo fenomênico, visando a alteração de sua própria essência. O decisivo é a *função social* que cumpre “e não o seu conteúdo gnosiológico”, e é precisamente isso “que distingue a ideologia de outros complexos sociais”⁸⁷.

A primeira advertência que Lukács faz ao examinar a política como momento ideal – considerado por ele mais complicado do que o direito – é a dificuldade de “determinar idealmente com alguma precisão o lugar da práxis política no âmbito da própria ideologia”⁸⁸. E, em seguida, coloca o fato ontológico fundamental e primordial para o tratamento do assunto: “Não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente *questões que, num nível desenvolvido, habituamo-nos a chamar de políticas*”⁸⁹.

Antes mesmo que o leitor possa se indagar sobre o que são para Lukács essas “questões” presentes *em todas* as comunidades humanas, ele imediatamente diz: “É impossível dar uma definição, isto é, fixar em termos de pensamento formal os limites onde começa ou então termina a política”⁹⁰. E acrescenta – após recorrer ao escritor suíço Gottfried Keller (1819-1890), que teria dito certa vez que “tudo é política” – a dificuldade de imaginar um “tipo de práxis social que, sob certas circunstâncias, não pudesse tomar corpo como questão importante e eventualmente até determinante do destino da comunidade

⁸⁷ Sergio Lessa, “Lukács: direito e política”, em Maria Orlanda Pinassi e Sergio Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*, cit., p. 108.

⁸⁸ G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, v. 2 (São Paulo, Boitempo, no prelo).

⁸⁹ Idem; grifos meus.

⁹⁰ Idem.

inteira”⁹¹. São várias e sucessivas advertências que faz ao leitor contra quaisquer conclusões apressadas em relação aos argumentos que vai colocando em seu texto, mas de qualquer modo deixa claro que não se trata de nenhuma afirmação da eternidade da instituição política, criada pelo advento da propriedade privada.

Para Lukács, todas as decisões políticas devem levar em consideração dois pontos: o que remete à questão da *eficiência* do ato a ser praticado e aquele quanto a sua *duração*. Quanto ao primeiro, deve-se ter em mente se a ação projetada está em condições de exercer uma ação determinante no desenvolvimento do processo social global, ou seja, que atinja o “que Lenin costumava chamar de o elo mais próximo da corrente, a saber, aquele ponto nodal de tendências atuais”, que nem sempre aparece de forma clara, muito pelo contrário⁹². A dificuldade da práxis política se agrava pelo fato de se dirigir ao mesmo tempo à essência e ao fenômeno e de, no imediato, só se poder capturar – da realidade social – a última manifestação de imediaticidade, que mais mascara do que revela sua essência. Apesar de pertencer à esfera da práxis imediata, o imediatismo do ato político não pode ser o critério exclusivo da tomada de posição. Assim, para Lukács, “o fenômeno total da práxis política não seria esgotado se, durante a análise, a sua efetividade imediata fosse considerada como critério exclusivo, embora esta inquestionavelmente constitua um momento importante e até indispensável da sua totalidade”⁹³. Se fôssemos absolutizar o critério da eficiência imediata, os partidários da *Realpolitik* estariam cobertos de razão com seu imediatismo pragmático, característico dos métodos stalinistas.

O exemplo histórico a que Lukács recorre para ilustrar o que quer dizer refere-se à Revolução Russa de 1917 e a Lenin. O revolucionário russo, no entender de Lukács, “não tinha nenhuma dúvida quanto a que as condições objetivas para uma revolução socialista estavam dadas com a derrocada do czarismo em fevereiro”⁹⁴, mas esta não poderia ser realizada imediatamente se os trabalhadores – o *elo mais próximo da cadeia* daquela fase de desenvolvimento – não tivessem incorporado a aspiração de paz e os camponeses a aspiração pela terra. Para atingir esse objetivo, a opção da propaganda política foram as palavras de ordem “terra e pão”. Essas reivindicações – que podem ser realizadas, em tese, na sociedade burguesa – naquele preciso momento eram “praticamente inaceitáveis para a burguesia russa e, sob as circunstâncias dadas, tampouco receberiam apoio ou seriam passivamente toleradas nem mesmo pelos partidos pequeno-burgueses”⁹⁵. Conclui Lukács: “Assim, as finalidades políticas estipuladas, que em si nem precisariam revolucionar a sociedade burguesa, se transformaram em material explosivo, em veículo para provocar uma situação em que a revolução socialista pudesse ser realizada exitosamente”⁹⁶. Essa ideia é recorrente em Lukács, e aparece assim em *Conversando com Lukács*: “Nenhuma das palavras de ordem com as quais Lenin subverteu o capitalismo russo era uma palavra de ordem socialista”⁹⁷.

Quanto ao segundo critério, a duração, esta não se refere obviamente a um “lapso de tempo abstrato, quantitativamente determinável”, mas sim a se “os novos momentos

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem, *Conversando com Lukács*, cit., p. 113.

causais postos em marcha”, independentes da consciência que se tenha deles, “influem efetivamente nas tendências econômicas decisivas, as que entraram em crise”⁹⁸. É só dessa forma que o critério da duração deve ser considerado numa decisão política:

na medida em que suas consequências atestarem claramente que ela, não importando com que fundamentação ideológica, foi capaz de incidir em certas tendências reais do desenvolvimento social, se e como as cadeias causais desencadeadas por ela influíram efetivamente nesse desenvolvimento. [...] Sendo assim, a efetividade da ação política só se torna completa na duração. É esta que indica que o êxito atual não só conseguiu produzir um agrupamento momentâneo e fugaz de forças, que parecia suficiente para enfrentar e resolver de modo imediato uma situação de crise, mas também simultaneamente deu um impulso efetivo às forças essenciais que atuavam por trás das decadências agudas.⁹⁹

Acrescente-se que, após ter demonstrado a *prevalência do fator objetivo* no desenvolvimento econômico, Lukács atribui ao *fator subjetivo* papel decisivo nas transformações sociais: a necessidade de um enérgico e unitário ato de vontade dos homens. O desenvolvimento econômico cria, sem dúvida, condições revolucionárias, mas não produz “junto com elas obrigatoriamente o fator subjetivo, que nos fatos e na prática é determinante”. Para Lukács, a “grande lição histórico-mundial das revoluções é que o ser social não só se modifica, mas reiteradamente é modificado”¹⁰⁰. Daí suas preocupações – vistas anteriormente – quanto à necessidade da construção de instrumentos ideológicos dirigidos à totalidade social, com mediações precisas para que “os movimentos espontâneos de insatisfação” ganhem condições de se transformar em atos políticos efetivos.

Os pontos que destacamos aqui são inspirados não só em Marx, mas também em Lenin. Outras importantes questões que foram tratadas nas páginas anteriores, tais como o caráter manipulatório do capitalismo, a predominância do mais-valor relativo, a configuração de um novo quadro da luta de classes etc. são também expostas e aprofundadas na *Ontologia*. De qualquer maneira, creio que, para efeito do presente trabalho, fica a indicação desses temas para posterior desenvolvimento.

Ainda das citadas quarenta páginas da *Ontologia*, cabe destacar como pontos positivos – como faz Sergio Lessa – a recuperação do centro do pensamento de Marx: a perspectiva da emancipação humana e a conseqüente superação de todas as manifestações das alienações humanas, na direção da superação do capital – e, digo, também do Estado – na construção de uma sociedade de “livre associação dos produtores associados”¹⁰¹. Também registro as posições críticas de Carlos Nelson Coutinho, para quem, na obra de Lukács e, “em particular, na *Ontologia*”, não há “uma análise efetivamente ontológica da práxis, ou seja, do modo pelo qual se articulam nas múltiplas objetivações específicas dessa esfera. Teleologia e causalidade, particularidade e universalidade etc.”¹⁰². E aponta os dois limites da reflexão lukacsiana: em primeiro lugar, “a concentração da análise no sujeito individual (ainda que concebido como ‘representante do gênero humano’) em

⁹⁸ Idem, *Para uma ontologia do ser social*, cit.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Sergio Lessa, “Lukács: direito e política”, cit., p. 107.

¹⁰² Carlos Nelson Coutinho, “Lukács, a ontologia e a política”, em Ricardo Antunes e Walquiria D. L. Rêgo (orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX* (São Paulo, Boitempo, 1996), p. 24.

detrimento do sujeito *diretamente* coletivo, o que resulta do tratamento insatisfatório da práxis interativa” e, em segundo lugar, um certo “objetivismo” que coloca limites à ação humana “capaz de interferir sobre os fenômenos, mas não sobre a essência”, o que resulta na “subestimação da *produtividade* política, da sua autonomia relativa e de seu papel decisivo na *criação* da ordem social”¹⁰³. Para Coutinho, a reflexão política lukacsiana não possui a “extraordinária riqueza categorial” de Gramsci, mas mesmo assim observa-se no conceito de catarse um ponto em comum dos autores. Para Lukács, a catarse, operando na esfera da estética e da ética, promove a libertação do indivíduo de sua “mera particularidade” e faz com que este ganhe consciência ativa de “sua dimensão universal” como integrante do gênero humano. Já para Gramsci, a catarse é o elemento essencial da práxis política, processo em que os grupos sociais superam os limites de seus interesses econômicos particulares e se elevam a uma “consciência ético-política”. A convergência, a despeito das divergências entre os autores e da utilização da catarse em esferas diferentes da vida social, estabelece-se assim “como um momento privilegiado da passagem do particular para o universal, da causalidade para a teleologia, da necessidade para a liberdade”¹⁰⁴. Diante disso, propõe a integração das reflexões dos “dois mais brilhantes marxistas ocidentais”, como possibilidade de “suprir as lacunas da *Ontologia* lukacsiana” e “recuperar o núcleo fecundo das reflexões filosóficas de Gramsci”¹⁰⁵. Que as críticas e as possibilidades abertas por Coutinho mereçam a devida reflexão.

Quanto a *O processo de democratização*, entendo que ele encerra a linha democrática iniciada com as “Teses de Blum” – com a radicalização de suas posições a partir dos anos 1960 – e que nele devemos considerar uma grande inflexão à esquerda do *velho Lukács* diante dos acontecimentos históricos que cobriam todo o planeta, e que ele entendia como uma crise extraordinariamente profunda, que abarcava os dois sistemas societários: do lado do capitalismo manipulatório, a Guerra do Vietnã, a crise racial nos Estados, as crises na França, na Alemanha e na Itália; do lado do sistema stalinista, a repressão dos tanques soviéticos à Primavera de Praga – que teria provocado aquela manifestação, registrada por Eörsi, que, como vimos, punha fim em certa medida às expectativas de Lukács de uma autorreforma do stalinismo.

Era necessário buscar um *tertium datur*, uma alternativa ao stalinismo ou à simples rendição e capitulação ao capitalismo. O Lukács do “renascimento do marxismo” toma a democracia como um processo com o objetivo de manter a perspectiva socialista, como categoria histórica e não como um estado fixo e definitivo, representado por uma categoria abstrata e a-histórica, característica da concepção democrática burguesa, posta como um fim em si mesmo.

O autor define um processo de democratização radical que abarca a totalidade da vida: a vida cotidiana, a atividade econômica e o mecanismo de decisões políticas. O que não significa *aperfeiçoar* o político, mas democratizar todas as instâncias da vida social, processo que tem sua validade como *meio social e político*, como instrumento de luta contra o homem fragmentado e dividido, como uma *realização contínua* da prática da liberação e do desmascaramento de todos os estranhamentos sociais. Ele reflete sobre o

¹⁰³ Ibidem, p. 25.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 26.

processo de democratização como uma *revolução permanente* ou revolução que tem seu grau de desenvolvimento medido pela humanização do gênero humano, categoria central de sua ontologia do ser social. Explicitando seu entendimento sobre o assunto numa entrevista no início de 1969, o *jovem velho Lukács* assim se manifesta:

Para não lhe esconder minhas convicções pessoais: por democracia socialista entendo uma democracia da vida cotidiana, tal qual apareceu nos conselhos operários de 1871, 1905 e 1917 e tal qual existiu nos países socialistas e deve aí ser despertada.¹⁰⁶

A esperança socialista volta-se para o “renascimento dos soviets – sistema de democracia que aparece sempre que há uma revolução proletária”, como na Comuna de Paris, no início da Revolução Russa e da República Húngara dos Conselhos de 1919¹⁰⁷. Talvez, nesse momento, tenham sido varridas todas as suas ilusões de fiel militante partidário quanto à autorreforma do stalinismo, cujo último episódio foi o endereçamento do texto de 1968 e a devida resposta da direção do Partido Comunista Húngaro.

Por tudo que foi indicado até aqui, com todas as suas lacunas e deficiências, acredito que as concepções políticas de Lukács, a despeito de todas as suas contradições, tenham muito a nos dizer e que seu projeto de “renascimento do marxismo” ainda esteja em pauta. Não se pode dizer que a crítica ao capitalismo de nossos dias não esteja sendo realizada, e vale o mesmo para o stalinismo e o acerto de contas com as revoluções proletárias do século XX. Mas não se pode negar que, depois de um breve acanhamento, a presença dos métodos stalinistas volta a ser praticada – às vezes de forma camuflada, mas outras de modo desavergonhadamente explícito – nos movimentos sociais e organizações partidárias, ainda que rechaçadas no discurso.

O espírito e a posição política do *velho Lukács* foram marcados pela aposta na renovação da esquerda revolucionária, pela necessidade da “crítica desapiedada”, da “crítica implacável de todo o existente” – o eixo programático dos *Anais Franco-Alemães*, de Marx –, pela necessidade de recomeçar e reconstruir. Era necessário compreender e demarcar a *diferença essencial* das revoluções operárias: sua *autocrítica permanente*. É por essa razão que ele sempre lembrava a passagem de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte** que está presente na *Ontologia* e encerra *O processo de democratização*:

As revoluções burguesas, as do século XVIII, avançam rapidamente de sucesso em sucesso; seus efeitos dramáticos excedem uns aos outros; os homens e as coisas se destacam como gemas fulgurantes; o êxtase é o estado permanente da sociedade; mas estas revoluções têm vida curta; logo atingem o auge e uma longa modorra se apodera da sociedade antes que esta tenha aprendido a assimilar serenamente o resultado do seu período de lutas e embates. Por outro lado, as revoluções proletárias, as do século XIX, *criticam constantemente a si mesmas*, interrompem continuamente seu curso, *voltam ao que parecia estar resolvido para recomeçá-lo* outra vez, escarnecem com impiedosa consciência as deficiências, fraquezas e misérias de seus primeiros esforços, parecem derrubar seu adversário apenas para que este possa retirar da terra novas forças e erguer-se novamente, agigantado, diante delas; recuam

¹⁰⁶ Citado em Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit., p. 254.

¹⁰⁷ G. Lukács, “Lukács fala sobre sua vida e sua obra” (entrevista), *Temas de Ciências Humanas*, n. 9, 1980, p. 88.

* São Paulo, Boitempo, 2011. (N. E.)

constantemente ante a magnitude infinita de seus próprios objetivos, até que se cria uma situação que torna impossível qualquer retrocesso e na qual as próprias condições gritam: *Hic Rhodus, hic salta!*¹⁰⁸

Depois de ter lido esse trecho, imaginemos o desconcerto e o desconforto da burocracia do Partido Comunista Húngaro: ela não tinha mesmo outra escolha a não ser proibir a publicação do texto. Para nós, que o recado final de Lukács sirva, hoje, à reflexão.

¹⁰⁸Idem, *Socialismo e democratização*, cit., p. 198.

A ATUALIDADE DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE LUKÁCS*

Antonino Infranca

Alguns anos atrás, o Círculo Lukács de Szeged perguntou aos mais célebres estudiosos de Lukács espalhados ao redor do mundo qual seria a atualidade do pensamento do filósofo. Por bondade dos promotores do Círculo, fui incluído entre os convidados a responder à questão. Como na época eu vivia na Argentina, disse que a posição geográfica, mas também política e cultural, da qual respondia impunha uma perspectiva teórica típica, que pode ser expressa pelo significativo termo grego *Κείμενον* (“situar-se” ou “localizar-se” num ponto a partir do qual é possível definir um ser). Eu me encontrava na posição adequada para indicar qual seria a atualidade do pensamento de Lukács. Quero recuperar alguns temas dados na resposta, que julgo ser mais válida hoje do que naquele momento, para aprofundá-los mediante uma retomada reflexiva e uma nova discussão crítica, sobretudo no registro político. Como procedi em meu livro *Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács***, interpretarei o pensamento do autor *post festum*, ou seja, a partir daquilo que considero uma concepção complementar à dele, a *Política de la liberación*, de Enrique Dussel***. Explicarei posteriormente por que as considero complementares. Adianto, porém, que somente a leitura dos dois primeiros volumes da *Política de la liberación* me permitiu compreender o pensamento político do último Lukács, como se fosse necessária a passagem do tempo para compreender sua profundidade teórica. Foi a “anatomia” do pensamento de Dussel que me fez descobrir a “anatomia” do pensamento de Lukács. A concepção política de Lukács nasce da crítica do socialismo real da Hungria do tempo de János Kádár, enquanto Dussel deriva sua reflexão da América Latina atual; mas, paradoxalmente, as situações a que os dois filósofos se referem são similares. A atualidade de Lukács é, portanto, evidente, sobretudo num

* Tradução do italiano de Geraldo Magella Neres. (N. E.)

** São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

*** Madri, Trotta, 2007. (N. E.)

continente como a América Latina, que finalmente compreendeu quão verdadeiras eram as palavras de Lukács:

Acredito que na América do Sul essa revolução esteja na ordem do dia e que essa revolução será feita; mas não assim, com um pequeno grupo reunido em torno de um chefe que conduz uma guerra de guerrilha. Pelo contrário, essa revolução ocorrerá quando os movimentos pela melhora da situação dos camponeses e de outras classes baixas desaguiarem na revolução.¹

Considerar Lukács um filósofo teórico ainda atual me parece um tema previsível: sua atualidade é equivalente à profundidade de seu pensamento, em particular em uma obra como *Para uma ontologia do ser social*^{*}, que, como recordava Tertulian quase trinta anos atrás², pertence à melhor tradição da filosofia, ao lado da *Metafísica*, de Aristóteles^{**}, ou da *Ciência da lógica*, de Hegel^{***}. Um autor que se coloca nessa óptica é sempre atual, pois essa tradição é a própria filosofia, por isso está sempre em ato. Procurarei retomar, ao contrário, alguns temas do pensamento político de Lukács, após uma reflexão crítica, para indicar quantos são ainda atuais, sobretudo considerando o contexto da América Latina. Para conduzir essa reflexão crítica, partirei de seu último texto, publicado em húngaro com o título de “Testamento político”, que traduzi para o italiano e, juntamente com Miguel Vedda, publiquei também em espanhol (Argentina e Espanha). Trata-se de uma espécie de entrevista, datada de fevereiro de 1971, quatro meses antes da morte de Lukács, na qual ele retoma muitos de seus temas, não somente políticos, mas também teóricos e, de certa forma, autobiográficos. O Lukács de 1971 estava empenhado na redação da *Ontologia do ser social*, que era, na realidade, uma introdução de uma *Ética*, da qual deixou apenas uma série de esboços. O projeto de escrever uma ética marxista surgiu durante a redação de sua monumental *Estética*, no fim dos anos 1950, quando participou ativamente da desafortunada Revolução Húngara de 1956. Não descarto a possibilidade de que o desejo de escrever uma ética, após terminar a *Estética*, tenha decorrido dos acontecimentos de 1956, quando Lukács se deu conta de que o sistema stalinista poderia ser mudado, mas suas práticas e seu modo de fazer política permaneceriam presentes no contexto do “socialismo real”. Após a revolução e o exílio na Romênia, Lukács retornou confiante de que o sistema poderia ser reformado politicamente, embora ainda não tivesse clareza de que essa reforma tivesse de ser fundamentalmente econômica. Ou seja, não eram tanto as relações de produção que deviam ser colocadas em discussão, isto é, a cisão completa entre a posse dos meios de produção – que estava sob o controle dos dirigentes do Partido Comunista – e a força de trabalho, mas o estranhamento que continuava a existir nos países sob produção econômica comunista. Lukács estava ainda convencido de que os fundamentos do sistema não deviam ser colocados em discussão.

Essa convicção aparece na carta que escreveu a Cesare Cases em 8 de junho de 1957, dois meses após o fim de seu exílio forçado na Romênia. Lukács faz referência à perspec-

¹ G. Lukács, *Il marxismo nella coesistenza* (Roma, Riuniti, 1986), p. 93.

^{*} V. 1: São Paulo, Boitempo, 2010, v. 2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

² Nicolas Tertulian, “Teleologia e causalità nell’ontologia di Lukács”, *Critica Marxista*, n. 5, set.-out. 1980, p. 90.

^{**} Bauru, Edipro, 2006. (N. E.)

^{***} São Paulo, Barcarolla, 2011. (N. E.)

tiva que deve ser mantida e específica que “a expectativa não é ainda realidade, mas, talvez, uma realidade futura. Portanto, é real e irreal ao mesmo tempo. Se nos ativermos a isso, então é possível encontrar, mesmo nas circunstâncias mais desfavoráveis, um espaço para a atividade”. Conclui, recordando que o lema de sua vida é uma pequena variação do lema que Zola tomou para si como estímulo para a luta durante o caso Dreyfus: “A verdade está lentamente em marcha e no fim nada a deterá”. Lukács não estava disposto a uma hegeliana “reconciliação com a realidade”, estando pronto para lutar pela reforma do sistema comunista, e, por isso, pediu para ser reintegrado a fim de continuar sua luta de dentro do renovado Partido Socialista Operário Húngaro.

No entanto, durante a redação da *Ética*, percebeu que uma ética sem a definição de uma subjetividade corria o risco de ser confundida com uma ética dogmática, utilizável também por parte dos dirigentes do partido, que dominavam as relações sociais no socialismo real. De fato, um aspecto evidente da militância política de Lukács durante os anos do stalinismo na União Soviética ou do socialismo real na Hungria é seu distanciamento com relação à classe dirigente/dominante no socialismo. Seu ensaio “Para além de Stalin” é um balanço evidente de sua relação com essa classe dominante, porque é óbvio que, quando Lukács se refere a Stalin, na realidade está se referindo a toda a hierarquia de pequenos Stalins que compunham a classe dominante, dentro e fora da União Soviética.

Seu sujeito ético, ao contrário, é o ser social, o ser que pertence ao gênero humano, segundo os princípios marxianos da *Gattungsmässigkeit*. Portanto, ao redigir a *Ética*, ele se viu, sem qualquer previsão, escrevendo uma *Ontologia do ser social*, que era na realidade uma introdução à *Ética*. Essa redação ocupou Lukács por quase toda a década de 1960, e somente no início dos anos 1970 o trabalho sobre a *Ontologia* estava terminado. As críticas de seus discípulos da Escola de Budapeste, mais ou menos significativas, convenceram-no a escrever uma introdução, os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social**, nos quais apresenta respostas a tais críticas. Perde-se assim um precioso tempo que poderia ter sido dedicado à importantíssima *Ética*, que seria uma contribuição fundamental para o renascimento do marxismo. A invasão da Checoslováquia, em agosto de 1968, induziu-o a escrever *Democratização hoje e amanhã*, antecipando os temas que trataria na *Ética* sobre o papel da política e da economia, pois nesse ensaio retoma alguns conceitos fundamentais da economia política, como valor de uso e valor de troca. No entanto, já com 85 anos de idade, sentia a necessidade de deixar uma autobiografia (*Pensamento vivido*) para explicitar todos os momentos de uma longa e atormentada vida de intelectual. No início de 1971 foi diagnosticado um câncer de palato, o que tornou seu tempo de vida insuficiente para concluir sua autobiografia e mais ainda para redigir a planejada *Ética*. Os últimos meses foram dedicados a uma corrida contra o tempo para produzir entrevistas que esclarecessem seu testamento filosófico e político. Uma dessas entrevistas é exatamente “Testamento político”, que veio à luz somente em 1989, por ocasião da queda do regime comunista. A leitura do texto permite entender por que permaneceu retido nos arquivos do Partido Socialista Húngaro: Lukács dirige duras críticas ao regime, mostrando-se muito mais radical do que os próprios discípulos da Escola de Budapeste ou outros dissidentes. Mesmo alguns dos conceitos mais radicais da luta política latino-americana atual podem encontrar antecipações nessa entrevista.

* São Paulo, Boitempo, 2010.

Analisarei em particular esse texto, porque nele estão explícitos os princípios políticos da fase ético-ontológica de Lukács. Enquanto princípios políticos, surgem da concepção ontológica e completam a então incipiente reflexão ética do pensador húngaro. Além disso, têm um paralelo extraordinário com aqueles da *Política de la liberación*, de Dussel, e as reflexões de Antonio Gramsci, que atualmente se encontram no centro do debate político latino-americano. Não creio que Lukács tenha influenciado Dussel, mas trata-se de situações políticas similares: na Hungria do início dos anos 1970, Lukács instigava o regime de Kádár a não realizar apenas reformas de fachada, mas a refundar o comunismo numa sociedade de socialismo real; atualmente, na América Latina, encontramos na encruzilhada de um grande desafio ao sistema capitalista globalizado dominante, que é a constituição de uma sociedade civil autônoma, talvez socialista, mas seguramente mais humana do que aquela que existe no centro do sistema. Trata-se, portanto, de duas situações de transição para um futuro que se esperava melhor na Hungria socialista e que hoje se constrói de modo mais adequado na América Latina alternativa ao sistema.

Já no início da entrevista, Lukács afirma que somente o “puro desejo”, que de todo modo é “um desejo distante”, lhe permite estar inteiramente de acordo com a linha política do Partido Comunista Húngaro, pois, se ele não fosse um militante convicto do movimento comunista, identificaria muito pouco de efetivamente comunista naquilo que o regime de Kádár havia construído na Hungria até aquele momento. De fato, ele não nega a Kádár as melhores intenções e uma substancial honestidade política, porém o julga pelos resultados alcançados. No fundo, é propriamente a militância comunista que o impele a exprimir uma avaliação negativa do regime comunista; porém, ao reprovar a classe dominante húngara, Lukács sabia muito bem que qualquer esperança de ser ouvido era inútil. Trata-se de um homem de 85 anos que, no limiar da morte, encontrava-se já na condição descrita por Sêneca em sua *Fedra*: “A coragem dos velhos é liberdade que se avizinha”. A coragem de denunciar a ausência do caráter comunista do regime o instigará a falar de liberdade.

O elemento fundamental da democratização, ou seja, de um processo de radicalização contínua das estruturas democráticas da sociedade civil³, é visto por Lukács como a existência de eleições autenticamente livres, e não de eleições que convalidam as escolhas do partido. Em essência, as eleições realizadas nos países de socialismo real não são diferentes daquelas que ocorrem nas democracias capitalistas: em ambos os casos, os cidadãos não podem nem se candidatar livremente nem escolher livremente seus próprios representantes. Na realidade, nas democracias capitalistas a ideia de que qualquer um pode se candidatar é apenas formal e hipotética, uma vez que as estruturas de partido e a seleção econômica tornam impossível a candidatura efetiva de cidadãos individuais que estejam fora das estruturas partidárias.

Lukács sente a necessidade de uma correspondência mais estreita entre a sociedade civil e a sociedade política, de uma seleção da sociedade política feita pelos estratos populares, da escolha de representantes escolhidos entre os próprios cidadãos. Na realidade, Lukács afirma que é necessária uma relação de confiança e legitimação entre representante e representados, legitimação que faltava ao regime socialista de Kádár, imposto pelos

³ “A democratização [é], ontologicamente, [...] um processo e não um estado” (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Roma, Lucarini, 1987, p. 25).

tanques soviéticos em 1956. Estamos diante de uma forma ainda *in nuce* do poder *obediencial* de que fala Dussel em sua *Política de la liberación* – conceito político tomado da experiência do movimento zapatista mexicano –, enquanto Lukács reclama a subordinação dos representantes pelos representados:

a democracia só existe quando entre o candidato e seu distrito eleitoral desenvolve-se uma determinada relação; isso não significa que o candidato deva ocupar-se somente dos problemas do seu distrito, mas sim que, em relação aos grandes dilemas do país, deve conhecer as aspirações não do país, mas do seu distrito, para assim poder ser um intermediário entre as questões nacionais e aquelas de seu distrito.⁴

Ressalto que Lukács não era um profundo conhecedor do pensamento de Gramsci⁵, mas a evidente semelhança da concepção política do último Lukács com a de Gramsci evidencia a capacidade do filósofo húngaro de compreender os princípios fundamentais de uma política efetivamente radical e inovadora. Além disso, com relação ao dissenso então difuso nos países comunistas, a crítica de Lukács põe em evidência a necessidade da liberdade de escolha política, que seja também uma liberdade de programas políticos, não somente formal, mas também estrutural, de poder fazer política independente daquela do partido; senão a política do partido entra no mesmo plano daquela do regime habsburguiano, formalmente livre, mas no fundo autoritário; ou do sistema político norte-americano, no qual os candidatos são só formalmente escolhidos pelos cidadãos.

A observação de Lukács nos põe diante da questão da *prática política*, não apenas do representante que deve estabelecer uma relação com os representados, mas também das relações dos cidadãos entre si. Se a escolha deles não é vinculante, então se discutirá política como se discute futebol, com participação e fervor, mas sem que essa discussão possa modificar a existência daqueles que participam do debate. Ao contrário do que deveria ocorrer com a política, que Lukács considera a ciência da existência dos seres humanos em comunidade, discutir sobre a capacidade de um time de futebol não melhora seu desempenho. Agora, discutir sobre um problema político, sobre o modo de enfrentá-lo e resolvê-lo, isso sim é uma atividade política. Além disso, Lukács reconhece como indispensável para uma democracia socialista o direito de organização coletiva dos cidadãos para a salvaguarda de suas necessidades diante das instituições. Os cidadãos devem se organizar e eleger os próprios representantes para gerir as instituições, para que estas forneçam solução aos seus problemas:

⁴ G. Lukács, “Testamento político”, em *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (orgs. Antonino Infranca e Miguel Veda, trad. Antonino Infranca, Buenos Aires, Herramienta, 2003), p. 143-4; Tibor Szabó, *Lukács: filósofo autonomo* (Nápoles, Città del Sole, 2005), p. 258; G. Lukács, *Socialismo e democratização: escritos políticos (1956-1971)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008), p. 215-6.

⁵ O próprio Lukács confirma isso numa carta de 9 de agosto de 1963, endereçada a Leandro Konder (em Maria Orlanda Pinassi e Sergio Lessa [orgs.], *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo, 2002, p. 142). A dificuldade de acesso aos textos gramscianos era fundamentalmente de ordem linguística, pois Lukács não falava e nem mesmo lia o italiano. E, pelo menos até os anos 1960, a obra de Gramsci não havia sido traduzida para o alemão ou para o húngaro, línguas que Lukács falava, ou para o francês, o russo ou o inglês, línguas que ele dominava.

Estou convencido de que a democratização da vida cotidiana só será viável se rompermos com esses preconceitos provenientes da era Rákosi – mais exatamente da era stalinista – e permitirmos que a sociedade, o homem comum, se organize para enfrentar questões concretas e relevantes da vida.⁶

Aqui estamos diante da concepção de um poder político que não só está a serviço dos cidadãos, mas também *executa* suas reivindicações – mesmo que essas demandas surjam de fora do âmbito do partido, provenham de baixo, da sociedade civil – e, finalmente, coloca-se a serviço da sociedade civil. Os partidos comunistas dos países do socialismo real eram vistos como a única sede do desenvolvimento da vida política. Na prática, o que na democracia capitalista acontece em muitos partidos lá ocorria num único partido, que acabava se tornando a reprodução da multiplicidade social, com todas as deformidades e contradições típicas de uma sociedade civil avançada, como era a da Hungria dos anos 1960. Seria um grande desafio para um partido comunista do socialismo real conseguir absorver toda essa riqueza e multiplicidade, e Lukács queria que o Partido Socialista Húngaro aceitasse esse desafio, até para demonstrar que o novo Partido Comunista Húngaro, nascido sob o influxo da revolução de 1956, pudesse desempenhar efetivamente a tarefa de líder do movimento revolucionário, que devia ter diante de si a pressão da opinião pública das massas húngaras em revolta. Em vez disso, após a primeira onda de repressão, o regime de Kádár apenas tentou remediar os erros do regime stalinista de Rákosi e, a partir de 1967, em concomitância com a Primavera de Praga, tentou “normalizar” o regime, tornando-o aceitável para a sociedade civil. Nessa óptica, buscou-se uma aproximação com Lukács, que exigia retomar o discurso interrompido em 1956.

Lukács entende que essa nova democracia socialista jamais colocaria em discussão o *status* interno do socialismo ou o posicionamento internacional da Hungria entre os países socialistas, que representava uma espécie de quadro institucional estável; era exatamente essa estabilidade que permitiria construir um socialismo efetivamente verdadeiro, pois, inevitavelmente, os cidadãos prefeririam a democracia socialista se a sentissem como algo que lhes pertencesse, se pudessem se sentir protagonistas da vida política, e não meros interlocutores episódicos e momentâneos, fundamentalmente impotentes, como ocorre na democracia capitalista. Estamos diante de uma concepção da política que supera tanto a situação de estabilidade precária do socialismo real quanto a estabilidade excludente da democracia capitalista; Lukács está delineando alguns fundamentos da democracia numa sociedade comunista. A concepção leninista de partido, como vanguarda do proletariado na luta de classes, é assim amplamente superada, porque desenvolve suas funções até as últimas consequências. Lenin teorizou o papel do partido em meio à luta de classes pela conquista do poder, enquanto o Lukács de 1971 fala de um partido que já detém o poder na Hungria há 25 anos e que, se continuar a se considerar a van-

⁶ G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 163. No ensaio sobre democratização Lukács já havia indicado as características peculiares da democracia socialista: “Sua dramática força decorre sobretudo do fato de organizar os homens concretamente em sua vida cotidiana, em seus postos de trabalho, em suas moradias etc.; organiza-os em função de suas atividades imediatas para então, posteriormente – pouco a pouco ou de imediato –, alçá-los à práxis revolucionadora de todas as questões decisivas da sociedade” (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, cit., p. 99).

guarda do proletariado, acabará por se encontrar na retaguarda dos movimentos sociais⁷. Percebe-se que a “forma partido” é superada na concepção lukacsiana da política, antecipando aquilo que Dussel denominará “fetichismo da política”, ou seja, o estranhamento da classe política diante da sociedade civil e sua conseqüente transformação em classe dominante. Para evitar essa inversão das relações políticas, a proposta de Lukács consiste em fundar um novo princípio democrático: a legitimação mediante a representação política efetiva. Se o partido comunista não assume essa proposta, corre o risco de se separar da sociedade civil, transformando-se naquilo que Dussel chama de classe política corrupta, que defende apenas os próprios interesses e não mais os interesses dos cidadãos. Os cidadãos se organizam para resolver problemas localizados, exercer ampla e livremente seus direitos de crítica e reivindicação, enquanto as instituições trabalham e obedecem: essa é a “administração das coisas” a que Marx se referia como o momento político mais alto da realização do comunismo.

A forma mais importante de organização social da sociedade civil é, para Lukács, o sindicato. Nos países de socialismo real, o sindicato consistia em uma forma de organização domesticada, uma mera correia de transmissão das instâncias políticas do partido, exatamente como concebido por Trotski; Stalin, com sua habilidade tática, adotou a concepção de seu inimigo político ao perceber a possibilidade de controlar a classe operária através de estruturas desse gênero. De fato, muito frequentemente, os sindicatos funcionavam em contraste direto com as exigências da classe operária. Lukács, seguindo a concepção leninista de sindicato, queria organizações sindicais completamente autônomas e independentes do Partido Comunista, que pudessem desempenhar a mesma função de estímulo e cobrança que as organizações civis deviam exercer diante do partido, de modo a criar uma dialética política entre partido, sindicatos e organizações civis. Também sobre esse ponto Lukács tem uma certeza: “Não imagino – porque seria uma posição idealista, muito distante da realidade – que os operários decidam qualquer coisa no interior do sindicato e que a direção se veja obrigada a implementar tal decisão contra a sua própria vontade”⁸. Lukács não concebia que numa sociedade comunista a direção do partido pudesse ser contra a classe operária – situação comum, ao contrário, em todos os países do socialismo real, o que demonstra o caráter de exploração que a burocracia do partido impunha sobre a sociedade civil desses países. No entanto, mesmo ironicamente, Lukács está antecipando aquilo que hoje Dussel denomina “um postulado político impossível”, mas importante no estabelecimento de determinada orientação política e de uma perspectiva a ser buscada, que vimos antecipado na carta endereçada a Cases (citada anteriormente), quando Lukács escreveu que a perspectiva “é real e irreal ao mesmo tempo”. Estamos diante de uma situação em que a utopia volta a desempenhar um papel funda-

⁷ Num artigo de outubro de 1967, escrito por ocasião do 50º aniversário da Revolução de Outubro, Lukács citava Lenin para explicar precisamente que “uma situação revolucionária nasce somente quando os estratos inferiores não *querem* mais a velha ordem e os estratos superiores não podem mais viver da *maneira antiga*” (G. Lukács, “L’ottobre e la letteratura”, em *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 41). A citação de Lenin estaria na origem da concepção gramsciana segundo a qual uma situação revolucionária instaura um impasse no qual o velho ainda não desapareceu completamente e o novo luta para se impor.

⁸ G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 144.

mental na ação política: enquanto em *História e consciência de classe** era a sociedade comunista que estava sendo edificada na União Soviética – utopia impossível de ser realizada nos países capitalistas, mas importante como bússola na orientação política cotidiana –, no *Testamento político* Lukács estabelece uma utopia comunista como “postulado político impossível” de ser realizado, mas importante para a ação política.

No fundo, Lukács considera o regime kadarista impossível de ser reformado:

O problema reside em que é possível *dirigir* os operários somente quando se tem realmente a qualificação para *dirigi-los*, ou seja, quando se tem a capacidade de interpretar as suas necessidades. Se tais necessidades forem pertinentes, tratemos de ajudá-los a satisfazê-las; se não o forem, devemos discutir com os operários, procurando obter a sua adesão a posições corretas. Mas em nenhum caso vai bem o que ocorre atualmente.⁹

Se o kadarismo visava permanecer no poder, deveria mudar radicalmente as relações políticas com a classe operária e com a sociedade civil. O fato de o controle dos meios de produção estar nas mãos da burocracia e não da classe operária, gerando apatia entre os operários e, conseqüentemente, o estranhamento, como em qualquer outro sistema capitalista, levou-me a considerar os regimes do socialismo realmente existente como variantes do sistema capitalista¹⁰, com o agravante de que, enquanto na sociedade capitalista os sindicatos funcionavam como vitalizadores da luta política, podendo recorrer à greve em casos especiais, nas sociedades de socialismo real os sindicatos autônomos eram proibidos ou considerados “inimigos do proletariado”. A ocupação de fábricas na Argentina no início do novo milênio mostrou que essa apatia ou estranhamento somente é superável através da prática política, através da conquista dos instrumentos de produção.

A questão sindical revela o problema do estranhamento no trabalho e, portanto, associa-se à dimensão ontológica da vida cotidiana, na qual é necessário instaurar uma nova relação entre as instituições políticas e a classe operária, ou, como diz Ricardo Antunes, com a classe-que-vive-do-trabalho ou, mais genericamente, os cidadãos. Desse modo, a política estaria a serviço das exigências da vida material, como diria Dussel, de outra forma. Na prática, uma transformação das relações que vigoravam no socialismo real: Lukács queria uma classe operária que ditasse a linha política segundo suas próprias necessidades e que o partido interagisse dialética e ativamente com essas demandas. Lukács adverte que nas sociedades socialistas vem ocorrendo “o desaparecimento daquela relação cotidiana e de mútua compreensão que era possível entre o partido, o governo e a classe operária. *Nada* pode compensar o desaparecimento dessa relação”¹¹. Essa é a situação que Dussel chamaria de “corrupção da classe política”, que se verifica quando essa classe não responde mais às exigências da sociedade civil, passando a se dedicar à defesa dos próprios interesses. Nesse ponto, segundo Dussel, somente a *mediocracia*, ou seja, o estabelecimento do poder da mídia, permitiria à classe política corrupta manter o domínio sobre a

* 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2012. (N. E.)

⁹ *Ibidem*, p. 145.

¹⁰ Aliás, o próprio Lukács, recordando a concepção leniniana, contrária à concepção então corrente, afirma: “toda burocratização traz em si a tendência a reforçar o domínio do passado sobre o presente em decorrência da rotina que emana dessas práticas” (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*. cit., p. 69).

¹¹ G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, cit., p. 262-3.

sociedade civil. Situação similar, com o monopólio da informação e a coerção contra qualquer outra forma de pensamento diferente do fixado pela ideologia oficial, ocorreu nos países de socialismo real e Lukács se deu conta do risco que se corria: a perda de confiança e, com esta, a perda de legitimidade da classe política, cujo governo se transformava em domínio sobre a sociedade civil.

Portanto, a crítica de Lukács atinge também o mundo da cultura, pois se esperaria da cultura uma posição crítica ao regime, que estimulasse a classe política dominante a uma abertura perante a sociedade civil. Algo que se assemelha à concepção do “intelectual orgânico” de Gramsci, que, surgindo da sociedade civil, pode se tornar porta-voz de suas aspirações junto à classe política. Pelo contrário, tanto naquela época quanto hoje, os intelectuais – ou melhor, os técnicos da cultura ou, ainda, os “engenheiros da alma”, como queria Zhdanov – limitavam-se a produzir estatísticas que permaneciam letra morta nos arquivos do regime. Atualmente, em plena vigência da mediocracia, somos bombardeados por sondagens e enquetes que têm o mesmo valor das estatísticas dos regimes do socialismo real.

A função do “intelectual orgânico” é, para Lukács, o ponto de passagem para o núcleo de sua proposta política radical, que é o “trabalho benfeito”. Lukács parte da seguinte premissa:

Não esqueçamos que um dos fundamentos do marxismo é que, sendo o trabalho a base da sociedade, disso deriva uma integração do homem a todo o complexo que, numa sociedade, cria um determinado grau de desenvolvimento do trabalho. Essa é uma concepção tão geral que se aplica em princípio a todas as sociedades, inclusive a contemporânea, mas obviamente sob formas muito distintas. E a cultura é parte desse desenvolvimento.¹²

Mais uma vez, os fundamentos do marxismo são usados para criticar uma sociedade que afirma se inspirar nesses mesmos fundamentos; é uma confirmação posterior do escasso caráter comunista da sociedade do socialismo real, senão do caráter fundamentalmente capitalista dessa sociedade, que manteve a clara distinção entre aparência e essência, entre o que era fenomênico e o que era substancial. Substancial era a capacidade dos operários de, a partir de sua própria condição de trabalhadores, avaliar a eficiência política dos políticos, ou seja, a partir de sua capacidade de mensurar se o seu próprio trabalho havia sido *bem feito*, julgar a competência dos políticos na execução das ações necessárias às suas exigências e demandas. A faculdade de julgar (*Urtheilskraft*), ensina Kant, é um dos aspectos fundamentais da espiritualidade e da cultura dos homens. O capitalismo uniformizou e padronizou a capacidade de trabalho dos operários, mas estes mantiveram uma cultura própria, que se fundava precisamente sobre o conceito de “trabalho benfeito”, que é uma forma de espiritualidade operária. Com o stalinismo, a situação típica do capitalismo não foi alterada:

Ora, desde os tempos do stalinismo, quando se colocava a *quantidade* produtiva do trabalho à frente de qualquer outro objetivo, desapareceu o conceito de trabalho benfeito; a honrabilidade devida ao bom trabalho foi amesquinhada na fábrica [...]. Marx costumava referir-se muito sucintamente ao desenvolvimento socialista futuro, mas considerava que um dos crité-

¹² *Ibidem*, p. 264.

rios desse desenvolvimento residia em que o trabalho antes imposto obrigatoriamente se transformasse em necessidade vital para o homem. Acrevo-me a sustentar que somente o trabalho bem realizado pode converter-se em necessidade social, exatamente em confronto com a mera necessidade vital econômica, já que, naturalmente, todo trabalho levado a cabo pelo homem é a manifestação de uma necessidade vital. Mas o homem considera apenas – parece um paradoxo, mas é assim – como parte orgânica de seu próprio desenvolvimento tão somente o trabalho bem realizado. Apenas o trabalho benfeito confere ao operário a dignidade, a autoestima etc.¹³

Disso decorrem duas reflexões: 1) para Lukács, o “trabalho benfeito” não é somente a satisfação de uma necessidade, mas sim algo mais humano no sentido de pertencimento ao gênero (*Gattungsmässigkeit*), porque o trabalho, além de satisfazer uma necessidade, permite ao homem manifestar sua habilidade e capacidade de trabalho (*Arbeitsvermögen*) e, portanto, 2) o “trabalho benfeito” é muito mais do que a satisfação de uma necessidade, que é o nível fundamental da *Política de la liberación* de Dussel, consistindo na valorização da própria humanidade do homem, uma vez satisfeitas as necessidades básicas da vida material. Naturalmente, necessidades e “trabalho benfeito” pertencem a uma mesma linha de continuidade, pois o “trabalho benfeito” – a autoavaliação do desempenho e até a própria autoconsciência – só pode se desenvolver no operário cujas necessidades fisiológicas já tenham sido amplamente satisfeitas. Desse ponto de vista, a proposta democrática de Lukács, que se refere a uma sociedade de socialismo real, é de natureza distinta, porém complementar, à proposta de Dussel, alicerçada na sociedade latino-americana, que ainda enfrenta dificuldades na satisfação das necessidades básicas da vida material. A diferença decorre do contexto de partida das propostas políticas, mesmo se reconhecendo a validade universal indiscutível das duas concepções, validade que se torna ainda mais evidente quando se consideram as duas concepções como complementares. Na proposta de Lukács encontram-se os traços de uma complementaridade entre vida e trabalho:

Para que o trabalho seja uma necessidade vital, tornam-se necessárias certas reformas socialistas que reduzam e debilitem o caráter tirânico do trabalho e a condução despótica da vida. Na realidade, o trabalhador deve abandonar a concepção do trabalho como algo forçado, feito por obrigação apenas para não se morrer de fome. Se essa mudança ocorrer no socialismo – e pode realmente ocorrer –, ela terá *consequências socialistas* quando, entre os operários, no interior das fábricas, existir a hierarquia que dê destaque aos que trabalham bem.¹⁴

Nessa hierarquia, primeiro vem o trabalho para a satisfação das necessidades da vida material e depois o “trabalho benfeito”. Finalmente, quando a América Latina construir uma sociedade civil em que as necessidades básicas dos homens sejam satisfeitas, então se colocará a possibilidade de uma crítica política fundada no “trabalho benfeito”. Isso significará que os trabalhadores latino-americanos terão desenvolvido uma consciência de classe autônoma, avançada e emancipada. No continente já aparecem exemplos em que, a partir do mundo do trabalho, surgem demandas políticas precisas e detalhadas, como preciso e detalhado é o “trabalho benfeito”. Refiro-me aos *cocaleros* bolivianos ou

¹³ Ibidem, p. 266-7.

¹⁴ Ibidem, p. 268-9.

aos camponeses peruanos, assim como aos *cartoneros* argentinos ou ao MST brasileiro. Para Lukács estamos no limiar de uma socialização dos meios de produção, pois “a socialização dos meios de produção, a sua concentração nas mãos da classe operária, necessariamente traz consigo o imperativo de tornar conscientes as ações sociais relacionadas ao conjunto da economia”¹⁵. Na América Latina, com frequência cada vez maior, vemos que algumas comunidades indígenas ou grupos de camponeses experimentam processos de socialização dos meios de produção que são o resultado efetivo da conscientização de sua função de produtores ativos, mesmo que essas experiências ocorram ainda dentro da economia capitalista. Esses são indícios de transformações pequenas porém significativas – e talvez irreversíveis, quando o trabalho se liberta da condição de exploração ainda no interior da economia capitalista.

O “trabalho benfeito” é o momento em que se pode avaliar a qualidade do trabalho, seu valor em si, nem como valor de uso – já que também se podem usar produtos de pouco valor, que de alguma forma são úteis – nem como valor de troca, pois este recai na categoria da quantidade de valor. No “trabalho benfeito” reside a dignidade do trabalhador, como se ele fosse um artista reconhecido. Marx recordava nas glosas a Wagner que *dignus* significa, em latim, “ter valor”. Quantas vezes não valorizamos num produto o trabalho de um artesão, porque feito com uma dedicação superior à própria utilidade do produto? Entre o produto fabricado em massa e o produto manufaturado artesanalmente existe um abismo de valor; é um prazer consumir um produto benfeito, enquanto é banal e superficial o consumo de um produto de massa, já que somente no primeiro caso se pode estimar o valor do trabalho do produtor. Todo produtor visa exatamente atingir este objetivo: o reconhecimento da dignidade do próprio trabalho, não como um trabalho qualquer, mas como o trabalho de um bom trabalhador. Estamos diante de categorias éticas presentes na concepção política de Lukács¹⁶. Voltamos a refletir sobre o bem, mas desta vez como produto da ação humana, exatamente na esfera mais simples da vida cotidiana do ser social: o trabalho.

Estou convencido de que há a mais estreita relação entre o trabalho bem realizado e a cultura do operário. Aquele que faz seu trabalho apenas mecanicamente volta para casa após o trabalho e não se preocupa com mais nada. Aquele que se interessa (e conhece numerosos trabalhadores desse tipo) pela eficácia ou pelos problemas de uma ou outra máquina pode muito facilmente voltar-se para estudos de mecânica e assim por diante; os interesses dos operários estão vinculados ao seu trabalho e aqueles que percebem que seus conhecimentos são deficientes progredem em seu caminho e se tornam homens muito capacitados.¹⁷

As palavras de Lukács nos colocam diante de fenômenos muito importantes da vida cotidiana. Antes de tudo, sua experiência pessoal, já que aqui Lukács não está aludindo

¹⁵ *Ibidem*, p. 59-60.

¹⁶ Numa entrevista que consta no apêndice do livro de Ernest Joós, *Lukács' Last Autocriticism: The Ontology* (Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983), Lukács declara: “Não estou convencido de que o progresso econômico é determinante – que a abundância de bens materiais e a rápida melhoria do padrão de vida resolverão todos os problemas e produzirão automaticamente o comunismo. [...] O homem se adapta ativamente ao seu ambiente e a tarefa da ética é elucidar a história, a essência, além da avaliação das atividades humanas. Segundo creio, essa é uma tarefa filosófica fundamental. A existência ou inexistência de certas categorias é uma questão importantíssima” (p. 128).

¹⁷ G. Lukács, “Testamento político”, p. 152-3.

a noções apreendidas da leitura de livros, mas sim da observação de pessoas pertencentes à classe operária. Marx não aprendeu o significado de alienação/estranhamento nas obras de Hegel, mas com os próprios operários, e só então compreendeu o significado de alienação/estranhamento em Hegel. É exatamente de alienação que Lukács fala: o trabalhador que se limita a executar sua tarefa, quando volta para casa e procura distrair-se com algo, não pode pensar em seu trabalho, porque este não lhe pertence. Nesse sentido, qual é a diferença entre o trabalho no sistema capitalista e o trabalho no sistema de socialismo real? O stalinismo não quis superar o trabalho alienado típico do capitalismo, pelo contrário, reproduziu e reforçou esse fenômeno. E Lukács, em 1971, ainda se colocava o problema da superação do stalinismo. Somente o trabalho executado segundo os critérios do “trabalho benfeito” permite ao trabalhador reapropriar-se espiritualmente de sua atividade produtiva, conscientizar-se dela e superar o estranhamento. Naturalmente, o passo seguinte consistirá na vontade de apropriar-se dos instrumentos de produção para executar o próprio “trabalho benfeito”. Mais uma vez, surge o paradoxo de que, numa sociedade de socialismo real, só se podem superar as contradições sociais através do comunismo. Mas é preciso refletir sobre o fato de que a emancipação humana surge primeiramente na consciência, na compreensão do que seja o “trabalho benfeito”, transferindo-se depois para a práxis através da reivindicação política de gestão da própria vida.

O “trabalho benfeito” não conscientiza apenas o produtor, mas também o consumidor, pois quem tem consciência da qualidade do próprio trabalho passa também a exigir dos outros produtores um trabalho tão benfeito quanto o seu. Os dois trabalhadores, um como produtor e o outro como consumidor, encontram-se no mercado não somente para intercambiar valores de troca, mas sobretudo para requisitar valores de uso que possuam um valor efetivo, porque produzidos de acordo com os cânones do “trabalho benfeito”. A atividade produtiva de um torna-se o critério de avaliação da atividade produtiva do outro; e o mercado deixa de ser o espaço apenas do intercâmbio de valores de troca para ser também de outros valores, tornando-se um mercado moral e não mais somente econômico. Além disso, o consumidor, ao exigir e obter um produto adequado à satisfação de suas necessidades, impõe ao produtor um sistema de controle da produção que nasce da própria vida cotidiana. Por sua vez, o produtor, ao se transformar em consumidor dos produtos que não produz, impõe os mesmos critérios do “trabalho benfeito” exigidos por seus consumidores. Cria-se uma rede de relações e de comunicação intersubjetiva que se transforma na condição social inicial de uma verdadeira democracia comunista. Os produtos serão melhores e a produção mais eficiente, porque os trabalhadores, seja como produtores, seja como consumidores, desenvolverão sua consciência sobre as questões econômicas e tecnológicas que permitem uma melhor produção, que então já lhes pertence em primeira pessoa. As condições indispensáveis dessa democracia comunista são o autocontrole e a uniformidade dos valores morais. Estamos diante de uma situação política revolucionária, já que o fato particular do “trabalho benfeito”, que é um aspecto da vida cotidiana do trabalhador singular, transforma-se numa questão universal: o reconhecimento pela comunidade do valor daquele “trabalho benfeito”, originado pela capacidade de autocontrole e autodiscernimento de um único trabalhador.

O autocontrole é o controle que vem de baixo, ao qual a classe política deve obedecer. O controle de baixo exige o desenvolvimento do conhecimento, e não apenas da atitude

moral com relação à obediência e ao trabalho, por parte dos representantes e da classe política por eles formada. Lukács sustenta que o desenvolvimento da cultura é igual ao nível de desenvolvimento alcançado pela democracia. Eis por que no stalinismo uma cultura tosca e limitada produzia uma classe dominante vulgar e ignorante, que desconhecia completamente as condições de vida das classes operária e camponesa. A democracia é, portanto, condição e consequência do desenvolvimento cultural e espiritual da sociedade moderna, sobretudo se essa sociedade é organizada com base na propriedade comum dos meios de produção, segundo a mais autêntica tradição leninista. Lukács reconhece que um dos limites ao desenvolvimento cultural da classe operária é representado pela especialização tecnológica alcançada na época moderna: um operário teria pouco a dizer sobre a elaboração do projeto de um reator nuclear, mas a experiência adquirida na produção direta também será útil, em todo caso, ao engenheiro que projeta o reator nuclear, se não na elaboração do projeto, ao menos no desenvolvimento posterior do projeto inicial; o operário pode se tornar um interlocutor importante para o engenheiro, sobretudo se possui conhecimentos tecnológicos que lhe permitam primeiro compreender integralmente o projeto e depois opinar sobre os elementos que possam ainda ser melhorados, até atingir sua “eficiência máxima”. Toda essa troca intersubjetiva de conhecimento não é possível na produção capitalista, assim como também não era no nível de desenvolvimento tecnológico da produção do socialismo real, mas essa era a condição que Lukács previa que se desenvolvesse na democracia comunista, permitindo passar do “trabalho benfeito” para o *trabalho realmente excelente*. Alcançar esse objetivo depende da disposição do partido e dos sindicatos de se colocarem a serviço da classe operária. Podem-se construir fábricas onde a crítica da classe operária seja o momento central da atividade produtiva, mas é preciso mudar sobretudo a atitude moral da classe política, e também a função dos sindicatos no sentido de favorecer a crítica dos operários.

Na situação a que tinha chegado o socialismo real era impossível que isso ocorresse de forma espontânea. As relações que fundamentavam a vida política deveriam ser mudadas. Era preciso partir da democracia sindical para construir um movimento revolucionário de base que, segundo Lukács, poderia reconstruir a participação política, mas não era de todo certo que isso fosse ocorrer. Para Lukács, essa alternativa era ainda possível, já que a reforma agrária havia colocado a classe camponesa em movimento, sendo previsível que o mesmo ocorresse com a classe operária, mas os estragos provocados pela prática política errada do Partido Comunista não asseguravam efetivamente a eclosão dessa revolução de base. Na prática, era o desinteresse do Partido Comunista da época pelo culto à personalidade que criava um obstáculo talvez superável. Estamos diante de um paradoxo histórico: o partido revolucionário que impede a revolução; no entanto, o Partido Comunista da época stalinista jamais foi um partido revolucionário e sim um partido que liquidou a herança revolucionária do leninismo, vindo a se corromper – como diz Dussel – e disseminando entre as classes trabalhadoras um sentimento de suspeita e desconfiança. Aliás, o golpe final contra o socialismo real partiu exatamente da classe operária – refiro-me ao caso do sindicato Solidariedade na Polônia –, mas na ausência de uma direção política adequada, a classe operária não pôde usufruir de suas próprias conquistas, sobretudo porque era dirigida por homens que defendiam uma ideologia que apoiava fundamentalmente o retorno ao capitalismo. Não é casual, porém, que nenhum

líder do dissenso antissoviético – com exceção de Václav Havel na Checoslováquia e de Lech Wałęsa na Polônia¹⁸ – tenha sido alçado ao governo nos países pós-socialistas. No fundo, esse dissenso não surgiu da classe operária, que havia se distanciado completamente do regime comunista, mas de intelectuais individuais que não eram “intelectuais orgânicos” efetivos, não tinham nenhuma relação com a classe operária.

Para Lukács, outro problema fundamental da democracia comunista era o retorno à liberdade. Naquele momento, o desenvolvimento das relações políticas e das conquistas alcançadas pelas classes trabalhadoras, apesar do stalinismo, colocava o problema da liberdade num nível superior. De fato, o desenvolvimento social é determinado pela divisão do trabalho, que se impede, por um lado, a liberdade de escolha no processo produtivo, introduz, por outro, novos problemas, e estes, por sua vez, suscitam novas alternativas para a escolha livre da solução mais adequada. Portanto, a questão da liberdade, que é um direito humano, já se coloca desde o processo produtivo para a reprodução da vida, a saber, o trabalho. Na esfera do trabalho colocam-se alternativas para as quais se devem buscar soluções cada vez mais adequadas aos problemas ligados à reprodução da vida. Contudo, se a liberdade está vinculada ao trabalho, que é uma atividade singular e também coletiva, Lukács tem razão em sustentar que “não se deveria falar de liberdade de forma singular, mas somente de forma plural, então se poderia perceber com quantas formas de liberdade conta o homem nos diferentes campos de sua atividade”¹⁹. Das várias formas de liberdade surgem os vários direitos de liberdade, porque a liberdade não é única, absoluta, isto é, independente de qualquer relação com a liberdade dos outros seres humanos e mesmo com as outras várias formas de liberdade de um ser humano singular, mas, ainda mais paradoxalmente, com as várias formas de liberdade distribuídas pelo planeta Terra entre as diversas sociedades humanas: não é a mesma coisa ser mulher na Suíça ou no Japão, no Brasil ou no Irã. E ainda há mais, pois a questão da liberdade é distinta quando confrontada com a liberdade dos animais ou com a liberdade do ciclo natural, já que o desrespeito à liberdade dos animais ou da natureza significa colocar em risco a reprodução da vida humana na Terra, não apenas a vida das gerações atuais, mas também das gerações futuras. A liberdade absoluta pode transformar-se no domínio absoluto, sem limites e sem respeito pela alteridade. Lukács é muito preciso a esse respeito: “Não se deve falar de liberdade, já que tal liberdade não existe, mas de que nexos e de que formas de liberdades surgem relacionados à atividade do homem e da interação dessas liberdades, analisando o útil e o prejudicial à cultura do homem”²⁰. Remeter o discurso à questão da origem e do desenvolvimento da liberdade do trabalho e da reprodução orgânica da vida humana com a natureza coloca o problema da liberdade política, que “é um nível extremamente alto e importante na liberdade social, um grau que diz respeito à ordem legal da liberdade social, porque numa democracia a ordem legal é um tema parlamentar”²¹. Portanto, compete ao poder legislativo a tarefa de limitar a liberdade, não no sentido formal, mas de forma substancial.

¹⁸ Lech Wałęsa foi o único líder pós-socialista de origem operária, mas logo se cercou de colaboradores oriundos do aparato de poder da Igreja católica e dos círculos intelectuais externos à classe operária.

¹⁹ G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 171-2.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

A liberdade formal, como a conhecemos nos sistemas políticos surgidos do modo de produção capitalista, não existe ou existe somente como possibilidade disponível aos cidadãos dotados de maiores posses. Se, ao contrário, falamos de liberdade social concreta, aparecem também os problemas da liberdade individual e da validade dessa liberdade. Dussel denomina essa validade de “facticidade política”*, recuperando um conceito análogo de Franz Hinkelammert, um representante latino-americano da Teologia da Libertação.

Sobre essa questão, encontramos a afirmação mais contundente de Lukács, que eu gostaria de citar por inteiro, a fim de eliminar qualquer dúvida e qualquer interpretação ambígua:

Nessa perspectiva, não há diferença entre o direito socialista e o direito capitalista. Mais ainda: eu não me referiria a direito socialista. Remeto aqui a Marx. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx afirma claramente que o direito dominante no socialismo é ainda o direito civil, mesmo que sem a propriedade privada, e que esse lado formal do direito foi desenvolvido pela civilização capitalista; e não há dúvidas de que ele permanece, no socialismo, enquanto direito. É inquestionável que não existe um direito socialista; na verdade, o desenvolvimento do socialismo rumo ao comunismo criará uma condição social que não necessitará do direito; por isso, não creio que, desse ponto de vista, se possa falar de um direito socialista especial.²²

O direito, ou seja, a normatividade democrática é o momento fundamental de qualquer democracia, então a democracia comunista também deve fundar-se sobre um direito que poderá ser o direito civil burguês purgado de seus elementos burgueses, mas ainda contendo os elementos civis, *in primis*, os direitos humanos e civis, individuais e coletivos²³. Embora Lukács não forneça uma relação de direitos a ser eliminados, podemos imaginar que, com base em sua concepção marxista da sociedade e da política, o direito à propriedade privada dos meios de produção não seria admissível. O que não impede, porém, o direito de propriedade privada sobre os meios necessários à reprodução da vida, como a residência, os meios individuais de transporte e de recreação, os instrumentos individuais de produção (utensílios, pequenas máquinas etc.) e, sobretudo, os meios de reprodução intelectual da vida humana (livros, computadores, equipamentos de reprodução de sons e imagens, televisões etc.). Todos esses direitos de propriedade fazem parte da reprodução individual da vida humana e devem permanecer sob o controle individual de cada cidadão; eles representam aquilo que pode ser denominado meios de oportunidade, capazes de desenvolver as capacidades humanas individuais. Não é permissível a propriedade privada dos meios de produção, como o capital, as fábricas, as máquinas, as fontes energéticas, porque a propriedade individual desses bens eliminaria a igualdade de oportunidade, o que torna necessário mantê-los como propriedade coletiva (pertencentes às cooperativas de produção) ou à comunidade.

* O conceito dusseliano indica o caráter próprio da condição humana, sob o capitalismo, de encontrar-se sempre numa situação política não escolhida e já predeterminada pela estrutura de classes. (N. T.)

²² G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 173.

²³ Numa entrevista concedida em 1967 ao *Népszabadság*, diário do Partido Operário Socialista Húngaro, Lukács antecipa a questão da inadmissibilidade da violação das leis numa democracia proletária. Ver G. Lukács, “Nuovi modelli umani”, em *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 20.

Os direitos humanos são aqueles direitos clássicos de qualquer sociedade democrática avançada: liberdade de expressão e de reprodução da vida espiritual, de comunicação e de informação e liberdade de movimento no espaço físico e geográfico. Sabemos muito bem que estes foram os direitos menos reconhecidos, mesmo nos países de socialismo real, pois estavam submetidos aos limites impostos pela classe dominante. Esses direitos são os mais controlados porque são aqueles que de forma imediata, sem mediação, nos dão a impressão de falta de liberdade, de viver sob um regime político opressor. O desrespeito à liberdade e a propriedade privada dos meios de produção levam à luta de classes; frequentemente, ao longo da história, foi a falta de liberdade que desencadeou os processos revolucionários, os quais se reduziram à limitação dos direitos humanos, dando a impressão de que as mudanças revolucionárias prejudicavam os direitos humanos, enquanto na realidade o que ocorre é a alteração das relações de propriedade. Os novos sujeitos detentores dos direitos de propriedade privavam os demais seres humanos tanto da propriedade dos meios de produção quanto dos direitos humanos de liberdade. Vimos um exemplo disso nos países de socialismo real: o partido e, na prática, seus burocratas apossaram-se dos meios de produção, excluindo a classe operária de sua posse e, assim, privando os cidadãos dos mais elementares direitos humanos à liberdade.

Lukács adverte que uma classe dominante pode ainda tomar decisões equivocadas e irresponsáveis com relação ao uso dos meios de produção, além de negar os direitos humanos e civis, mas somente a privação destes últimos será percebida de modo imediato e brutal. O uso irresponsável dos meios de produção pode ocorrer também de forma menos perceptível, mas muito mais perigosa para a comunidade, em decorrência das consequências adversas que pode produzir. Um desses exemplos pode ser visto na exploração da natureza nos países de socialismo real, que, apesar disso, não despertou resistência da sociedade civil. A resistência às decisões arbitrárias da classe dominante só pode vir de quem é vítima ou é atingido por essas decisões, mas uma resposta concreta só pode ser desencadeada por quem tem consciência dos próprios direitos e pode se conceber como sujeito político em primeira pessoa, ou seja, como sujeito político que não delega a ninguém mais o exercício do poder político, controlando assim as ações de seu representante, que lhe deve obediência. Naturalmente, esse exercício do poder político é mais eficaz quando realizado em comunidade, e era isso que Lukács previa quando se referia às organizações de base como sede de reivindicação dos direitos ou serviços por parte da administração estatal. No entanto, é uma verdade melancólica que o exercício individual e coletivo do poder político estava muito mais distante da realidade dos regimes de socialismo real do que se poderia imaginar, optando por sua negação. Somente sob o nazismo alemão ou o fascismo italiano é que os seres humanos viveram em condições políticas piores do que aquelas presentes no socialismo real, mas o paradoxo histórico é que nem o nazismo nem o fascismo tinham como objetivo concreto a melhoria das condições de vida dos seres humanos, enquanto os regimes do socialismo real declaravam se inspirar numa concepção de mundo que se funda exatamente na melhoria efetiva da vida humana. Foi precisamente para distinguir o marxismo autêntico da vulgata mais ou menos ortodoxa do stalinismo que o velho Lukács, já no fim da vida, juntou as forças que lhe restavam para deixar seu testamento político, demonstrando que um velho às portas da morte se encontra de tal modo livre que pode desafiar até mesmo um regime brutal e tirânico.

PARTE III

ESTÉTICA E LUTA IDEOLÓGICA

O JOVEM LUKÁCS: a superação da estética romântica

Arlenice Almeida da Silva

A partir de que ponto de vista podemos considerar a primeira estética lukacsiana? Como devemos situá-la? Hoje, temos um percurso completo, a história de uma vida e de uma obra, o começo e o fim. Percebemos com clareza setenta anos de perseverantes lutas políticas e teóricas. Diante da luta e da vida, como podemos ler hoje os prefácios revisionistas do próprio Lukács, negando obras, impedindo reimpressões de algumas delas, estabelecendo diferenças e rupturas? É correto perseguir em toda a sua obra um fio condutor e uma mesma meditação contínua sobre a obra de arte, como sugeriu Fredric Jameson¹? Será que seus primeiros trabalhos só podem ser compreendidos à luz dos últimos ou, inversamente, algum segredo estaria dado já no começo?

Em *La sugestión de lo concreto: estudios sobre teoría literaria marxista*, de 2006, Miguel Vedda interpreta a obra pré-marxista de Lukács localizando nela, em linhas gerais, o domínio de uma tendência espiritualista e uma atitude negativa diante da vida cotidiana². O jovem Lukács prolongaria, na verdade, o dualismo idealista alemão, sustentando uma contraposição entre ordem interior e caos externo, ou seja, mantendo a cisão irreversível entre fatos e valores – um raciocínio que continuaria à margem de toda consideração das circunstâncias históricas concretas. A partir de tal caracterização, Vedda delinea a importante trajetória percorrida por Lukács, do jovem ao maduro, que seria a do abandono desse dualismo – e do utopismo e do voluntarismo a ele subjacentes –, uma trajetória que vai da subjetividade idealizada em direção à ontologia do ser social, isto é, de uma compreensão do ser como aquele que é existente e que se objetiva e exterioriza por meio do trabalho.

¹ Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, Princeton University Press, 1971) [ed. bras.: *Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*, trad. lumna Maria Simon, Ismail Xavier e Fernando Oliboni, São Paulo, Hucitec, 1985].

Miguel Vedda, *La sugestión de lo concreto: estudios sobre teoría marxista* (Buenos Aires, Gorla, 2006), p. 122.

Sem discordar totalmente dessa tese geral, gostaríamos apenas de comentar a observação de Vedda de que na *Estética de Heidelberg* a esfera estética aparece radicalmente contraposta à esfera do cotidiano. Será que, pelo fato de não existir nessa obra uma coincidência ou reconciliação entre sujeito e objeto, pode-se deduzir daí um predomínio do subjetivo e de uma estética subjetivista ou espiritualista? Será que podemos afirmar que não há uma consideração sobre a história nesses textos? Na proposição “só no estético existe uma relação sujeito-objeto autêntica”, Lukács defende certamente a autonomia da arte, postulando para ela um campo próprio, o terreno dos valores e do absoluto, mas trata-se ainda de uma relação entre sujeito e objeto, na qual o mundo está posto. Portanto, invertendo os elementos da comparação, nestas linhas buscamos acompanhar, na primeira estética de Lukács, a fundamental crítica ao romantismo e as metafísicas do belo, especialmente em *A alma e as formas*, no intuito de entender a presença nela dos temas da não identidade, de uma irreconciliação e negatividade no contexto de uma crítica ao romantismo.

Como mostra Nicolas Tertulian, em Lukács a arte é sempre aquilo que tende a recompor o equilíbrio entre subjetividade e objetividade – o que é correto, guardadas as diferenças, também para sua fase dita estetizante ou idealista. Em primeiro lugar, como bem aponta Vedda, o assunto de sua estética de juventude não é o “eu”, mas a alma, o que significa especificamente postular para a alma uma relação reflexiva com o mundo que se estabelece por meio das formas. Em segundo lugar, na produção estética dessa fase a recomposição do equilíbrio parte de uma distinção entre vida empírica e vida autêntica que não é de todo abstrata, mas constitui-se em fundo histórico. E se, ao fim e ao cabo, há em *A alma e as formas* um predomínio do trágico sobre o épico, trata-se da história das formas e não do voluntarismo, ou da arbitrariedade delas. Certamente, o pressuposto é o de uma vida insatisfatória, diante da qual a forma se afirma como absoluto. Contudo, quando os fundamentos objetivos se encontram dissolvidos, imprecisos ou confusos, a forma torna-se problemática. Em alguns casos, diante da vida insatisfatória há um esfacelamento da forma, ou seja, é a não concordância dolorosa entre a vida empírica e a vida essencial que fundamenta para Lukács o caráter problemático da forma artística. A forma é um absoluto, mas também um sintoma da perda, da cisão, da fratura, pois é uma experiência do vivido, uma configuração que se relaciona com o plano do vivido: um “vivido normativo”, diz Tertulian³.

Assim, para Lukács, um autor que sempre esteve de um modo ou de outro inserido na história, uma filosofia da arte ou uma estética não começa de maneira abstrata nem pode começar de um ponto zero; hegelianamente falando, não se pode fazer *tabula rasa* do passado. Se a estética pode reivindicar alguma legitimidade, ela decorre em parte de uma sistematização das oposições e problemas colocados por uma tradição ainda viva ao pensamento estético da época. É só nesse sentido histórico que ela é uma resposta a sua época. Há, portanto, no período de juventude, em seus trabalhos estéticos ensaísticos, como ponto de partida os problemas colocados pelo idealismo e pelo romantismo, que não podem ser eliminados e aos quais Lukács procura responder. Assim, de um lado, há o diálogo com a crítica kantiana e com toda a reflexão neokantiana sobre a arte, realizada

³ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético* (São Paulo, Editora Unesp, 2008), p. 121.

na segunda metade do século XIX, especialmente sobre a ideia de crítica e o ponto de vista kantiano a respeito da história como espaço da autonomia do espírito; mas, de outro lado, encontramos também a forte influência de Georg Simmel e, com ele, a presença do sentimento da história apreendido na imanência de seu próprio movimento. Há, portanto, nessas obras iniciais, *História e evolução do drama moderno*, *A alma e as formas*, *A filosofia da arte*, *Estética de Heidelberg* e *A teoria do romance*, uma reflexão estética de difícil assimilação, que decorre, de um lado, de uma escrita hermética, quase sempre literária, e, de outro, da articulação de uma concepção crítica, com a presença latente da história, que resulta em um argumento trans-histórico que já aponta para a proposição mais geral de Lukács de que a filosofia deve encontrar na história uma mediação, e de que o filósofo deve ser um crítico cultural, um mediador entre a vida e as formas.

Sabemos, além disso, que Lukács pertencia à geração húngara de jovens como Béla Bartók, Béla Balázs, Karl Mannheim ou Endre Ady, que se organizaram em torno da crítica ao conservadorismo do Império austro-húngaro a partir de tendências ligadas a um anticapitalismo romântico. Isso significa que a saída que visualizavam apontava para uma ética individualista, e que buscavam uma maior repercussão de seu pensamento na Alemanha e não na conservadora Hungria. Portanto, o jovem Lukács articula uma filosofia da arte de grande envergadura, que busca operar entre essas fronteiras múltiplas, uma vez que pretende responder ao mesmo tempo aos problemas filosóficos e culturais das tradições alemãs e húngaras, da política à teoria, da tradição à modernidade. Dito de outro modo, as respostas que a obra do jovem Lukács dá a sua época são modernas, experimentais ou, ainda, multifacetadas, pois ambicionam problematizar a situação da arte contemporânea e, assim, ultrapassar os limites de uma estética idealista ou romântica.

A concepção de forma

Lukács foi um pioneiro no debate sobre o formalismo no início do século e na defesa da autonomia da obra de arte, de modo que há procedimentos argumentativos e artísticos utilizados em seus ensaios que o aproximam dos artistas de vanguarda do início do XX. A filosofia lukacsiana da arte é herdeira de Kant, mas também de Fiedler e Nietzsche, entre outros, pois pensa com originalidade as possibilidades de uma estética imanente. Ora, para o jovem Lukács, uma estética imanente deve partir do seguinte dado: “as obras de arte existem”, para em seguida interrogá-las criticamente: “como elas são possíveis?”⁴. Se a pergunta decorre da problemática kantiana, o desdobramento é fenomenológico, no sentido de propor uma investigação que almeja “dar voz ao objeto”; em outras palavras, Lukács adota um ponto de vista metodológico híbrido ao defender que uma estética só pode ser edificada sobre o fato da existência efetiva das obras de arte. Segundo ele, a estética pós-kantiana continuou ou deduzindo uma metafísica do belo ou partindo da análise do comportamento dos homens em relação ao belo; ou seja, passando ao largo da obra, permaneceu concentrada no conceito de belo. Para Lukács, mesmo as estéticas forjadas por artistas ou pesquisadores próximos ao “fazer” artístico, como Alois Riegl e Konrad Fiedler, caíram no “estetismo”, na acentuação dos traços psicológicos do artista, isto é, numa forma de “esoterismo de ateliê” e, portanto, também não explicaram as obras.

⁴ G. Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst* (1912-1914) (Darmstadt, Luchterhand, 1974), p. 9.

À pergunta sobre a facticidade da obra de arte, Lukács introduz uma outra ligada ao clássico tema do juízo de gosto: ainda é possível falar em obra perfeita, em forma pura, em unidade formal ou totalidade na obra, se agora esta se configura a partir daquilo que é múltiplo, incomensurável, heterogêneo e equívoco? A forma não seria intrinsecamente imperfeita? Para responder a essas questões, Lukács examina formas artísticas adotando o pressuposto de Fiedler de que não há arte em geral, mas só as artes particulares. Assim, em *A alma e as formas* ele examina as obras de Stefan George, Novalis, Paul Ernst, Laurence Sterne, Theodor Storm e outros, à luz dos problemas estéticos contemporâneos, como a arte pela arte, o estetismo, o formalismo, o impressionismo e a relação das obras com o público.

Vejam os problemas em alguns ensaios. Ao pensar o lugar de Rudolf Kassner na crítica de arte contemporânea, Lukács encontra os problemas e as perguntas fundamentais da arte de sua época: como um indivíduo age ou deve agir; como a arte e a vida se relacionam uma com a outra e como cada uma se transforma na outra; e, enfim, como um valor superior se desenvolve a partir delas. Assim, Lukács desvela, a partir da crítica impressionista de Kassner, uma cisão entre a poesia e a crítica, entre o poeta e o filósofo (platônico) e, em especial, apreende “como os fatos persistem ainda um instante nos valores das obras”. No ensaio sobre Kierkegaard, ao contrário, é o gesto o elemento inequívoco que marca a ruptura entre a vida e as formas: seja o gesto de romper o noivado, seja o gesto de recusar o cristianismo oficial, a religião da época. O gesto é para Lukács o grande paradoxo da vida: o ponto em que se reconciliam realidade e possibilidade, finito e infinito, forma e vida. Ora, no gesto kierkegaardiano, Lukács vê, sobretudo, não a dúvida socrática, mas uma resposta concreta diante da incerteza contemporânea, decorrente da percepção de Kierkegaard dos equívocos e das transições instáveis que conduzem a muitos caminhos e bifurcações e a um “real deliquescente”. Mas o gesto é paradoxal, pois é também a tentativa vã de Kierkegaard de poetizar a vida, de torná-la absoluta e não relativa, consolidando o pressuposto decisivo de sua filosofia de que, se toda verdade é subjetiva, é porque a subjetividade é a verdade.

Lukács articula, portanto, a questão da forma a partir de problemas estéticos que surgem internamente em cada obra e dos polos de tensão entre a alma e as formas inerentes a eles. Daí encontrarmos em *A alma e as formas* não uma subjetividade, mas vários modos de subjetivação. Se em Kierkegaard temos, por exemplo, a tragédia de uma subjetividade que confronta seus limites na vida, ao tentar criar formas absolutas e estáveis poetizando a vida, nos românticos temos, ao contrário, uma subjetividade coletiva que não separa real e ideal e, portanto, não confronta os limites do tempo. Na crítica à filosofia romântica, especificamente ao pré-romantismo, Lukács parte de uma aguda avaliação da época e das circunstâncias nas quais se deu o surgimento do romantismo. Ele localiza na Alemanha do fim do século XVIII um grupo de poetas e filósofos que ousou tentar responder à pergunta – por definição moderna – sobre como seria possível viver o presente. Contudo, na solução encontrada por eles havia, segundo Lukács, algo de deslocado, ingênuo, louco, “pervertido” e inverossímil, pois os românticos alemães pretenderam construir apenas poeticamente e a partir do caos existente um mundo harmonioso e universal, ou seja, totalmente descolado da realidade. Assim, por terem perdido a enorme tensão entre poesia e vida, com uma espécie de recusa consciente da vida, construíram

um enorme vazio e nada mais: uma Torre de Babel espiritual, erguida no “ar” e não em ações e fundações sólidas. Tal fracasso é exemplar para Lukács, pois remete para a via alemã, isto é, para a via unilateral da interioridade que no futuro se repetirá inúmeras vezes, aquela que não acredita ser possível um progresso exterior, uma revolução. Lukács encontra aí, na fuga para o real da filosofia romântica da vida, a crise do racionalismo moderno e o núcleo da miséria alemã.

Assim, tais escritos de juventude são originais, pois neles a forma sempre surge problemática e historicizada. No caso da poesia, por exemplo, Lukács detecta uma profunda crise nas formas tradicionais da lírica: o lirismo tradicional já não exerce nenhum papel na vida corrente e, o que é ainda mais grave, o contato com a vida empírica dilacera novas formas que ainda tentam se impor, pois a época não é favorável às formas. Ele diagnostica em sua época uma tendência não artística, pois, de um lado, pouquíssimos ou quase ninguém tem necessidade de poesia e, de outro, há uma incapacidade de leitura do leitor contemporâneo; para o jovem Lukács, o leitor ideal é um estrangeiro, que talvez não exista em nenhuma parte. E, no entanto, individualmente, homens como Stefan George continuam configurando formas novas, mas estas são informes, híbridas, incompletas, problemáticas. De modo que aquele que continua configurando e buscando uma forma tem de extrair de si mesmo o material da obra, como já prenunciava Goethe sobre “o moderno”: o artista deve tornar-se um esteta. Como diz Lukács a propósito da poesia de Stefan George,

esteta é aquele que nasceu em uma época na qual o sentimento racional da forma desapareceu; que não se resigna diante das formas convencionais transmitidas historicamente como resíduos mortos [...] e que, ao contrário, na medida de suas possibilidades, constrói em si mesmo suas determinações específicas e cria a partir de si mesmo as circunstâncias que determinam seu talento.⁵

O novo lirismo em George é o da solidão, da sociabilidade interior, e não do espírito comunitário dos antigos cantos populares. E, paradoxalmente, tais formas são abstratas e significativas, pois são artificiais e negativas, formas de resistência ao tempo. De um lado, o fazer do poeta aponta para a noção de intencionalidade, de resistência formal: a linguagem oscila, aproxima-se e afasta-se das coisas, sem abandonar o sensível, mas visando tornar-se estrangeira, sugerindo uma comunicação interrompida ou perturbada. De outro lado, a linguagem abre mão de referir-se às coisas absolutamente, mas não abre mão do absoluto, entendido como o essencial, evitando assim o risco de a forma apontar apenas para o que é casual, vulgar, singular, portanto inessencial. Trata-se do “lirismo pudico” (*Keusche Lyrik*) de George, que se afasta intencionalmente do leitor e da vida empírica e coloca em suspensão tanto o mundo contemporâneo quanto o mundo histórico.

No ensaio sobre Theodor Storm, temos novamente o movimento contrário: nele o tema da “arte pela arte” é historicizado na figura de Storm, que, para Lukács, é o último poeta lírico burguês e representa o fim de uma “arte comunitária burguesa”, na qual ainda não havia uma separação nítida entre forma e vida. Nas obras de Storm, a burguesia torna-se histórica, isto é, o mundo passa a ser dominado por uma interioridade que

⁵ Idem, *Die Seele und die Formen: Essays* (Berlim, Luchterhand, 1971), p. 120-1.

se resigna diante do destino, entendido como o mundo exterior do cotidiano, do trabalho e do dever. Storm está, assim, na fronteira entre as formas épicas antigas e o romance moderno, possibilitando ao crítico a explicitação da transição formal em curso – que recebe, nesse ensaio, uma primeira definição como forma “contraditória”, pois é um “gênero no qual a forma é a ausência de forma”⁶.

Em Charles-Louis Philippe, no ensaio intitulado “Aspiração e forma”, Lukács encontra o poeta pequeno-burguês das pobres e pequenas vilas. Localiza em suas obras outra variante da forma ligada à resignação, um novo lirismo épico, uma variação do idílio no denominado “canto-fábula” (*chante-fable*), ou “romance lírico”, no qual a ação é reduzida a um acontecimento contingente, a um detalhe que ganha de repente uma significação interior. Trata-se, diz Lukács, da transformação agora invertida do lírico em épico (*Epischwerden der Lyrik*), o que significa em termos formais a conquista do exterior pelo interior, por meio da técnica da “atmosfera” criada e utilizada pelos impressionistas. Contudo, para Lukács, seguindo Cézanne, a atmosfera não é a dissipação do contorno das coisas, sua diluição em algo incorporal, em tonalidade de alma, mas a libertação da rigidez dos contornos, que os coloca em um ponto de suspensão e os faz oscilar pela modulação e pela vibração das superfícies, para então encontrar a objetividade, isto é, a matéria em via de se formar, o objeto em via de aparecer⁷.

Assim, a partir desses indícios concretos e não abstratos, Lukács articula uma concepção de forma em um fundo trágico: em linhas gerais, a forma é desejo de totalidade, de unidade perfeita, forma abstrata que busca, diante de uma pátria perdida, uma pátria transcendental; a forma é aparência, puro campo ficcional, mas que, e enquanto diferença qualitativa, introduz um valor, isto é, a única realidade substancial diante de um mundo insatisfatório e contingente. A forma apela para o universal, pois é um absoluto, porém resulta de uma mediação própria ao vivido que não suprime a imediatividade do vivido. De fundo trágico, portanto, a forma sinaliza esse duplo movimento de afastamento e aproximação da vida. Nela é possível ao mesmo tempo escapar do solipsismo, da solidão do mundo, e a ele retornar, pois ela é, sobretudo, a consciência lúcida de que tal totalidade é irrealizável na vida. Nesse aspecto, é pura negatividade, pura busca pelo sentido; é a lucidez de que só resta tal busca pela forma, tal amor pela forma, como única possibilidade de viver uma vida plena, fechada em si mesma, perfeita, unívoca, pois é a única substancialidade, e só o é pela distância que estabelece da vida efetiva.

A teoria lukacsiana da forma busca demonstrar como até então, ao deduzir o fenômeno estético, a filosofia da arte tinha esquecido a experiência vivida, em nome de uma espiritualização abstrata do pensamento. Dito de outro modo, o problema da forma só pode ser equacionado a partir dos vários modos, caso a caso, nos quais se dá a influência recíproca entre a individualidade do poeta e as circunstâncias de seu tempo.

Assim, ao situar a cisão entre entendimento e vida como o problema contemporâneo da arte, Lukács articula uma estética pautada por uma “síntese entre um estruturalismo mais ou menos fenomenológico de matriz husserliana e um kantismo trágico”, diz Goldmann⁸. Da primeira corrente fenomenológica, sobressai o conceito de “essência como

⁶ Ibidem, p. 108.

⁷ Ibidem, p. 153.

⁸ Lucien Goldmann, “Introduction aux premiers écrits de George Lukács”, em G. Lukács, *La théorie du roman* (Paris, Denoël, 1968), p. 157.

estrutura significativa” ou de “forma significativa”. Do kantismo conflui o método, na medida em que a reflexão conceitual do autor parte do procedimento crítico, ou seja, de uma consciência que pensa os limites do conhecimento e, radicalizando, afirma a opacidade e a impossibilidade de dizer uma verdade absoluta sobre o mundo. Da confluência dessas duas tendências desponta uma estética que parte da consideração de uma obra particular, tomada como necessária, ou seja, à qual é atribuída um valor universal: a obra é um julgamento de valor, uma escolha ética, a busca de uma ordem e de uma harmonia em uma forma a partir de uma subjetividade. O kantismo trágico, mencionado por Goldmann, refere-se, portanto, a uma verdade instável, fundada a partir dessas formas particulares, problemáticas e dissonantes, e, no entanto, formas significativas que instauram uma diferença qualitativa em um determinado momento histórico, pois apontavam dialeticamente para essa ruptura insuperável entre o homem e o mundo.

A partir das formas particulares e da consideração de sua historicidade surge o conceito de forma problemática ou, em outros casos, de forma em transição. Para Lukács, especialmente em *Heidelberger Philosophie der Kunst* (no capítulo “Historicidade e atemporalidade da obra de arte”), a obra é temporal segundo sua gênese, substância e efeito que produz, mas, como valor, é atemporal, pois contém um tempo ideal interior a ela mesma. Sendo assim, determinação histórico-temporal e atemporalidade estão entrelaçadas. Nos termos de Lukács, “a obra de arte é o devir atemporal de um momento determinado do tempo”⁹. Em outras palavras, a temporalidade não pressupõe uma ligação da obra com o sujeito produtor, mas a inserção da obra no desenrolar temporal irreversível da história e na relação que instaura com as outras formas. Ela instaura assim, no *continuum* do tempo, uma novidade, algo qualitativamente diferente, de modo que a questão do tempo não deve ser entendida como mera factualidade nem pode vir separada da questão da técnica e da materialidade da obra. Lukács diferencia, desse modo, historicidade do artista ou do tempo de historicidade da obra.

O conceito de duplo mal-entendido

Para Tertulian, Lukács, ao chamar a atenção para a zona de materialidade da obra, revela paralelamente aquilo que é ainda informe e precederia necessariamente toda a atividade do espírito, ou melhor, da alma¹⁰. Há um fundo original, brumoso, indizível na experiência da gênese da obra, ou, dito de outro modo, se a estética é imanente, o que significa a afirmação de Lukács, tomada de Leibniz, de que a obra é uma “mônada sem janelas”? Como pensar essa diferença qualitativa entre a esfera da arte e a da realidade vivida empiricamente? É claro, Kant já apontara o caráter paradoxal da arte: ela é uma finalidade sem fim e uma comunicabilidade universal, mas sem conceito. O mérito de Lukács, porém, é tentar ir além do dualismo dos conceitos neokantianos e demonstrar em que consistia a diferença entre a forma da arte e a realidade vivida. Em outras palavras, tratava-se de apreender ao modo da fenomenologia a essência da realidade vivida, enquanto diferença fundamental em relação à arte. Se ela é diferença, se a arte instaura-se a partir de uma diferença, é porque ela não é evidência do exterior nem coincidência

⁹ G. Lukács, *Philosophie de l'art* (1912-1914) (Paris, Klincksieck, 1981), p. 175.

¹⁰ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 129.

entre sujeito e objeto; ela não anuncia nada, não estimula as faculdades da alma, tampouco une os homens. Num movimento de radical ousadia, o jovem Lukács tira as consequências mais radicais da terceira crítica kantiana, desafiando a universalidade do juízo de gosto, que, para ele, encerrara-se em um círculo vicioso, pois está fundamentado num juízo lógico e não estético: a arte não é uma forma de comunicação entre os homens. Se a arte é autônoma, pois não tem uma finalidade fora de si mesma, restava ao jovem Lukács a tarefa mais árdua de pensar a especificidade do estético em um argumento que não fosse nem psicológico, nem metafísico, nem lógico, e no qual a obra pudesse ter voz, como objeto dotado de materialidade.

Há nesse argumento de fato um radicalismo, um deslocamento em relação ao modo de tratar a obra de arte, chamado por alguns de irracionalismo e, por outros, de nominalismo, mas que estabelece um paralelismo com os procedimentos e conceitos exibidos pelos artistas de vanguarda dos anos 1910, uma correspondência no plano conceitual que provavelmente não se repetirá depois no Lukács maduro. Desse radicalismo nem Hegel sai ileso: a diferença entre signo e significado é para o jovem Lukács irreduzível, uma vez que toda tentativa de comunicar uma experiência encontra um abismo entre o signo e o significado, entre as palavras e as qualidades vividas que se busca exprimir. Os meios de expressão ou são muito abstratos para expressar realidades vividas ou são muito concretos e incomunicáveis.

Diante de tal paradoxo, há na experiência artística uma distância irreduzível, seja da subjetividade expressiva, seja da atividade de compreensão da realidade, entendida como percepção de dados objetivos. Portanto, explorando os limites da linguagem, Lukács responde a esse impasse com o conceito de duplo mal-entendido (atribuído a Leo Popper): a arte é constituída de um duplo mal-entendido, o da expressão e o da compreensão. A universalidade da arte não pode ser deduzida nem sustentada por um ajuizamento, mesmo que tenha pretensões universalizantes, postule um juízo que é para todos – “para qualquer um”, nos termos kantianos –, pois é a capacidade de suscitar o mal-entendido. Em outras palavras, a universalidade do valor estético reside em uma relação negativa do sujeito com o valor – o que Tertulian chama de “estilização da subjetividade”.

O quadro conceitual é o de uma descrição fenomenológica minuciosa, de cuja complexidade – exposta em *A filosofia da arte* e depois na *Estética de Heidelberg* – apontaremos apenas alguns traços.

Do lado do criador, trata-se de estilizar a realidade imediatamente vivida, fragmentária e insuficiente, por um processo de abstração, que é um afastamento dessa mesma realidade. Para Lukács, a obra não é um prolongamento do processo de comunicação da realidade vivida, não é puro meio de expressão, mas opera por um duplo movimento de distanciamento e aproximação da realidade. Há, portanto, um abismo entre o sujeito criador e sua produção, pois ele começa com um ponto de vista, depois hesita, e o problema é resolvido pela e na matéria, por um “salto” e não por uma vontade subjetiva, haja vista que o salto é a solução encontrada pela forma entre as possibilidades materiais da obra, ou seja, no campo da técnica. A forma é um possível imanente à matéria e não uma significação previamente imposta do exterior pelo artista.

Do lado do receptor, por sua vez, não há significação imediata nem compreensão imediata da obra, mas um outro salto, que se dá por meio de uma projeção, isto é, de

uma disponibilidade do espectador de evocar diante da obra um conteúdo utópico. Trata-se de um comportamento de fundo negativo, pois é a partir da inadequação do mundo empírico que o receptor desiludido se abandona diante de uma obra – que, por sua materialidade e seu poder “coisal”, suprime as distâncias e, por um poder de evocação, permite a simbolização de uma experiência de alteridade, ou seja, a utopia. O espectador projeta seu desejo na obra e o vive como sendo sua experiência. O conteúdo vivido pelo receptor não é, portanto, o mesmo do conteúdo da obra. Assim, ela não é irreduzível a uma mensagem, pois é a forma e não o conteúdo que possibilita essa projeção. Como em Kant, é a forma e não o conteúdo que produz o sentimento de prazer e o ajuizamento sobre o belo. Em outras palavras, a perenidade de uma obra não é dada pelo interesse pelo conteúdo, mas pela maneira como este foi organizado.

Portanto, a obra, como resultado de muitas dobras ficcionais, é um absoluto que decorre de um duplo mal-entendido, pelo duplo afastamento que estabelece em relação à vida, único recurso que permite uma maior aproximação dela, mas nunca a atinge totalmente, daí seu caráter inesgotável. O distanciamento que instaura é o que lhe permite postular a exigência de uma realidade outra, distinta da realidade em si do naturalismo, mas tão somente se for entendida como materialidade autônoma, puro campo ficcional, aparência. Contra uma estética metafísica, Lukács afirma a concretude da obra de arte, seu caráter de estranhamento, seu poder de deslocamento, ideia que antecipa todo o debate posterior sobre as relações entre desejo e forma. Mas ela é sempre uma relação de tensão entre sentido e busca pelo sentido. A teoria da dissonância, ou *nonsense*, está assim no centro de sua estética. Contudo, ela não é *nonsense* puro. É um absoluto aberto, graças à possibilidade de projetar nas múltiplas possibilidades de recepção um novo sentido do mundo, uma nova tentativa de dar sentido às coisas, de dar voz aos objetos. Em outros termos, a obra que nasce é uma resposta, diz Lukács, ao sofrimento experimentado no contato com as insuficiências objetivas da realidade vivida e suporte para o desejo de utopia do espectador.

Assim, Lukács pretende superar a estética romântica defendendo que “o objeto da filosofia da história da arte é o particular tomado categoria da irreversibilidade significativa”, e postular no plano especulativo que uma estética não pode ser edificada exclusivamente tendo como base a experiência vivida do sujeito produtor ou os efeitos da obra em um público. Daí decorre, para Lukács, o caráter paradoxal e único de toda obra de arte: o significado da arte decorre da dupla relação de proximidade e distância em relação à realidade vivida, haja vista que a arte visa uma comunicação imediata, marcada por um duplo mal-entendido, pois a obra resulta em comportamentos inadequados tanto entre o produtor e a obra como entre a obra e o receptor, o que torna possível e necessária a autonomia e imanência da obra de arte.

Com um forte tom cético, o jovem Lukács localiza na “solidão a expressão conceitual da estrutura interna da realidade vivida”¹¹. A impossibilidade de comunicar uma intensidade é apenas um indício da fratura do eu com o mundo e da percepção da cisão entre o interno e o externo que marca a modernidade. A arte não pode preencher essa lacuna nem reconciliar pacificamente o homem com o mundo, pois, se os meios de ex-

¹¹ G. Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst*, cit., p. 28.

pressão possuem um caráter flutuante, toda comunicação de experiência é um meio de expressão que se torna independente e recebe uma autonomia própria. Assim, Lukács estabelece planos e diferenças entre sujeito empírico e sujeito lógico, entre o sujeito da comunicação e o sujeito da recepção, enfrentando os dilemas de uma teoria da comunicação e, em especial, a articulação entre signo e significado. Para ele, a arte confirma que tal articulação é marcada por uma “opacidade”, por uma dissonância constitutiva. É uma imanência impenetrável, diz ele, “a miséria profunda e a solidão irreduzível na qual se esconde o homem da realidade vivida”¹².

Nesses textos de juventude, o tema aparece com um recorte histórico impreciso, mas a distinção entre vida imediata e formas artísticas já corresponde a uma situação histórica. Nos escritos futuros, já no formato do conceito de reificação, Lukács vai investigar até que ponto a cisão é uma realidade da época burguesa e se essa separação corresponde às antinomias do pensamento burguês. Nesse momento, a reflexão estética cede lugar à reflexão dialética.

Para concluir, o quadro do jovem Lukács é ainda neokantiano, e pouco marxista, o que não o impediu de extrair as categorias da estética da história e não de uma metafísica do belo. O conhecimento que põe seus próprios limites a partir da impossibilidade de conhecer a coisa em si, o mundo enquanto tal, é por ele entendido como um problema que precisa ser historicizado e apresentado como falta, como cisão histórica entre o sujeito e o mundo. Tal percurso teórico e histórico é o ponto de partida para a assimilação de Marx, e, com ela, a possibilidade de um pensamento concreto da história. Mas o jovem Lukács é subversivo ao extremo, pois não admite nenhuma reconciliação precipitada ou artificial nem aceita compromisso algum com sua época, de modo que sua saída é prolongar a tensão ao máximo. Tal radicalismo lhe possibilita pensar de forma original o campo das teorias da linguagem em consonância com os processos de subjetivação e, assim, desmistificar o discurso comunicativo que a arte burguesa prometia, demonstrando o que ele ocultava, isto é, que diante do esfacelamento da realidade restava-lhe apenas monólogo, a instabilidade e a precariedade das formas. Para tal crítica era necessário ir eticamente até o fim, o que significava para Lukács tomar distância do mundo, pensar a arte como campo ficcional, ou seja, colocar a obra no centro da análise conceitual, pressuposto, segundo Adorno, de toda a *teoria estética*.

¹² *Ibidem*, p. 32.

ANOTAÇÕES SOBRE *DOSTOIÉVSKI* E A TEORIA DO ROMANCE DO JOVEM LUKÁCS*

Carlos Eduardo Jordão Machado

Mesmo sem ter concluído a *Heidelberger Kunstphilosophie* (A filosofia da arte de Heidelberg), Lukács começou a redigir um novo livro, conforme se lê em sua carta a Paul Ernst: “Dedico-me finalmente agora ao meu novo livro sobre Dostoiévski (a *Estética* está temporariamente parada). Este conterà muito mais do que sobre Dostoiévski, boa parte de minha ética metafísica e filosofia da história etc.”¹. Como se sabe, desse projeto apenas a primeira parte, *A teoria do romance*, foi publicada.

Nesse livro, como também em Hegel, o mundo grego é descrito como um mundo homogêneo, que surge como um dos poucos instantes “bem-aventurados” da história, e no qual as grandes formas (épica, tragédia e filosofia) se desdobram, obedecendo a uma necessidade *a priori*, ao contrário do mundo moderno, no qual se contrapõem a experiência histórica individual e seu significado. O homem moderno vive numa condição de “sem-teto transcendental” (*transzendentalen Obdachlosigkeit*) e, enquanto seu mundo estiver sob o domínio desses astros, o romance permanecerá a forma literária da modernidade *par excellence*. Nas palavras de Fichte, o romance é, para Lukács, a “era da perfeita pecaminosidade”². A forma do romance é, em relação à vida cotidiana, um “apesar de”.

* Este texto é parte de um capítulo de minha tese de doutorado, intitulada *Die Formen und das Leben* e defendida em junho de 1997 em Paderborn, na Alemanha, sob a orientação de Frank Benseler e Christa Bürger. Foi publicado no *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 1997* (Bern, Peter Lang, 1998), p. 73-116, e em *As formas e a vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)* (São Paulo, Editora Unesp, 2004).

¹ Carta a Paul Ernst de março de 1915, em G. Lukács, *Briefwechsel (1902-1917)* (org. Éva Karádi e Éva Fekete, Stuttgart, J. B. Metzler, 1982), p. 345.

G. Lukács, *A teoria do romance* (São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2000), p. 15. A recepção desse livro, no mundo de língua alemã, por Siegfried Kracauer, Thomas Mann, Karl Mannheim e Margarete Susman, entre outros, encontra-se em Julia Bendl e Arpad Timar (orgs.), *Der junge Lukács im Spiegel der Kritik* (Budapeste, s.n., 1988), p. 315-21. Sobre a construção interna desse livro, ver o trabalho de J. M. Bernstein, *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984).

Ao final de *A teoria do romance*, Dostoiévski aparece como o ponto culminante de uma construção histórico-filosófica da forma do romance. O significado de sua obra consiste em que nela a esfera da “realidade da alma” é representada como a única e verdadeira realidade ou o retorno de um novo *épos*:

Somente nas obras de Dostoiévski esse novo mundo, longe de toda a luta contra o existente, é esboçado como realidade simplesmente contemplada. Eis por que ele e a sua forma estão excluídos dessas considerações: Dostoiévski não escreveu romances, e a intenção configuradora que se evidencia em suas obras nada tem a ver, seja como afirmação, seja como negação, com o romantismo europeu do século XIX e com as múltiplas reações igualmente românticas contra ele. Ele pertence ao novo mundo.³

Essa interpretação histórico-filosófica do romance parece possuir algo de surpreendente, depois de lermos os ensaios de *A alma e as formas*. Neles é evidente a preferência estética pelo gênero clássico e austero, em particular pela tragédia e pela novela, o que provoca certo distanciamento crítico em relação ao romance. Os ensaios imputam ao romance a “disformidade” (*Formlosigkeit*), descrevem-no como um “gênero absurdo”, ao contrário da tragédia e da novela. Lukács deixa claro, no ensaio sobre Theodor Storm: “a essência da forma novelística pode ser resumida do seguinte modo: uma vida humana que é expressa por meio da infinita força sensível de uma hora do destino”⁴. Essa mudança na interpretação lukácsiana da literatura e, conseqüentemente, do romance alcança seu ponto máximo quando relacionada aos romances de Dostoiévski; permanece, no entanto, na construção de *A teoria do romance*, paradoxalmente algo enigmático e fragmentário. Como o próprio Lukács afirma: já que Dostoiévski cria uma nova forma do romance, que é ao mesmo tempo uma superação dessa forma, esta permanece fora de sua teoria do romance. Como ele entende, no entanto, a obra de Dostoiévski como exemplo de um novo *épos*, o que significa nela o novo mundo e por que lhe parece derivável de seus romances uma “ética metafísica” e uma filosofia da história são as questões-chave de nosso trabalho interpretativo.

Ler as *Anotações sobre Dostoiévski* como continuação de *A teoria do romance* constitui nossa hipótese, que deve ser desenvolvida detalhadamente. Interpretar essas anotações separadas da *Teoria do romance* seria, segundo pensamos, problemático, na medida em que desfoca o principal, isto é, o significado da tentativa original do jovem Lukács de interpretar os romances de Dostoiévski histórico-filosoficamente como ponto de inflexão das formas do romance ocidental (o romance de aventura, o romance do idealismo abstrato, o romance de desilusão, o romance de formação, o romance policial etc.). Uma tal interpretação obscureceria a peculiaridade dessa “ética metafísica”. Originalmente, o livro sobre Dostoiévski e *A teoria do romance* compunham um *único* livro. Lukács desenvolve uma teoria conclusiva do romance que termina com uma formulação inequívoca e simples: “Estes [os romances de Dostoiévski] não são mais romances”. Tudo acaba em Dostoiévski⁵.

³ G. Lukács, *A teoria do romance*, cit., p. 160.

⁴ Idem, “Bürgerlichkeit und l'art pour l'art: Theodor Storm”, em *Die Seele und die Formen* (Neuwied, Luchterhand, 1971), p. 108.

⁵ Ver carta de Ernst Bloch de outubro de 1916, em G. Lukács, *Briefwechsel*, cit., p. 378-9; ver também Ernest Bloch, *Briefe (1903-1975)* (Frankfurt, Suhrkamp, 1985), v. I, p. 178.

Com as *Anotações sobre Dostoiévski* torna-se mais clara a interpretação histórico-filosófica do romance enquanto forma, isto é, como percurso, direção, intensificação e ruptura. As *Anotações sobre Dostoiévski* são a “verdade” de *A teoria do romance*. Os romances de Dostoiévski estão para os romances europeus ocidentais assim como os quadros de Cézanne estão para a pintura do impressionismo: inflexão e renascer. Caem fora do percurso⁶. Neles é configurado um novo *épos* que representa, para determinadas categorias internas do romance, um novo gênero formal. Como indícios do *novo*, reconstruímos aqui as representações do tempo e da realidade, da loucura e da delinquência, o papel da ironia e do demonismo e a tipologia dos heróis de Dostoiévski. Estes últimos são as figuras de proa de uma ética além do dever. O próprio Lukács, nesse contexto, deixa claro que o livro planejado não seria apenas uma monografia sobre Dostoiévski, mas também o projeto de uma ética metafísica e de uma filosofia da história.

Até que ponto os fundamentos dessa ética metafísica estariam localizados fora da forma estético-literária é difícil determinar, pois esta não tem nada a ver com uma ética do dever, como Lukács entende a ética kantiana. Uma ética sistemática e abstrata como a kantiana impossibilitaria a apreensão da “realidade da alma”. A “segunda” ética, de acordo com a terminologia das *Anotações sobre Dostoiévski*, seria construída de formas estéticas. Como se fundamenta tal ética, eis a questão. Na verdade, um paradoxo. Pode-se afirmar de antemão que essa ética – teoricamente – é impossível como um sistema de regras, ou seja, uma ética não positiva, que não se pode desdobrar sistematicamente, simplesmente porque a forma não é uma categoria que possa fundar uma ética, apesar da forma em sua variedade e multiplicidade vir sempre relacionada ao ético. Essa “ética metafísica” não é construída de princípios abstratos e sim instaurada pela ação dos heróis de Dostoiévski. Uma ética que se torna apenas compreensível se relacionada ao romance enquanto forma. Formulado de outro modo, quando Lukács afirma que a “segunda ética” é uma configuração *a priori* de um novo *épos*, então se pode pensar, em todo caso, em fundar “implicitamente”⁷ uma ética por meio do romance enquanto *forma*.

Já sabemos que o filósofo sistemático da *Filosofia da arte de Heidelberg* nunca teve a intenção de escrever uma ética sistemática que fosse comparável à sua Estética como sistema. No entanto, cada passo de sua reflexão estético-literária mostra o entrelaçamento de problemas éticos e estéticos. Em relação à questão sobre a possibilidade de uma ética sistemática, o próprio Lukács responde negativamente, como se pode ler no ensaio “Da pobreza de espírito”: “A bondade [*Güte*] é um abandonar do ético, isto é, a bondade não é categoria ética alguma, não se encontrará em nenhuma ética consequente”⁸. Os heróis de Dostoiévski são homens da bondade, eles agem. Quando o fazem, ultrapassam o mundo das convenções, da “primeira” ética. Para o jovem Lukács, os heróis de Dostoiévski possuem um significado paradigmático: podem elevar-se além da determinidade social de sua existência no interior de uma classe. É necessário confrontar determinadas passagens anotadas por Lukács dos romances de Dostoiévski para compreender essa “ética do romance” e sua construção.

⁶ G. Lukács, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe* (org. J. C. Nyíri, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1985), p. 39.

⁷ Sobre a “questão ética” na trajetória do jovem Lukács, ver Rüdiger Dannemann, *Das Prinzip Verdichtung: Studie zur Philosophie Lukács* (Frankfurt, Sandler, 1987).

⁸ G. Lukács, “Von der Armut am Geist: Ein Gespräch und ein Brief”, *Neue Blätter*, v. 2, n. 5-6, 1912.

De um lado, a formulação ensaísta de uma ética parecer ser, para o jovem Lukács, uma alternativa a um sistema ético; de outro, apresenta-se como uma exigência do próprio objeto, a forma literária. A “segunda ética” é uma configuração dada *a priori* nos romances de Dostoiévski, isto é, uma ética que é fundada implicitamente apenas por meio da forma.

Encontrar a forma adequada do ensaio foi para Lukács uma complicada questão de estilo. Quando da eclosão da Primeira Guerra Mundial, ele foi obrigado a interromper os trabalhos de sua estética sistemática; com o tempo, e em decorrência da construção sistemática de sua estética, perdeu a feliz concisão da forma do ensaio e pareceu-lhe muito difícil, como escreveu a Paul Ernst, “encontrar um estilo épico-ensaísta”⁹. Primeiramente, planejou o livro sobre Dostoiévski como uma série de diálogos, como já experimentara no ensaio “Da pobreza de espírito”. No posfácio de 1962 para *A teoria do romance*, escreveu:

um grupo de jovens refugia-se da psicose bélica de seu meio, tal como os narradores das novelas no *Decamerão* refugiam-se da peste; eles buscam compreender uns aos outros por meio de diálogos que, progressivamente, levam aos problemas tratados no livro, à perspectiva de um mundo dostoiévskiano.¹⁰

Esse plano permaneceu um mero projeto e, em seu lugar, começa o esboço de uma multifacetada análise formal dos romances de Dostoiévski, cuja atual versão de *A teoria do romance* seria apenas uma introdução. Sua forma épico-ensaísta provocou reações contrapostas: de um lado, a dos que ficaram fascinados pela escrita, como Kracauer e Bloch; de outro, a dos que, como Max Weber, simplesmente odiaram o ensaio. Para Weber, o livro sobre Dostoiévski foi um desvio do trabalho sistemático de Lukács e, conseqüentemente, um obstáculo à conclusão de sua livre-docência em Heidelberg. Weber escreve-lhe de forma clara e direta:

Devo dizer-lhe abertamente e acrescentar mais alguma coisa. Um grande amigo seu, Emil Lask, é da seguinte opinião: ele [Lukács] é um ensaísta nato, não vai continuar no trabalho sistemático (futuro), por isso não deveria defender a livre-docência (*Habilitation*) [...]. Por essa razão, pelo que você já havia me mostrado como sendo a excelente pedra angular de sua Estética, refutei com veemência esse tipo de crítica. Mas a sua súbita mudança de interesse em direção à obra de Dostoiévski só reforça aquela visão (de Lask), dando-lhe razão. É por isso que odiei esse seu trabalho e o odeio ainda mais.¹¹

A publicação das *Anotações sobre Dostoiévski* representa um papel importante para poder determinar de modo mais preciso a trajetória intelectual de Lukács, sobretudo em relação ao que nos interessa analisar aqui, isto é, a relação entre forma e vida. Nesses esboços encontram-se as mais heterogêneas tendências intelectuais: a tradição mística medieval (antes de todos, Meister Eckhart e Jacob Böhme), os movimentos de seitas cabalísticas, a filosofia alemã (Kant, Fichte e Hegel). Em relação a Kant, a posição de Lukács é ambivalente: de um lado, coloca-se para ele, como pano de fundo, o ideal kantiano de um sistema filosófico; de outro, ele tenta superar a “ética do dever”. De Fichte toma de empréstimo a categoria de estado de ação (*Tathandlung*), decisiva para esclarecer teori-

⁹ Idem, *Briefwechsel*, cit., p. 348.

¹⁰ Idem, *A teoria do romance*, cit., p. 8.

¹¹ Carta de Max Weber de 14 agosto de 1916, em G. Lukács, *Briefwechsel*, cit., p. 372.

camente o conceito de ação na obra de Dostoiévski. Da filosofia hegeliana, Lukács se apropria de algumas ideias, como a possibilidade de uma filosofia da história, a problemática do Estado e a figura demiúrgica do espírito objetivo. Lukács também combina a crítica de Kierkegaard a Hegel com a do jovem Marx. Por último, não se deve subestimar a importância dos filósofos-poetas como Novalis e Friedrich Schlegel em sua interpretação do romance. Apesar de Lukács colocar-se como tarefa mostrar de que modo o romance se constitui enquanto forma literária da modernidade *par excellence*, as *Anotações sobre Dostoiévski* estão em conexão direta com a interpretação das relações contrapostas entre forma e vida dos ensaios de *A alma e as formas*. Estes últimos oferecem uma “metafísica da tragédia” e as *Anotações sobre Dostoiévski*, uma “metafísica da épica”.

A respeito do romance como forma, Lukács discute problemas qualitativamente novos: a relação entre ética e estética e também a relação entre forma e vida. Esboça em *A teoria do romance*, por meio de uma filosofia da história escatológica, uma relativização da possibilidade de completude da obra sob as condições históricas da modernidade. A moderna forma épica, o romance, está subsumida a uma dialética “histórico-filosófica”, que não encontra nenhuma completude, mas permite que o próprio material se expresse¹². Essa relativização se faz necessária em decorrência da própria forma do romance e de sua imprescindível relação com a empiria da vida. A forma do drama, afirma Lukács em *A teoria do romance*, “é o eu inteligível do homem” e a da épica, o “eu empírico”. Esse caráter empírico foi anteriormente caracterizado, em seu ensaio sobre Theodor Storm, como mera “disformidade” e rechaçado enquanto tal, na medida em que o romance, em contraposição à novela e à tragédia, não pode representar uma forma rigorosa e acabada. Na *Teoria do romance*, em contrapartida, a forma dessa “arte pela metade” é compreendida criticamente: o ir além da empiria e o não poder transcendê-la são as condições de possibilidade desse gênero formal enquanto tal, não expressão de “disformidade”. “O sujeito da épica é sempre o homem empírico da vida.”¹³ A inevitável ancoragem na empiria da vida e a resultante ligação com o momento histórico caracterizam um problema determinado da configuração do romance enquanto gênero: a forma como um tornar-se, como um processo. O caráter de processo do romance engendra uma nova e determinada relação entre estética e ética que é essencial para compreender a tentativa de Lukács de derivar uma ética metafísica a partir dos romances de Dostoiévski. Nos romances, a relação entre ética e estética é, segundo Lukács,

enquanto processo formal, bem diversa de outras formas poéticas. Lá a ética é um pressuposto formal [...]. Aqui a ética é convicção tornada visível por meio da configuração de cada singularidade, é também, em seu conteúdo mais concreto, um elemento construtivo eficaz da própria poesia. Assim o romance se apresenta em oposição ao ser sereno dos outros gêneros de forma acabada, como um tornar-se, como um processo.¹⁴

¹² Para Elisabeth Weisser, *A teoria do romance* está em contraposição à compreensão sistemática desenvolvida em sua filosofia da arte: “A concepção histórico-filosófica do livro sobre Dostoiévski relativiza a validade de categorias estéticas decisivas da *Filosofia da arte de Heidelberg*” (Elisabeth Weisser, *Georg Lukács Heidelberger Kunstphilosophie*, Bonn, Bouvier, 1992, p. 168).

¹³ G. Lukács, *A teoria do romance*, cit., p. 48.

¹⁴ *Ibidem*, p. 62.

Se, nos romances de Dostoiévski, há a configuração de um novo *épos*, isso só é possível na medida em que vem à luz um nova ética formada por meio dos heróis em ação, como o próprio Lukács diz, como “configuração *a priori*”. Uma nova ética que descreve o processo da “realidade da alma”, que é construída de maneira análoga à “primeira” (formal) ética, que é a convicção tornada visível de cada singularidade, mas agora com sinal trocado. Um novo mundo que se encontra um passo além da condição moderna de um “apátrida transcendental”. Essa ética metafísica é pensada, portanto, como uma exigência do momento histórico configurado por Dostoiévski, de sua própria forma, e também ultrapassa teórica e praticamente sua própria significação. O livro sobre Dostoiévski pode ser interpretado como uma tentativa do jovem Lukács de compreender um novo problema: a “revolução”.

LUKÁCS: crítica romântica ao capitalismo ou “romantismo revolucionário”?

Ester Vaisman

É notória, ainda que mal conhecida, a crítica radical e correta de Lukács ao romantismo. Todavia, aqui, devemos nos deter um pouco sobre o tema, posto que não falta nem mesmo quem queira sustentar que haja e permaneça válida uma lição “revolucionária” do romantismo e do messianismo, inclusive com e através de Lukács, o que já é um simples paradoxo, para não dizer que se trata de mero escândalo. Seja como for, paradoxo ou escândalo, é necessário que seja afastado energicamente, a bem de um mínimo de rigor no tratamento da obra lukacsiana e do próprio marxismo.

Lukács fala criticamente sempre de *crítica romântica do capitalismo*, não de *romantismo revolucionário*. Fazer com que uma expressão seja tomada pela outra, ou sugerir alguma sinonímia entre ambas, é promover, a respeito desse importante complexo temático, o desentendimento das análises lukacsianas – centrais para o conjunto de sua obra –, é toldar voluntária ou involuntariamente a excludência daquelas expressões. Quando de algum modo é forçada qualquer afinidade entre Lukács, o romantismo e seus derivados, é desviada, como também rebaixada, a herança marxiana que ele assumiu.

Lukács, em certa época, foi tributário da crítica romântica ao capitalismo, não do romantismo “revolucionário” – verdadeira contradição nos termos –, que não encontra lastro em sua obra. Mesmo porque sua crítica ao romantismo – da qual a *síntese denunciada* não é mais do que, e apenas em certa dimensão, um pequeno aspecto – está vinculada, por contraposição, a um dos eixos fundamentais do conjunto de toda a sua investigação e de todo o seu esforço intelectual, e em torno do qual se manteve empenhado toda a sua vida: a história real do classicismo alemão e sua *Aufhebung* por Marx. Por consequência, a *síntese denunciada* não é uma análise ou frase de circunstância, não é uma fórmula “conveniente” para ele, para o caso de sua própria evolução teórica, mas um resultado aplicado a si mesmo por força e mérito de estudos conduzidos ao longo de décadas.

A “criação” ou reconstituição de um Lukács romântico (operação, esta sim, de natureza romântica, na acepção verdadeira e negativa do termo, tanto no sentido de *salto para*

trás como de *desrazão teórica*), integra o que já foi chamado de *mitificação do jovem Lukács* e tem por orientação básica fazer a defesa de suas fases pré e protomarxista, voltando-as contra o período culminante de sua evolução, o platô de chegada de onde desenvolveu sua obra propriamente marxista.

É o ponto extremo de uma tendência anterior, que converte *História e consciência de classe* em cima da obra lukacsiana, a partir da qual pretensamente se daria o declínio e a decadência do autor. Por força da inclinação dessas linhas, a valorização passa a alcançar as obras anteriores e, em coerência com o diapasão dessa analítica regressiva, é recuperado o *páthos* romântico que, também supostamente, não só traspassaria toda a fase juvenil, mas seria a pedra angular de seu significado e valor. Assim, são altamente valorizadas, por exemplo, sólidas convergências entre *A teoria do romance* e *O espírito da utopia*, de Bloch, do mesmo modo como são sublinhadas com euforia a influência de *História e consciência de classe* sobre a Escola de Frankfurt. Quanto mais essas correlações são identificadas com correção, tanto mais é evidente, para infelicidade dos propósitos de tais análises, a falsidade das teses centrais que as animam – o romantismo de Lukács e o valor revolucionário do romantismo.

Romantizar Lukács obriga a ser caudatário das tendências conservadoras e irracionaisistas de pensamento que subvertem a própria história da cultura, por exemplo, além do Sturm und Drang*, de Herder, Goethe ou ainda Hegel e Hölderlin, manifestações ou, no mínimo, antecipações do romantismo, velando com isso por completo o caráter do classicismo alemão e sua cortante distinção daquele. Isso é tanto mais relevante, se não for cometida a atrocidade de deixar de lado o fato de que, para Lukács, “a ocupação ideal e estética com a grande literatura alemã tem sido um elemento decisivo de toda a minha vida, que principiou na mais remota juventude e não terminou nunca”¹, e que nessa condição de empenho investigativo refutou aquelas teses, produzindo um balanço objetivamente radical da cultura alemã.

Nesse campo, desfaz a tentativa da “história reacionária” de contrapor asperamente o desenvolvimento cultural alemão ao “movimento histórico-universal da Ilustração”, refutando a imputação de que “os grandes ideólogos progressistas do renascimento nacional alemão” tenham alimentado “um chauvinismo francófono”, aberração a partir da qual aquela historiografia “introduz arbitrariamente na literatura alemã de finais do século XVIII uma ideologia obscurantista anti-ilustrada (a teoria do chamado pré-romantismo)”².

Já Mehring, recorda Lukács na obra anteriormente citada, havia demolido a tese da francofobia ao evidenciar, a propósito de Lessing, que a crítica deste a Corneille e Voltaire estava ligada à luta contra a pseudocultura das pequenas cortes alemãs, e que sua polémica tinha por arrimo não apenas Sófocles e Shakespeare, “mas também – e, sobretudo, a bandeira ilustrada de Diderot”³.

A falsificação cresce e é muito mais corrosiva a respeito do Sturm und Drang. A história oficial e reacionária elabora, de um lado,

a contraposição entre a concepção histórica do mundo, patente no Sturm und Drang, e o suposto historicismo da Ilustração; por outro lado, utiliza como segundo ponto de apoio a

* Literalmente, “Tempestade e Ímpeto”: movimento literário pré-romântico alemão. (N. E.)

¹ G. Lukács, “Prólogo”, em *Goethe y su época* (Barcelona, Grijalbo, 1968), p. 7.

² *Ibidem*, p. 63.

³ *Idem*.

contraposição mecânica entre razão e sentimento, para chegar assim à tese do suposto irracionalismo da literatura alemã da época. Essa última tese não necessita do menor esforço de refutação. [...] Pois o que a moda falsificadora chama de irracionalismo na Ilustração alemã é, na maioria dos casos, uma tentativa de superar a lógica formal dominante até então. [...] A questão do historicismo está muito relacionada com a anterior. O anti-historicismo da Ilustração é uma pura lenda inventada pela reação romântica: basta pensar em figuras como Voltaire ou Gibbon para compreender sem mais a insustentabilidade dessa lenda. Sem dúvida, também nesse ponto há uma evolução ulterior por parte do desenvolvimento alemão. Todavia, essa evolução não procede no sentido do pseudo-historicismo romântico: por exemplo, a universalidade histórica de Herder é uma precursora da concepção dialética hegeliana do mundo.⁴

Em verdade, sustenta Lukács, “foi todo um século (desde meados dos Oitocentos) de sistemática falsificação histórica, que deformou totalmente o quadro da literatura alemã”⁵; o que, no sentido de uma determinação eminentemente geral e abstrata, está vinculado à antiga observação engelsiana de que, em cada época e para cada problema histórico, os franceses encontraram uma solução progressista e os alemães uma solução reacionária. Ou, mais concretamente, a questão específica da falsificação histórica do espírito alemão está associada ao complexo particular da *miséria alemã*, ao fato de que a Alemanha ingressou “muito tardiamente pelo caminho da moderna transformação em sociedade burguesa [...] tanto no plano econômico quanto nos planos político e cultural”, e ao seu infeliz desfecho prussiano-conservador.

Já se estão travando no Ocidente as primeiras grandes batalhas de classe do proletariado ascendente quando, em 1848, aparecem pela primeira vez de forma concreta na Alemanha os problemas da revolução burguesa.⁶

Por consequência, tal como procedeu Mehring em seu estudo sobre Lessing, a análise da literatura alemã dos fins do século XVIII e princípios do XIX tem de reconhecer a circunstância decisiva de que “essa literatura é o trabalho ideológico preparatório da revolução democrático-burguesa alemã” e, com essa constatação, distinguir, “para todo o período que vai de Lessing a Heine, onde se encontram as tendências realmente progressistas e as tendências reacionárias”⁷, não descuidando, porém, de que

A Grande Revolução Francesa, o período napoleônico, a Restauração e a Revolução de Julho são acontecimentos que influíram na revolução cultural alemã quase tão profundamente quanto a estrutura social interna do país. Todo escritor alemão importante ergue-se, é claro, sobre o solo de sua própria evolução nacional, mas é ao mesmo tempo contemporâneo, elaborador ou até continuador mais ou menos lúcido, em todo caso, espelho desses acontecimentos histórico-universais.⁸

É do interior dessa malha determinativa que Lukács recusa “o lugar comum da história burguesa da literatura e da sociologia vulgar, que a Ilustração e o Sturm und Drang

⁴ Ibidem, p. 64.

⁵ Ibidem, p. 60.

⁶ Ibidem, p. 55.

⁷ Ibidem, p. 60.

⁸ Ibidem, p. 60-1.

se contraponham de modo irreconciliável”, contraposição que vem a ser “o melhor expediente ideológico para degradar a Ilustração em favor das posteriores tendências reacionárias presentes no Romantismo”⁹.

A falsa ruptura entre a Ilustração e o Sturm und Drang tem como base a afirmação de que “a Ilustração não havia levado em conta mais do que o ‘entendimento’, o ‘intelecto’. Em troca, o germânico Sturm und Drang teria sido uma sublevação do ‘sentimento’ ou o ‘ânimo’ e o ‘instinto vital’ contra a tirania do entendimento”¹⁰.

Lukács contra-argumenta com duas perguntas: 1) em que consistiu o *entendimento* da Ilustração e 2) seus representantes, vanguarda ideológica da burguesia, não reconheceram na ciência, na arte e na vida nada mais do que suportava a análise do entendimento humano e manifestaram algum desprezo pela vida afetiva dos homens¹¹?

As respostas, oferecidas há mais de setenta anos (o original do texto citado, “Os sofrimentos do jovem Werther”, veio a público em 1936), rejeitam essas lendas e falsificações que não só embarçam e corrompem a realidade factual até hoje – e, na atualidade, mais do que antes –, como também envolvem lastimavelmente a própria projeção dos atos que os imperativos do presente e do futuro colocam como necessidade dramática e incontornável.

No que tange ao “mal-afamado” *entendimento* do Iluminismo, a resposta é direta e contundente e tem a força da evidência irrecusável, que a corrosão e as filosofias da desconstrução só podem cobrir de detritos:

é uma crítica sem compromissos com a religião, com a filosofia infectada de teologia, com as instituições do absolutismo feudal, com os mandamentos da moral feudal-religiosa etc. É facilmente compreensível que essa luta sem meios-termos dos ilustrados resulte insuportável ideologicamente para uma burguesia já reacionária.¹²

Em suma, trata-se da produção do falso por “uma necessidade ideológica profunda”, gerada na contraposição, esta sim, do “ódio da burguesia reacionária à ilustração revolucionária”¹³.

E basta considerar, a respeito do pretenso desprezo do Iluminismo pela vida afetiva, a crítica de Lessing a Corneille, como o faz Lukács, para que desmorone a contraposição entre aquele e o Sturm und Drang.

O próprio motor da crítica do ilustrado Lessing à dramaturgia de Corneille reside na denúncia de que “a concepção do trágico por Corneille é inumana, de que Corneille ignora o ânimo humano, a vida afetiva, porque, preso às convenções cortesãs e aristocráticas de sua época, não pode oferecer mais do que construções puramente intelectuais”. Ou seja,

A grande polêmica teórico-literária de ilustrados como Diderot e Lessing voltava-se contra as convenções nobiliárias. Combatem-nas em toda a linha, e criticam tanto sua frieza intelectual quanto sua ilogicidade. Entre a pugna de Lessing contra essa frieza da *tragédie classique* e sua proclamação dos direitos da inteligência – por exemplo, em matéria religiosa – não há a menor contradição.¹⁴

⁹ Idem, “Los sufrimientos del joven Werther”, em *Goethe y su época*, cit., p. 69-70.

¹⁰ Ibidem, p. 71.

¹¹ Ibidem, p. 72.

¹² Ibidem, p. 72-3.

¹³ Ibidem, p. 70-1.

¹⁴ Ibidem, p. 72.

A generalização dessa análise pontual rende a conclusão de que, nos confrontos ideológicos cruciais pelo novo – humano e social – “nunca se trata em realidade (a não ser apenas na fantasia apologética dos ideólogos reacionários) de luta entre uma qualidade abstrata e isolada do homem e outra não menos isolada e abstrata (por exemplo, o impulso vital contra o entendimento)”¹⁵. Ou, de forma ainda mais ampla, valendo agora para a generalidade das contradições sociais:

Na vida social, essas contradições não são rígidas nem são dadas de uma vez para sempre. Ou melhor, aparecem de um modo sumamente irregular, de acordo com a irregularidade da evolução social, encontram uma solução aparentemente satisfatória para todo um estágio e logo, com a evolução ulterior da sociedade, reaparecem intensificadas em um nível superior.¹⁶

Configurados os liames de realidade e extraídos destes certos urdumes reflexivos, que protegem contra a simplificação mistificadora ou a gratuidade especulativa, tantas vezes unguida com os óleos da profundidade, sempre que é feita a “defesa” do sentimento contra a racionalidade, pode aparecer então a verdade do *Sturm und Drang*, em sua própria complexidade e através do melhor dos meios, isto é, suas produções e seus autores. Para ilustrar sumariamente, basta arrolar os nomes de Goethe e de Schiller – tomados, evidentemente, em sua mocidade, quando o *Werther* habitava “o mesmo plano dos dramas juvenis de Schiller, abertamente revolucionários”¹⁷. Ou seja,

o período juvenil de Goethe e o de Schiller é a última culminação artística do período ilustrado pré-revolucionário. Tanto sua prática juvenil quanto as teorias artísticas a ela concomitantes erguem-se sobre os ombros da Ilustração anglo-francesa do século XVIII. Elas constituem o último resumo importante da especificidade do realismo artístico da Ilustração do período evolutivo da burguesia anterior à Revolução Francesa.¹⁸

De modo que o delineamento lukacsiano do *Sturm und Drang* não apenas descobre seus vínculos estruturais com o Iluminismo, mas também sua condição de polo extremo deste na fase pré-revolucionária, razão pela qual o associa, particularmente através de sua análise do *Werther*, ao pensamento de Rousseau, no qual “aparecem pela primeira vez em posição dominante os aspectos ideológicos da realização plebeia da revolução burguesa”¹⁹. *Plebeísmo* que é caracterizado como uma “incipiente elaboração dialética das contradições da sociedade burguesa”²⁰, e que constitui a “valiosa novidade rousseauiana”, ou seja, “um nível evolutivo superior da própria Ilustração. [...] estágio novo, mais alto e mais contraditório”²¹. E não faz diferença alguma, mesmo porque só confirma e expõe ainda mais a extensão da falsidade de vistas da historiografia cultural pós-revolucionária, o fato de que já Rousseau seja posto por ela, cuidando de gerar ao menos certa coerência discursiva, “em contraposição total com a Ilustração, fazendo dele um precursor do Romantismo reacionário”²².

¹⁵ Ibidem, p. 72-3.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibidem, p. 81.

¹⁸ Idem, “El epistolario Schiller-Goethe”, em *Goethe y su época*, cit., p. 120-1.

¹⁹ Idem, “Los sufrimientos del joven Werther”, cit., p. 73.

²⁰ Ibidem, p. 74.

²¹ Ibidem, p. 73-4.

²² Ibidem, p. 70.

É pela amplitude dessa via analítica, que desvenda os enlaces entre obra, particularidade nacional e universalidade de certos eventos mundiais, que Lukács pode determinar que a “produção do jovem Goethe é uma *continuação* da linha rousseauiana”²³.

Com isso, a análise lukacsiana não confere ao jovem Goethe a condição de revolucionário, nem mesmo algo próximo da posição juvenil de Schiller, mas, distinguindo obra de autor, a subjetividade imediata deste de sua subjetividade estética, realiza a apreensão de que “no sentido da vinculação íntima com os problemas básicos da revolução burguesa, as obras do jovem Goethe significam uma culminação revolucionária do movimento iluminista europeu”, pois o *Werther* tem por centro “o grande problema do humanismo revolucionário burguês, o problema do desenvolvimento livre e onímodo da personalidade humana”²⁴. Tal centralidade alcança grandeza especial com o jovem Goethe, na medida em que a acuidade de suas elaborações estão baseadas numa visão em que “a contraposição entre personalidade e sociedade burguesa” é alcançada para além “do absolutismo dos reizes semifeudais da Alemanha de seu tempo”, e diz respeito à “sociedade burguesa em geral” ou, dito de maneira detalhada, Goethe constata que

a sociedade burguesa, cuja evolução precisamente tinha posto com veemência em primeiro plano o problema do desenvolvimento da personalidade, opunha também a estes obstáculos sucessivos. As mesmas leis, instituições etc. que permitem o desenvolvimento da personalidade no estreito de classe da burguesia e que produzem a liberdade do *laissez-faire*, são simultaneamente verdugos desapiedados da personalidade que se atreve a se manifestar realmente. A divisão capitalista do trabalho – base sobre a qual pode por fim proceder a evolução das forças produtivas, que possibilita materialmente o desenvolvimento da personalidade – submete ao mesmo tempo o homem, fragmenta sua personalidade, enquadra-o em uma especialidade sem vida etc.²⁵

Em suma,

Goethe dá forma à vida cotidiana de sua época com uma compreensão tão profunda das forças motoras, das contradições básicas, que a significação de sua crítica ultrapassa amplamente a análise das circunstâncias da Alemanha atrasada. A entusiasmada acolhida que o *Werther* encontrou em toda a Europa mostra que os homens dos países mais desenvolvidos do ponto de vista da evolução capitalista tiveram de ler imediatamente no destino de Werther a sentença: *tua res agitur*.²⁶

Lukács ressalta com muito vigor que o conteúdo poético essencial do *Werther* é precisamente a batalha pela integralidade humana, a “luta contra os obstáculos internos e externos que se opõem à sua realização”, o que é literariamente configurado pela dação de forma a personagens muito diferenciados, que vivem complexamente esses problemas e exprimem – o autor e seus personagens – uma “enérgica e apaixonada rebelião contra as regras da ética”²⁷. É fundamental que se atente que não se trata mais ou apenas, em contraposição à estreiteza das regras do privilégio estamental, da demanda por “leis gerais

²³ Ibidem, p. 74.

²⁴ Ibidem, p. 75.

²⁵ Ibidem, p. 76.

²⁶ Ibidem, p. 75-6.

²⁷ Ibidem, p. 77.

unitárias da ação humana” (que ganham com Kant e Fichte sua expressão filosófica mais refinada), mas já da reação em face das resultantes promovidas pela contraditoriedade da própria solução histórica superior, pois, por mais necessária que esta seja, “o que ela produz é ao mesmo tempo um obstáculo para o desenvolvimento da personalidade”. Ou, de modo mais explícito,

A ética em sentido kantiano-fichteano quer encontrar um sistema de regras unitário, um sistema coerente de princípios, uma sociedade que é a personificação do princípio básico motor da contradição. O indivíduo que age nessa sociedade reconhece o sistema das regras de um modo geral e de princípio, tem de cair constantemente em contradição concreta com esses princípios. E não somente, como imaginou Kant, porque meros instintos baixos e egoístas do homem entram em contradição com máximas morais elevadas. A contradição é devida muito frequentemente – e precisamente nos casos interessantes para este contexto – às melhores e mais nobres paixões do homem.²⁸

Isso é bem configurado em concreto no caso do *Werther*, em que

se trata sempre de contradições entre paixões, que não têm por si mesmas nada de associal ou antissocial, e leis, que tampouco em si e por si mesmas possam ser recusadas porque sejam absurdas ou contrárias ao desenvolvimento humano (como eram as hierarquias estamentais da sociedade feudal), mas sim que encarnam simplesmente as limitações gerais de toda a legalidade da sociedade burguesa.²⁹

Em suma, Goethe e o *Sturm und Drang* estão diante da grande e grave questão da “contraditória interação entre paixão humana e evolução social”, ou seja, no tempo específico de que se trata: “a geração do jovem Goethe, que viveu profundamente essa viva contradição, inclusive quando não entendeu sua dialética, lança-se com paixão colérica contra esse obstáculo posto ao livre desenvolvimento da personalidade”³⁰.

Rebelião ética que foi chamada por Friedrich Heinrich Jacobi, amigo de juventude de Goethe, de “o direito de majestade do homem, o selo de sua dignidade”, e cuja formulação mais explícita, na época, pensa Lukács, é também oferecida por ele, numa carta aberta que dirigiu a Fichte, quando diz:

Sim, eu sou o ateu, o seu deus que [...] quer mentir como mentiu Desdêmona na agonia, mentir e enganar como Pilades que finge ser Orestes, matar como Timoleão, romper a lei e o juramento como Epaminondas, como Johan de Witt, suicidar-me como Otho, violar o templo como Davi, sim, e segar as espigas no sábado simplesmente porque tenho fome e porque a lei foi feita para o homem, não o homem para a lei.³¹

É, pois, um combate em que a dimensão plebeia não emerge em forma política, mas sob a intensificação trágica do *dever-ser* dos ideais humanistas:

como contraposição dos ideais humanístico-revolucionários à sociedade estamental do absolutismo feudal e à pequena burguesia atrasada que se compadece com essa situação. Todo o

²⁸ Ibidem, p. 78.

²⁹ Ibidem, p. 79.

³⁰ Ibidem, p. 78.

³¹ Ibidem, p. 78-9.

Werther é uma confissão ardente do homem novo nascido no curso da preparação da revolução burguesa, proclamação da nova hominização, do novo despertar da onimoda atividade do homem produzida pela sociedade burguesa e por ela tragicamente condenada à ruína. A configuração desse homem novo se produz, pois, em permanente contraste dramático com a sociedade estamental e também contra a vulgaridade moral pequeno-burguesa.³²

Rebelião ética que se vincula, no jovem Goethe, com o “caráter popular de seus esforços e de suas aspirações”. Desse prisma, assinala ainda a análise lukacsiana, o grande poeta alemão é, em sua mocidade, um efetivo “continuador das tendências rousseauianas, contrapostas ao distinto aristocratismo de Voltaire, cuja herança ganhará importância, mais tarde, para o velho e resignado Goethe”³³. De sorte que, nas obras do período, é constante a contraposição entre a nova cultura do homem e

a deformação, a esterilidade, a grosseria dos “estamentos elevados” e da vida morta, rígida, mesquinamente egoísta da pequena burguesia localista. E cada uma dessas contraposições é uma enérgica remissão ao fato de que só no povo podem ser encontradas a captação real e enérgica da vida e a elaboração viva de seus problemas. [...] E os elementos culturais abundantemente introduzidos na ação (as alusões à pintura, a Homero, a Ossian, a Goldsmith etc.) se movem sempre nessa direção: Homero e Ossian são para *Werther* e para o jovem Goethe grandes poetas populares, reflexo e expressão poética da vida produtiva, que só se encontra no povo trabalhador.³⁴

Assim, Goethe, que não é, pessoalmente, nem plebeu nem revolucionário político, proclama com sua obra “os ideais popular-revolucionários da revolução burguesa”, ou seja, o que Lukács denomina “linha cultural e literária de Rousseau”, que tem sua melhor clarificação com a célebre consideração de Marx sobre o jacobinismo: “*maneira plebeia de acabar com os inimigos da burguesia*, com o absolutismo, o feudalismo, e a pequena burguesia feudal provinciana”³⁵.

Jacobino ético, continuador da linha estética e cultural de Rousseau, Goethe o é, no entanto, com uma importante diferença:

enquanto em Rousseau o mundo externo – com exceção da paisagem – se dissolve em uma tonalidade emocional subjetiva, o jovem Goethe é ao mesmo tempo herdeiro da clara e objetiva configuração do mundo externo, do mundo da sociedade e da natureza.³⁶

De maneira que, por esse diapasão e por essa elevação épica da dação estética de forma, compreende-se que o *Werther* possa ser, pela adequada fundação da subjetividade, “uma culminação das tendências subjetivantes da segunda metade do século XVIII. E essa subjetivação não é no romance nenhuma exterioridade inessencial, mas a expressão artística adequada da rebelião humanista”. Para tanto, para que essa dimensão seja posta em seu lugar próprio e em seu autêntico significado, “Goethe objetivou com plasticidade e simplicidade máximas, adequadas nos grandes realistas, tudo o que aparece no mundo do *Werther*”, evidenciando assim que foi ao longo de toda a mocidade “um discípulo do

³² Ibidem, p. 80.

³³ Idem.

³⁴ Ibidem, p. 81.

³⁵ Ibidem, p. 80.

³⁶ Ibidem, p. 83.

Homero, popularmente entendido”³⁷. É por isso mesmo – pela capacidade poética de articular o épico e a subjetividade, exigida pela matéria-prima que o grande escritor quer esteticamente dominar e reconfigurar – que o *Werther* é um dos romances de amor mais importantes da literatura universal. Exatamente porque,

como toda configuração poética realmente grande da tragédia do amor, também o *Werther* oferece muito mais do que uma mera tragédia amorosa. O jovem Goethe consegue inserir naquele conflito amoroso todos os grandes problemas da luta pelo desenvolvimento da personalidade. A tragédia amorosa de *Werther* é uma explosão trágica de todas as paixões que podem aparecer na vida de um modo disperso, particular e abstrato, enquanto no romance se fundem no fogo da paixão erótica para dar uma massa unitária ardente e luminosa.³⁸

De sorte que é preciso dizer, no e para o âmbito em geral do *Sturm und Drang* e de seu timbre característico, que

A rebelião popular-humanística do *Werther* é uma das manifestações revolucionárias mais importantes da ideologia burguesa durante o período preparatório da Revolução Francesa. Seu êxito universal é o triunfo de uma obra revolucionária. No *Werther* culminam os esforços do jovem Goethe em favor do ideal de um homem livre onimodamente desenvolvido, isto é, as tendências que expressou também no Gótz, no fragmento do *Prometheus*, nos primeiros rascunhos do *Fausto* etc.³⁹

Mas é preciso compreender com isso, e nisto reside a determinação mais concreta, que “o *Werther* é a proclamação dos ideais do humanismo revolucionário e, ao mesmo tempo, a configuração consumada da trágica contradição desses ideais” (grifo nosso) ou, em outras palavras: “O conflito do *Werther*, sua tragédia, já é a do humanismo burguês, pois mostra claramente a contradição entre o livre desenvolvimento da personalidade e a própria sociedade burguesa”⁴⁰. Determinação mais concreta, que não só integraliza a peculiaridade da obra e do movimento a que pertence – ambos centrados na questão crucial da *autoconstrução do homem*, que atormenta (ou deveria atormentar) mais hoje do que em sua origem, exatamente porque a revolução do capital, agora, além de sua difusão planetária e de recorrentes modernizações, conta não só com o velamento neoliberal do problema, através das “excelências” da *razão mercantil*, mas também com as “soluções” do irracionalismo contemporâneo – mas determinação mais concreta, repito, que também, exatamente por sua concretude, dá acesso à compreensão do passo subsequente do evoluir literário universal:

O *Werther* não é, pois, somente uma culminação da grande literatura burguesa do século XVIII, mas é também o primeiro grande precursor da grande literatura problemática do século XIX. Quando a história burguesa da literatura identifica a tradição do *Werther* em Chateaubriand e seus apêndices, está desviando e rebaixando tendenciosamente a herança. Em verdade, quem dá continuidade às tendências reais do *Werther* são os grandes configuradores da ruína trágica dos ideais humanistas no século XIX, antes de mais ninguém Balzac e Stendhal, e não os românticos reacionários.⁴¹

³⁷ Idem.

³⁸ Ibidem, p. 85.

³⁹ Ibidem, p. 82.

⁴⁰ Ibidem, p. 84.

⁴¹ Idem.

Tudo, portanto, no esforço lukacsiano de investigação da literatura alemã faz a demolição da lenda reacionária que procura transformar Goethe num inimigo do Iluminismo, valendo-se fragmentariamente de posicionamentos seus posteriores ao Sturm und Drang, lendas que

principiam por seu afastamento da vida pública e passam por seu ódio à Revolução Francesa, de modo que a lenda culmine com um Goethe que se torna grande figura da moderna “filosofia vitalista” irracionalista, um antepassado espiritual de Schopenhauer e Nietzsche, além de fundador literário do antirrealismo estilista. Essa lenda histórica é tão difundida e tão influente que seu efeito pode ser observado até mesmo em escritores progressistas, antifascistas.⁴²

⁴² Idem, “Prólogo”, cit., p. 64.

LUKÁCS E BRECHT: afinidades entre seus pensamentos tardios

Miguel Vedda

Nos estudos de história da estética marxista, a relação entre György Lukács e Bertolt Brecht foi em geral exposta e discutida como de oposição entre dois modelos inconciliáveis, desprovidos de ascendentes comuns e influências mútuas. Em sua versão mais escolar, a oposição foi apresentada como uma disjunção entre o velho e o novo, na qual Lukács aparece meramente como o defensor de uma teoria estética tradicionalista e como alguém que, por causa de uma cegueira e uma ignorância excepcionais, não conseguiu entender o significado das vanguardas; Brecht, por outro lado, é, sem nenhum sinal de fraqueza ou vacilação, o defensor de todas as inovações teóricas e práticas e o detentor exclusivo da verdade¹. Para sustentar semelhante maniqueísmo, costuma-se reduzir toda a evolução de ambos os autores a um único episódio: o chamado “*Expressionismus-Debatte*” [Debate sobre o expressionismo], do qual participaram, no fim da década de 1930, não só Lukács e Brecht, mas uma miríade de intelectuais, entre os quais Ernst Bloch, Klaus Mann, Heinrich Vogeler e Alfred Kurella. Não dispomos de espaço aqui para analisar o debate em detalhe; basta dizer que este se desenvolveu, em boa parte, como um diálogo de surdos, no qual as partes se empenhavam mais em sustentar porfiadamente as próprias

¹ Entre os estudos que tratam da controvérsia de um ponto de vista que consideramos superficial, encontram-se os de Francisco Posada, *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista* (Buenos Aires, Galerna, 1969), Helga Gallas, *Teoría marxista de la literatura* (trad. Ramón Alcalde, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974), Fritz Raddatz, “Die Expressionismus-Debatte. Der Streit um den Realismus zwischen Georg Lukács und Bertolt Brecht”, em *Revolte und Melancholie. Essays zur Literaturtheorie* (Hamburgo, Albrecht Knaus, 1979), p. 127-47, e Eugene Lunn, *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno* (trad. Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1986). Entre as contribuições mais originais e acertadas sobre a relação entre Lukács e Brecht, cabe mencionar as de Werner Mittenzwei, “La polémica entre la concepción artística aristotélica y la no aristotélica: el debate entre Brecht y Lukács”, em Werner Mittenzwei et al., *Diálogos y controversias con Georg Lukács: la controversia de los escritores socialistas alemanes* (Madrid, Akal, 1979), p. 133-76.

posições do que em compreender as dos demais. Em todo caso, é revelador, por um lado, que o debate expressionista tenha ocorrido anos antes de Brecht compor suas grandes obras do exílio e de Lukács desenvolver suas ideias estéticas fundamentais; e, por outro, que nos anos posteriores ao debate as diferenças entre os dois intelectuais tenham se mitigado, de modo que a antiga hostilidade deu lugar a uma crescente amizade. O fato de a produção dramática madura de Brecht aparecer comentada em termos positivos em *A peculiaridade do estético* (1963) é tão eloquente quanto o fato – só aparentemente anedótico – de Lukács estar entre os raros oradores na homenagem realizada no Berliner Ensemble por ocasião da morte do dramaturgo. Apesar do real interesse que possui uma análise histórica atenta às confluências e divergências – igualmente profundas – entre Lukács e Brecht, interessa-nos aqui um aspecto menos visitado do tema: as afinidades entre as posições sustentadas por ambos durante a maturidade (no caso de Lukács, até a velhice), com ênfase sobretudo em suas perspectivas filosófico-políticas. Ao promover uma viva dialética entre sujeito e objeto e, ao mesmo tempo, situar o âmbito da ação da subjetividade dentro das conexões objetivas, o filósofo húngaro e o escritor alemão procuraram distanciar-se das versões ao mesmo tempo unilateralmente “frias” e “cálidas” (Bloch) do marxismo.

II

É sabido que, com a “viragem ontológica” assumida a partir dos anos 1930, e mais ainda a partir de meados dos anos 1950, Lukács propôs-se acertar contas de forma definitiva com as posições unilateralmente subjetivistas que ele mesmo havia sustentado em suas primeiras obras marxistas. Como afirma Werner Jung, “através de seu objetivismo, ou seja, fundando os atos individuais em séries de determinações objetivas, causais”, o autor da *Ontologia* “não deixa nenhuma brecha para o voluntarismo”². As circunstâncias históricas proporcionam, para Lukács, o marco para o ser social; por extensão, não existem no mundo paraísos *contrapostos a esse mundo*, em concordância com a sentença leninista segundo a qual “não é possível viver em uma sociedade e, ao mesmo tempo, estar livre dela”³. Essa caracterização é adequada a um pensador que, como o Lukács maduro, considera ser tarefa da filosofia examinar o existente com relação a seu ser e buscar diversas fases e transições *dentro* do existente⁴. A significação dessas posições filosóficas e políticas assumidas pelo Lukács tardio torna-se evidente a partir de um cotejo com os escritos da juventude, nos quais se expressa um anticapitalismo romântico que hoje podemos interpretar como um signo da época. Influenciado, entre outros, por Georges Sorel e Ervin Szábo, o jovem Lukács procurou encontrar no rigorismo ético e no modelo da *action directe* uma alternativa ao economicismo da Segunda Internacional. Tal como sublinha Rodney Livingstone, o autor de *Tática e ética* (1919) compartilha com o autor das *Reflexões sobre a violência** (1906) uma série de ideias básicas:

² Werner Jung, *Georg Lukács* (Stuttgart, Metzler, 1989), p. 13. Não se indicando o contrário, as traduções são livres.

³ Idem.

⁴ Hans Heinz Holz, Leo Köfler e Wolfgang Abendroth, *Conversaciones con Lukács* (org. e prólogo Theo Pinkus, trad. Jorge Deike e Javier Abásolo, Madri, Alianza, 1971), p. 21.

* São Paulo, Martins Fontes, 1992. (N. E.)

a aversão à democracia burguesa liberal, à ciência positivista, à crítica das burocracias ou dos partidos que ameaçam converter-se em estruturas repressivas que perpetuavam a si mesmas. Mais importante ainda talvez seja a ênfase na ação, na militância, na necessidade de liberar as forças criativas do proletariado [...]. O voluntarismo de Sorel deve ter reforçado a filosofia da ação que Lukács havia encontrado em Fichte. Mais ainda, o fato de Lukács ter chegado ao marxismo através do idealismo e do sindicalismo, e não através da Segunda Internacional, que ele considerava o espaço do determinismo positivista em filosofia e do oportunismo na prática, explica o papel crucial da “consciência” em sua ideia a respeito do processo revolucionário.⁵

O Lukács de *Tática e ética* erige uma muralha chinesa entre a “pecaminosidade consumada” da ordem burguesa e a incorrupta pureza da ética comunista. O voluntarismo e o utopismo abstrato desse pensamento expressam-se bem na primeira versão de “O que é marxismo ortodoxo?” (1919); carregado de desprezo pelo apego oportunista aos fatos próprio de um Bernstein ou de um Kautsky, Lukács sustenta que o revolucionário “verdadeiro” deve atuar com total indiferença ante as condições objetivas. Dessa maneira, limita-se a postular um voluntarismo não menos radical que o oportunismo economicista propulsado pelos sociais-democratas; não é incidental que o ensaio se encerre com uma alusão a Fichte:

todo marxista ortodoxo [...] que tenha compreendido que chegou a hora indicada para expropriar os exploradores dará uma única resposta, empregando palavras de Fichte, um dos maiores expoentes da filosofia clássica alemã. Responderá com Fichte: “Tanto pior para os fatos”.⁶

Em *História e consciência de classe** (1923) ainda encontramos vestígios de voluntarismo – mesmo quando as perspectivas utópicas vão progressivamente dando passagem a uma interpretação mais realista e sóbria da realidade histórica e das possibilidades do que encontra o sujeito revolucionário no seio desta.

Dali em diante, a filosofia lukacsiana se mostrará cada vez mais desprovida de traços voluntaristas. Índícios desse deslocamento podem ser vistos tanto no artigo “A nova edição das cartas de Lassalle” (1925) como no brilhante artigo “Moses Hess e os problemas da dialética idealista” (1926): em ambos os casos, o filósofo húngaro aproveita a ocasião dada pelo tema para acertar contas com o utopismo dominante em sua teoria e sua práxis precedentes. Se, no estudo sobre Lassalle, este era questionado por um *páthos* ético e um ativismo fichteano que o levavam a retroceder para antes de Hegel, o artigo sobre Hess determina a posição histórica do “socialismo verdadeiro”, não sobre a base da probidade ética ou da vontade individual de seus integrantes, mas de acordo com a *significação histórica* de sua teoria filosófica e de sua práxis política. Lukács contrapõe a dialética “puramente intelectual, puramente idealista” de Hess, na qual volta a identificar um “retorno a Fichte”, ao realismo hegeliano. Mesmo quando, na reconciliação com o real promovida pelo autor da *Filosofia do direito***, pode ver-se um indício de capitulação ante o presente “mau”,

⁵ Rodney Livingstone, “Introduction”, em G. Lukács, *Tactics and Ethics: Political Essays (1919-1929)* (trad. Michael McColgan, Nova York, Harper & Row, 1972), p. xii.

⁶ G. Lukács, *Tática y ética: escritos tempranos (1919-1929)* (intr. Antonino Infranca e Miguel Vedda, trad. e notas Miguel Vedda, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005), p. 47.

* 2. ed.: São Paulo, Martins Fontes, 2012. (N. E.)

** São Paulo, Loyola, 2010. (N. E.)

a partir de um ponto de vista metodológico, nele manifesta-se seu grandioso realismo, seu rechaço a toda utopia, sua tendência a conceber a filosofia *como expressão intelectual da própria história*, e não como uma filosofia *acerca da história*. A tendência de Hegel, tão amiúde atacada – e, em parte, com razão –, a “reconciliação” com a realidade, nasce metodologicamente dessa predisposição para desenvolver as categorias a partir do próprio processo histórico.⁷

Hegel não vê no presente – à maneira de Fichte – uma “era da pecaminosidade consumada”, contraposta a um futuro de plenitude cujos traços se descreviam segundo um esquema apriorístico. Da mesma maneira, enquanto o filósofo do direito Fichte empenha-se em impor o direito racional, a contrapelo da realidade empírica e dos dirigentes reais, Hegel busca na *evolução mesma do presente* as tendências do desenvolvimento ulterior. Esse rechaço das tendências voluntaristas – que, no entanto, não implica uma recaída no “automatismo social-democrata” (Bloch) – assume traços mais nítidos e pronunciados a partir dos anos 1950; testemunha disso é o estudo “Sobre la evolución filosófica del joven Marx” (1954), em que este aparece como lúcido superador do esquerdismo neo-hegeliano. De acordo com Lukács, Marx superava seus antigos companheiros de luta por julgar que a única forma genuína de luta é aquela que delinea o espaço para a ação subjetiva a partir de uma sóbria observação das condições histórico-sociais. Essa posição de princípio distingue-o de figuras como Bruno Bauer e Pierre-Joseph Proudhon, Moses Hess e Ferdinand Lassalle, que preferiam impor, abstrata e utopicamente à realidade, suas próprias perspectivas subjetivas. Ao fazê-lo, retrocediam – à margem do compromisso e da honestidade pessoais – para antes de Hegel, adotando um ponto de vista mais afim com o idealismo subjetivo de Kant ou de Fichte. Marx, por sua vez,

como discípulo materialista de Hegel, e por extensão como opositor a Kant e Fichte [...] tem de rechaçar o caráter de postulado abstrato que possuem os fins proclamados pelos utopistas, tem de rechaçar o método destes, que consiste em dirigir-se à realidade com demandas ideais, sem poder mostrar na própria sociedade existente as condições reais para sua realização.⁸

O método que Marx adota, seguindo Hegel, exige a ultrapassagem do esquerdismo. Nas palavras do autor de “Sobre la evolución filosófica del joven Marx”: “Nenhuma perspectiva, ideal etc. utopicamente traçada deve ser imposta aos homens; a tarefa [...] é, antes, esclarecer os leitores acerca da realidade mesma, e das necessidades e ideias surgidas da realidade”⁹. Daí que o verdadeiro revolucionário não se deixa entusiasmar ou decepcionar facilmente pelo triunfo ou pela derrota das ilusões concebidas num plano subjetivo; também que compare o derrotismo de um Ruge com o sereno objetivismo de Marx, que, em vez de considerar a “miséria alemã” uma *condition humaine* de todo o povo alemão, identifica-a concretamente com o filisteísmo dos setores pequeno-burgueses¹⁰.

⁷ Ibidem, p. 181.

⁸ G. Lukács, *Lenin-Marx* (intr. e notas Miguel Vedda, trad. Karen Saban e Miguel Vedda, Buenos Aires, Gorla, 2005), p. 160.

⁹ Idem.

¹⁰ “[...] enquanto Ruge [...] estende a miserabilidade do filisteu a todo o povo alemão e, conseqüentemente, se desespera [...], Marx, percebendo a incapacidade da burguesia alemã de levar a revolução adiante, começa a orientar-se em direção aos aliados mais radicais, que estariam em condições de fazer com que a revolução triunfasse na luta, não só contra o absolutismo, mas também contra a debilidade,

III

Brecht assimilou o marxismo por meios distintos dos de Lukács; no início, foi decisiva a influência do sociólogo Fritz Sternberg (1895-1963), com quem o autor de *Mahagonny* manteve estreito contato entre 1926 e 1929. Sternberg – de tendência objetivista e “mecanicista” – mostrou a Brecht como aplicar parâmetros científicos na produção e valoração estéticas. Daí o dramaturgo começar a considerar a arte, no que se refere à “escala de suas valorações”, segundo a antítese *certo/errado*, não mais recorrendo à polaridade *bom/mau*; daí, ainda, que já não busque fundar suas valorações nas “leis intrínsecas” da arte e sim de acordo com o modo como esta consegue realizar suas produções em concordância com as condições históricas. Nesse contexto, é oportuno remeter-se à “Conversa radiofônica em Colônia” (1928), em que Brecht retoma a discussão sobre a decadência do velho teatro e sustenta a necessidade de se desfazer da “velha” estética. Para liquidar o teatro existente, “teremos de recorrer à ciência, assim como para liquidar todas as demais superstições foi à ciência que tivemos de recorrer”¹¹. A sociologia é proposta como um meio para “enterrar o mais profundamente possível tudo o que hoje existe em matéria de dramaturgia e de teatro”¹². Na conversa radiofônica, Sternberg aparece sustentando uma versão do marxismo bastante próxima ao relativismo histórico; dessa maneira o sociólogo explica a “essência do drama”:

O conteúdo do drama são os conflitos dos homens entre si e os conflitos dos homens em suas relações com as instituições. Os conflitos dos homens entre si são, por exemplo, os que emergem do amor de um homem por uma mulher, e esses conflitos não são eternos, naturalmente; não há dúvida de que em cada etapa cultural as relações entre o homem e a mulher são fundamentalmente distintas.¹³

Nesse contexto, Sternberg desenvolve uma história do drama moderno como drama do indivíduo, e destaca que o processo nascido com Shakespeare chegara ao seu ocaso com os dramas naturalistas – em especial com Gerhart Hauptmann. Essas declarações proporcionam a Brecht uma base para sustentar sua teoria do teatro épico; o simplismo das posições marxistas sustentadas por Brecht nesses anos já se nota numa proclividade para o economicismo e numa celebração demasiado otimista das transformações mais recentes no mundo do trabalho. Assim, ele celebra o fordismo: “do ponto de vista técnico, a fábrica Ford é uma organização bolchevique; não está de acordo com o indivíduo burguês, concorda mais com uma sociedade bolchevique”¹⁴. Não é preciso evocar as análises clássicas sobre o taylorismo e o fordismo para revelar as limitações da leitura brechtiana sobre a realidade histórica contemporânea; em todo caso, menos desatinada é a ideia de que a era científica propicia uma posição “desapaixonada, inquisidora, interessada”¹⁵.

a irresolução da burguesia e sua disposição para se envolver com o mundo filisteu alemão (G. Lukács, *Lenin-Marx*, cit., p. 157).

¹¹ Bertolt Brecht, *Escritos sobre teatro I* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1976), p. 18.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*, p. 24.

O período que vai do fim de 1928 ao início de 1931 marca uma nova etapa na reflexão de Brecht. O ponto mais alto de atividade se dá, nesse período, a partir de 1929, ano em que ele incorpora algumas ideias decisivas, que serão intensamente retomadas e desenvolvidas nos dois anos seguintes – sobretudo em textos como as “Observações sobre a ópera *Ascensão e queda da cidade de Mahagonny*” (1930) e “A dramaturgia dialética” (1930-1931). A assimilação do marxismo, iniciada graças à assessoria de Sternberg, aprofunda-se aqui por intermédio do contato com um filósofo marxista mais destacado: Karl Korsch (1886-1961). Conviria, então, historiar a relação entre ambos: Brecht e Korsch conheceram-se no outono de 1928; entre 1929 e 1930, Brecht assistiu às aulas de Korsch em Berlim, e iniciou-se a colaboração entre ambos; entre 1931 e janeiro de 1933, participaram de um grupo de trabalho; entre 1935 e 1936, Korsch morou na casa de Brecht durante o exílio na Dinamarca – onde escreveu seu famoso livro sobre Marx; a partir de então, os contatos tornaram-se mais esporádicos. Para entender a influência que o filósofo pode ter exercido sobre o escritor, caberia recordar, em primeira instância, quais foram as contribuições mais significativas do primeiro. *Marxismo e filosofia* (1923), de Korsch – não menos que *História e consciência de classe* – opunha-se às tendências economicistas, positivistas no fundo, que dominavam a ortodoxia marxista, propondo em seu lugar uma teoria que concebia a revolução não como o resultado automático de uma evolução necessária, mas de uma participação dos fatores subjetivos e conscientes. Korsch insistiu no fato de que os sociais-democratas e seus inimigos soviéticos concordavam em ver a história como um progresso evolutivo, de aproximação constante à verdade absoluta, em promover “uma versão do marxismo hostil à filosofia e científica em um sentido positivista”¹⁶. Desse modo, chegou-se à paradoxal situação de burgueses e marxistas (dogmáticos) coincidirem em afirmar que o marxismo não possui uma filosofia, e em propiciar uma separação entre teoria e práxis. Apesar da importância histórica que teve essa reivindicação da subjetividade revolucionária em face do objetivismo oficial, é preciso reconhecer que a postura de Korsch – talvez mais do que a de Lukács em *História e consciência de classe* – chegou a um exagero voluntarista que não passou despercebido a Brecht.

A bibliografia sobre Brecht sublinha a influência de Korsch¹⁷, afirmando que esta permitira ao dramaturgo superar as limitações mecanicistas que estavam anteriormente presentes por ascendência de Sternberg. Uma consideração mais cuidadosa da questão revela que as coincidências são menos simples e unívocas: por um lado, porque as mudanças na leitura brechtiana do marxismo não coincidem tão diretamente com a colaboração com Korsch; por outro – e talvez isto seja o essencial –, porque mesmo quando chama Korsch de “meu mestre” não deixa de apontar nele graves deficiências, tanto no plano da teoria filosófica como no da práxis política. O materialismo brechtiano era, a

¹⁶ Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* (org. e intr. Erich Gerlach, Frankfurt/Viena, EVA/Europa, 1966), p. 49 [ed. bras.: *Marxismo e filosofia*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008].

¹⁷ Ver Wolfdieterich Rasch, “Bertolt Brecht marxistischer Lehrer. Zum ungedruckten Briefwechsel zwischen Bertolt Brecht und Karl Korsch”, *Merkur*, n. 17, 1963, p. 988-1003; Werner Mittenzwei, *Erprobung einer neuen Methode. Zur ästhetischen Position Bertolt Brechts* (Leipzig, Reclam, 1969); “Der Dialektiker Brecht oder Die Kunst, Me-ti zu lesen”, *Argument-Sonderband*, n. 11, 1976, p. 115-49; e Ingeborg Münz-Koenen, “Brecht im Spiegel westdeutscher Publikationen”, *Weimarer Beiträge*, n. 15, 1969, p. 123-47.

essa altura, demasiado sólido para poder desviar-se para um subjetivismo como o que propiciava o autor de *Marxismo e filosofia*; no ensaio “Über meinen Lehrer” [“Sobre meu mestre”], de 1934, Brecht reflete sobre as debilidades de Korsch; diz que este é um homem desiludido em vista de as coisas não se desenvolverem tal como as havia representado de antemão: “Agora não culpa suas representações, e sim as coisas, que se desenvolveram de outro modo”¹⁸. De uma posição moralizante, na medida em que “lhe importa um pouco demais sua integridade”¹⁹, Korsch carece da capacidade de atender aos movimentos da realidade: “Meu mestre é muito impaciente. Quer tudo ou nada. Às vezes penso que, a essa exigência, o mundo se compraz em responder: nada”²⁰.

Não se deve ver nesse rechaço ao subjetivismo de Korsch uma proclividade brechtiana a posições economicistas, mecânicas, e sim uma busca por tendências realistas que já se insinuavam em escritos da primeira metade da década de 1920, ou seja, a convicção de que tanto o político quanto o filósofo e o escritor devem professar uma *realismo* entendido como busca *dentro da própria realidade histórica* daquelas tendências que são suscetíveis de desenvolvimento por parte do sujeito. Em essência, trata-se de acreditar na racionalidade da história; seguindo Hegel, Brecht propõe descobrir *a subjetividade da objetividade possível*: considera que as tentativas para destruir as instituições burguesas e, ao mesmo tempo, tomar o partido daquelas forças que estão ativas ali e têm perspectivas de futuro é resultado dos processos históricos reais, e não uma questão de moral ou de decisão propostas a partir de uma vontade subjetiva. O fator subjetivo deve orientar-se segundo processos históricos objetivos. O acordo [*Einverständnis*] com a realidade – termo recorrente nos escritos brechtianos – é expressão dessa busca de ancoragem na realidade histórica, contra o voluntarismo de um Korsch, mas também de um objetivismo à *la* Kautsky.

Ademais, essa posição é muito coincidente com a que Lukács adotará a partir da chamada “viragem ontológica” (começo da década de 1930). Quando Lukács diz que o verdadeiro revolucionário não se deixa entusiasmar ou decepcionar pelo triunfo ou pela derrota das ilusões concebidas no plano subjetivo²¹, ou quando diz, em “Was ist das Neue in der Kunst?” [“O que é o novo na arte?”] (1939-1940?), que o “grande realista pode reagir negativamente no plano político, moral, etc. a muitos fenômenos de sua época e à evolução histórica; mas, em um determinado sentido, está fascinado pela realidade, sempre a considera com os olhos de um apaixonado, ainda que, eventualmente, escandalizado ou indignado”²², desenvolve uma modalidade de análise que apresenta afinidades com a brechtiana.

Mas nessa mesma linha se coloca a posição do Brecht maduro em relação à ciência, que mitiga o incondicional entusiasmo inicial. A disposição para o aproveitamento dos aportes científicos mais recentes vincula-se em Brecht com a ênfase posta na *curiositas*, a “alegria de descobrir”. Brecht relaciona essa disposição científica com o antiaristotelismo

¹⁸ Bertolt Brecht, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Jubiläumsausgabe zum 100* (Frankfurt, Suhrkamp, 1997), v. 6, p. 167.

¹⁹ *Ibidem*, p. 168.

²⁰ *Idem*.

²¹ Ver a comparação entre Marx e Ruge no estudo lukacsiano “Sobre la evolución filosófica del joven Marx”, em *Lenin-Marx*, cit.

²² Bertolt Brecht, “Was ist das Neue in der Kunst?”, em Frank Benseler e Werner Jung (orgs.), *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 2003* (Bielefeld, Aisthesis, 2003), p. 44.

e com a crítica da empatia. Discutindo a *Poética** aristotélica, propõe substituir as categorias de temor e compaixão – sobre as quais se funda a catarse – por aquelas de sede de conhecimento (*Wissensbegierde*) e solidariedade (*Hilfsbereitschaft*). O prazer de aprender e descobrir, que teve sua efervescência no Renascimento, foi uma virtude burguesa que contribuiu para minar a ordem feudal do medievo, mas prontamente se pôs a serviço de ideais individualistas. Nas condições atuais, o que importa é colocar esse prazer a serviço do compromisso social, recorrendo a um procedimento que – como na arte poética horaciana –, unindo o *prodesse* ao *delectare*, busque a associação da aprendizagem com a diversão. Se o ensino e a aprendizagem se converteram, no capitalismo, em mercadorias, que se busque uma nova estruturação, em virtude da qual o prazer individual no descobrimento se una ao descontentamento com o *statu quo* e lhe dê um sentido que vise a transformação prática do mundo.

Em relação a essa vinculação com ideais surgidos no Renascimento, cabe destacar o interesse de Brecht pela filosofia de Bacon; em si, a *curiositas* brechtiana encontra um de seus antecedentes no *Novum organum*** do filósofo inglês, em que se lê:

a surpresa é filha do estranho; se algo, mesmo pertencente ao gênero das coisas correntes, apresenta uma faceta estranha, desperta a surpresa. Por outro lado, aquilo que, por causa de sua espécie se distingue dos demais, merece verdadeiramente a surpresa, em geral só é considerado de maneira superficial.²³

Mas também em outra perspectiva a influência “baconiana” acaba sendo proveitosa: dela Brecht deduz a importância de aplicar ao conhecimento científico da natureza a mesma atitude objetivista – “ontológica” – que, diferentemente de seu “mestre” Korsch, havia empregado no estudo dos fenômenos sociais: seguindo Bacon, de acordo com o qual “*Natura enim non nisi parendo vincitur*” (“A natureza somente pode ser vencida quando é obedecida”), e respondendo à metodologia da pesquisa científica contemporânea, considera que é preciso praticar um *acordo* com a natureza, em contraposição com a visão “subjetivista” do aristotelismo, que favorecia a submissão despótica do mundo natural às determinações da razão. Aqui vemos outra sugestiva afinidade com o Lukács maduro, que, seguindo o Hegel da *Jenenser Realphilosophie* [Filosofia da realidade de Jena] (1803-1806), identifica a astúcia da razão no trabalho com a capacidade humana em distinguir as possibilidades que se encontram efetivamente latentes na natureza, mas que esta não pode desenvolver por si mesma: através da atividade laboral, o homem pode criar uma *Antiphysis*, uma “segunda natureza”, que não tem por que assumir eternamente uma forma alienada, coisificada.

O conceito brechtiano de simplicidade (*Einfachheit*) também se encontra vinculado com o modelo científico. Brecht estuda a forma como as ciências produzem *modelos* que constituem simplificações, reduções de processos naturais complexos; essa técnica, que permite entender a natureza, é aplicada por Brecht à arte: também aqui seria preciso adaptar modelos que ajudem a entender os processos inter-humanos, porque a reprodução nunca é algo “natural”, e sim artificial, resultado da produtividade artística. A física

* São Paulo, Nova Cultural, 2004. (N. E.)

** São Paulo, Nova Cultural, 2005. (N. E.)

²³ Citado em Jan Knopf, *Brecht-Handbuch: Theater* (Stuttgart, Metzler, 1980), p. 383.

teve de construir modelos para tornar compreensível o invisível – digamos, por exemplo, a estrutura do átomo; de um modo parecido, o dramaturgo teria de conseguir que os homens, por meio de construções, descubram as leis sociais, que tampouco são perceptíveis de maneira imediata. Brecht considerava que a inovação que a ciência moderna implicou já estava implícita na “revolução copernicana”, que não consistia tão somente em mera passagem do geocentrismo ao heliocentrismo, mas também numa refutação do evidente; em outras palavras: não se deve crer no que se oferece aos sentidos humanos de forma direta, uma vez que o que a visão humana percebe de forma imediata – o movimento do Sol em torno da Terra – é refutado pela análise científica. No *Galileu Galilei* (1943) de Brecht, a primeira demonstração que o protagonista realiza do sistema copernicano é possível graças ao telescópio, que permite tornar visível o que não pode ser percebido na experiência “normal”. Com isso, reforça-se a ideia brechtiana de que a verdade natural ou social não é algo simplesmente dado, mas um resultado que se alcança por meio do trabalho humano – da intervenção do “fator subjetivo”. A importância que a experimentação possui para Brecht é notável quando se tem em conta que ela representa uma *redução*; não um simples “reflexo” da realidade em toda a sua extensão, mas a seleção e o realce de determinados fenômenos que são colocados dentro de um marco por meio da intervenção do pesquisador.

IV

Neste contexto, conviria que nos ocupássemos de esclarecer o significado de um dos termos centrais da estética brechtiana, a fim de revelar uma possível afinidade com a filosofia do velho Lukács, além de todas as reais e inocultáveis divergências: referimo-nos à categoria de *estranhamento* (*Verfremdung*), que a partir de 1936 é empregada por Brecht sob essa denominação; o fato de, até esse momento, ter utilizado o termo – de raiz hegeliana e marxiana – *Entfremdung* põe em relevo sua origem. Quando Brecht falava de *Entfremdung*, não pensava em primeira instância no trabalho alienado, tal como havia sido caracterizado por Marx nos *Manuscritos*, e sim em um dos sentidos que Hegel havia concedido à ideia na *Fenomenologia*; é assim quando sustenta que “o conhecido, precisamente por ser *conhecido*, não é reconhecido”²⁴. Sobre a base de uma concepção semelhante, Brecht concede ao termo um sentido epistemológico, vinculado com a já mencionada *curiositas* e com o caráter experimental que a literatura mais recente, seguindo as ciências modernas, deveria assumir. O primeiro emprego que se registra do conceito com esse sentido “cognoscitivo” corresponde a 1930 e aparece nas notas sobre “Die große und die kleine Pädagogik” [“Pedagogia grande e pequena”] (1930), em que se recomenda apelar não ao sentimento, mas à *ratio* do espectador, e diz-se que os atores “deveriam alienar [*entfremden*] os personagens e fatos de modo que o espectador tenha de tomar partido, em vez de identificar-se”²⁵. Em textos posteriores, os termos *Entfremdung* e *Verfremdung* aparecem em alternância, o que mostra que Brecht não estabelece entre eles uma diferença absoluta, mesmo quando se pode verificar que o primeiro termo alude

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (orgs. Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Darmstadt, WBG, 1999, Hauptwerke in sechs Bänden II), p. 26 [ed. bras.: *Fenomenologia do espírito*, 6. ed., Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2011].

²⁵ Bertolt Brecht, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, cit., v. 6, p. 115.

prioritariamente ao uso científico e o segundo ao especificamente estético. É esse emprego que caberia agora estudar mais detidamente; já em 1926, na “Ovation für Shaw” [“Ovação para Shaw”], destaca-se – sem empregar o termo – a capacidade do dramaturgo irlandês de “estranhar” o habitual; mas a definição clássica é a que aparece em “Über experimentelles Theater” [“Sobre o teatro experimental”] (1939):

Distanciar uma ação ou um personagem significa simplesmente retirar deles os aspectos óbvios, conhecidos, familiares e provocar em torno deles o assombro e a curiosidade [...]. Distanciar significa colocar em um contexto histórico, significa representar ações e pessoas como históricas, ou seja, efêmeras. O mesmo se pode fazer naturalmente com os contemporâneos, também suas atitudes podem ser representadas como atadas ao tempo, históricas e efêmeras.²⁶

Chama a atenção o fato de que também o velho Lukács tenha insistido no efeito “estranhador” da experiência estética, e não em obras circunstanciais e menores, mas em sua grande *Estética*. Nela, Lukács sublinha que “o poder evocador da obra de arte penetra na vida anímica do receptor, subjuga seu modo habitual de contemplar o mundo, impõe-lhe sobretudo um ‘mundo’ novo e leva-o assim a receber esse ‘mundo’ com sentidos e pensamentos rejuvenescidos, renovados”²⁷. Na mesma direção, sustenta que a arte leva todo objeto à intuição

completamente nova, como se não houvesse nunca existido uma representação desse objeto, uma opinião sobre ele [...]. Trata-se de uma importante liberação das limitações do “praticismo” da vida cotidiana, no qual [...] os objetos [...] empalidecem frequentemente para converter-se em representações abstratas, inclusive em representações que não são de primeira mão, que o sujeito não voltou a examinar por si mesmo em uma nova produção, mas que passam de mão em mão, inconscientemente, como clichês de prática utilização. A verdadeira arte é como tal uma salvadora ruptura com esses costumes.²⁸

A comoção ética promovida pela arte baseia-se, sobretudo, na aptidão desta em criar, sobre a base de materiais extraídos da vida, um pequeno mundo, uma mônada provida de uma harmonia que buscamos em vão no mundo exterior; a arte pode exercer uma função valiosa de índole ética, não se convertendo em meio de propaganda, mas sim na medida em que contribua para o desenvolvimento de uma nova visão do mundo; as diferentes teorias sobre o estranhamento insistiram nesse ponto. A perfeição imanente da obra de arte

apresenta-se agora como alteração, como ampliação e aprofundamento das vivências do receptor e, portanto, de sua capacidade vivencial mesma. A catarse que a obra produz nele não se limita, pois, a mostrar novos fatos da vida ou iluminar com luz nova fatos já conhecidos pelo receptor; o que ocorre é que a novidade qualitativa da visão que assim nasce altera a percepção e a capacidade, e torna-o apto para a percepção de novas coisas, de objetos já habituais sob uma nova iluminação, de novas conexões e de novas relações de todas essas coisas com ele mesmo²⁹.

²⁶ Idem, *Escritos sobre teatro* (trad., org. e pról. Genoveva Dieterich, Barcelona, Alba, 2004), p. 83-4.

²⁷ G. Lukács, *Estética I: la peculiaridad de lo estético* (trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1982), v. 2, p. 496.

²⁸ Ibidem, p. 182.

²⁹ Ibidem, p. 528.

Em outras palavras: a arte apresenta um mundo objetivo novo e desenvolve novos sentidos para compreender a realidade modificada; daí que uma das primeiras sensações que temos na presença de uma autêntica obra de arte é uma espécie de desencanto ou vergonha, por não ter jamais percebido no mundo, na “vida”, o que parece oferecer-se espontaneamente na configuração artística. Com vivências como as que acabamos de descrever relaciona-se a missão desfeticizadora da arte: sem produzir uma transformação prática e sem induzir imediatamente os espectadores à práxis, a obra atua como crítica da vida, o que estimula a autocrítica da subjetividade receptora:

Rilke fez certa vez uma descrição poética de um torso arcaico de Apolo. O poema culmina [...] com uma exortação da estátua a quem a contempla: “Tens de mudar tua vida”. O enriquecimento e o aprofundamento que suscita toda autêntica obra de arte plástica – por meio da qual, diga-se de passagem, desperta-se e desenvolve-se o sentido artístico dos homens – são quase inimagináveis sem uma tal comparação, embora esta não passe de sentimento concomitante apenas consciente, e independentemente de a eficácia de seu acento emotivo ser forte ou fraca.³⁰

Essa comoção que a vivência estética provoca no receptor não se relaciona, portanto, com a transmissão de conteúdos determinados nem com a configuração definida de uma utopia, e sim com essa comoção anímica sobre a qual, de diversos modos, mas – segundo já foi visto – com importantes afinidades, Lukács e Brecht insistiram em suas obras tardias, seguindo os passos de Marx.

³⁰ Ibidem, p. 507-8.

EMANCIPAÇÃO HUMANA E ARQUITETURA NA ESTÉTICA DE LUKÁCS

Juarez Torres Duayer

Do ponto de vista moral, eu considero a época inteira condenável; e a arte boa somente quando se contrapõe a este decurso das coisas. É aqui que na óptica de minha evolução adquire significado o realismo russo. Na verdade, foram Tolstói e Dostoiévski que nos fizeram ver como na literatura se pode condenar em bloco todo um sistema. Para eles, a questão não é – como em alguns de seus críticos franceses – que o capitalismo tenha este ou aquele defeito, mas a opinião de Tolstói e Dostoiévski é que o sistema inteiro, assim como é, é desumano.

György Lukács¹

Precisamente no que diz respeito à arquitetura vige de modo mais contundente a palavra de Marx segundo a qual as ideias dominantes de uma época são as ideias das classes dominantes.

György Lukács²

¹ G. Lukács, “Marx e o problema da decadência ideológica”, em *Marxismo e teoria da literatura* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968).

² Idem, *Estética I: la peculiaridad de lo estético* (Barcelona, Grijalbo, 1982, v. 4), p. 121.

Introdução

Escolhi essas epígrafes para mostrar que, em Lukács, arte e emancipação humana são sempre termos congruentes e as referências à literatura e à arquitetura dizem respeito a uma questão fundamental tratada em sua *Estética*³, a peculiaridade com que cada arte singular reflete a mesma realidade. Desse modo, o exame de cada uma delas é o espaço privilegiado de investigação das formas que recebe na positividade estética o mundo das categorias comum a todas as formas de reflexo e deve, portanto, confirmar os traços essenciais gerais próprios do reflexo estético⁴.

Foi esse o propósito das investigações sobre as peculiaridades e as formas específicas de reflexo do artesanato, do jardim, do cinema, da música e da arquitetura, presentes no quarto e último volume da obra.

Todavia, da mesma forma que se adverte que a *Estética* não deve ser entendida como um estudo de “história da arte”, não se deve buscar na análise da arquitetura elementos de história e muito menos de uma teoria arquitetônica. Nesse sentido, é preciso ter em mente que o objetivo expresso pelo próprio autor é estabelecer a correta “compreensão filosófica da conformação arquitetônica”, e que o cerne dessa compreensão está na peculiaridade do reflexo estético da arquitetura. Porque será sobretudo a partir do modo com que a arquitetura reflete a realidade que Lukács apontará seu principal problema nos últimos séculos: a decadência de sua missão social e sua quase destruição como arte.

Se em Marx a produção capitalista é hostil a determinados aspectos da produção intelectual, especialmente à arte e à literatura, em Lukács ela levou a arquitetura ao atual “beco sem saída” e não lhe permitiu experimentar, ao contrário de outras manifestações artísticas, nenhum tipo de “florescimento”.

Escrita entre 1958 e 1961 e publicada pela primeira vez em 1963 (*Ästhetik. Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlim, Luchterhand), a obra que ficou conhecida como a *Estética*, ou a *Grande Estética* de Lukács, corresponde, na verdade, apenas à primeira das três partes que deveriam compor o projeto original. Publicada em quatro volumes pela Grijalbo (Barcelona, 1965-1982) com o título *Estética I: la peculiaridad de lo estético*, a obra contém quase 2 mil páginas e, pelas indicações contidas em seu prólogo, é possível avaliar a amplitude do projeto inicialmente concebido. Entretanto, no começo dos anos 1960, ao decidir dar início aos trabalhos de preparação de uma *Ética*, cujo capítulo introdutório acabou se transformando mais tarde em seu *Para uma ontologia do ser social* (v.1: São Paulo, Boitempo, 2012; v.2: São Paulo, Boitempo, no prelo). Lukács abandonou o projeto de finalização da *Estética*.

⁴ Em Lukács, o ponto de partida para esclarecer o lugar do comportamento estético na totalidade das formas das atividades humanas será sempre a conduta do homem na vida cotidiana, começo e fim de toda atividade humana. Nela têm origem, enquanto finalidades específicas da vida social, a ciência e a arte enquanto “formas superiores” de recepção e reprodução da realidade. É por essa razão que, na determinação da peculiaridade do “modo artístico” de refletir o mundo (Marx), na *Estética* a comparação mais importante a ser estabelecida é com a ciência. No entanto, e embora reflitam sempre a mesma realidade, para o filósofo húngaro ciência e arte são formas distintas de recepção e reprodução da realidade. Na ciência, o reflexo científico em seu propósito de reproduzir a realidade “em si” se orienta em busca de sua máxima “desantropomorfização”; na arte, o estético, por se tratar de um reflexo orientado exclusivamente para o mundo do homem, procura expressar os elementos presentes na realidade antropomorfizada, plasmada pelo homem em seu processo de humanização através do intercâmbio e do metabolismo entre sociedade e natureza. É nesse sentido que, para Lukács, a arte é a autoconsciência da humanidade.

As concepções arquitetônicas do idealismo

Por considerar que o traço afirmativo de sua *Estética* é a polêmica levada a cabo “apaixonadamente” contra as concepções estéticas do idealismo, é compreensível que Lukács inicie o capítulo dedicado ao “caso especial” da arquitetura pelo exame das concepções arquitetônicas da estética idealista (notadamente em Schelling, Schopenhauer e Hegel). No essencial, considera que essas concepções, por limitarem a arquitetura a princípios de “filosofia natural”, revelariam a grande contraposição estabelecida pela filosofia idealista entre “espírito” e “natureza” e adverte que todas as vezes que passamos por cima do papel do trabalho e de suas consequências sociais e psicológicas na constituição do homem e o consideramos “um puro ser natural”, toda a justificada tendência de ultrapassar a separação metafísica entre a atividade artística e a existência humano-natural termina em fracasso.

De qualquer modo, Lukács incorpora contribuições importantes dos três filósofos. Do paralelismo intuído por Schelling entre a arquitetura e a música – “compreensível”, mas “objetivamente insustentável” –, o único princípio retido seria o do papel da estrutura matemática em ambas as artes. Schopenhauer é considerado, “do ponto de vista da concreção”, quem mais se aproximou de um importante “princípio ativo” da legalidade arquitetônica, de um lado, por estabelecer a correta vinculação entre a natureza estética da arquitetura e o caráter “inorgânico” de seu material típico e, de outro, por admitir a luta entre o peso e a resistência como matéria estética da arquitetura artística.

As concepções arquitetônicas de Hegel foram as que mereceram maior atenção por parte de Lukács. Ele se interessará especialmente pela afirmação de que a arquitetura é ao mesmo tempo um meio para a realização de finalidades extra-artísticas e uma arte plena em si mesma, observando em seguida que a contradição e a unidade das contradições da dialética entre a finalidade “externa” extra-artística e a finalidade puramente estética é certamente um problema central da arquitetura. Entretanto, o interesse por Hegel não o impediu de observar que, em função da estrutura idealista e hierárquica de sua estética, ele subestimou teoricamente a missão social que determina a forma e o conteúdo da arquitetura e passou totalmente por cima dos problemas estéticos básicos da arquitetura: a realização artística de sua missão social e o ponto em que a finalidade extraestética tem de se transformar em estética⁵.

Lukács qualificou como inevitável e necessária a polêmica com as concepções arquitetônicas idealistas não só pelas influências que ainda exercem, mas sobretudo porque

para a compreensão filosófica da conformação arquitetônica do espaço é [...] imprescindível conseguir um entendimento, por mais geral que seja, de sua gênese: entender que a realidade e a vivencialidade de um espaço arquitetônico (estético) não puderam se produzir senão muito lentamente; que sua existência, eficácia – e até a necessidade delas – não são de modo algum dadas com a mera natureza fisiológica e antropológica do homem. Dito brevemente: também aqui se trata do fato de que o estético nasce passo a passo no curso da evolução humana da humanidade e não é uma relação com o mundo nascida simultaneamente com o ser-homem.⁶

⁵ G. Lukács, *Estética I*, cit., p. 87.

⁶ *Ibidem*, p. 88; grifo meu.

Ao evidenciar nessa passagem a centralidade de sua polêmica contra a estética idealista, a historicidade humano-genética do fato estético, Lukács demarca os contornos de sua concepção arquitetônica em relação às “estéticas habituais” e passa a tratar do problema da “gênese do espaço arquitetônico (estético)”.

A gênese do espaço arquitetônico

Como a construção com vistas a uma finalidade externa de abrigo, proteção, prece de historicamente sua finalidade artística, a gênese da arquitetura resulta de um longo processo de desenvolvimento da humanidade. Lukács considera que nela, mais do que nas outras artes, a origem e o desenvolvimento das emoções e dos sentimentos vitais desencadeados pelas primeiras construções humanas (segurança, orgulho, alegria etc.) resultam de um processo imprescindível para a gênese de toda a arte nascida “de fontes diversas e heterogêneas entre si, e que não se fundem senão muito paulatinamente na corrente da missão social de uma arte”:

sem esse fenômeno, nenhuma arte poderia ampliar até um “mundo” aquilo a que dá forma [...] nem poderia exercer uma ação estética sobre o homem inteiro, com suas ideias e seus sentimentos produzidos por uma vida plena e rica em conteúdo. [...] *Só quando se constituiu assim o meio homogêneo de uma arte – nascido das necessidades da vida, porém separado das vivências nela possíveis por um salto qualitativo – pode-se dizer que se concluiu a sua gênese.*⁷

É esse o processo em que cada arte singular elabora e expressa, através de um “material básico”, o “meio homogêneo” que lhe é peculiar. Da mesma forma que a língua é o “material básico” da literatura e da forma poética, o som, o da música, e o mármore, o bronze ou a madeira, o da escultura, o “material comum” da arquitetura é a matéria inorgânica. A constituição do “meio homogêneo” e a mimese estética constituem o “salto qualitativo” que eleva a arte à instância da superestrutura:

Esses materiais não pertencem à superestrutura, da mesma forma que ela não pertence à linguagem. Mas pode-se negar o caráter superestrutural do conteúdo e da forma artística que se manifestam nas peças de mármore de Fídias, Michelangelo e Rodin? Também não são, em si mesmas, elementos da superestrutura as cores e as linhas; mas não é, por exemplo, a arte de um Goya ou de um Daumier uma autêntica superestrutura ativa e classista? Thomas Mann não é marxista. Mas quem quiser saber como surge dos sons (os quais tão pouco pertencem, em si mesmos, à superestrutura) uma superestrutura musical, mediante a conformação ideal e intelectual das formas musicais, uma superestrutura que luta pela libertação dos homens ou pela manutenção de sua escravidão, pela sustentação ou pela dissolução de seu ser humano, pela atenção ao homem do povo ou por sua separação dele, pode perfeitamente aprendê-lo no *Doutor Fausto*.⁸

Quanto ao caráter superestrutural da arquitetura, Lukács diz que em estética existem fenômenos ainda mais paradoxais:

Segundo a concepção de Marx, uma ponte é uma parte da produção criadora de valor. Exclui esse fato que uma ponte, como objeto da estética, pertença à superestrutura? Acreditamos que não. Nossa maravilhosa ponte de correntes em Budapeste é um produto artístico da arquitetura.

⁷ Ibidem, p. 90; grifo meu.

⁸ Idem, *Aportaciones a la historia de la estética* (México, Grijalbo, 1965), p. 490.

tura classicista da Reforma [...]. Suas peculiaridades estéticas não podem ser explicadas sem levarmos em conta a base da época, a situação histórico-social nascida daquela base [...]. A ponte como instrumento do transporte é uma parte da produção; porém esteticamente pertence à superestrutura.⁹

Essa natureza evocativa do “meio homogêneo” (audibilidade, visibilidade, linguagem, gesto, espacialidade) é o que permite a criação de um “mundo próprio” enquanto reflexo artístico da realidade e lhe confere uma função muito parecida, mas totalmente diversa, daquela do conhecimento e do reflexo científico, a função de ser “o” órgão de aproximação do reflexo estético à realidade objetiva.

Na busca da gênese e da historicidade peculiar do espaço arquitetônico (estético), Lukács investiga aquela contradição captada, mas não resolvida por Hegel, o “salto qualitativo” que transforma em estéticas as finalidades extra-artísticas da arquitetura. Para ele, seguir “filosoficamente” esse processo significa indagar

como se produz ou nasce a conformação de um tal espaço referido ao homem, *antropomorfizador*, portanto, e, por conseguinte, objetivamente existente e concebido; como se produz enquanto necessidade social capaz de ser satisfeita: como nasce dela uma missão social e como se produz sua realização estética.¹⁰

De acordo com Lukács, é “sobre essa base vital geral” que se produzem “as emoções extraestéticas ou pré-estéticas envolvidas diretamente com o espaço e com as representações deste”, porque se já é compreensível que a “proteção contra o tempo, contra os inimigos etc., oferecida por um espaço fechado, ainda que não construído pelo homem (a caverna), desencadeie emoções de alegria pela segurança e proteção conseguidas”, muito mais intensas serão essas emoções quando o espaço é produto da atividade do homem.

Com esse relato sobre as experiências extra e pré-estéticas que precedem o salto qualitativo entre as duas finalidades da arquitetura, Lukács retoma a importância de sublinhar o caráter tardio do nascimento da arquitetura como arte, pois disse

se segue que sua gênese foi precedida de um longo período de elaboração de construções tecnicamente úteis de natureza diversa e uma *evolução não menos ampla de emoções entre-laçadas com representações espaciais*. O salto qualitativo [...] que separa aqui mais claramente o pré-estético do estético foi sendo preparado sem dúvida graças às experiências que acabamos de descrever brevemente.¹¹

As primeiras manifestações desse salto qualitativo aparecem, para Lukács, no período que Gordon Childe caracterizou como segunda revolução ou revolução urbana, quando, nas grandes regiões fluviais dominadas pelo homem na Ásia e no Egito, a evolução das forças produtivas possibilitaram e impuseram a constituição de grandes cidades e construções em quantidade até então inimaginável. Nessa transformação quantitativa há, no entanto, uma novidade qualitativa:

⁹ Ibidem, p. 494.

¹⁰ Idem, *Estética I*, cit., p. 90; grifo meu.

¹¹ Ibidem, p. 95; grifo meu.

quando surgem poderosas muralhas para a proteção da cidade, em lugar das anteriores paliçadas, ou quando as tumbas, geralmente pequenas, protegidas por poucas pedras ou lajes, se convertem em templos e sepulcros monumentais etc., mesmo tecnicamente, a transformação é muito mais que uma mera intensificação quantitativa. A isso se soma como momento decisivo o caráter *coletivo* de tais construções, e não só no sentido de que a construção de uma pirâmide, por exemplo, não é possível senão sobre a base de uma mobilização organizada de grandes massas de homens, mas também – e sobretudo do nosso ponto de vista – no sentido de que a função dessas construções se apoia, entre outras coisas, *em suscitar sentimentos coletivos*. Isso vale inclusive para o que diz respeito às construções de utilidade imediata.¹²

A mimese arquitetônica

Identificados os primeiros movimentos da gênese do espaço arquitetônico (estético) com a lenta e progressiva incorporação das vivências humanas à forma das construções, Lukács retoma o problema da luta entre a gravidade e a resistência como princípio da arquitetura (Schopenhauer) para afirmar que, somente após a humanidade ter tido a possibilidade de refigurar e elevar mimeticamente a luta dessas forças até a altura de uma autêntica obra de arte arquitetônica, foi possível levar em consideração o objeto e princípio básico da arquitetura, o problema dos espaços externos e internos:

*trata-se de uma reprodução visual da luta das forças naturais, e isso graças ao fato de que essa luta, reconhecida pelo homem, se submete, mediante esse conhecimento, às finalidades humanas, e a relação, assim nascida, do mundo com o homem se estabelece na forma de um espaço conformado com intenção de visualidade. Se contemplamos desse ponto de vista a gênese da arquitetura, tendo sempre presente o efeito desencadeador de emoções de certas construções, é óbvio que o espaço externo pode conseguir tal natureza estética antes do espaço interno. [...] Desse modo, as emoções crescem muito além de suas origens e se condensam em uma concreta missão social adequada para a determinação formal do espaço. [...] É óbvio que essa ampliação, esse aprofundamento e essa depuração das vivências espaciais arquitetônicas agem também sobre o espaço externo e o modificam. A história da arquitetura mostra em todo caso uma linha evolutiva assim.*¹³

Embora considere que todos esses “momentos genéticos” já seriam suficientes para que pudesse afinal “formular conceitualmente a essência estética do espaço arquitetônico”, Lukács, para conseguir “um ponto de partida concreto e intuitivo”, decidiu recorrer às considerações de Leopold Ziegler sobre a construção da cúpula de Brunelleschi na igreja de Santa Maria Del Fiore, em Florença, para apontar uma outra característica da arquitetura: a independência entre o reflexo científico e o reflexo estético¹⁴. Trata-se de peculiar-

¹² Idem; grifo meu.

¹³ Ibidem, p. 101; grifo meu.

¹⁴ Ziegler observa que o que se vê da construção da cúpula é uma fração mínima, mas suficiente para comunicar a tarefa técnica e sua solução, “pois a sensação ou impressão óptica não se ocupa da peculiaridade construtiva senão na medida em que a aparência espacial externa lhe comunica uma intuição convincente e constitutiva do construtivo” (Leopold Ziegler, citado em G. Lukács, *Estética I*, cit., p. 104). Para Heydenreich, “apenas se logrará avaliar plenamente a importância singular de Brunelleschi encarando a força criativa de seu projeto como produto de uma incessante interação dos níveis estético e técnico”, porque “tudo o que se inventava e realizava no domínio da técnica não passava de um meio

ridade importante, porque é a partir da neutralidade e da independência entre sistema matemático e mimese estética que Lukács fundamentará sua crítica às concepções da arquitetura moderna:

O erro teórico e prático de muitas concepções modernas (por exemplo, a dos membros da Bauhaus), carregado de consequências para a evolução da arquitetura, consiste precisamente em entender a construção objetivo-tecnológica da obra (quando conseguida como tal) como algo obviamente estético.¹⁵

Em contraposição a esse erro teórico, Lukács evoca ainda uma vez o mérito de Ziegler por ter sublinhado “que a formação arquitetônica em sua dimensão estética tem de mostrar traços qualitativamente novos”, através “do abandono de toda uma série de momentos, construtiva e tecnologicamente imprescindíveis, em função do sistema evocador da visualidade da obra” e impor “como princípio orientador soberano e único das vivências a construção estética – antropomorfizadora, referida ao homem –, que é tão pouco idêntica na arquitetura com a construção tecnológica quanto possa ser a plástica-visual com a anatomia na escultura”. Ocorre, dessa forma, que a “nova imagem espacial visual, evocadora, assim conseguida” não é “em última instância mais que uma transposição ao humanamente visual da construção originária, de produção desantropomorfizadora”¹⁶.

Com essas observações Lukács acredita que pode apontar com clareza a duplicidade mimética da positividade estética na arquitetura a partir da existência das “duas generalidades que mutam em um concreto espaço visual evocador”: de um lado, um sistema de “leis naturais intelectualmente dominadas, um sistema de pugna das forças naturais submetida a essas leis”; por outro, uma “necessidade social generalizada, uma missão social generalizada”¹⁷. A “mutação” que transforma essas duas generalidades em um “concreto espaço visual evocador” acontece por obra de uma nova mimese estética e antropomorfizadora e contém em si uma particularidade:

nessa mutação se eleva a uma unidade vivencial o conteúdo surgido da resolução científico-técnica da tarefa social; em sua elaboração visual evocadora, e *em consequência dela, os elementos estruturais da construção expressam assim o mais essencial da tarefa social e de sua solução técnica, concentrando-o todo no estético e sintetizando as emoções e as ideias, suscitadas até então no homem dispersa e isoladamente, na intencionada vivência unitária do próprio espaço. Mas isso só pode ser conseguido através da própria conformação do espaço.*¹⁸

Uma vez estabelecida a natureza da duplicidade mimética da arquitetura enquanto resultado da “transformação de duas generalidades em uma particularidade unitária”,

para a finalidade estética” (Ludwig H. Heydenreich, *Arquitetura na Itália [1400-1500]*, São Paulo, Cosac Naify, 1998, p. 13).

¹⁵ G. Lukács, *Estética I*, cit., v. 4, p. 105; grifo meu. Hobsbawm observa que “os edifícios e *décor* em estilo neomedieval, neorrenascentista e Luís XV da sociedade burguesa do século XIX, em certa etapa, deram lugar a um estilo deliberadamente ‘moderno’, que não só se recusava a recorrer ao passado, mas *desenvolvia uma analogia estética duvidosa entre inovação artística e técnica*” (Eric Hobsbawm, *Sobre história*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 33).

¹⁶ G. Lukács, *Estética I*, cit., v. 4, p. 106.

¹⁷ *Ibidem*, p. 110.

¹⁸ *Idem*; grifo meu.

Lukács chama a atenção para outra peculiaridade específica de sua estrutura categorial como arte:

*sua incapacidade para expressar artisticamente algo negativo. Aquela escala infinita das emoções e atitudes ideológicas, que vão desde a tragédia até a comédia, a sátira, a caricatura, é excluída liminarmente do cosmos de evocações acessível à arquitetura pela essência mesma de seu modo de construir mundo humano.*¹⁹

Essa limitação do “conteúdo evocável” da arquitetura não é, entretanto, entendida num “sentido de privação” nem muito menos “pejorativo”, porque, se pertence “à essência da arquitetura essa negação, a falta de toda luta entre o positivo e o negativo, é necessário formular de imediato a pergunta: em que consiste o valor humano específico dessa privação imediata e absoluta, *única* no campo da arte?”²⁰. Para responder a essa questão, Lukács dirá que é necessário partir historicamente da gênese da arquitetura:

[a arquitetura] só pôde nascer como arte real no período dos grandes impérios, especialmente nas grandes cidades. E isso somente (com o que a ocasião histórica começa a se transformar em artística) quando foi possível e necessário que a finalidade determinante da construção e estrutura dos edifícios tivesse um caráter *coletivo*.²¹

Com isso, julga que já não será muito difícil iluminar sua incapacidade de expressar artisticamente algo negativo:

No mundo conformado pela obra arquitetônica, o homem não pode apresentar-se como objeto da mimese. Precisamente a produção de um mundo circundante realmente espacial, e ao mesmo tempo adequado ao homem, exclui uma conformação artística desse tipo: como homem real, ele penetra nesse “mundo”, e sua relação adequada com ele não é sua mimese, mas sua existência real nele.²²

Nesse sentido,

[o] sujeito que submete as forças naturais no sentido social do homem não pode ser senão geral, coletivo. Mesmo o domínio geral-legaliforme ou conceitual, ainda sem orientação tecnológica, das forças naturais, expressa o poder da sociedade, não do indivíduo, no enfrentamento da natureza. E, mais ainda, a finalidade subjacente à construção é, de modo insuperável, imediatamente *coletiva*.²³

Por essa razão, para Lukács “seria uma deformação dos fatos” ver na incapacidade da arquitetura para se expressar artisticamente algo negativo, “uma renúncia, uma pobreza”:

Ao contrário, essa negação de toda negatividade é o fundamento da singular peculiaridade da arquitetura, a saber: que só ela é capaz de revelar diretamente o ser social geral de um período, as determinações sociais impostas à vida através de múltiplas mediações dos fatos, das ideias etc. dos indivíduos, como uma evocação imediata, sensível e significativa. O *páthos*

¹⁹ Ibidem, p. 115; grifo meu.

²⁰ Ibidem, p. 116.

²¹ Idem; grifo meu.

²² Ibidem, p. 117.

²³ Ibidem, p. 121; grifo meu.

social que penetra toda a arte, ainda que muito mediadamente, aparece aqui com toda pureza; o não ser da negatividade cresce até se converter em pura e madura positividade.²⁴

Assim, é nessa exclusão da “negatividade” e da “presença de qualquer luta” que Lukács localiza “a riqueza evocadora” e “a mundalidade das formações arquitetônicas” enquanto expressão positiva de sua própria privação, que se combina ainda com “o fato de que em sua conformação artística se tem antes de tudo a transformação do geral em particularidade, enquanto a singularidade fica tão excluída de seu âmbito quanto a negação”²⁵.

Desse conjunto de observações, Lukács infere o que considera ser a “extraordinária sensibilidade da arquitetura como arte a respeito das transformações histórico-sociais”. sem deixar de sublinhar, entretanto, o caráter dessa sensibilidade “como arte”, pois, ainda uma vez e diferentemente das demais artes, “cada sociedade, a partir de um certo nível evolutivo, tem de possuir sua própria arquitetura. Uma sociedade sem pintura ou sem tragédia é perfeitamente imaginável, e até existiu diversas vezes, mas não uma sem edifícios”²⁶. No entanto, essa “maciça constrição” da necessidade social na arquitetura não chega a cristalizar os momentos da missão social que determinam seu caráter artístico “para o bem ou para o mal”; ao contrário, é ela que faz com que sua “eficácia histórica seja mais hábil que em qualquer outra arte”, o que tem a ver precisamente com o “caráter afirmativo sem reservas, diretamente social, da arquitetura como arte”²⁷.

Mesmo admitindo a impossibilidade de proceder a uma exposição detalhada e mais adequada da “extraordinária sensibilidade da arquitetura como arte a respeito das transformações histórico-sociais” – questão que seria remetida “por sua essência” à parte histórico-materialista de sua estética (que, como sabemos, acabou não sendo concluída) –, Lukács registrou sua convicção sobre a necessidade de uma íntima interação entre os problemas dialético-materialistas da estética e os histórico-materialistas²⁸. Porque se, de um lado, toda investigação dialético-materialista da arte e, sobretudo, de cada arte em particular, tem de ser incompleta se não faz alusão à historicidade específica inseparavelmente vinculada a sua estrutura formal estética, de outro lado, toda investigação histórico-materialista que tente depreciar essas conexões e estudar diretamente a arte sem tais análises dialéticas, como simples fenômenos estéticos, sem ter constantemente em conta sua específica estrutura estética, tem de cair em um vulgar sociologismo²⁹.

A arquitetura e o desenvolvimento desigual

Somente através dessa interação entre os problemas dialéticos e histórico-materialistas é possível para Lukács compreender o problema que considera decisivo para a concepção histórico-materialista da arte: o da evolução irregular ou não uniforme tanto na gênese e no desenvolvimento interno das artes singulares quanto em sua eficácia social imediata e mediada:

²⁴ Ibidem, p. 122.

²⁵ Ibidem, p. 123.

²⁶ Ibidem, p. 131.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibidem, p. 133.

²⁹ Idem.

A dita colaboração [...] pode contribuir para a destruição de analogias esquematizadoras. (Pense-se outra vez nos paralelismos injustificados no tratamento da música e da arquitetura. O materialismo dialético mostra que a duplicidade de mimese que se encontra em ambas tem características totalmente diversas. *E as investigações histórico-social atuou sobre ambas: os últimos séculos assistiram simultaneamente a um novo florescimento da música e a uma arquitetura esmagada por uma grave problemática e fenômenos decadentes*).³⁰

Essa passagem é importante por três motivos. Primeiro, porque a partir dela a exposição transita das características ontogenéticas e estéticas do reflexo da arquitetura para o exame de suas manifestações histórico-sociais; segundo, porque localiza o momento e a natureza das determinações responsáveis por sua “grave problemática” e “fenômenos decadentes”; e, finalmente, porque Lukács expõe a “medida” com que ajuíza estética e criticamente a produção arquitetônica “nos últimos séculos”.

Mesmo que o capitalismo seja a formação histórico-social que atuou de modo contraposto sobre a arquitetura e a música nos últimos séculos, a questão a ser examinada são as razões por que ele não só a afetou mais do que a outras artes, como também a conduziu ao atual “beco sem saída”. Podemos dizer que, ao se referir diversas vezes à Antiguidade Clássica e ao Renascimento como períodos de “autêntica arquitetura”, Lukács pensa em um mundo cuja “medida” (e sua correspondente “medida arquitetônica”) se opõe à “medida” de um outro mundo, o da “utilidade” burguesa, o mundo “dos últimos séculos”. Nesse sentido, a universalização do desenvolvimento capitalista e do utilitarismo burguês significariam o rompimento da união entre o estético e o utilitário, a violação da *medida* e a decadência arquitetônica³¹.

Os primeiros sintomas dessa decadência são situados por Lukács no Barroco, quando surgiu a fachada, uma “categoria completamente nova e sumamente conturbadora”, que exacerba “profunda e constantemente” a “nova arquitetura”³². No “terreno dos princípios”, com o nascimento da concepção que criou a fachada, a “conexão unitária orgânica entre o espaço interno e externo ficou solta” e acabou favorecendo as tendências

³⁰ Idem; grifo meu.

³¹ “A medida, como relação homogeneizante, inclui, evidentemente, e cria a beleza. [Mas] a utilidade, como fator tendente a tornar a realidade mais homogênea, e que permeia todos os aspectos da vida, não está em harmonia com a beleza. [...] Quando Marx escreveu que o capitalismo era inimigo da arte era isto que tinha em mente. [...] A arte da época capitalista constitui um longo – e contínuo – protesto contra as reações de utilidade. Assim, a relação entre o artista e o mundo também se modificou. Aquele deixou de afirmar este e de estar em harmonia com aquele. [...] O mundo do Renascimento assume um lugar a meio caminho entre a antiga era da ‘medida’ e o período moderno, burguês, da ‘utilidade’” (Ágnes Heller, *O homem do renascimento*, Lisboa, Presença, 1982, p. 205).

³² Escrevendo sobre o Barroco, após se referir ao fato de que o “alegorismo arquitetônico” do século XVII atingirá seu apogeu no século XVIII, Argan (“Rhétorique et architecture”, em *L’Europe des capitales*, Genebra, Albert Skira, 1964, p. 104) se refere a uma “retórica da arquitetura” e diz “que as fachadas não são mais a seção de uma perspectiva nem a superfície que completa o volume de um conjunto plástico. Como objeto visual, pertencem muito mais à rua ou ao lugar do que ao edifício do qual fazem parte. Borromini chega a construir fachadas de igreja deslocadas em relação a seu eixo e sem nenhuma relação com seu interior. Vista da rua, a fachada cria um momento de exceção em relação aos edifícios vizinhos; ela funciona como um apelo que convida a entrar”. Para Flávio Conti, nas igrejas barrocas, “a parte central da fachada tem uma importância maior que as laterais”; ver seu livro *Como reconhecer a arte barroca* (São Paulo, Martins Fontes, 1984).

“destruidoras da unidade arquitetônica que estavam implícitas desde o primeiro momento nessa concepção”³³.

Foi o amadurecimento dessas tendências destruidoras da unidade arquitetônica que tornou possível “aplicar a qualquer espaço interno – até a espaços internos projetados sem nenhuma intenção arquitetônico-artística – uma fachada qualquer” e empregar, nos “grandes edifícios e quarteirões das grandes cidades modernas, fachadas góticas, renascentistas ou barrocas, de acordo com a moda”³⁴.

Esse ecletismo, considerado “uma etapa necessária na evolução da missão social das artes na sociedade capitalista madura”, tem como fundamento o fato de que “os instrumentos de trabalho se desprendem aceleradamente das bases antropológicas presentes nos trabalhadores e se fazem cada vez mais científicos, mais desantropomorfizadores”. Lukács lembra que Marx sublinhou energicamente essa diferença em relação a épocas anteriores:

No estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre e um *roturier* [plebeu] continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a contingência das condições de vida para o indivíduo aparecem apenas juntamente com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia.³⁵

Após sublinhar a importância dessa passagem de *A ideologia alemã* – para observar que “com isso o caráter ao mesmo tempo geral e particular-concreto da missão social da arquitetura tem que se decompor com mais intensidade qualitativa que nas demais artes”³⁶ –, Lukács considera que a continuidade desse processo de independência entre a fachada e a intenção arquitetônica de conjunto (que se inicia com o Barroco) teve sua expressão mais evidente no ecletismo da arquitetura do século XIX e representou, no plano formal, o resultado dos compromissos políticos que, naquele momento, a burguesia estabeleceu com as classes dominantes anteriores e através dos quais

tentava evitar uma democratização radical da sociedade, e sobretudo um avanço do proletariado socialista. Para realizar esses fins, tinha de recolher ideologicamente uma parte do legado feudal-absolutista e desenvolver, além disso, em sua própria ideologia uma “respeitabilidade” anti-plebeia, para converter-se assim em salvaguarda da “segurança” social.³⁷

Após apontar o solo social desse historicismo “tão profundamente antiartístico dessa etapa do desenvolvimento da arquitetura”, através do qual se expressou “o complexo

³³ G. Lukács, *Estética I*, cit., v. 4, p. 134. Procedimento totalmente contrário tinham os arquitetos renascentistas. Para Summerson, Alberti, “no projeto da igreja de S. Andrea, em Mântua, [...] não adaptou os princípios do arco triunfal apenas à fachada principal, mas também às arcadas da nave, no interior. Ainda mais, fachadas e arcadas foram dimensionadas na mesma escala, de tal modo que a igreja – por fora e por dentro – é uma ampliação lógica e tridimensional do tema do arco triunfal [...] a ideia principal é clara e pode-se facilmente perceber como ressoa no interior” (John Summerson, *A linguagem clássica da arquitetura*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 22; grifo meu).

³⁴ G. Lukács, *Estética I*, cit., p. 134.

³⁵ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), p. 65.

³⁶ G. Lukács, *Estética I*, cit., p. 135.

³⁷ *Ibidem*, p. 136.

emocional com o qual a classe dominante dessa época afirma sua própria existência”, Lukács se refere à pintura e à música para mostrar como uma mesma evolução histórico-social pode atuar de modo hostil ou favorável sobre as artes:

O fato de que o período desse “beco sem saída” da arte arquitetônica haja produzido ao mesmo tempo na pintura o florescimento do impressionismo francês, na literatura figuras como Dickens e Thackeray, Gottfried Keller e Henrik Ibsen, e na música as de Wagner, Brahms e Verdi, mostra claramente a correção de nossa tese acerca da especial sensibilidade da arquitetura para a tarefa social que recebe.³⁸

Um quadro muito parecido a este “no posterior e apaixonado movimento de reação a esse ecletismo do ponto de vista dos princípios” é identificado por Lukács desde a metade do século XIX, mas por mais “justificada que tenha sido toda crítica da arquitetura [...] nenhuma dessas críticas conseguiu chegar ao centro da questão, à *decadência da missão social da arquitetura como consequência da existência humana no capitalismo*”³⁹.

Entretanto, de seu ponto de vista, esse tipo de crítica era impossível pelo fato de que a “decisão de abordar superficialmente o ecletismo historicista partia em grande parte das posições de um capitalismo ‘puro’, que não tivesse mais de buscar apoio ideológico em algum lugar do passado pré-capitalista”⁴⁰.

Mesmo considerando os diferentes motivos e as diversas correntes da nova arquitetura, o que é decisivo para Lukács é que,

dada a decomposição da missão social, a tarefa básica de criar um espaço para o homem por meio da transposição das potências construtivas da edificação em visualidade ficava aqui tão recusada ou ignorada – ainda que com outras motivações – como no academicismo depreciado, pomposo e comercial. *Assim, detrás da radical eliminação de todas as tradições, detrás do apelo a uma arquitetura “pura”, encontra-se o espírito do conformismo exatamente igual ao da época do ecletismo, ainda que com outros conteúdos e outras formas, de acordo com a transformação social. E não podia ser de outro modo, porque, como mostramos, o princípio afirmativo é essencial na arquitetura.* Como a arquitetura desse período estava obrigada a aceitar e afirmar um capitalismo essencialmente inumano, o princípio de inumanidade tinha de servir como fundamento de sua concepção espacial, ou melhor, como fundamento da aniquilação arquitetônica do espaço estético-arquitetônico, para substituí-lo por *um espaço puramente desantropomorfizador*.⁴¹

Essa tendência, que se intensifica em razão dos próprios “fundamentos desantropomorfizadores” da mimese arquitetônica, leva Lukács a considerar que, no caso da arquitetura, ela é muito fácil, porque, como “o princípio humano desaparece da missão social”, sua propensão é ficar com “o primeiro reflexo desantropomorfizador e negar a segunda

³⁸ Idem.

³⁹ Ibidem, p. 137; grifo meu. A passagem mostra que Lukács conhecia o debate e a natureza das críticas sobre as quais se construiu o ideário da arquitetura moderna, marcado, como sabemos, pela forte rejeição ao ecletismo arquitetônico do século XIX.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem; grifo meu. Há aqui uma congruência entre as observações de Lukács sobre o fundamento da concepção espacial da arquitetura moderna e as críticas que dirigiu ao conformismo das vanguardas literárias do século XX por ocasião do debate sobre o expressionismo dos anos 1930.

mimese ou identificá-la com a primeira”⁴². Retomando em seguida a questão da peculiaridade e da duplicidade mimética da arquitetura, Lukács estabelece as relações entre a forma e o conteúdo da nova construção:

Assim se tem, em lugar da enganosa e distorcida pompa eclética do período anterior, uma “simplicidade” e “cientificidade” conscientemente desantropomorfizadoras e (como arte) inumanas; *um tecnicismo pelo qual adquirem objetivação o vazio e a pobreza da vida capitalista*; é um estado de ânimo que não pôde encontrar seu *páthos* senão na desmedida intensificação abstrata da quantidade.⁴³

Na opinião de Lukács, entre os motivos que favorecem a moderna técnica arquitetônica, está o domínio do puramente “geométrico”⁴⁴, porque os novos materiais utilizados permitem uma enorme diversidade de formas externas à subjetividade do construtor, subjetividade que, embora “naturalmente condicionada pela sociedade”, não a impede de atuar

destruidora e abstratamente sobre a missão social confiada à arquitetura. O efeito social concreto útil de cada construção perde sua peculiaridade sensível, isto é, pode realizar-se – *no que diz respeito à utilidade pura* – com toda comodidade, *sem ter de determinar um espaço interno e externo que levem à intenção visual aquela função*. Por isso um estabelecimento público de banhos pode ter um mesmo aspecto que uma oficina, uma fábrica ou uma igreja, ou ao contrário, sem deixar de oferecer por isso, do ponto de vista geométrico, uma solução perfeita. [...] A decadência da missão social, ou melhor, sua conversão em algo totalmente abstrato, como a exigência da construção vertical em consequência do encarecimento da renda do solo urbano, aporta uma “liberação” em relação a todos os postulados “antiquados”, ou seja, em relação à tarefa de criar um espaço concreto próprio para o homem.⁴⁵

Na nota com que Lukács finaliza essa passagem, há uma referência à análise de Burckhardt a respeito do templo de Paestum, na qual ele chama atenção para o fato de que a construção não foi projetada geometricamente e sua simetria arquitetônica até se humanizou com os “finos desvios”. Para Lukács, o moderno geometrismo, “*por princípio anti-humano*”, exclui todas essas preocupações, que, em seu entendimento, só podem ser apreciadas na “*autêntica arquitetura*”⁴⁶.

No dizer de Lukács, as “ideologias fetichizadoras próprias do período imperialista” apoiam, como “é natural”, tais tendências anti-humanas, cujo efeito se percebe em todas as manifestações ideológicas da época e também em todas as manifestações artísticas⁴⁷. Nestas, entretanto, é possível notar que, ao contrário da arquitetura, desenvolve-se

⁴² Ibidem, p. 138.

⁴³ Idem; grifo meu.

⁴⁴ Lukács lembra que Sedlmayr chamou a atenção para o fato de que o princípio dessa teoria, que aparece na época da Revolução Francesa, é que a arquitetura tem de se regenerar por meio da geometria e pôs em correto paralelismo com isso a frase de Le Corbusier segundo a qual o “homem em liberdade é propenso à geometria pura” (G. Lukács, *Estética I*, cit., p. 138).

⁴⁵ G. Lukács, *Estética I*, cit., p. 139; grifo meu.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibidem, p. 140.

uma luta ininterrupta entre a submissão, a adaptação e o compromisso com a situação fetichizada do homem dessa época e uma rebelião mais ou menos consciente contra ela. Basta aludir a figuras tão significativas como Thomas Mann ou Béla Bartók para que esse antagonismo se manifeste pujantemente.⁴⁸

Ao evidenciar desse modo como a manifestação de tal antagonismo é mais débil nas artes plásticas do que na literatura e na música, por conta de suas específicas formas de reflexo da realidade, Lukács dirá que, na arquitetura, essa luta é impossível porque

[a] luta estética contra a fetichização não pode consistir [...] senão em descobrir e conformar artisticamente nas formações coisificadas, cristalizadas como objetos, as relações humanas que a elas subjazem real e objetivamente. *O caráter imediata e intensamente social da arquitetura como arte impossibilita uma tal oposição.* [...] é possível desmascarar poeticamente, [...] sem necessidade de a própria crítica da fetichização dar forma a um mundo desfetichizado. *Ao contrário, a ruptura arquitetônica com a fetichização não poderia acontecer senão colocando no lugar do aniquilado espaço do homem outro espaço próprio faticamente novo. Mas isso não é possível nas condições histórico-sociais do presente.*⁴⁹

A impossibilidade de travar essa luta no capitalismo é que tem levado o atual pensamento arquitetônico a se limitar

exclusivamente ao primeiro ato científico, desantropomorfizador, do reflexo da realidade e à sua utilização tecnológica ótima, aniquilando a conformação visual do espaço por obra de uma imediata identificação desta com aquele reflexo [...] o que faz com que [...] todos os esforços orientados de algum modo a conseguir efeitos artísticos têm de se ocupar de questões secundárias (cor dos edifícios, suavização da inumanidade nas fachadas etc.), limitando-se a produzir algo que pelo menos seja agradável.⁵⁰

Por essa razão, a arquitetura é a *única* manifestação artística que, pela impossibilidade de efetivação de sua segunda mimese propriamente estética, nos últimos séculos (desde o período barroco), está obrigada a expressar – em função de seu caráter essencialmente afirmativo – “o vazio e a pobreza da vida capitalista”. A radicalidade dessa compreensão filosófica consiste em que, para Lukács, não há, nas condições sociais do momento, qualquer possibilidade de se plasmar um espaço humanamente conformado e “faticamente novo”.

Autenticidade e *páthos* na arquitetura

Desde as suas obras de juventude, Lukács expressava a preocupação que marcaria a orientação e o conteúdo de sua obra de maturidade, a intenção de estabelecer “as pontes entre a dialética das formas sociais e a das formas literárias” e esclarecer o fato de que “a morfologia das formas literárias aparece sempre rigorosamente ligada à dialética dos processos sócio-históricos”⁵¹. *Mutatis mutandis*, a mesma preocupação está presente em seu estudo sobre a arquitetura: estabelecer as “pontes” entre as formas sociais e as formas arquitetônicas.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem; grifo meu.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács: étapes de sa pensée esthétique* (Paris, Le Sycomore, 1980).

Entre os aspectos mais característicos do tratamento dessa dialética em Lukács está a antinomia entre o caráter poético que ele atribui ao mundo antigo e a forte rejeição ao utilitarismo e ao “prosaísmo” da vida burguesa. Presente em seus estudos sobre o romance, o mesmo antagonismo aparece na origem dos problemas enfrentados pelo desenvolvimento da arquitetura.

Da mesma forma que Hegel atribuiu o desaparecimento da forma epopeia ao fim da ligação direta entre indivíduo e sociedade, Lukács atribui a esse rompimento a dissolução das determinações sociais no segundo momento propriamente estético da mimese arquitetônica⁵². Ao considerar o desaparecimento do *páthos* um dos elementos dessa dissolução, Lukács lembra que, enquanto categoria estética, na filosofia antiga o *páthos* correspondia à “sublimação de uma experiência interior individual até o ponto em que ela se funde numa grande ideia, num heroísmo civil, na vida, enfim, do conjunto social” e constituía-se exatamente a partir daquela “unidade relativa do universal e do individual” que, no entanto, é “inalcançável na vida burguesa”⁵³. Contudo, enquanto no romance, com o fim dessa unidade, as buscas do *páthos* na vida moderna podem ter êxito nas questões privadas – “a mariposa noturna, depois que o sol do universal se põe, voa para a luz de lâmpada do privado”⁵⁴ –, na análise da arquitetura, ao contrário, a peculiaridade de sua mimese estética não permite a busca do *páthos* na mesma direção da literatura.

Desse modo, com o fim da unidade relativa das relações entre indivíduo e sociedade e a consequente perda de seu *páthos* original, deixam de existir as condições sociais para uma arquitetura verdadeiramente autêntica.

É por essa razão que, ao caracterizar o Renascimento como uma época em que a “angústia da vida individual, a mutilação do homem pela divisão capitalista do trabalho ainda não eram [...] um fato social dominante”, e em que a ideologia da sociedade burguesa nascente, em virtude da luta contra o feudalismo, ainda aparece “impregnada do

⁵² Em certo sentido, a respeito da totalidade representada pela unidade entre indivíduo e sociedade, Lukács lê Hegel com o mesmo propósito apontado por Jameson (“Em defesa de Georg Lukács”, em *Marxismo e forma*, São Paulo, Hucitec, 1985, p. 131): “os trechos da *Estética* de Hegel que nós, modernos leitores, julgamos mais interessantes são talvez não tanto os que descrevem a estrutura épica em si mas exatamente aqueles que, seja diretamente, seja por implicação, mostram o que, no mundo moderno, expulsa tal totalidade *a priori*”.

⁵³ G. Lukács, “O romance como epopeia burguesa”, *Revista Ensaios Ad Hominem*, t. 2, n. 1, 1999, p. 97.

⁵⁴ Karl Marx, citado em idem. Fischer lembra que, na dissertação de doutorado de Marx sobre Epicuro e Demócrito, “não há nada sobre a luta de classes, o proletariado e a revolução, ou sobre o ‘reino da liberdade’ numa sociedade sem classes e sem dominadores; mas podemos encontrar, no caderno VI, a frase sobre o subjetivismo das filosofias epicurista e estoica do fim da época clássica: ‘Depois do pôr do sol universal, a mariposa procura a lâmpada do particular’”. Para Fischer, o “sol universal” era para Marx “a realização do indivíduo, dos objetivos da comunidade; participação na *Res publica*, na ‘causa pública’; possibilidade de ultrapassar o particular através da ação e da ideia – algo semelhante à democracia de Atenas ou à república de Roma antes da ditadura dos Césares. Em contradição com qualquer autossatisfação falsa, ele não queria ‘ficar para sempre na própria pele’, queria ‘ser criador do mundo’, apoderar-se espiritualmente do mundo com suas próprias forças e, na evolução posterior, contribuir para sua modificação material. Não se pode deixar de notar a ânsia por uma nova alvorada na sociedade, por um ‘universal’ que ultrapasse em plenitude e força luminosa a lâmpada do homem particular” (Ernest Fischer, *O que Marx realmente disse*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 3).

páthos da libertação da humanidade da mortificação feudal, da escravidão social e ideológica, da angústia e da mesquinhez econômica e política da Idade Média⁵⁵, Lukács identifica na arquitetura do Quattrocento, a exemplo da Antiguidade Clássica, a mesma unidade relativa do universal e do individual capaz de fazer renascer, de forma original e não imitativa, o *páthos* da arte e da estética antiga.

Se, com o fim do Renascimento, o aprofundamento da divisão capitalista do trabalho e a fragmentação do homem pela cisão da relação entre indivíduo e sociedade tornaram cada vez mais difícil para a literatura a busca do *páthos* na vida burguesa, para a arquitetura significaram a dissolução quase completa de sua mimese estética e a sua quase destruição como arte.

Portanto, mesmo que o “desejo de harmonia entre as faculdades e as forças do indivíduo” não se extingam “nunca por completo”, e quanto mais desumana, “mais feia e mais sem alma se tornava a vida no capitalismo em plena expansão, tanto mais violentamente haveria de acender em alguns indivíduos o afã de beleza”⁵⁶, pode-se dizer que, em Lukács, a arquitetura, ao contrário do romance, não pôde voar para a “luz de lâmpada do privado”, “depois que o sol do universal” se pôs.

A arquitetura e a decadência ideológica

Vimos, na análise de Lukács, como as condições sociais e estéticas da arte e da criação literária na segunda metade do século XIX – período que ele identifica com o início do processo de “decadência ideológica” da burguesia – repercutem com intensidade em sua análise arquitetônica.

De fato, após as derrotas das revoluções proletárias de 1848, Lukács identifica a existência em Marx de uma “vasta e sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência” e aponta a “conexão da literatura com as grandes correntes sociais, políticas e ideológicas que determinaram a reviravolta em questão”⁵⁷. As consequências mais imediatas dessa fuga para o predomínio da ideologia “pura” e da “evasão da realidade” na ciência e na arte significaram o afastamento cada vez maior da vida da sociedade que deveriam refletir.

Para Lukács, além da decadência ideológica, com o desenvolvimento do capitalismo o outro “decisivo complexo de problemas” que deve ser enfrentado pela sociedade é a divisão social do trabalho, que, embora “muito mais antiga do que a sociedade capitalista”, em consequência do domínio da “relação-mercadoria”, passa a assumir “uma tal difusão e profundidade que assinalam mesmo uma transformação da quantidade em qualidade”⁵⁸. Todavia, a divisão capitalista do trabalho não se limitaria apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e espiritual, mas se “insinua profundamente na alma de cada um”, provocando “profundas deformações” que se expressarão posteriormente em diversas formas de manifestações ideológicas:

⁵⁵ G. Lukács, “O romance como epopeia burguesa”, cit., p. 100.

⁵⁶ Idem, *Problemas del realismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1966), p. 111.

⁵⁷ Idem, “Marx e o problema da decadência ideológica”, cit. O problema da decadência ideológica é a base de sua defesa do realismo no “Debate sobre o expressionismo”, sustentado contra as vanguardas literárias e artísticas do modernismo, que ele considerava “essencialmente antirrealistas”.

⁵⁸ Ibidem, p. 62.

A submissão covarde a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são inclusive agravadas e enfeitadas pelos pensadores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência.⁵⁹

No campo ideológico, a estreiteza da vida humana sob o capitalismo, que se estabelece e aprofunda cada vez mais com a divisão do trabalho, encontrará para Lukács sua expressão maior no contraste entre as duas concepções de mundo que ele considerava “em moda”: o racionalismo e o irracionalismo⁶⁰. Para o autor, ambas as concepções têm profundas raízes na vida do homem submetido à divisão capitalista do trabalho: o racionalismo é “uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista” e o irracionalismo, embora “um protesto contra elas”, é “igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento”, porque, como concepção de mundo, “fixa a vacuidade da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-a rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado, do mundo do intelecto”⁶¹.

Nessa acepção, em que aparece associado às “necessidades objetivas da sociedade capitalista”, o “racionalismo” confere outro sentido ao “racionalismo” e “funcionalismo” arquitetônicos, a uma “racionalidade” que, via de regra, é evocada como um dos principais atributos e virtudes que frequentam, como sabemos, a vasta literatura apologética da arquitetura sob a influência da Bauhaus. Em verdade, é a mesma racionalidade a que se referiu Lukács, a de “um capitalismo puro”, que na segunda metade do século XIX, em meio ao ecletismo historicista, buscava uma arquitetura que “não tivesse mais de buscar apoio ideológico nenhum no passado pré-capitalista”⁶².

Aprofundamento da divisão social do trabalho, dissolução interior e exterior do homem, mutilação e fragmentação do indivíduo, falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia, perda da unidade e da coparticipação da vida sentimental e intelectual conformam, portanto, o quadro das dificuldades a serem enfrentadas pela arte e pela literatura na figuração da real existência do homem diante dos processos de desumanização da vida no capitalismo.

No que se refere às tendências literárias que surgem com esse quadro, Lukács identifica a que procura responder às dificuldades pretendendo transformar a literatura e elevá-la à categoria de ciência objetiva. Para ele, essa tendência, que era fortemente influenciada pelo positivismo (“concepção ‘científica’ da vida social que via no homem um produto mecânico do ambiente e da hereditariedade”), surge não por casualidade, mas em concomitância à sociologia moderna separada metodologicamente da economia. Sua principal característica era “deixar fora da literatura – por causa de seu mecanicismo – precisamente os mais profundos conflitos da vida social do homem” e evocar, em lugar “dos grandiosos protestos contra os aspectos desumanos do desenvolvimento social [...]”

⁵⁹ Ibidem, p. 63.

⁶⁰ Lukács tratou das tendências irracionalistas na filosofia em seu livro *A destruição da razão*, escrito durante a Segunda Guerra Mundial e publicado pela primeira vez em 1954. Ver G. Lukács, *El asalto a la razón* (Barcelona. Grijalbo, 1968).

⁶¹ G. Lukács, “Marx e o problema da decadência ideológica”, cit., p. 69.

⁶² Idem, *Estética I*, cit., p. 137.

amplas figurações do que existe no homem de mais elementar e animalesco; em lugar da grandeza ou da debilidade do homem nos conflitos com a sociedade, [...] amplas descrições de atrocidades exteriores”⁶³.

Também aqui há uma conexão evidente com as críticas de Lukács à arquitetura moderna e a seu tecnicismo, “pelo qual adquirem objetivação o vazio e a pobreza da vida capitalista”. Isso porque, assim como ocorre com a influência do positivismo na tendência literária anteriormente apontada, é possível identificar o pragmatismo positivista no modo como a arquitetura e o urbanismo contemporâneos aderiram cada vez mais aos imperativos do que Lukács chama de “ritmo da vida moderna”.

Mas o que significa esse “famoso ritmo da vida moderna”? Para Lukács, um preconceito frequentemente apresentado como o grande responsável pela impossibilidade de se figurar, a exemplo do que fizeram os clássicos do realismo, a vida e o homem contemporâneos na literatura; ao fim e ao cabo, “a inumanidade do capitalismo”, inumanidade que, do ponto de vista do “ritmo da vida moderna”, se revela como “um *a priori* fatalista de nossa época”⁶⁴.

No caso da conexão aqui examinada, se na literatura a decadência ideológica e a apologética convergem para o surgimento de tendências substancialmente dirigidas para a liquidação do realismo, na arquitetura essas tendências têm justificado com frequência como necessárias a produção e a figuração dos espaços necessários à fruição do “famoso ritmo da vida moderna” denunciados pelos grandes escritores realistas do século XIX⁶⁵.

Nesse sentido, ficam claras as razões pelas quais aqueles que defendiam um capitalismo puro e uma arquitetura que não tivesse mais de buscar apoio ideológico em algum lugar do passado pré-capitalista passaram a reivindicar, em resposta às necessidades objetivas da sociedade capitalista, a versão edilícia da concepção de mundo do “racionalismo”, o “racionalismo arquitetônico” nascido sob a influência da Bauhaus.

Não é difícil perceber que, na análise de Lukács, as “pontes” entre a dialética das formas sociais e a das formas arquitetônicas aparecem rigorosamente ligadas à dialética dos processos sócio-históricos. Foram elas que lhe permitiram apontar o atual “beco sem saída” da arquitetura e mostrar por que todos os atuais esforços do pensamento arquitetônico orientados de algum modo para a obtenção dos efeitos artísticos se ocuparam de questões secundárias e acabaram reproduzindo, em certo sentido, a exemplo da literatura, o que podemos considerar uma espécie de “beletrismo” arquitetônico.

Considerações finais

Não é fácil avaliar a dimensão e o impacto envolvidos na crítica arquitetônica de Lukács. E a dificuldade se deve não apenas à amplitude do período histórico que ela abrange, mas sobretudo ao rigor com que se desenvolve desde a rejeição *in limine* das

⁶³ Idem, “Marx e o problema da decadência ideológica”, cit., p. 93.

⁶⁴ Ibidem, p. 96.

⁶⁵ É curioso que Habermas, em sua defesa da continuidade autocrítica do modernismo, atribua às insitâncias dos “modernos mundos da vida”, que “escapam à intervenção do planejador”, a “sobrecarga” do programa da arquitetura moderna (Jürgen Habermas, “Modernidade: um projeto inacabado”, em Otilia Beatriz Fiori Arantes e Paulo Eduardo Arantes, *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*, São Paulo, Brasiliense, 1992, p. 14).

manifestações arquitetônicas produzidas a partir do Renascimento até o confronto aberto com os encômios, em geral unânimes, aos cânones e à excelência da arquitetura sob a influência da Bauhaus.

Ao contrário, para Lukács, tudo o que o pensamento arquitetônico mobilizado nestes últimos quatro séculos foi capaz de produzir se resumiu apenas a suavizar a inumanidade do capitalismo que a arquitetura, pela particularidade do caráter afirmativo de seu reflexo da realidade, está obrigada a expressar.

Finalmente, e não menos importante, se permanece ignorada sua compreensão da impossibilidade de um autêntico desenvolvimento da arquitetura como arte “plena em si mesma” em face da “hostilidade” do “ambiente social” do capitalismo, isso se explica, em grande medida, pelo modo como se coloca à contracorrente das análises estéticas habituais no debate contemporâneo, que continua a evitar, não por acaso, pelas razões apontadas por Lukács, a discussão sobre a estética da arquitetura.

Ao evocar na *Estética* a definição de poesia de Matthew Arnold (1822-1888), Lukács escreveu que “a criação artística é ao mesmo tempo descobrimento do núcleo e crítica da vida”⁶⁶, o que nos ajuda a compreender sua defesa da missão social da obra de arte e seu juízo estético sobre ela; para ele, a “arte verdadeira”, a “arte boa” é aquela capaz de se contrapor ao sentido efetivamente “regressivo” dos padrões humano-societários do mundo do capitalista, a “época inteira condenável” que a arquitetura, por conta de seu caráter afirmativo e da destruição de sua segunda mimese, está obrigada a figurar.

Oscar Niemeyer costumava dizer que, no dia em que a vida for mais humana, mais solidária, aí sim os prédios terão um feitiço diferente. É difícil dizer se ele conhecia o capítulo dedicado à arquitetura na *Estética*, mas certamente concordaria com Lukács quando este fala da impossibilidade de colocar no lugar do atual e aniquilado espaço do homem produzido pelo capitalismo, nas condições histórico-sociais do presente, outro espaço humanamente conformado e faticamente novo.

Para terminar, faço alusão a uma passagem de Nicolas Tertulian sobre as relações entre arte e emancipação humana na obra do filósofo húngaro: Lukács permaneceu fiel até o fim à aspiração de unir em uma só as ideias de revolução e humanismo integral⁶⁷. Sua *Estética* e seus juízos estéticos são testemunhas disso.

⁶⁶ G. Lukács, *Estética I*, cit., v. 2, p. 380.

⁶⁷ Nicolas Tertulian “O pensamento do último Lukács”, *Outubro: Revista do Instituto de Estudos Sociais*, n. 16, 2^a sem. 2007, p. 247.

CONCLUSÃO

CONTRA O IRRACIONALISMO

LUKÁCS E A CRÍTICA DO IRRACIONALISMO: elementos para uma reflexão sobre a barbárie contemporânea

Maria Lúcia S. Barroco

A atitude favorável ou contrária à razão decide, ao mesmo tempo, a essência de uma filosofia e a missão que ela é chamada a cumprir no desenvolvimento histórico.

György Lukács, *El asalto a la razón**

Norteando o inquebrantável compromisso de Lukács com a realização do socialismo e sua peculiar incorporação de Marx, encontra-se uma teleologia emancipatória, objetivada ao longo de seu amadurecimento intelectual e de sua práxis sociopolítica.

Herdeiro da tradição filosófica clássica, Lukács manteve um diálogo constante com grandes pensadores como Aristóteles, Hegel e Goethe, o que marcou sua concepção rigorosamente universalista da história e do marxismo, maturando seu encontro com as questões estéticas e ontológicas, quando suas ideias emancipatórias tomaram contorno nas atividades que permitem ao indivíduo ascender à consciência humano-gênérica: a ciência, a arte e a ética, uma genericidade ontologicamente mediada por lutas sociais concretas¹.

Na esteira de Marx, a trajetória investigativa de Lukács foi processada no interior de uma crítica radical da sociabilidade burguesa: crítica concebida como função social de todo intelectual marxista, aquele que leva a sério sua responsabilidade em face de seu compromisso de classe e de seu lugar no desenvolvimento da humanidade².

* Barcelona, Grijalbo, 1968. Aqui em tradução livre.

¹ Guido Oldrini, “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”, em Maria Orlanda Pinassi e Sergio Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo* (São Paulo, Boitempo, 2002), p. 74.

² G. Lukács, “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, em *O jovem Marx e outros escritos de filosofia* (orgs. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007), p. 41.

No interior desse empreendimento crítico, destacou-se o desvelamento das *formas de pensar* que exercem a função ideológica de aliviar as tensões sociais, na perspectiva de reprodução da dominação capitalista, contribuindo para o ocultamento das contradições sociais. Parte desse empenho foi dedicada às vertentes irracionalistas, em sua relação com a ideologia fascista e, em especial, com a nazifascista.

Neste texto, pretendemos apontar algumas das principais características do pensamento irracionalista e das ideias que foram incorporadas pelo nazifascismo. Nosso objetivo é assinalar que a crítica lukacsiana persegue as formas de pensar que se opõem – de formas diferenciadas – a uma compreensão ontológica da realidade social. Nesse sentido, ela ultrapassa essas correntes irracionalistas, desmontando os pressupostos das tendências neopositivistas, donde nossa ideia de que a crítica de todas as expressões da “destruição da razão” e da “miséria da razão”³ é pressuposto teórico-metodológico e princípio ideológico de sua perspectiva ontológica.

Lukács apreende os fenômenos em sua concretude, como próprios de um momento histórico particular e como parte constitutiva de tendências históricas universais⁴. Isso supõe tratar as formas de pensar como *categorias socialmente determinadas* e apreender seu processo de constituição histórica a partir de sua gênese e de seu desenvolvimento, buscando revelar suas conexões e mediações mais íntimas, tecidas em suas relações particulares com a totalidade histórica⁵.

Em “Marx e o problema da decadência ideológica”⁶, a crítica se apoia em dois grandes eixos teórico-metodológicos: a análise do fenômeno político-ideológico da *decadência ideológica* da burguesia e a análise da *contraditoriedade* inerente à sociedade burguesa, cuja dinâmica permitiu ao mesmo tempo a autoconsciência do ser social como *sujeito da história*, possibilitando a criação de uma cultura progressista e de um patrimônio político-revolucionário, dos quais Marx é herdeiro, e o seu *ocultamento*, reproduzindo formas de pensar fragmentadas e a-históricas.

³ Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, série Rumos da Cultura Moderna, v. 48).

⁴ Os textos aqui abordados são posteriores aos anos 1930, o que nos leva a considerar que já são orientados por uma análise de caráter ontológico: “Marx e o problema da decadência ideológica” foi escrito em 1938; “Concepção aristocrática e concepção democrática de mundo” é produto de uma conferência proferida em 1946, nos Encontros Internacionais de Genebra; *A destruição da razão* foi finalizado em 1952 e publicado em 1954. Segundo Netto, a “direção ontológica está presente no pensamento lukacsiano desde que ele pôde examinar, em Moscou, na entrada dos anos 1930, textos até então inéditos de Marx, como os *Manuscritos econômico-filosóficos de Paris* (1844)” (José Paulo Netto, “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”, em Maria Orlanda Pinassi e Sergio Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*, cit.).

⁵ Por isso, a compreensão do irracionalismo não é buscada na imanência do pensamento filosófico, mas em suas determinações sociais, como afirma Lukács: “A história da filosofia, assim como a da arte e da literatura, não é – como acreditam os historiadores burgueses – simplesmente a história das ideias filosóficas ou das personalidades que as sustentam. É o desenvolvimento das forças produtivas, o desenvolvimento social, o desenvolvimento da luta de classes que coloca problemas à filosofia e que assinala os caminhos para a sua solução”. Ver G. Lukács, *El asalto a la razón* (Barcelona, Grijalbo, 1967), p. 3.

⁶ G. Lukács, “Marx e o problema da decadência ideológica”, em José Paulo Netto (org.), *George Lukács: sociologia* (São Paulo, Ática, 1981, col. Grandes Cientistas Sociais, v. 20), p. 112.

As insurreições proletárias de 1848 e sua repressão pela burguesia, que se aliara à nobreza, assinalaram o marco histórico da ruptura burguesa com seu protagonismo revolucionário: a partir daí, o caráter de classe de seu projeto de dominação passou a direcionar os rumos político-ideológicos do pensamento burguês, que rompeu com sua herança progressista e passou a combater o marxismo, o movimento operário e a perspectiva de revolução⁷, orientando-se por ideologias românticas e ideias conservadoras, buscando justificar a ordem capitalista⁸.

Crítico agudo da “reviravolta político-ideológica” do pensamento burguês na direção da decadência e da apologia do capitalismo, Marx já assinalara que diferentes teóricos que se notabilizaram por análises críticas e históricas, antes de 1848, passaram a negar as contradições sociais, a luta de classes, reelaborando a história de acordo com os interesses burgueses nesse contexto. Diz Lukács:

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente colocadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses, no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem o temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivo e místico, é a tendência geral da decadência ideológica.⁹

As determinações fundantes desse fenômeno são dadas pela divisão social do trabalho capitalista. Com o desenvolvimento do capitalismo e a crescente ampliação do domínio exercido pelas relações mercantis, a subordinação dos indivíduos à divisão social do trabalho repercute em todas as dimensões da vida social, insinuando-se na subjetividade dos indivíduos sociais e em suas manifestações ideológicas, submetendo-os a sua lógica fragmentária.

Acentuam-se a divisão e a oposição entre o trabalho material e o intelectual, criando campos de atividade intelectual separados, que incorporam interesses materiais e espirituais particulares e instituem uma “subespécie de especialistas”. Entranhada profundamente na “alma de cada um”, essa fragmentação fundada na raiz das relações de trabalho, portanto na esfera central da vida social, causa deformações que se revelam, sob diferentes formas, em manifestações ideológicas¹⁰.

A crescente segmentação do conhecimento concorre para o isolamento das atividades teóricas, limitando a razão dialética, a objetividade teórica, separando idealmente teoria e práxis, realizando uma cisão entre o intelecto e as objetivações sociais¹¹. Encerrados em suas atividades profissionais isoladas e esvaziadas de conteúdo social, os indivíduos se defrontam com sua atividade como com um poder estranho: “um místico e obscuro poder, cuja objetividade fatalista e desumanizada se contrapõe, ameaçadora e incompreensível, ao indivíduo”¹².

⁷ “Impulsionado por suas convicções revolucionárias, o proletariado se apropriou das conquistas progressistas, superando as suas contradições e limites, e através do marxismo e dos movimentos de cunho socialista, elevou a racionalidade dialética ao patamar de uma práxis fundada em bases históricas e materialistas” (Carlos Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, cit., p. 9).

⁸ José Paulo Netto, *O que é marxismo* (São Paulo, Brasiliense, 2006, col. Primeiros Passos, v. 148), p. 14.

⁹ G. Lukács, “Marx e o problema da decadência ideológica”, cit., p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, p. 121.

¹¹ *Ibidem*, p. 123.

¹² *Ibidem*, p. 125.

Daí a presença da alienação: o *estranhamento* em face da realidade que expressa formas *fetichizadas* de apreensão das contradições da vida capitalista, reproduzindo o “falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia”¹³. Com o fetichismo geral, as relações sociais tendem a ser tomadas em sua aparência *coisificada*, restringindo a possibilidade de compreensão dos processos sociais, de suas mediações e determinações fundantes, bloqueando a capacidade de apreensão das contradições sociais, que são tratadas como antinomias insolúveis.

No interior desse conjunto de determinações sócio-históricas, Lukács situa as raízes do *irracionalismo* moderno. O racionalismo, diz ele, é a “direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista”, e o irracionalismo é “um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento”¹⁴.

No ensaio “Marx e a decadência ideológica”, Lukács não aprofunda a discussão sobre o irracionalismo, apenas situa suas características: o apelo aos “piores” instintos humanos e às reservas de “animalidade” e de “bestialidade” que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista; a barbarização da vida sentimental do homem; o esvaziamento do intelecto de todo conteúdo social. Lukács considera relevante a contribuição do irracionalismo, no interior da filosofia e da literatura da decadência, para a formação do fascismo e para um caldo cultural favorável à sua difusão.

O texto “Concepção aristocrática e concepção democrática de mundo”, de 1946, expressa o envolvimento político de Lukács na luta pela erradicação das bases ideológicas do fascismo, antecipando a tese que será desenvolvida em *A destruição da razão: o fascismo tem vínculos com teorias irracionalistas e aristocráticas*.

O fascismo, como concepção de mundo é, antes de tudo, o apogeu qualitativo de teorias irracionalistas no domínio da epistemologia e aristocráticas no plano social e moral – teorias que, na ciência oficial e não oficial, bem como na divulgação científica e pseudocientífica e no jornalismo, desempenham um papel importante há décadas.¹⁵

Lukács retoma a inflexão histórica de 1848 para analisar seu significado ideocultural: o desencadeamento de crises em quatro grandes complexos, a saber, a democracia, a ideia de progresso, a confiança na razão, o humanismo. Pautado em sua compreensão acerca da contraditoriedade ontológica da sociedade burguesa, Lukács localiza a origem da crise social e intelectual da democracia na contradição entre a liberdade e a igualdade política capitalista e a sua objetivação concreta¹⁶.

¹³ Ibidem, p. 126.

¹⁴ Ibidem, p. 127.

¹⁵ Idem, “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, em *O jovem Marx e outros escritos de filosofia* (orgs. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007), p. 25.

¹⁶ “Na medida em que a sociedade burguesa não pode realizar objetivamente a liberdade e a igualdade, foi preciso que as ideologias se demarcassem, a partir de 1848, em três direções: do liberalismo (idealizando intelectualmente os resultados político-sociais da Revolução Francesa e fixando-os formalmente); do socialismo, dos democratas radicais e jacobinos (buscando alcançar a liberdade e a igualdade real ou, pelo menos, delas se aproximar); das correntes reacionárias de vários tipos até o fascismo (convertendo a desigualdade e a ausência de liberdade concreta em ‘fato natural’, em ‘lei da natureza’, em dados metafísicos).” Ibidem, p. 28.

A democracia formal do liberalismo, privatizando o homem, acentuando a separação entre o cidadão e o burguês, entre as massas e as “elites”, propiciando a concentração do poder, a corrupção, a manipulação política, o esvaziamento da vida pública e a mutilação da personalidade humana, contribui para uma representação filosófica individualista, que, a exemplo de Heidegger, afirma a angústia do indivíduo privado e fetichizado em face de uma existência nadificada.

Dentre as ideologias antidemocráticas, destaca-se o anticapitalismo romântico pós-1848, que busca “francamente na desigualdade social e na ausência de liberdade entre os homens o fundamento de uma sociedade ‘sadia’”¹⁷. Segundo Lukács, apesar de ter pontos de contato com a ideologia restauradora da Revolução Francesa, essa ideologia não pretende restaurar a ordem feudal; trata-se de uma nova proposta, nos marcos da crise da democracia moderna, tendo Nietzsche como fenômeno de transição¹⁸.

É no interior da justificação das desigualdades que emergem as teorias antidemocráticas, buscando o apoio das ciências biológicas para fundamentar ideias racistas, apesar de, nesses casos, a utilização da ciência ser apenas um “mito”; como diz Lukács: “Já em Nietzsche: a sua ‘raça de senhores’ tem fundamentação romântica e moral. A biologia, aqui, não passa de um ornamento místico”¹⁹.

A discussão das crises na ideia de progresso, do humanismo e da razão se insere na compreensão da história como processo de desenvolvimento humano-genérico, ou seja, um processo que não é linear e pode ser avaliado em função de seu desenvolvimento processual, tendo por parâmetros o desenvolvimento das forças produtivas, a socialização do homem, seu domínio sobre a natureza, sua emancipação etc., tratada em relação à totalidade histórica, em termos extensivos e intensivos.

Desde o Renascimento, o humanismo se definiu como a luta em defesa dos direitos; sua crise se torna evidente no contexto marcado por condições favorecedoras de ideologias antidemocráticas e antiprogressistas – quando sua base de sustentação não é a humanidade, a sociabilidade, mas o indivíduo isolado, autocentrado, em face de uma sociedade estranhada e desumana.

A crise da razão não é diferente das demais, está organicamente entranhada na sociabilidade burguesa e nas suas formas ideológicas: “a relação é inequívoca: a tomada de posição contra o progresso está quase sempre em estreita relação com o irracionalismo e, particularmente, com o conceito de nova elite”²⁰. Nascido da oposição conservadora à revolução burguesa, o irracionalismo moderno é herdeiro do conservadorismo feudal; por isso, dirige-se energeticamente contra o progresso e a razão, desde as suas origens. É por essa herança que mantém esse caráter aristocrático, que Lukács identifica em pensadores como Nietzsche, Schopenhauer²¹ e outros.

¹⁷ Ibidem, p. 33.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ibidem, p. 34.

²⁰ Ibidem, p. 40.

²¹ Schopenhauer é tomado como exemplo do pessimismo metafísico anti-historicista; pretendendo elevar-se acima “da mesquinhez da vida social e política”, não hesitou em aderir ao “terror branco em e depois de 1948” (ibidem, p. 39).

Assim, esse conjunto de determinações mediadas pela sociabilidade burguesa, pela crise de 1848 e por seus rebatimentos ideoculturais contribuiu para a reprodução de uma visão estática da história, de posicionamentos antidemocráticos e pessimistas e de visões niilistas, negadoras do progresso: formas de recusa da razão como possibilidade de intervir na realidade, seja para conhecer sua essência, seja para transformar o presente.

Em *A destruição da razão*, a partir de um extenso estudo da cultura europeia e, em particular, alemã, Lukács investigou as fontes das teorias e das ideias que influenciaram a ideologia nazifascista. Segundo ele, um conjunto de determinações socioeconômicas e ideopolíticas, gestadas em um longo processo, viabilizaram o desenvolvimento de um caldo cultural favorável à assimilação de tendências irracionalistas e racistas, absorvidas e reformuladas pelos ideólogos nazifascistas em seu projeto de dominação ideológica²².

Lukács analisou a filosofia alemã desde Schelling até o surgimento do nazismo, retomando sua tese: desde 1848, especialmente a partir da Comuna de Paris, o socialismo e o marxismo passaram a servir de referência para o ataque e o desenvolvimento do irracionalismo, o que revela sua relação com a luta de classes e, portanto, sua função ideológica. Sua citação é exemplar:

Nas vésperas da revolução de 1848, Marx e Kierkegaard expressavam a vontade de que se chegasse a uma decisão; Marx, no *Manifesto Comunista* (1848) e Kierkegaard em sua *Mensagem literária* (1846). O primeiro *Manifesto* terminou com o grito de "Proletários de todos os países, uni-vos!"; o segundo, com a mensagem de que cada um deveria trabalhar por si mesmo e para sua própria salvação, pois de outro modo a profecia sobre a permanência do mundo não passaria de uma piada.²³

Embora as teorias racistas já se manifestassem na oposição ideológica da nobreza feudal à revolução burguesa, a exemplo de Burke, De Maistre e Bonald, só encontraram condições objetivas para se reatualizar na segunda metade do século XIX, quando passaram a servir aos interesses burgueses. O *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas], de Gobineau, primeira teoria racista moderna, publicado na França nesse período, respondeu a essa demanda no aspecto da dominação burguesa, em sua luta contra os avanços do proletariado e em seus interesses de exploração do trabalho escravo em conjunturas como a do sul dos Estados Unidos, onde suas ideias racistas tiveram grande influência, além da Europa.

Gobineau definia o racismo como categoria central para a explicação da história e classificou as diferentes raças para afirmar a superioridade moral e cultural da raça ariana, influenciando as ideias de Nietzsche. Marcado por seus vínculos feudais, Gobineau tinha uma visão contraditória e eclética: ele buscava afirmar a pureza ideal da raça, apoiando-se

²² Lukács analisou o desenvolvimento tardio do capitalismo alemão, as especificidades da unificação alemã, o processo de constituição das relações de classe, a formação política e ideológica do povo, a reforma protestante, entre outras coisas, e observou certas tendências favoráveis à assimilação de ideias conservadoras, tais como: uma cultura servil, construída sobre relações autoritárias e sedimentada numa profunda exploração do trabalho; uma herança política antidemocrática, marcada pela reforma protestante e por relações de poder fortemente burocratizadas e hierarquizadas; um empobrecimento cultural generalizado, decorrente do atraso econômico e expresso em um *ethos* antidemocrático, segundo ele próprio de uma "mentalidade de súdito" (G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 30-4).

²³ *Ibidem*, p. 13.

em um pessimismo fatalista, numa rebeldia anticapitalista, ao mesmo tempo que conservava a concepção aristocrática feudal aliada à mistificação da história²⁴.

A teoria racista só rompeu com os laços feudais quando passou a representar, de fato, uma ideologia da burguesia; esse processo se realizou gradualmente até chegar a Chamberlain. Antes dele, em uma fase intermediária, surgem o *darwinismo social* e o *reducionismo biológico* – simplificação das ideias de Darwin²⁵ e das ciências biológicas para justificar “cientificamente” as diferenças sociais e dar suporte à ideia de uma hierarquia moral e intelectual entre os homens, baseada em determinações naturais, genéticas e biológicas.

A crítica de Lukács a essas formas de pensar se dirige à incorporação das ideias de Darwin pelas ciências, situando a histórica oposição dos ideólogos burgueses à teoria da evolução, aspecto que havia sido elogiado por Marx e Engels. Na origem dessa assimilação simplista está a separação das ciências em saberes isolados, fragmentados, a exemplo da sociologia, com Comte, que se isolou da economia política e precisou buscar sua fundamentação nas ciências da natureza. Revela-se aí a adequação da sociologia à *função apologética* do capitalismo, pois, com sua explicação biológica evolutiva, fez desaparecer o historicismo, as categorias econômicas e a luta de classes, transformando a opressão, a desigualdade e a exploração em dados naturais²⁶.

Tais ideias naturalizam a desigualdade e a exploração, afirmando-as como “fatos naturais”, como “leis da natureza”, como determinações insuperáveis e inevitáveis²⁷. Trata-se de uma ciência a serviço da resignação e da discriminação, diz Lukács, lembrando Lombroso e sua teoria do “criminoso inato”²⁸.

Chamberlain é o representante da teoria racista no período anterior à guerra. Assimila as tendências racistas antigas e modernas, convertendo-as em uma visão de mundo apoiada no repúdio ao humanismo, ao progresso e à revolução, na recusa da concepção universalista e unitária da história e da emancipação humana; nas palavras de um representante da teoria racista: “os tópicos de liberdade, igualdade e internacionalismo não são mais do que fantasmas enganosos [...] a ideia de revolução é anticientífica”²⁹. Segundo Chamberlain:

Quando falamos da humanidade, genericamente, ou vemos na história um progresso, um desenvolvimento da “humanidade”, abandonamos o firme terreno dos fatos, para mover-nos em vagas abstrações [...] essa humanidade sobre a qual tanto se tem especulado filosoficamente padece, com efeito, de um mal bastante grave e que, sensivelmente, não existe [...] existem somente as raças [...] nossa civilização e cultura atuais são especificamente germânicas.³⁰

²⁴ Ibidem, p. 554-5.

²⁵ Lukács retoma a importância universal de Darwin para o progresso da ciência, chamando a atenção para o fato de ter merecido o reconhecimento de Marx e Engels. Em carta a Marx, Engels afirma: “Darwin, que estou lendo, é magnífico. A teleologia, que ainda não havia sido destruída em um de seus aspectos, cai agora por terra [...] Jamais havíamos assistido a um intento tão grandioso de demonstrar o desenvolvimento histórico da natureza, ou, pelo menos, com tanto êxito”. Marx respondeu: “Este é o livro que contém os fundamentos de nossa concepção no terreno da história natural.” (Citado em ibidem, p. 552).

²⁶ Ibidem, p. 554.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibidem, p. 555.

²⁹ Ibidem, p. 559.

³⁰ Citado em ibidem, p. 574.

Falseando a história, a ideologia nazifascista voltou-se estrategicamente para a sedução das massas, para “quebrar o livre-arbítrio e a capacidade dos homens de pensar por conta própria”³¹, tendo por suporte a justificação da origem biológica da desigualdade racial, segundo as palavras de Hitler em *Mein Kampf*:

[A teoria racista] parte do valor superior ou inferior das distintas raças e se sente obrigada, por esse conhecimento, e conforme a vontade eterna que governa o universo, a impulsionar o triunfo dos melhores e dos mais fortes e a exigir a submissão dos piores e dos mais fracos.³²

A ideologia nazifascista tem como principais componentes: a concepção aristocrática, o nacionalismo, a negação da democracia burguesa e do marxismo, o anticomunismo, a valorização da autoridade, da violência, da hierarquia, da ordem e da liderança, a recusa do humanismo, da igualdade e do historicismo³³.

Como ideologia, o irracionalismo contribuiu, nas condições históricas do nazifascismo, para disseminar o pessimismo, o imobilismo, o desprezo pela razão, a glorificação da intuição, a visão de mundo aristocrática, a repulsa pelo progresso social e a mitomania, e propiciou a transferência dos conflitos para o campo do imaginário, a dissimulação das contradições sociais, de seus nexos e mediações, a naturalização de suas consequências, o empobrecimento da crítica.

Ao se transformar em ideologia, o irracionalismo assume formas variadas, mas de forma geral, além das características citadas anteriormente, suas diversas expressões têm em comum a desvalorização da verdade objetiva e da perspectiva de totalidade, a subjetivação da história, o individualismo, o agnosticismo, o ecletismo, o pessimismo, a negação da ideia de progresso, da igualdade, do devir, do humanismo.

O irracionalismo exerce, como ideologia, uma função de enfrentamento dos conflitos, na óptica dos interesses de manutenção da sociabilidade burguesa; ao transferir o enfrentamento dos conflitos para a subjetividade dos indivíduos, fetichizando suas formas de representação, contribui para a dissimulação e o ocultamento da essência da realidade, para a naturalização da desigualdade estrutural da ordem burguesa, constrói uma cultura anti-humanista e passiva e, de modos diversos, afirma a ordem burguesa como o fim da história, negando a práxis social.

É nesse prisma que Lukács coloca a função social da ideologia e o papel dos intelectuais, em sua apologia *direta* ou *indireta* do capitalismo: a primeira, com sua defesa explícita, oculta seus componentes estruturais e seus aspectos negativos; a segunda, naturalizando suas determinações e afirmando a impossibilidade de transformação do presente, reitera sua existência como um dado ontológico insuperável³⁴.

³¹ Adolf Hitler, citado em *ibidem*, p. 588.

³² *Idem*.

³³ “Quanto ao humanismo, Lukács destaca: ‘Em sua gênese e por sua própria essência é um conhecimento do homem voltado para a defesa de sua dignidade e de seus direitos. Por isso, o humanismo é combativo, e, mesmo agressivo, desde o Renascimento – passando pela Ilustração – até os grandes momentos da Revolução Francesa’”. Lukács avalia a crise do humanismo em face das tendências anti-humanistas que passam a dominar o pensamento filosófico e científico, afirmando que “Quanto mais intensas são as suas interações com filosofias antidemocráticas e antiprogressistas; quanto mais se fortalecem as ideias racistas, mais o humanismo adquire um sentido abstrato e se torna uma pálida utopia” (G. Lukács, “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, *cit.*, p. 45).

³⁴ Lukács analisa o caráter historicamente necessário de determinados fenômenos sociais, independentemente da consciência e das intenções de seus agentes. Por isso, afirma ele, “trata-se de uma questão

A crítica do irracionalismo prossegue em *Para uma ontologia do ser social**, em que o conjunto das objetivações do ser social, entre elas o conhecimento, é articulado organicamente ao processo de (re)produção do ser social pelo *trabalho*, ampliando as possibilidades de compreensão de seus fundamentos. Além disso, Lukács se debruça sobre a análise das formas de racionalização típicas do capitalismo monopolista desenvolvido, realizadas através de uma *manipulação* da vida social cada vez mais refinada, em interação com a manipulação econômica, que atinge amplos setores da vida social, da práxis econômica à ciência: as correntes *neopositivistas*³⁵.

Operando com métodos formais de manipulação de dados quantitativos; generalizando conceitos, negando o caráter ontológico dos fenômenos empiricamente capturados, classificando categorias sociais a partir de categorias abstratas criadas pela ciência, o pensamento neopositivista reproduz novas formas de fragmentação e de fetichização dos fenômenos, portanto de ocultamento de sua essência:

O positivismo e, sobretudo, o neopositivismo ocupam nesse desenvolvimento da filosofia um lugar especial somente na medida em que aparecem com a pretensão de assumir uma posição de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referente àquilo que é em si, tomando-o como pseudoproblema, irresponível por princípio.³⁶

Em sua *Estética*, Lukács elabora uma ontologia da vida cotidiana, enriquecendo a crítica anterior, propiciando a compreensão das formas de irracionalismo nas particularidades do pensamento típico da vida cotidiana: imediato, espontâneo, heterogêneo, acrítico, a-histórico, superficial³⁷. O conhecimento da dinâmica da vida cotidiana torna compreensível o favorecimento de sua assimilação ideológica de pensamentos irracionalistas; com isso, as categorias do pensamento irracionalista recebem novas mediações.

É relevante observar que o pensamento da vida cotidiana é propenso a operar a partir da intuição, do conhecimento adquirido pela experiência, de atitudes pragmáticas, do hábito, tendendo, por isso, a não ultrapassar a aparência dos fatos, a reproduzir este-reótipos, a avaliar as ações com base em pré-conceitos. Por essas razões, o âmbito da cotidianidade tende à reprodução da ideologia dominante e da alienação³⁸.

secundária saber se os distintos pensadores estão ou não conscientes de sua função histórico-social e até que ponto estão. A filosofia também não julga as intenções, mas os fatos, a expressão objetivada dos pensamentos e de sua ação historicamente necessária" (G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 4).

* V.1: São Paulo, Boitempo, 2012; v.2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

³⁵ "A sua crítica da filosofia contemporânea deixa de incidir exclusivamente sobre as correntes conexas à *destruição da razão*: o racionalismo limitado das correntes neopositivistas (a *razão miserável*, tal como Coutinho a caracterizou com maestria) passa a receber de Lukács uma atenção específica, tanto mais severa quanto mais se revela a sua funcionalidade aos traços manipulatórios das superestruturas políticas" (José Paulo Netto, "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", cit., p. 87-8).

³⁶ G. Lukács, "Neopositivismo e existencialismo", em *Para uma ontologia do ser social* (São Paulo, Boitempo, 2012, v. 1), p. 53-4.

³⁷ Idem, *Estética I: la peculiaridad de lo estético* (Barcelona, Grijalbo, 1966), v. 2 e 4.

³⁸ Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona, Península, 1988); Maria Lúcia S. Barroco, *Ética e serviço social: fundamentos ontológicos* (6. ed., São Paulo, Cortez, 2008).

Um dos grandes méritos de Lukács foi ter demonstrado o vínculo entre o irracionalismo e a ideologia fascista, o que, com as devidas mediações, pode iluminar a análise de questões atuais. Além de conservar antigas práticas irracionais – que, reconhecidas cientificamente, objetivaram novas formas de violência e poder –, o século XX deixou uma ilimitada herança de desumanização reatualizada no novo século em manifestações inéditas de barbárie, através das quais podemos observar elementos de caráter irracionalista e fascista: genocídios, xenofobias, estupro coletivo, trabalho escravo, fundamentalismos, conflitos religiosos e étnico-raciais, tortura, experiências científicas fatais com populações vulneráveis, linchamentos, formas inusitadas de violência subjetiva, extermínio de indivíduos e grupos marginalizados, entre outras.

Como Lukács observou, o irracionalismo moderno é herdeiro do conservadorismo feudal e as teorias racistas datam do século XIX. Sua reatualização é determinada por crises sócio-históricas constituídas por uma série de condicionantes que atendem a interesses de dominação e contam ao mesmo tempo com um solo histórico favorável para se difundir – em especial, um caldo político cultural propício à incorporação e difusão de ideologias e modos de ser conservadores.

Lukács tinha convicção de que o fascismo não terminaria com sua derrota bélica na Segunda Guerra Mundial e, como afirmou em 1953, no epílogo de *A destruição da razão*, novas práticas irracionais de caráter fascista estariam se reproduzindo no interior da democracia, no contexto do imperialismo norte-americano, com destaque para a estratégia ideológica de defesa “franca” e “aberta” da “liberdade” capitalista, que, segundo ele, estaria rompendo com o método de ação que se desenvolveu na Alemanha. No capitalismo monopolista, dizia ele, torna-se preciso conjugar os sentimentos nacionais com os interesses do imperialismo, do que decorre a necessidade de uma *apologia direta* do capitalismo³⁹.

A difusão de ideologias irracionais, assim como o fortalecimento de movimentos neoconservadores, vinculados a partidos de extrema direita e a grupos organizados de inspiração racista e nazifascista como a Ku Klux Klan⁴⁰ e os *skinheads*, são fenômenos contemporâneos. Dentre suas complexas determinações, chama a atenção o fato de que as chamadas gangues neonazistas tenham surgido na Europa, em especial na Inglaterra, em fins dos anos 1970, em decorrência, em parte, da exclusão do mercado de trabalho e da pauperização das classes trabalhadoras, no contexto da globalização neoliberal⁴¹.

Outro fenômeno atual, o da violência nos campos de futebol, mostra que os jovens *hooligans*, recrutados por partidos de extrema direita para aderir à causa nazista em virtude

³⁹ G. Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 623-4.

⁴⁰ A Ku Klux Klan surgiu nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX como um movimento de oposição à libertação dos escravos. Após a Primeira Guerra Mundial, passou a combater judeus, católicos, socialistas, comunistas e estrangeiros em geral. Atualmente, com conexões internacionais e favorecida pela comunicação virtual, a organização tem adeptos no mundo todo. Nos Estados Unidos, e através da internet, divulga mensagens racistas e faz propaganda da Associação Nacional do Rifle, poderosa entidade de defesa do comércio livre de armas, presidida pelo ator Charlton Heston. Ver Maria Luiza Tucci Carneiro, “Ku Klux Klan: a seita da supremacia branca”, em Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (orgs.), *Faces do fanatismo* (São Paulo, Contexto, 2004).

⁴¹ *Ibidem*, p. 136.

de seu comportamento violento⁴², também pertencem ao proletariado e minoritariamente às classes médias empobrecidas. Os *skinheads* brasileiros são jovens, filhos de operários, trabalhadores do subúrbio e das periferias das grandes cidades, como os Carecas do ABC.

Parece evidente que existe um elo entre o acirramento da pobreza e da violência, a alienação e a difusão de uma cultura neoconservadora, e seu marco histórico é definido em função de uma crise mundial que, de fato, acelerou um processo de barbarização da vida, em todas as suas dimensões e expressões. É inegável que a crise desencadeada a partir dos anos 1970, com o processo de mundialização do capital e as transformações estruturais no mundo do trabalho, ampliou a violência estrutural, reproduzindo novas formas de violência. O desemprego estrutural, o aprofundamento das desigualdades, o êxodo de populações causado por guerras, conflitos religiosos, étnico-raciais e outros têm propiciado o fortalecimento de partidos de direita, a disseminação de ideologias discriminatórias dirigidas contra imigrantes, estrangeiros, desempregados etc., e têm legitimado o uso da força pelo Estado policial.

O que une a prática concreta desses movimentos na atualidade, além do recurso à violência e da crença comum em certos princípios (tais como autoridade, hierarquia, culto ao corpo, autoritarismo, intolerância), é a defesa do nacionalismo e da xenofobia voltada principalmente contra os imigrantes. No Brasil, apoiados pela TFP (Tradição, Família e Propriedade), movimento católico paramilitar ultraconservador, os movimentos neonazistas têm como alvo negros, judeus, nordestinos, homossexuais, comunistas, anarquistas, entre outros⁴³.

Aliada à pauperização dos trabalhadores, a derrocada do socialismo no Leste Europeu também contribuiu para o refluxo de sua organização política, para a fragilização de sua consciência de classe, ampliando o espaço para a assimilação de resistências despolitizadas e individualizadas e para a divulgação de ideologias de direita, fragilizando o pensamento dialético, o marxismo, a organização dos partidos e das entidades de classe. É interessante notar que, após a queda do Muro de Berlim, em 1999, existiam, segundo dados do Serviço Secreto Alemão, cerca de 3 mil *skinheads* na antiga Alemanha Oriental e 1,2 mil na Alemanha Ocidental. Em apenas um ano, entre 1992 e 1993, os atentados xenófobos na Alemanha passaram de 2,5 mil para 6 mil, e constatou-se que vários deles tiveram o apoio da população⁴⁴.

⁴² Os *hooligans* são alvo de partidos de direita e grupos neonazistas organizados, como o National Front, partido inglês de extrema direita que promove festas, faz propaganda na internet e percorre os estádios a fim de cooptar jovens *hooligans* para a militância nazista: “seu objetivo é recrutar jovens transgressores e rebeldes para formar um exército capaz de colocar em prática posições nacionalistas e xenóforas [...] Seu fanatismo excede o âmbito futebolístico, e defende a intolerância em relação às comunidades de negros, judeus e imigrantes árabes, asiáticos, americanos e latinos” (Carlos Alberto Máximo Pimenta, “Hooligans: barbárie e futebol”, em Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (orgs.), *Faces do fanatismo*, cit., p. 256).

⁴³ Em 1999, dados do Instituto Latino-Americano das Nações Unidas (Ilanud) mostravam a existência de mais de trinta grupos de inspiração nazista no Brasil. Eles mantinham sites em que divulgavam mensagens como esta: “Sou contra essa baianada que veio para São Paulo e estragou a nossa querida terra. Quando vir um preto com branca, castré! Essa é a nossa ordem! Negros, mestiços e judeus são um vírus na nossa sociedade e nós somos a cura”. Ver Maria Luiza Tucci Carneiro, “Racismo nazista: a era nazi e o antissemitismo”, em Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (orgs.), *Faces do fanatismo*, cit., p. 146.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 136.

Trata-se de um contexto de crise propenso à reprodução ideológica que tende a reforçar o medo social, o niilismo, a impotência, o pessimismo diante do contingente, o misticismo, o individualismo e a naturalização das consequências destrutivas do capitalismo. No Brasil, sociedade de raízes políticas autoritárias, a ideologia neoliberal dominante, veiculada pela mídia, como o rádio, a TV, a internet e revistas de grande circulação, falseia a história, naturaliza a desigualdade, moraliza a “questão social”, como diz Lukács, e apela para os piores instintos do homem capitalista, incitando o apoio da população a práticas fascistas: o uso da força e a legitimação da pena de morte, do armamento, de linchamentos, da xenofobia etc.

É certa a afirmação de Lukács: é em momentos de crise social que o pensamento irracionalista ganha força ideológica, pois a ideologia dominante exerce sua função ativa de aliviadora de tensões exatamente nos momentos em que a explicitação das contradições objetivas passa a exigir respostas no sentido de manter a ordem social. O irracionalismo não poderia estar ausente dessa conjuntura de empobrecimento material e espiritual, afirmando o agnosticismo, o individualismo, o relativismo, o contingente; e negando a ideia de progresso, a razão, o historicismo, o humanismo, a razão dialética, a perspectiva de totalidade, a universalidade, a ideia de projeto, a capacidade teleológica do homem, a transformação revolucionária da história e o ideal de emancipação humana. Sua principal fonte, não a exclusiva, são as chamadas teorias pós-modernas.

A apologia do capitalismo, através da afirmação de que a realidade não pode ser conhecida nos termos propostos pela modernidade, quer dizer, em sua essência e, por conseguinte, que suas conquistas não passaram de uma ilusão. É exemplar a afirmação de um dos conhecidos teóricos “pós-modernos”, Zygmunt Bauman:

A modernidade tem a estranha capacidade de frustrar a autoanálise; ela embrulhou os mecanismos de autorreprodução com um véu de ilusões sem o qual esses mecanismos, sendo o que são, não podiam funcionar adequadamente; a modernidade devia propor-se alvos que não se podiam atingir, para atingir o que podia atingir. A “perspectiva pós-moderna” à qual se refere esse estudo significa, sobretudo, o rasgamento da máscara das ilusões; o reconhecimento de certas pretensões como falsas e de certos objetivos como inatingíveis e, nem por isso, desejáveis.⁴⁵

Vê-se que no processo de desumanização contemporâneo estão contidos – ainda que sob novas formas e condições históricas – os componentes assinalados por Lukács nas considerações aqui apresentadas. Não se trata de um *eterno retorno*, como querem os “pós-modernos”, mas da permanência das condições que estruturam e (re)produzem objetivamente os irracionalismos e os fascismos, ou seja, do fato histórico concreto de que, enquanto estivermos sob domínio do capital⁴⁶, estão dadas as possibilidades de reatualização das ideologias, das formas de pensar e das práticas que contribuem para ocultar a compreensão ontológica da realidade e negar a possibilidade de sua transformação.

Nesse sentido, retomamos Lukács para lembrar o caráter emancipatório de sua crítica, pois ele nos indica o horizonte do *socialismo como possibilidade de superação das condições que impedem o pleno desenvolvimento das capacidades e potencialidades humanas na direção da objetivação de uma humanidade livre e de uma personalidade autêntica*.

⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Ética pós-moderna* (São Paulo, Paulus, 1997), p. 8.

⁴⁶ István Mészáros, *Para além do capital* (São Paulo, Boitempo, 2002).

SOBRE OS AUTORES

ANTONINO INFRANCA: professor e pesquisador do Ministério Italiano de Cultura em Barcelona.

ANTONIO RAGO FILHO: professor de história contemporânea da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP) e do Centro Universitário Fundação Santo André e membro do Conselho de Colaboradores da revista *Margem Esquerda*.

ARLENICE ALMEIDA DA SILVA: professora de estética e história da arte no Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp.

CARLOS EDUARDO JORDÃO MACHADO: professor de história da filosofia e de história social da cultura na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (Unesp), em Assis.

CSABA VARGA: professor e diretor do Instituto de Filosofia do Direito na Universidade Católica da Hungria.

ESTER VAISMAN: professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

IVO TONET: professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas.

JOSÉ PAULO NETTO: professor titular do Departamento de Métodos e Técnicas da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro do Conselho Editorial da revista *Margem Esquerda*.

JUAREZ TORRES DUAYER: professor da Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (Niep-Marx) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

MARCOS DEL ROIO: professor de ciências políticas da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (Unesp).

MARIA LÚCIA S. BARROCO: doutora em serviço social, professora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social e coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ética e Direitos Humanos, ambos da PUC-SP.

MAURO LUIS IASI: professor-adjunto da Escola de Serviço Social e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Marxistas (Nepem), ambas instituições da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

MIGUEL VEDDA: professor titular de literatura alemã e diretor da cátedra livre de Teoria crítica e marxismo ocidental na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA); pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet).

NICOLAS TERTULIAN: diretor de estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, França).

PAULO BARSOTTI: professor da Fundação Getúlio Vargas (FGV-SP) e pesquisador do Neils PUC-SP, do Instituto Caio Prado Junior (ICP) e do Instituto Astrojildo Pereira (IAP).

SERGIO LESSA: professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (Ufal).



Tiber Kuján, "Meu caminho para Marx"

Publicado em agosto de 2013, este livro foi composto em California, 10/12,5, e impresso em papel Pólen Soft 80 g/m² pela psi7 e pela gráfica da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP com tiragem de 1.000 exemplares.

O marxismo, tão desprezado por aqueles que se convenceram de que ele estaria superado, ou mesmo por outros que entendem que o marxismo do século XX foi um grave equívoco e seria necessário começar do zero, num eterno retorno a Marx, está no pressuposto deste livro. Autores clássicos do marxismo são não somente úteis, mas imprescindíveis para pensarmos o possível e necessário processo de emancipação humana no século XXI. Como rejeitar em conjunto obras teóricas/práticas de Vladimir Lenin, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci e György Lukács? Como negar a importância desses autores no enfrentamento da barbárie que se apresenta no horizonte? A luta pela emancipação humana obriga que eles, seus textos e suas experiências se façam vivos no século XXI. Julgá-los como autores datados ou equivocados transfere água para o moinho da cultura da barbárie, mesmo que de modo inadvertido.

A proposta deste livro é contribuir para o resgate da problemática teórica e prática proposta pela obra de Lukács e para a difusão de suas ideias entre as novas gerações. Sua unidade se encontra na permanente luta pela razão dialética e pela emancipação humana, única solução capaz de barrar a barbárie, o irracionalismo e a desumanização, que é para o que nos conduz a dinâmica do capital em crise. – *Marcos Del Roio*



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

ISBN 978-85-7559-344-8



9 788575 593448