



ANUÁRIO LUKÁCS

2021

ANUÁRIO LUKÁCS 2021



Diagramação: Laura De Bona

Revisão: Sidney Wanderley

Capa: Laura De Bona e Rogério Rufino de Oliveira

Revisão: Daniele Rosa e Paula Alves

Catálogo na Fonte

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bibliotecário responsável: Thiago Pitaluga 3135/CRB-1

Comissão Editorial do Anuário Lukács.

Anuário Lukács 2021 / organizadoras Ana Laura Corrêa...
[et al.] ; autores Georg Lukács... [et al.]. Brasília: Comissão
Editorial do Anuário Lukács, 2021.

364 p.

Inclui bibliografia.

1. Georg Lukács, 1885-1971. 2. Socialismo – Comunismo.
3. Ontologia. 4 Estética. I. Título.

CDU: 141:314/316 (058)

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licença permite cópia (total ou parcial), distribuição, e ainda, que outros remixem, adaptem, e criem a partir deste trabalho, desde que atribuam o devido crédito ao autor(a) pela criação original.

1ª Edição - 2021
Comissão Editorial do
Anuário Lukács
www.anuariolukacs.com.br

ANUÁRIO LUKÁCS 2021

1ª Edição
Comissão Editorial do
Anuário Lukács
2021

Comitê Executivo

Edson Oliveira

Paula Alves

Sergio Lessa

Comitê Editorial

Ana Laura Correa

Bernard Hess

Bruno Bianchi

Carlos Berriel

Daniele Rosa

Derivaldo Santos

Diego de Matos

Edson Oliveira

Elisabeth Hess

Fabiano Vale

Francisco Chicote

Juan Rojas

Júlia Ferreira

Laura De Bona

Marcelo Húngaro

Mariana Andrade

Martín Koval

Mônica Galhego

Paula Alves

Patrícia Torriglia

Ranieri Carli

Renata Altenfelder

Rogério Rufino de Oliveira

Sergio Gianna

Sergio Lessa

*À memória sempre presente de
Carlos Eduardo Jordão Machado,
Hermenegildo Bastos,
Livia Cotrim
e Mário Duayer.*

Sumário

Apresentação.....9

Dossiê Lukács e o stalinismo

Apresentação à “Carta a Alberto Carocci”, de Georg Lukács.....15

PAULA ALVES

Carta a Alberto Carocci27

GEORG LUKÁCS

TRADUÇÃO: PAULA ALVES

REVISÃO DA TRADUÇÃO: YASMIN AFSHAR

Lukács e a crítica *post-festum* ao stalinismo47

ARIOVALDO SANTOS

**Extirpar o mal pela raiz: a ortodoxia de Lukács em sua oposição
ao taticismo stalinista..... 61**

SAULO LANCE REIS

Lukács e a URSS92

SERGIO LESSA

O retorno de Lukács para a Hungria comunista 132

ANTONINO INFRANCA

TRADUÇÃO: RANIERI CARLI E ELISABETH HESS

Lênin, Lukács e o socialismo imprescindível..... 161

STEFAN BOLLINGER

TRADUÇÃO: PAULA ALVES

REVISÃO DA TRADUÇÃO: YASMIN AFSHAR

Lukács e o stalinismo: citoyenismo, Direito e manipulação..... 171

VITOR SARTORI

Tradução

Ideias para uma estética do cinema..... 184

GYÖRGY LUKÁCS

TRADUÇÃO DE MARIA ALZUGUIR GUTIERREZ

Artigos

A inapagável chama de Lukács: um ensaio sobre sua vida e obra, cinquenta anos após a sua morte 191

BIANCA IMBIRIBA BONENTE E JOÃO LEONARDO MEDEIROS

Formalismo e anticapitalismo na estética do jovem Lukács: Uma análise de “*O drama moderno*” 219

RANIERI CARLI

A concepção de forma artística nas estéticas de juventude e de maturidade de Georg Lukács 247

RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO

Arte e mundanidade: uma dialética inextricável 285

DERIBALDO SANTOS

El trabajo y la génesis de la ciencia: reflejo desantropomorfizador y procesos de generalización 304

SERGIO DANIEL GIANNA

Resenhas

Resenha de “*A destruição da razão*”, de Georg Lukács. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. 1ª edição. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, 794 p. 336

GILMAISA MACEDO E NORMA ALCÂNTARA

Resenha de “*Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*”, de Vitor Sartori. 1ª edição. São Paulo: Editora Intermeios, 2019, 308 p..... 341

SERGIO LESSA

Resenha de “*Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*”, de Roberto Schwarz. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2019, 448 p. 345

ELISABETH INGEBURG SOUZA HESS

Livros para se ler..... 356

Chamada de artigos – ANUÁRIO LUKÁCS..... 364

Apresentação

No ano de 2020, após oito anos de intensas atividades, o Instituto Lukács (IL) anunciou o seu encerramento. Dentre as diversas atividades desempenhadas pelo grupo, em 2014, o IL lançou a primeira edição do *Anuário Lukács*, uma iniciativa destituída de qualquer finalidade lucrativa cujo objetivo centrou-se na publicação de textos do próprio Lukács ou relacionados à sua reflexão teórica. Nos anos seguintes, o IL manteve a periodicidade desta publicação reunindo artigos de autores nacionais e internacionais com vasta experiência e de jovens pesquisadores que, na esteira de Lukács, iniciam sua aproximação ao universo categorial do pensamento do autor.

A edição do ano de 2020 do *Anuário Lukács* veio a público em um momento trágico da história da humanidade marcado pela pandemia do coronavírus e pelas terríveis consequências advindas deste acontecimento. A partir dessa questão, o anuário reuniu textos que reforçam a importância do legado de Marx e de seus “continuadores” no esforço de desmistificar, compreender e atuar sobre essa implacável realidade na direção de uma forma de sociabilidade humanamente rica e superior.

Com o anúncio de encerramento do IL e a consequente interrupção da publicação do *Anuário Lukács*; tendo em vista a sua enorme relevância, um grupo de professores, graduandos e pesquisadores do pensamento de Lukács se reuniu para garantir a sua periodicidade. Com a autorização dos membros do IL e, por meio do trabalho coletivo, conseguimos elaborar a edição de 2021, reafirmando a intenção inicial do IL quanto ao caráter dessa publicação: um espaço aberto para a difusão e o fomento do debate teórico-revolucionário pautado pelo pensamento de Lukács.

A proposta do *Anuário Lukács 2021* é trazer para o debate a “unidade na diversidade” do pensamento lukacsiano e dos seus continuadores. Os temas presentes nesta publicação perpassam o pensamento do jovem Lukács e seu posicionamento anticapitalista, bem como abordam a sua posterior vinculação à teoria revolucionária de Marx, Engels e Lênin, frisando que a sua proposta teórico-filosófica de maturidade sempre foi marcada pela tomada de partido para a libertação do vínculo de exploração do proletariado com a burguesia, perspectivando, assim, a emancipação humana. Essa edição pretende, ainda, destacar a relevância do pensamento lukacsiano para a atualidade através de um conjunto de textos que contribuem para o avanço da leitura crítica da realidade.

Para realização deste anuário, sua estrutura foi repensada e dividida em cinco seções: *Dossiê temático*, *Artigos*, *Traduções*, *Resenhas* e *Livros para se ler*. Com a proposta de um dossiê, pretendemos privilegiar certos assuntos considerados importantes, seja por sua relevância na conjuntura, seja pela necessidade de um debate em torno de um problema específico. O *Dossiê* que compõem esta edição aborda o polêmico tema *Lukács e o Stalinismo*. A publicação conta, ainda, com a seção de *Artigos* que reúne textos sobre a produção teórica, o percurso intelectual e a atividade política de Lukács. A seção *Traduções* visa promover a divulgação de textos do autor, sobretudo daqueles ainda inéditos ou de difícil acesso ao público brasileiro. A seção *Resenhas* reúne textos sobre obras recentes e relevantes ao escopo do *Anuário* e, por fim, a seção *Livros para se ler* comporta a indicação de obras que podem interessar ao público leitor.

O *Anuário Lukács 2021* é composto, primeiramente, pelo já mencionado dossiê *Lukács e o Stalinismo*, que conta com a *Apresentação* e a tradução de Paula Alves da *Carta a Alberto Carocci*. O texto que o leitor tem em mãos é a tradução de uma carta enviada por Lukács a Alberto Carocci, um dos fundadores e, à época, também editor da revista bimestral italiana *Nuovi Argomenti*, que organizou uma enquete sobre o XXII Congresso do Partido Comunista Soviético. A carta é a resposta de Lukács a essa enquete e foi publicada em italiano no número 57-58 da revista, em 1962.

Em seguida, Ariovaldo Santos, em seu texto *Lukács e a crítica post-festum ao stalinismo*, resgata as primeiras posições de Lukács em relação ao período stalinista e o movimento de autocrítica realizado pelo pensador húngaro no sentido de apontar as consequências das práticas essencialmente pragmáticas que

configuraram o que se passou a denominar “stalinismo”. O autor busca, ainda, retomar a compreensão de Lukács de que uma renovação do marxismo passa diretamente pela superação do legado staliniano e das práticas stalinistas, assim resgata a necessidade de se pensar Marx à luz das determinações concretas contemporâneas, e não como dogmas capazes de esterilizar o pensar e agir dialético nas condições atuais das lutas de classes.

Em *Extirpar o mal pela raiz: a ortodoxia de Lukács em sua oposição ao taticismo stalinista*, Saulo Lance Reis analisa a oposição de Lukács ao stalinismo, observando as críticas do filósofo ao taticismo a partir de seus escritos posteriores ao ano de 1956. É a partir desta base que Reis explicita a oposição teórica de Lukács ao stalinismo no projeto que orienta a obra *Para uma Ontologia do Ser Social*.

No artigo seguinte, Sergio Lessa, em *Lukács e a URSS*, expõe o resultado preliminar de sua investigação em andamento acerca de uma possível tensão, no interior da estrutura categorial da *Ontologia*, entre as concepções ontológicas de Lukács, sua postulação do caráter socialista da ex-URSS e de sua visão do papel da manipulação no mundo contemporâneo.

Ranieri Carli e Elisabeth Hess apresentam uma tradução ampliada de *O retorno de Lukács para a Hungria comunista*, redigido por Antonino Infranca, que reconstrói grande parte da disputa denominada “Lukács-Vita” [Debate Lukács]. No ensaio, são analisados textos de Lukács sobre literatura e política nos anos 1946-1949 e os ataques de Fadeiev e de Revai desferidos a Lukács. Analisa-se, ainda, a autocrítica que o filósofo húngaro foi coagido a realizar para poder se retirar à vida privada e dedicar-se à elaboração de sua *Estética*.

Em seguida, Paula Alves apresenta a tradução do texto *Lênin, Lukács e o socialismo imprescindível*, redigido pelo cientista político e historiador Stefan Bollinger. Essa publicação consiste na versão escrita de uma conferência proferida em março de 2017, por Bollinger, a propósito dos 100 anos da Revolução Russa, e aborda a reação de dois grandes filósofos marxistas, Georg Lukács e Ernst Bloch, a esse acontecimento.

Fechando o dossiê *Lukács e o Stalinismo*, Vitor Sartori, no artigo *Lukács e o stalinismo: citoyenismo, Direito e manipulação*, demonstra, a partir da relação do stalinismo com certa centralidade do Direito, como Lukács se posiciona criticamente contra o stalinismo nos seus escritos de maturidade, revelando, assim, uma visão lukacsiana do stalinismo de teor profundamente crítico.

Na seção *Traduções*, Maria Alzuguir Gutierrez apresenta sua tradução de *Ideias para uma estética do cinema*, texto originalmente publicado em 1913 e de autoria de Georg Lukács, em que o filósofo reúne algumas de suas concepções sobre essa forma artística.

Dando início à seção *Artigos*, Bianca Imbiriba Bonente e João Leonardo Medeiros apresentam o texto *A inapagável chama de Lukács: um ensaio sobre sua vida e obra, cinquenta anos após a sua morte*, em que traçam um breve panorama da vida e da obra de Georg Lukács, com maior ênfase na evolução do pensamento deste autor em direção à *Ontologia do ser social*. Enfatizando o aprofundamento de tendências antirrealistas e irracionistas, de ataque à verdade, à razão e à ciência, e as tentativas recentes de transformar em cinzas o legado deixado por Lukács, Bonente e Medeiros argumentam sobre quão urgente é o resgate de a *Ontologia* lukacsiana não apenas pela sua riqueza, mas pelo caminho que se abre para o resgate do humanismo revolucionário de Marx.

No texto seguinte, intitulado *Formalismo e anticapitalismo na estética do jovem Lukács: Uma análise de O drama moderno*, Ranieri Carli faz um estudo sobre *O drama moderno*, obra inicial de Lukács, escrita entre 1904 e 1911. No decorrer do artigo, Carli investiga as ideias defendidas pelo jovem Lukács a respeito da estrutura dramática e da possibilidade de se fundar um drama na época moderna tal como aborda o lugar ocupado por essa obra no interior dos estudos elaborados pelo jovem Lukács.

Em *A concepção de forma artística nas estéticas de juventude e de maturidade de Georg Lukács*, Renata Altenfelder Garcia Gallo descreve a noção de *forma* artística subjacente às estéticas lukacsianas de juventude e de maturidade, indicando as influências teóricas diversas que sustentam tal noção em cada uma dessas obras. A autora busca, ainda, apontar os desdobramentos mais essenciais que as ideias de *forma* geram para os projetos estéticos de Lukács, no intuito de responder à seguinte questão: é possível o estabelecimento de uma homologia entre o projeto estético de juventude e de maturidade de Lukács a partir do entendimento do conceito de *forma* artística subjacente a cada uma de suas estéticas?

Deribaldo Santos, em *Arte e mundanidade: uma dialética inextricável*, problematiza o papel da religião, da arte, da ciência e da ética na conservação e na preservação da personalidade privado-singular do sujeito, por meio de uma leitura imanente do capítulo XVI da *Estética* do velho Lukács. Em seu artigo, assevera que o

mundo concreto e pedestre é o terreno, plano em que se decide a libertação plena e definitiva da arte e da ciência, constatando que a ética, por sua natureza, é o verdadeiro campo de batalha entre a cismundandade e a transmundandade.

Encerrando a seção *Artigos*, no texto *El trabajo y la génesis de la ciencia: reflejo desantropomorfizador y procesos de generalización*, Sergio Daniel Gianna analisa as mediações existentes entre as categorias do trabalho e da ciência, demonstrando os momentos de continuidade e descontinuidade existentes entre tais complexos sociais.

Dando início à seção *Resenhas*, as autoras Gilmaisa Macedo e Norma Alcântara comentam o texto *A destruição da razão*, de Georg Lukács, traduzido por Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes, publicado em 2020, pelo Instituto Lukács. Em seguida, Sergio Lessa resenha o texto *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*, escrito por Vitor Sartori e publicado, em 2019, pela editora Intermeios. Fechando essa seção, Elisabeth Ingeburg Souza Hess comenta o texto *Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*, de Roberto Schwarz, publicado em 2019 pela editora Duas Cidades.

Por fim, o leitor se deparará com a seção *Livros para se ler*; por meio da qual pode conferir a indicação de publicações diversas que colaboram não só com as temáticas presentes neste anuário, mas também as ampliam. Acreditamos que as indicações presentes nesta seção, certamente, atendem aos interesses dos nossos leitores.

Para concluirmos a apresentação do *Anuário 2021*, é central destacarmos que, a partir do trabalho de organização dessa publicação e da efeméride dos 50 anos de falecimento de Lukács, realizou-se, como parte desta organização, o *Congresso Internacional 50 anos depois: pensamento vivo*, entre os dias três a seis de junho do presente ano, que reuniu um conjunto de ideias e debates sobre o pensamento vivo do filósofo húngaro e sobre os renovados impasses que sua ampla e rica obra nos coloca na atualidade.

Por fim, não podemos encerrar devidamente essa apresentação sem agradecer ao Instituto Lukács pelo apoio e colaboração para a realização desse projeto de continuidade do *Anuário Lukács*, bem como ao trabalho coletivo da Comissão Editorial, que se estabeleceu rapidamente em curto período de tempo. Agradecemos, ainda, a todas e todos que enviaram seus textos

para compor o número do *Anuário Lukács* 2021. Finalmente, segue o nosso mais importante agradecimento: aos leitores do presente e àqueles do futuro.

Comissão Editorial

Dossiê Lukács e o stalinismo

Apresentação à “Carta a Alberto Carocci”, de Georg Lukács

PAULA ALVES¹

O texto que o leitor tem em mãos é a tradução de uma carta enviada por Lukács a Alberto Carocci, um dos fundadores e, à época, também editor da revista bimestral italiana *Nuovi Argomenti*, que organizou uma enquete sobre o XXII Congresso do Partido Comunista Soviético. A carta é a resposta de Lukács a essa enquete² e foi publicada em italiano no número 57-58 da revista, em 1962. No ano seguinte, será publicada também em alemão com o título “Privatbrief über Stalinismus. Brief an Alberto Carocci” [Carta privada sobre o stalinismo. Carta a Alberto Carocci], nos números 115-116/117 da revista austríaca *Forum*³.

O fato de Lukács ter chamado seu texto de “carta”, especificando já no primeiro parágrafo que se trata de uma “carta privada”, não deve, porém, enganar o leitor. É verdade que tanto Lukács quanto Carocci ressaltam em mais de uma ocasião *o tom* um tanto pessoal e particular dessas linhas. No entanto, a

1 Mestre em Teoria literária pela Universidade de São Paulo.

2 Além de Lukács, outras figuras relevantes do movimento socialista mundial também participaram dessa edição: Paul A. Baran, Lelio Basso, Isaac Deutscher, Maurice Dobb, Pietro Ingrao, Rudolf Schlesinger, Paul M. Sweezy e Alexander Werth.

3 O título adotado no volume 18 das obras completas, dedicado aos escritos autobiográficos, bem como a primeira publicação do texto em português, em 1977, em uma tradução de Leandro Konder para a revista *Temas de ciências humanas*, remete a este: “Brief über Stalinismus” [Carta sobre o stalinismo].

despeito disso e da forma até certo ponto dialógica, não estamos diante de uma correspondência que trata de assuntos privados – que não poderiam vir a público ou que não diriam respeito ao público. Ao que tudo indica, trata-se mesmo de uma “carta” escrita com a finalidade de ser publicada. Por isso, a fim de evitar que o leitor crie falsas expectativas, é preciso lembrar que “carta privada” se define sobretudo em oposição a “carta comercial”. Privado, no caso do gênero epistolar, sublinha o estatuto das pessoas que se correspondem e a natureza do assunto, que é pessoal e não de negócios. Trata-se então de entender um pouco melhor a especificidade do registro “pessoal”, no caso desse texto.

Quando recebe as questões da enquete, Lukács se sente compelido a responder. Como ele dirá mais de uma vez⁴, essas perguntas tiveram sobre ele um efeito instigante, pois elas tocavam em problemas com que o movimento comunista já vinha se debatendo há algum tempo e que eram, além disso, incontornáveis para qualquer tentativa séria de renovação do marxismo e da esquerda internacional (o que o filósofo húngaro considera como um *tertium datur* entre a saída via capitalismo e a saída via stalinismo).

As questões que compõem a enquete organizada por Carocci são:

1 – O que o novo programa do partido comunista da URSS representa? Quais são seus aspectos essenciais e mais relevantes? Você acredita que ele contém elementos utópicos, seja nos objetivos concretos, seja nas formulações? Qual a relação que você vê entre o novo programa do PCUS e os princípios do marxismo/leninismo e o pensamento de seus autores clássicos? Você pensa que algumas formulações e previsões do novo programa abrem caminho para mudanças qualitativas (e não só quantitativas, de crescimento econômico e material) no interior do sistema? Nesse caso: quais são ou como podem ser antevistas essas mudanças?

2 – O XXII Congresso marcou uma retomada da polêmica do culto à personalidade, que se alastrou por uma denúncia de aspectos essenciais de todo o método de direção e de governo realizado na época de Stálin. O que você pensa disso? De qual situação isso é um indício e quais são suas consequências para o desenvolvimento futuro da sociedade soviética? Você acha que retomar a denúncia dos crimes e erros de Stálin irá acelerar o processo de renovação iniciado na URSS e no movimento comunista internacional depois do XX Congresso?

4 Veja a esse respeito a carta de Lukács a Carocci de 8/2/1962, em que Lukács anuncia sua intenção de responder à enquete.

3 – Em sua opinião, como deve ser avaliada a época stalinista? Qual seu significado histórico e quais suas implicações teóricas? Em que medida a revisão historiográfica da era stalinista está condenada a levar – na própria URSS e no movimento operário internacional – a uma revisão do juízo histórico sobre personalidades como Bukharin e Trotski e a uma recuperação ideológica das posições sustentadas por eles nos anos 20; e, mais em geral, da crítica de Trotski ao stalinismo?

4 – A evolução atual da União Soviética se dá no sentido de uma discussão maior e mais aberta em todas as instâncias, de uma denúncia dos métodos administrativos e de governo de cima para baixo. Em que medida esse processo se completou e incidiu efetivamente sobre a vida da sociedade e sobre o funcionamento de seus organismos? O impulso rumo a uma maior liberdade cultural e a uma democracia econômica e política poderá ser realizado adequadamente nos quadros institucionais existentes, ou naqueles previstos pelo novo programa? Você acha que é necessária uma revisão dos métodos atuais de planificação e a criação de formas novas de gestão social da produção para garantir um desenvolvimento efetivo da democracia socialista?

5 – A cultura soviética se desenvolve em que direção? Como ela toma consciência dessas mudanças, como as exprime? Ela está mais adiantada ou mais atrasada em relação aos desenvolvimentos políticos e sociais? Em sua opinião, é possível prever, de algum modo, um novo desenvolvimento do marxismo no plano ideológico para confrontar os novos problemas, colocados pelo programa do PCUS e pelo XXII Congresso? É possível falar, hoje, de uma inteligência soviética como estrato social relativamente autônomo? Você acha que, no futuro, sua relação com o partido se dará de modo completamente novo? Você acha que o princípio do partidarismo da cultura ainda pode conservar seu valor normativo?

6 – Qual é a relação entre estrutura e tendência de desenvolvimento interno da URSS, de um lado, e sua função internacional, de outro? O XXII Congresso marcou o fim do unanimismo também no plano internacional: como você acha que se articularão, no futuro, as relações entre os Estados e os partidos comunistas? Qual influência o novo curso da política interna soviética poderá ter sobre a expansão posterior do socialismo no mundo e sobre a coexistência pacífica com o mundo capitalista?

7 – Qual o sentido das divergências manifestas entre o PCUS e o PC chinês? Você estima que elas conduzirão a uma visão diferente das questões internacionais ou que, unindo-se simplesmente a ele, as divergências remeteriam também a uma valorização diferente do desenvolvimento econômico no interior do sistema socialista mundial?

8 – Qual a tarefa dos partidos comunistas de outros países e, em particular, dos partidos comunistas dos países ocidentais? Em que sentido e em que medida eles devem renovar sua estrutura e sua política? Qual a tarefa dos intelectuais marxistas, ou dos intelectuais progressistas em geral, diante dos problemas históricos e políticos do XXII Congresso?⁵ (Moravia e Carocci, 1962, p. 1-3).

Como se vê, são perguntas que, à luz do XXII Congresso, buscam discutir as transformações e rupturas necessárias em relação à linha política e econômica de Stálin, convocando a um novo balanço de seu legado a partir de uma perspectiva sobre o futuro do socialismo. Baseando-se nessa orientação, ao destacar algumas resoluções do XXII Congresso que visavam dar continuidade à desestalinização e aprofundar o processo de democratização na URSS, Lukács insiste sobretudo num ponto em sua carta a Carocci: a despeito da dimensão de sua figura, cuja importância política é inegável, não é possível reduzir as justas críticas ao regime de Stálin à sua pessoa ou à sua perversidade, a eventuais erros isolados que teriam poupado os outros âmbitos da experiência soviética. Lukács faz assim uma ressalva quanto à expressão “culto à personalidade”, o que é em certa medida uma novidade em relação à sua avaliação do stalinismo⁶, que era bem menos enfática em relação a esse ponto. Ele procura mostrar, com um particular destaque para o campo ideológico, como são engendrados, a partir de um primado da tática sobre todas as outras dimensões dos fenômenos concretos, certos mecanismos que caracterizam o stalinismo como um sistema, cujo funcionamento é relativamente independente da pessoa de

⁵ Agradeço à Laura Gagliardi pela colaboração na tradução do texto original em italiano.

⁶ A novidade dessa análise se evidencia se a comparamos, por exemplo, com o texto “Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx”, em que Lukács afirma o seguinte: “Era necessário dar-se conta de que a fonte da contradição entre correntes progressistas, que enriqueciam a cultura marxista e uma opressão dogmática, burocrático-tirânica de todo pensamento independente deveria ser buscada no regime do próprio Stálin e, portanto, também em sua pessoa.” (Lukács, 1970, p. 41-42).

Stálin. Com isso, Lukács realiza uma tentativa de definir o que é o stalinismo para além de sua superfície aparente, investigando, por um lado, sua gênese social e, por outro, como ele se estrutura, como ele pode afinal se impor e se manter, sem deixar de também levar em conta as razões históricas e econômicas que tornaram o fenômeno possível (ainda que não fosse inevitável), como o atraso econômico e o perigo sempre iminente de um ataque por parte da Alemanha nazista no contexto da Segunda Guerra mundial. -

Todo esse sistema complexo é, dirá Lukács, avesso aos princípios do marxismo autêntico e não dá continuidade, quando muito o faz apenas no “plano verbal”, à tradição de Marx e Lênin. Ou seja, para Lukács, não é que haja no stalinismo uma contradição entre teoria e prática; não é que o stalinismo se basearia teoricamente no marxismo-leninismo, mas o desvirtuaria no momento de sua realização. Para ele, pelo contrário, o que caracteriza o período stalinista é um mecanicismo, um modo de relação com a realidade contrário, portanto, ao do marxismo-leninismo⁷, o que ele buscará mostrar na carta a Carocci através de alguns exemplos. Que o stalinismo seja percebido como uma continuação do marxismo-leninismo é, para Lukács, apenas mais um efeito produzido pela maquinaria stalinista. Desse modo, ele dirá que a saída para a crise, na qual o socialismo se encontrava, passaria necessariamente pelo renascimento do marxismo autêntico. A renovação do socialismo exigiria não só uma transformação tópica, muito menos uma crítica de erros pontuais cometidos por Stálin e seus seguidores, mas uma reforma radical – prática e teórica –, uma reestruturação completa da vida social, política e ideológica que alcançasse até os problemas mais fundamentais, o que certamente não poderia ser realizado do dia para a noite. Isso, de fato, não estava à vista. Mas, naquele momento, Lukács via com algum otimismo os passos dados para uma transição efetiva. Ele aposta que “o renascimento do marxismo deverá ser um processo extremamente moroso, mas irresistível, em sua essência” (Mezei *et al.*, 1991, p. 30). Esse é o teor de suas reflexões, que expressam, como afirmará Lukács numa carta a seu amigo Lifschitz em 1963⁸, o seu posicionamento *atual* quanto ao problema do stalinismo.

7 Veja, por exemplo, a carta de Lukács a Werner Hofmann de 25/2/1963.

8 Em outra carta, endereçada a Hofmann em 7/12/1963, Lukács se refere a esse ensaio dizendo que a partir dele e de um outro, também publicado na *Forum* (“Stalin ist nicht tot”), é possível conhecer exatamente seu posicionamento quanto às questões que ambos estavam discutindo em sua correspondência, *i.e.*, o stalinismo e a situação na época do movimento dos trabalhadores.

Devido à objetividade e ao pendor claramente filosófico de sua linha argumentativa, chama a atenção que Carocci tenha notado na carta, ao confirmar seu recebimento, um tom pessoal e privado (diga-se de passagem, pouco perceptível ao menos para leitores de outras épocas, dada a ausência de confidências ou de revelações, dada a falta de indícios de intimidade...). A esse respeito, há uma advertência em uma nota de rodapé na publicação italiana: “Esse texto de Georg Lukács tem o caráter de uma carta privada. Não obstante isso, pareceu útil apresentá-lo aos nossos leitores por causa dos muitos argumentos ali abordados que se relacionam à enquete a que se dedica o presente fascículo” (Moravia e Carocci, 1962, p. 114). Com isso, Carocci parece reprovar no texto uma espécie de quebra de decoro, pois ali se insinua em demasia algo da ordem do pessoal. Assim, se por um lado essa advertência pode provocar certo estranhamento, já que ela, à primeira vista, colocaria em questão a objetividade e o rigor científico da análise de Lukács, por outro, é mais provável que o editor quisesse apenas alertar os leitores que o tom do texto poderia parecer em desacordo com a pretensão da enquete, que visa a um posicionamento analítico e não a um depoimento pessoal.

De fato, Lukács se desculpará logo de saída por essa suposta limitação no escopo de seu texto, já que, nas circunstâncias em que se encontrava, ele não teria condições de se lançar em uma empreitada maior, como um ensaio sobre o assunto, e se contenta, assim, em escrever uma “modesta” carta. Naquela altura, Lukács se mantinha firme na sua “resolução ascética”⁹ de não se desviar de seu trabalho principal, pois, com idade já avançada, ainda tinha diante de si a monumental tarefa de escrever uma ética marxista (cujos preparativos virão a ser a sua *Ontologia do ser social*), assim como pretendia redigir os outros dois tomos previstos de sua *Estética*. Todo o resto, Lukács considerava então como uma “aventura”, o que o levará a recusar diversos convites de publicações e palestras¹⁰.

Essa é uma indicação importante, e que não pode (nem deve) ser descartada sem uma consideração um pouco mais detida. Não

9 Expressão extraída de uma carta de Lukács a Carocci, datada de 8/5/1960. Pode ser acessada *online* em: http://real-ms.mtak.hu/17721/1/Lukacs_lev_10_0259_Carocci_Alberto_2.pdf

10 A esses motivos se somava também, em alguns casos, uma dificuldade de ordem política. Nessa altura, Lukács não via possibilidade de publicar seu trabalho na Alemanha Oriental, por exemplo.

só porque o próprio Lukács colocou a questão sobre a mesa, ao ponderar que suas condições de trabalho limitaram a sua elaboração da problemática a observações fragmentárias, que tomaram essa forma da “carta privada”. Ela também pode revelar uma característica importante do pensamento de Lukács, desde que caracterizemos o que há nele de “pessoal” e a que isso se deve.

Como se sabe, Lukács escreveu alguns textos autobiográficos e concedeu outras tantas entrevistas ao longo de sua vida. Sua reflexão sobre a própria trajetória, com suas inflexões e desvios, suas linhas de continuidade, é um testemunho de que, para esse pensador, a separação estrita entre a teoria, com suas categorias que são “formas de ser, determinações da existência” (Marx, 2011, p. 59), e a vida só pode ser realizada de maneira artificial. Certamente, o modo como se dá essa relação é bastante complexo, e devemos ter o cuidado de não reduzir uma dimensão à outra. Cabe aqui a observação de Patrick Eiden-Offe de que, ao considerar a vida e a obra de Lukács, não deveríamos nem separá-las “asceticamente”, nem tomá-las por uma coisa só:

Nem a vida – a vida pessoal e, politicamente, ativa e atuante ao extremo de Lukács – deveria ser compreendida e apresentada como mera consequência do pensamento, nem este como mero reflexo ou como legitimação das circunstâncias da vida ou da atuação. (Eiden-Offe, 2019, p. 50).

Trata-se antes, nas palavras de Lukács, de uma “relação viva com a vida, com seus objetos” (Lukács, 2005, p. 48), relação na qual ele situa, também, sua luta contra o dogmatismo, e, portanto, contra o stalinismo. Essa é uma dimensão do caráter pessoal da carta escrita por Lukács, em que vida e obra se misturam para além das circunstâncias de trabalho restritivas mencionadas logo de início, uma vez que se trata, em seu caso, de um *pensamento vivido*.

Outra dimensão dessa “mistura” entre teoria e vida é, como não poderia deixar de ser, o seu engajamento. Como Lukács diz no posfácio a *Meu caminho para Marx*, ele viveu como um “companheiro de luta” o período logo após a morte de Lênin, em que Stálin procura estabelecer sua interpretação do que seria dar continuidade ao legado do líder bolchevique. Não como um observador, nem como um teórico interessado, mas como um companheiro de luta. Assim, Lukács nota um “desenvolvimento interno de suas concepções”, que ele correlaciona com a hora no relógio do mundo e as tarefas que dela decorrem. O mesmo vale

para o balanço sobre o stalinismo ao qual ele chega na sua resposta à enquete, na medida em que ele reorganiza elementos de reflexões anteriores, surgidas, por sua vez, em determinada conjuntura mundial, na qual se impunham não apenas limites de ordem existencial, como também limites “morais” (defesa do socialismo em um só país, luta contra o fascismo, frente única etc.)¹¹.

Se é verdade que seus posicionamentos se fundam numa análise da situação histórica mundial, também é certo que ela não esteve isenta de ilusões ou de falsos otimismo, que frequentemente aparecem à distância enquanto tais para Lukács (e, por vezes, sob uma luz diferente, também para nós), redundando em erros de avaliação. Um exemplo que ele menciona é seu apoio à crítica de Stálin à Associação Russa dos Escritores Proletários (RAPP). Se, de início, pareceu a Lukács (e não só a ele) que essa seria uma virada ideológica contra o sectarismo, que tornaria possível “uma base ideológica e organizatória mais ampla para a literatura socialista” (Lukács, 1970, p. 235), torna-se claro, depois, que isso não havia passado de uma manobra de Stálin para afastar a direção da Associação, que tinha tendências trotskistas – não passou, portanto, de uma perseguição, já que a direção sob Fadeiev deu continuidade à mesma linha. Tendo em vista esse tipo de desenvolvimento, parece acertado dizer que o que caracteriza o engajamento de Lukács se expressa não só na sua atividade eminentemente política como comissário ou funcionário de um determinado regime, mas na própria elaboração do seu pensamento, atenta à hora do mundo e, em particular, do movimento comunista, sem se esvaír, obviamente, nas questões prementes do dia. Como nota Sziklai em relação às suas atividades durante os anos 30 e 40, a trajetória de Lukács assume “os mandamentos da época” como a tarefa de sua vida intelectual:

em virtude de sua visão de mundo marxista e de seu engajamento comunista, Lukács assumiu essa luta [contra o fascismo] como um mandamento da época e a conduziu, enquanto intelectual, até o fim, fez dela, também subjetivamente, o seu imperativo interior. (Sziklai, 1991, p. 7).

11 Trata-se, portanto, de um acúmulo que pressupõe, também, revisões de erros de avaliação que ele mesmo cometera no calor da hora. Por exemplo, quando a censura começou a se estabelecer, e Lukács de início acreditava – no que ele não estava sozinho – que esta era uma arbitrariedade, da qual Stálin, no entanto, enquanto dirigente, não estaria ciente; pouco depois, torna-se claro para o filósofo que o dogmatismo se impunha não a despeito, mas por causa do regime stalinista e, portanto – como já indicamos na nota 9, Lukács ainda está convencido disso no texto de 1957 –, teria origem na sua pessoa.

Em relação à problemática do stalinismo, haveria ainda um terceiro ponto (que é, de certo modo, uma variação do anterior). Muito se comenta, para caracterizar o tipo de oposição interna que Lukács fez ao regime stalinista (estando ele mesmo na União Soviética), sobre a luta de *partisan* que ele travou, inserindo citações protocolares de Stálin em seus escritos, escrevendo numa “linguagem esópica”, de modo a contornar as condições objetivas desfavoráveis (para dizer pouco) a qualquer crítica. São afirmações baseadas em depoimentos do próprio Lukács. Mas ele mesmo também identifica, em um texto de 1969, duas linhas divergentes no interior da sua produção teórica durante os anos 30 em diante, uma objetiva e outra subjetiva. Objetivamente, Lukács afirma que sempre foi um opositor de Stálin, pois seu esforço, em suas obras, consistia em tratar dos problemas filosóficos, literários e políticos a partir do método de Marx. No entanto, ele pondera que não é senão no final da década de 1940 que se torna claro, para ele, que não era suficiente criticar as manifestações do stalinismo em “subáreas da ideologia”; era preciso, “para exercer uma correta crítica de oposição (...) submeter a uma crítica de princípio os seus fundamentos últimos, a saber, as concepções e métodos de Stálin” (Lukács, 1970, p. 238). Até aquele momento, embora tivesse se posicionado contra diversos fenômenos ideológicos característicos do stalinismo (Lukács menciona nomeadamente como exemplo seus escritos sobre o realismo, que se opunham diametralmente à concepção oficial do realismo na União Soviética, e sua obra *O jovem Hegel*), ele ainda não havia se insurgido ideologicamente “contra o sistema stalinista como um todo” (Lukács, 1970, p. 236).

Ora, como interpretar isso? Lukács nos fornece a pista: “eu acredito poder dizer tranquilamente que eu era objetivamente um oponente dos métodos stalinistas, mesmo quando eu ainda acreditava seguir Stálin” (Lukács, 1970, p. 240). Os diferentes motivos que o levaram a aderir, subjetivamente¹², aos métodos de Stálin são sintetizados por Sziklai, ao comentar o sentido das citações protocolares ou táticas:

12 A pergunta que fica é como, a despeito disso, Lukács pôde se opor, objetivamente, em suas obras, ao sistema stalinista. Trata-se de uma peculiar forma de “triunfo do realismo”, na mesma direção do que Lukács comenta a respeito de escritores como Balzac ou Tolstói, em que um *tour de force* da realidade se sobrepõe, nas obras, a determinadas limitações (e ilusões) nas opiniões desses autores? Essa é uma pergunta que certamente mereceria uma análise minuciosa, no sentido de entender quais as condições que tornaram possível, nesse caso, esse triunfo da realidade, mas que foge ao escopo dessa apresentação.

Seria um engano interpretar isso simplesmente como um truque de *partisan* ou, pelo contrário, reconhecer nisso um sintoma da atitude dogmática. O problema é muito mais complexo. A continuidade entre Lenin e Stálin (...) já estava presente no movimento dos anos trinta; ela significa a continuação da revolução proletária e era um símbolo do país que, no meio de um entorno imperialista, construía sozinho o socialismo. Lukács compartilhava a consciência *simbólica* desse processo histórico-mundial. (Sziklai, 1990, p. 140).

O pano de fundo aqui é, portanto, o problema da construção do socialismo em um só país, um componente-chave da estratégia de Stálin e da experiência sócio-histórica da União Soviética¹³. Como verá o leitor, Lukács o menciona mais de uma vez em sua carta a Carocci, ressaltando que, no contexto do refluxo da onda revolucionária de 1917, essa era a orientação correta a se seguir. No entanto, a aliança das forças democráticas contra o fascismo de Hitler e, depois, a revolução proletária chinesa mostraram que essas eram águas passadas¹⁴. O fato de que Stálin e seus seguidores tenham agido ao largo dessa nova situação é mais uma manifestação decisiva do dogmatismo stalinista, de seu voluntarismo extremo: se as coisas já não são como antes, tanto pior para os fatos¹⁵!

O período que se abre com o fim da guerra é fundamental para que Lukács possa desenvolver sua “concepção política madura” (Netto, 2008, p. 25). Ele entende que, nessa nova situação, impunha-se o fortalecimento do socialismo a partir de uma aliança com as forças democráticas e, por isso, dirige seus esforços para a construção de “democracias populares na Europa Central” (Lukács, 2005, p. 43). Suas concepções sofrem uma vigorosa campanha de ataque, e não só na Hungria de Rakósi, mas, dirá Lukács, o seu afastamento da vida pública em decorrência disso permitiu que ele

13 São bem conhecidas as observações de Meszáros sobre as implicações que a defesa do “socialismo em um só país” teve sobre os desenvolvimentos teóricos de Lukács. Há também boas indicações a esse respeito no já referido texto de José Paulo Netto (2008).

14 Cf. Lukács, 2005, p. 43.

15 Para entender a relação entre o dogmatismo e o uso sistemático da força no stalinismo, há uma passagem muito elucidativa no Posfácio de 1957 a “Meu caminho para Marx”, em que Lukács comenta justamente a manutenção da teoria do socialismo em um só país numa conjuntura totalmente diversa: “Ocorreu então que a nova situação mundial, que exigia imperiosamente uma estratégia e uma tática novas, foi enfrentada com uma ação que representava o cume e a extensão de uma estratégia e de uma tática antigas: com a ruptura da União Soviética com a Iugoslávia. A isso se seguiu, como continuação, o retorno dos métodos da época dos grandes processos” (Lukács, 2005, p. 44).

acertasse de vez as contas com o stalinismo. Pois é nesse quadro de acontecimentos que ele situa a sua compreensão de que a “correta crítica de oposição” pressupõe “uma crítica de princípio” – a passagem, portanto, da oposição objetiva a algumas formulações e decisões de Stálin a uma oposição igualmente subjetiva a seus *métodos*. Em sua carta a Carocci, Lukács organiza de modo bastante direcionado esses acúmulos teóricos e políticos, detendo-se em aspectos que ainda não haviam sido abordados, a não ser de passagem, em outros textos anteriores.

Esse breve percurso por algumas estações da biografia de Lukács lança luz sobre a estreita ligação entre o desenvolvimento de suas concepções e a situação histórica – do mundo e, em particular, do movimento comunista. Sem que a intenção de Carocci ao observar o “caráter privado e pessoal” de sua carta fosse esta, parece-nos que ela destaca uma característica fundamental não só desse texto específico, mas da teoria de Lukács a partir de 1918, de seu “marxismo ortodoxo”, que se funda, como lembra José Paulo Netto, “em uma particular articulação entre teoria e prática” (Netto, 2008, p. 7) e imprime uma “entonação política” mesmo ao conjunto de textos que não pode ser caracterizado como “eminentemente político” (Netto, 2008, p. 8), o qual, de fato, perfaz “o núcleo central de sua contribuição ao pensamento marxista” (Netto, 2008, p. 21). Lukács “pensa em eras, *hic et nunc* na era do *fascismo*” (Sziklai, 1990, p. 174), disse outrora Sziklai, referindo-se ao período de 1930-1945. E poderíamos acrescentar: também pensa *e atua* na era do stalinismo, buscando respostas para as perguntas decisivas de seu tempo.

Referências

- EIDEN-OFFE, Patrick (2018). “Georg Lukács: Auf dem Weg zu einer Biografie des Intellektuellen im 20. Jahrhundert”. Em: *Die russische Revolution als philosophisches Schlüsselereignis*. Georg Lukács’ und Ernst Blochs politisch-philosophische Antworten auf Lenin(ismus) und die Oktober Revolution. Berlin: Helle Panke.
- LUKÁCS, Georg (1970). “Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen”. Em: Lukács, G.; Lutz, P. (org.) *Marxismus und Stalinismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

-
- (2005). “Postskriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx”. Em: Lukács, G.; Benseler, F., Jung, W. e Redlich, D. (orgs.) *Werke* Bd. 18. Aisthesis: Bielefeld.
- MARX, Karl (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1957-58: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- MEZEI, György Iván; JUNG, Werner e MEYER, Gert (orgs.) (1991). *Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*. Archiv-Hefte. Budaspest: Twins-Verlag.
- MORAVIA, Alberto e CAROCCI, Alberto (orgs.) (1962). *Nuovi Argomenti*, n. 57-58, Jul.-Out., Roma.
- NETTO, José Paulo (2008). “Introdução”. Em: Lukács, G.; Coutinho, C.N. e Netto, J. P. (orgs.). *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- SZIKLAI, László (1990). *Georg Lukács und seine Zeit: 1930-1945*. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag.

Carta a Alberto Carocci¹

GEORG LUKÁCS

TRADUÇÃO: PAULA ALVES

REVISÃO DA TRADUÇÃO: YASMIN AFSHAR²

Budapeste, 8 de fevereiro de 1962.

Caro senhor Carocci!

Os problemas que o senhor levanta em suas sete perguntas tentam-me muito a responder de forma pormenorizada; afinal, neles está concentrado praticamente tudo o que move muitos de nós há anos. Infelizmente, as minhas circunstâncias são tais que devo desde já abdicar desse propósito. Mas, como eu não quero omitir-lhe completamente meu modo de ver essas coisas, contento-me com uma mera carta pessoal, que naturalmente não tem a pretensão, sob nenhuma circunstância, de tratar de todas as questões essenciais de maneira sistemática.

¹ Referência do texto em alemão: LUKÁCS, Georg (1970). Brief an Alberto Carocci. Em: LUKÁCS, G.; LUTZ, P. (org.) *Marxismus und Stalinismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. Tiposcrito original digitalizado pode ser acessado em: <http://real-ms.mtak.hu/14825/1/1962.02.08-2.PDF>. Para essa tradução, foram também consultadas a versão em português do Brasil, vertida por Leandro Konder, e a versão em francês de Jean-Pierre Morbois.

Alberto Carocci, editor da revista italiana *Nuovi Argomenti*, havia realizado uma enquete por ocasião do XXII Congresso do PCUS (outubro de 1961). A carta aqui impressa é a resposta de Lukács à CAROCCI. Foi publicada pela primeira vez em 1962 na *Nuovi Argomenti* (n. 57-58). A primeira versão alemã apareceu nos volumes 115-116, 117 (1963), p. 335-337, p. 407-411, da “Fórum” (ano 10), sob o título “Privatbrief über Stalinismus” [Carta privada sobre o stalinismo]. (N.E.)

² Doutoranda em Filosofia na Humboldt-Universität.

Começo pela expressão “culto à personalidade”. Sem dúvida, considero um disparate que se derive da constituição individual de um ser humano o conteúdo e a problemática de um período tão importante na história mundial. É verdade que, no meu tempo de estudante, ensinavam na universidade alemã: “Os homens fazem a história”. Mas até mesmo meu “sociologismo” simmel-max weberiano de então bastava para me fazer simplesmente rir de tal proclamação patética. Como fica, então, depois de décadas sendo educado pelo marxismo?

Já minha primeira reação, ainda quase que puramente imediata, ao XX Congresso foi voltar-me para a organização, indo além da pessoa: *para o aparato que produzia o “culto à personalidade” e então o consolidava como uma reprodução incessante e extensiva*. Naquela época, eu imaginava Stálin como a ponta de uma pirâmide, que, sempre se alargando em direção à base, compunha-se de uma porção de pequenos Stálins; estes, vistos de cima, são objetos; quando voltados para baixo, são produtores e garantidores do “culto à personalidade”. Sem o bom funcionamento de um tal aparato, o “culto à personalidade” não passaria de uma quimera subjetiva, de um assunto da patologia, que jamais teria podido atingir aquela efetividade social que exerceu durante décadas.

Não foi preciso refletir muito para dar-me conta de que uma imagem tão imediata, sem por isso ser falsa, só poderia fornecer uma ideia fragmentária e superficial do surgimento, da essência e do efeito de um período significativo. Para as pessoas que pensam e que são de fato dedicadas ao progresso, colocava-se necessariamente o problema da *gênese social* dessa fase do desenvolvimento, formulado pela primeira vez, de modo muito correto, por Togliatti, conforme o qual as condições sociais do surgimento e da solidez do “culto à personalidade” deveriam ser reveladas sem dúvida a partir da dinâmica interna da Revolução Russa. Togliatti acrescentou a isso, também com razão, que os soviéticos são, primordialmente, os mais qualificados para esse trabalho. Não se trata, é claro, apenas de um problema histórico. A pesquisa histórica se torna necessariamente uma crítica da teoria e da prática surgidas nessas condições. E mais – disso eu estava convencido desde o começo –, era necessário que tal exame pormenorizado revelasse tudo o que há de falso na ideologia vinculada ao “culto à personalidade” e que dele se origina. Aconteceria com esses pesquisadores provavelmente o mesmo que aconteceu com a Senhora Alving em *Espectros*, quando Ibsen descreve sua virada ideológica: “Queria desfazer apenas um único nó, mas quando eu o desatei, então toda

a peça se descosturou. E então eu percebi que era tudo costurado à máquina”³. Esse resultado não depende, primariamente, da atitude daqueles que enfrentam a questão; é uma consequência orgânica do material tratado.

Essa investigação continua ainda hoje a ser apenas um postulado para o verdadeiro marxismo, e é impossível que o senhor espere que eu, que não sou nenhum conhecedor competente dessa matéria, ofereça mesmo que apenas uma tentativa de solução. Muito menos em uma carta, que necessariamente se estrutura de modo ainda mais subjetivo e fragmentário do que até mesmo um ensaio sobre o tema o seria. De todo modo, deve estar claro para qualquer ser humano pensante que o ponto de partida só pode ser a situação interna e a situação internacional da Revolução proletária russa de 1917. Objetivamente, deve-se pensar nas devastações da guerra, no subdesenvolvimento industrial, no relativo atraso cultural da Rússia (analfabetismo etc.), na sequência de guerra civil, de intervenções de Brest-Litovsk a Wrangel etc. Junte-se a isso, enquanto momento subjetivo – frequentemente negligenciado – a possibilidade limitada que Lênin tinha de pôr em prática suas ideias acertadas. Hoje, tende-se com frequência a esquecer – já que neste século suas resoluções acabaram prevalecendo – quanta resistência ele teve de superar no próprio partido durante esse processo. Quem conhece minimamente os antecedentes do 7 de novembro, da paz de Brest-Litovsk, da NEP, saberá do que se trata aqui. (Circulou mais tarde uma anedota sobre Stálin, segundo a qual ele teria dito, no tempo dos debates internos sobre a paz de Brest, que a tarefa mais importante seria assegurar a Lênin uma maioria confiável no comitê central.)

Após a morte de Lênin, o período das guerras civis e intervenções havia certamente terminado; no entanto, sobretudo quanto às últimas, sem a menor garantia de que, em um dia qualquer, elas não poderiam recomeçar. E o atraso econômico e cultural mostrou-se como um obstáculo dificilmente transponível para uma reconstrução do país que devia ser, ao mesmo tempo, a construção do socialismo e a garantia de sua defesa contra tentativas de restauração do capitalismo. Com a morte de Lênin, as dificuldades intrapartidárias evidentemente só aumentaram. Uma vez passada a onda revolucionária que desencadeou o ano de 1917, sem que se pudesse instaurar de modo duradouro a

3 HENRIK IBSEN (1907), *Gespenster* [Espectros]. Em: J. Elias, P. Schlenther (orgs.) *Werke*. Edição popular em cinco volumes. Vol. IV. Berlin, p. 139. (N.E.)

ditadura do proletariado também em outros países, foi necessário enfrentar de modo resoluto a questão da construção do socialismo em *um só país* (atrasado). Foi nessa época que Stálin demonstrou ser um estadista notável, previdente. A efetiva defesa da nova teoria de Lênin sobre a possibilidade de uma sociedade socialista em um só país contra os ataques sobretudo de Trotski foi, assim devemos vê-la hoje, a salvação do desenvolvimento soviético. Não se pode julgar a questão Stálin de modo historicamente justo sem considerar desse ponto de vista as lutas entre tendências no Partido Comunista. Krushev tratou devidamente dessa questão já no XX Congresso.

Permita-me agora uma pequena digressão sobre o significado da *reabilitação*. Sem dúvidas, todos os que foram injustamente perseguidos, condenados, assassinados por Stálin, nos anos 30 e depois, devem ser redimidos de todas as “denúncias” inventadas contra eles (espionagem, sabotagem etc.). Contudo, isso não significa de modo nenhum que, assim, seus erros políticos e suas perspectivas falsas devam ser igualmente “reabilitados”. Isso se aplica sobretudo a Trotski. Como se sabe, ele foi o principal defensor teórico da tese de que a construção do socialismo em um só país era impossível. A história já refutou há muito sua concepção. Mas, se nos transportamos para a época imediatamente após a morte de Lênin, resulta necessariamente desse posicionamento uma alternativa: ampliar a base do socialismo através de “guerras revolucionárias” ou retornar à situação social anterior ao 7 de novembro; portanto, o dilema entre aventureirismo ou capitulação. E aqui a história não autoriza nenhuma reabilitação de Trotski. Stálin permaneceu tendo toda a razão contra ele nas questões estratégicas que eram então decisivas.

Igualmente errônea me parece a lenda amplamente difundida no Ocidente de que Trotski teria, se tivesse chegado ao poder, iniciado um desenvolvimento mais democrático do que Stálin. Basta pensarmos no debate sobre os sindicatos de 1921 para desmascarar essa lenda. Trotski defendia então, contra Lênin, a posição de que era preciso estatizar os sindicatos para fomentar a produção de modo mais eficiente, o que significa objetivamente que eles deveriam, em sua essência, deixar de ser organizações de massas com vida própria. Lênin, que partia da situação concreta, do posicionamento dos sindicatos entre o partido e o poder estatal no espírito da democracia proletária, atribui-lhes até mesmo a tarefa de defender os interesses materiais e espirituais dos trabalhadores (se necessário, até mesmo contra um Estado burocratizado). Eu

não quero nem posso abordar aqui em detalhes essa questão. *Mas é certo que, nos anos posteriores, Stálin deu continuidade de facto (não na argumentação) à linha de Trotski e não à de Lênin.* Então, quando Trotski mais tarde acusou Stálin de ter se apropriado de seu programa, nisso ele tinha razão sob diversos aspectos. Disso resulta para a minha avaliação sobre ambas as personalidades: o que hoje julgamos como despótico, como antidemocrático, na era Stálin tem afinidades estratégicas muito estreitas com a concepção fundamental de Trotski. Uma sociedade socialista dirigida por Trotski teria sido no mínimo tão não democrática quanto a stalinista – com a diferença de que ela teria sido inclinada estrategicamente para o dilema da política de catástrofe ou capitulação, ao invés de o ser para a linha, essencialmente correta, de Stálin da possibilidade do socialismo em um só país. (Minhas impressões pessoais a partir de encontros com Trotski em 1921 despertaram em mim a convicção de que ele, como indivíduo, era ainda mais predisposto ao “culto à personalidade” do que Stálin.). Sobre Bukharin, parece-me supérfluo escrever em detalhes. Em meados dos anos 20, quando seu posicionamento era totalmente incontestado, eu já havia chamado a atenção para o caráter problemático de seu marxismo, justamente no que concerne a seus fundamentos teóricos⁴.

De volta então ao tema principal. As merecidas vitórias nas discussões dos anos 20 não anularam as dificuldades da posição de Stálin. É muito provável que a questão central objetiva, a do ritmo vigorosamente acelerado da industrialização, dificilmente poderia ser resolvida no interior da democracia proletária normal. Seria ocioso ruminar hoje se e em que medida Lênin teria encontrado uma saída. Retrospectivamente, vemos, de um lado, as dificuldades da situação objetiva, de outro, *que Stálin, para superá-las, extrapolou de maneira cada vez mais excessiva o estritamente necessário.* (Descobrir a proporção correta seria a tarefa daquela pesquisa que Togliatti esperava da ciência soviética.). Liga-se estreitamente a isso, sem que seja, todavia, a mesma coisa, a posição de Stálin no partido. É certo que, em meio e no momento posterior ao período das discussões, ele construiu paulatinamente aquela pirâmide da qual falei logo de saída. Mas não basta somente construir tal aparato, é preciso mantê-lo constantemente

4 Cf. a resenha de Lukács de BUKHARIN (1968), “Theorie des historischen Materialismus” [Teoria do materialismo histórico]. Em: *Werke*, vol. 2. Neuwied; Berlin, p. 598 = *Werkauswahl* vol. 2, pp. 188. (N.E.)

em funcionamento. Ele deve sempre reagir tal como se espera e de maneira confiável às questões prementes de todo tipo. Foi necessário, portanto, elaborar paulatinamente aquele princípio que hoje se costuma chamar de “culto à personalidade”. Também no que concerne a isso, a história deveria ser reavaliada por soviéticos competentes que conhecem todo o material (inclusive o que até hoje *não foi publicado*). O que mesmo de fora se podia perceber era, primeiro, o dismantelamento sistemático das discussões partidárias; segundo, o aumento de medidas organizativas contra os opositores; terceiro, a ampliação jurídica e estatal-administrativa de tais medidas. O último acréscimo foi recebido, é claro, com um pavor obtuso. Durante o segundo, o folclore humorístico da *intelligentsia* russa ainda atuava. Perguntava-se: “Qual a diferença entre Hegel e Stálin?”. E a resposta: “Em Hegel há tese, antítese e síntese; em Stálin há relatório, relatório complementar e medidas organizativas”. Já no XX Congresso, Krushev deu uma indicação útil para a avaliação histórica dessa evolução, ao caracterizar os grandes processos dos anos 30 como politicamente supérfluos, pois o poder de toda a oposição já estava, à época, completamente destroçado.

Não me considero de modo algum competente para retratar esse desenvolvimento e suas forças motrizes. Seria necessário mostrar, também do ponto de vista teórico, como Stálin, que nos anos 20 defendia com inteligência e habilidade o legado de Lênin, passou cada vez mais a se opor a ele em todas as questões importantes, o que o apego verbal ao vínculo com as doutrinas de Lênin em nada altera. Pelo contrário: uma vez que Stálin foi capaz de impor cada vez mais energicamente que ele devia ser visto como o herdeiro legítimo de Lênin, como seu único intérprete autêntico; que ele devia ser reconhecido como o quarto clássico do marxismo, consolidou-se cada vez mais *o preconceito nefasto da identidade entre as teorias de Stálin e os princípios fundamentais do marxismo*.

Eu repito: não posso ver como minha tarefa discorrer cientificamente sobre essa situação e seus primórdios. Eu a tomo tal como ela é na realidade, enquanto fato, e tentarei, a seguir, iluminar em um conjunto de fatos importantes e nodais as suas consequências teóricas e culturais, bem como o método que nela atua de modo imanente. (Quero antes de tudo observar que pouco me importa se e em que medida certas teorias podem ser comprovadamente atribuídas ao próprio Stálin. Com a centralização intelectual criada por ele, era de qualquer modo impossível que

opiniões se tornassem permanentemente dominantes sem que fossem ao menos toleradas por ele; por isso, sua responsabilidade quanto a elas é, em todos os casos, evidente.).

Começo por uma questão metodológica aparentemente abstrata ao extremo: a tendência stalinista de sempre anular de preferência todas as mediações e de colocar a mais crua facticidade em uma relação direta com as posições teóricas mais gerais. Precisamente nesse ponto torna-se claramente perceptível a oposição entre Lênin e Stálin. Lênin diferenciava com muita precisão entre teoria, estratégia e tática. Ele sempre estudava e considerava cuidadosamente as mediações que as ligavam – muitas vezes de modo extremamente contraditório – umas às outras. É claro que, em uma carta – por mais que ela vá se alongando durante a escrita –, eu não posso nem mesmo esboçar essa prática teórica de Lênin. Como exemplo, extraio desse grande complexo apenas o conceito, muito importante para Lênin, do recuo tático. É claro, sem maiores esclarecimentos metodológicos, que a necessidade e a utilidade de um recuo só podem ser compreendidas a partir da respectiva correlação concreta de forças e não a partir dos princípios mais gerais. Estes determinam, de maneira mais ou menos mediada, o objetivo etc. de cada ação e, nessa medida, tem uma grande importância para o próprio recuo, ao contribuir para determinar seu tipo e extensão etc. de um modo tal que ele não se torne um obstáculo para um novo avanço. O fato de que seja necessário reconhecer um sistema ramificado e complexo de mediações para poder conduzir o recuo elasticamente não precisa de esclarecimentos complementares. Stálin, que não dispunha da autoridade de Lênin (a qual, resultando de suas grandes ações e de suas importantes realizações teóricas, parecia quase “natural”), procurou uma alternativa no sentido de obter uma justificativa de pronto evidente para *todas* as suas medidas de um modo tal que as caracterizava como consequências diretamente necessárias dos ensinamentos marxista-leninistas. Para tanto, era preciso anular todas as mediações e vincular teoria e práxis imediatamente uma à outra. Por isso é que tantas categorias de Lênin desaparecem da imagem de mundo de Stálin. Para ele, mesmo o recuo aparece como um avanço.

Nesse sentido, a falta de escrúpulos de Stálin foi longe ao ponto de remodelar, quando preciso, até mesmo a teoria de acordo com tais exigências autoritárias. Isso se mostrou do modo mais grotesco na *questão chinesa*, embora o grotesco resulte de que, dessa vez, Stálin tinha toda razão do ponto de vista tático.

(Mesmo na crítica mais severa não se deve nunca esquecer que Stálin era uma figura política notável.). Trotski e seus seguidores defendiam que, uma vez que na China predominavam as relações de produção asiáticas, debatidas teoricamente por Marx, uma revolução burguês-democrática (na Europa, a transição do feudalismo para o capitalismo) seria supérflua e que a eclosão próxima de uma revolução proletária estaria à vista. Stálin captou bem a falsidade e o perigo político dessa posição. Contudo, ao invés de refutá-la através de uma análise concreta da situação chinesa e das tarefas táticas que dela derivariam, ele simplesmente apagou das ciências as relações de produção asiáticas e decretou um feudalismo chinês, um feudalismo asiático em geral. Com isso, os estudos orientais na União Soviética foram obrigados a transformar uma formação inexistente na base de todas as pesquisas.

Outro caso, muito mais famoso, mostra essa mesma metodologia. Refiro-me ao *pacto de Stálin com Hitler* em 1939. De novo, trata-se de uma ocasião em que Stálin tomou, a meu ver, a decisão fundamentalmente certa *do ponto de vista tático*; esta teve, contudo, consequências nefastas, porque, também aqui, ao invés de tratar enquanto tal um recuo tático imposto pelas circunstâncias concretas, ele transformou, sem nenhuma mediação teórica, suas medidas ditadas pelo apuro em avaliações *de princípio* sobre a estratégia internacional do proletariado. Não quero aqui entrar no difícil complexo de problemas das vantagens e desvantagens, tanto políticas quanto morais, trazidas pelo pacto de 1939. Seu sentido imediato foi o de adiar um ataque iminente de Hitler, e um ataque tal que Chamberlain e Daladier teriam provavelmente apoiado, aberta ou encobertamente. A perspectiva tática ulterior era a seguinte: se Hitler utilizasse – como de fato aconteceu – o pacto com a União Soviética como uma ocasião favorável para uma ofensiva contra o Ocidente, mais tarde, no caso de uma guerra entre a União Soviética e a Alemanha, a aliança com as democracias ocidentais (ambicionada já nos tempos de Munique) se tornaria extremamente provável para a União Soviética. Também neste ponto, os acontecimentos confirmaram a previsão tática de Stálin.

Funestas para todo o movimento operário revolucionário foram, todavia, as conclusões teórico-estratégicas de Stálin.

Stálin deixou que a guerra que eclodiu entre a Alemanha de Hitler e as potências ocidentais fosse declarada como uma guerra mundial imperialista, tal como a primeira Guerra Mundial. Isso significa: os motes estratégicos, à época corretos, de Lênin (“O inimigo está dentro do seu país”, “Transformação da guerra imperialista

em uma guerra civil” etc.) *deviam valer sem modificações para os países que deviam e queriam se defender contra o fascismo de Hitler*. Basta ler o primeiro volume do ciclo de romances *Os comunistas*, de um escritor tão fiel ao partido como Aragon, para reconhecer as consequências desastrosas no plano internacional dessa “generalização” de Stálin de uma medida tática.

Contudo, as consequências mais funestas ainda vão além desses casos individuais, por mais gritantes que eles sejam. No tempo de Lênin, a grande autoridade do marxismo repousava no fato de que a unidade dialética entre fundamentação teórica, firmeza de princípios e elasticidade tática era percebida por todos. A nova “metodologia” de Stálin fez com que vastos círculos, nem sempre *a priori* hostis ao marxismo, vissem nas proclamações teóricas de Stálin nada mais do que “justificações” muitas vezes sofisticadas, em muitos casos pseudoteóricas, para medidas puramente táticas, cuja validade era frequentemente efêmera. Com isso, Stálin foi largamente ao encontro dos anseios teóricos de muitos pensadores burgueses de que o marxismo também fosse meramente uma “ideologia” política como qualquer outra. Se hoje lemas justos e profundos de Kruschew, como o caráter evitável da guerra imperialista, a coexistência etc. são interpretados em diversos aspectos de maneira análoga, isso é resultado do *legado stalinista*. Um acerto de contas radical e de princípio com sua metodologia, e não apenas com seus erros encarados isoladamente, está então na ordem do dia, também no sentido prático mais urgente.

É claro que os casos aqui enumerados são aqueles que têm um caráter extremo. Seus princípios, no entanto, se tornaram universalmente efetivos na práxis cotidiana. Quanto a isso, não se deve negligenciar, além das razões mencionadas até agora, que uma parte considerável da velha *intelligentsia* do partido estava na *oposição a Stálin* (do que não decorre, certamente, que tal oposição defendesse um ponto de vista metodológico e objetivamente correto). Stálin precisava que o aparato executasse suas decisões de modo exato e, também, se possível, da aprovação das mais amplas massas. Também por isso, ele simplificava radicalmente seus pronunciamentos teóricos. A supressão da mediação, a vinculação imediata dos princípios mais gerais com as exigências concretas da práxis cotidiana pareciam um meio bem apropriado para tanto. Também nesse aspecto a teoria não foi concretizada ao ser aplicada na práxis, mas, ao contrário, os princípios foram simplificados até a vulgarização de acordo com as necessidades – muitas vezes apenas fictícias – da práxis.

Também nesse quesito eu extraio da abundância dos fatos apenas um exemplo característico. Na sua última obra econômica⁵, Stálin “descobriu” – o que “escapara” de Marx, Engels e Lênin – que toda formação econômica tem uma “lei fundamental” que pode ser sintetizada em uma curta frase. Ela é tão simples que até mesmo o funcionário mais tolo e inculto a entende imediatamente. E, mais do que isso, com esta lei, ele se habilitava a sentenciar de imediato quanto aos seus desvios “à direita” ou “à esquerda” qualquer trabalho científico-econômico de cujo conteúdo ele nada entende.

Marx, Engels e Lênin sabiam que as formações econômicas constituem sistemas complexos e dinâmicos, cuja essência só pode ser circunscrita através de uma exposição exata de todas as determinações importantes, de suas relações recíprocas, proporções etc. As “leis fundamentais” de Stálin enunciam trivialidades, não explicam absolutamente nada, mas satisfazem certos círculos com a ilusão de saber melhor sobre tudo. A constatação de Stálin em seu artigo sobre a linguística⁶, conforme a qual o desaparecimento de uma formação econômica implica o desaparecimento da sua ideologia etc. etc., pertence a essa mesma tendência de vulgarização através da supressão das mediações.

Os diferentes momentos do método de Stálin constituem uma unidade sistemática, no interior da qual estes se fundem um no outro. Com certeza o senhor já notou a essa altura o subjetivismo na pessoa de Stálin. De fato, isso constitui um momento fundamental nesse sistema. Esse subjetivismo ganha sua forma pura na interpretação de Stálin do *partidarismo*. Também nesse caso se trata de um elemento importante da concepção teórica de Lênin. Já em suas obras de juventude, ele se ocupa desse problema e elabora tanto os seus fatores subjetivos como os objetivos. O momento subjetivo é claro e simples: a tomada de posição resoluta na luta de classes. Quando critica, todavia, o objetivismo dos eruditos burgueses, Lênin se refere então a certo tipo de determinismo que pode se transformar muito facilmente numa apologia dos fatos

5 J. STALIN (1952), *Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR* [Problemas econômicos do socialismo na URSS]. Tradução alemã. (Kleine Bücherei des Marxismus-Leninismus). 1. ed. Berlin. (N.E.)

6 J. STALIN (1951), “Über den Marxismus in der Sprachwissenschaft” [Sobre o marxismo na linguística]. Em: *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*. Tradução alemã. (Kleine Bücherei des Marxismus-Leninismus). 1. ed. Berlin. O artigo de STALIN foi publicado pela primeira vez em 1950 na *Prawda*. (N.E.)

interpretados como necessários. Uma vez que o partidarismo materialista investiga os acontecimentos de modo mais profundo e concreto, partindo de suas forças motrizes reais, ele *é mais rigorosamente objetivo* do que o “objetivista” e faz a objetividade prevalecer de modo mais profundo e completo. Em Stálin, esse segundo fator cai completamente por terra, resultando em um *des-carte em bloco de cada ímpeto de objetividade*. Este é rotulado como “objetivismo” e, desse modo, considerado desprezível. (Como Stálin era um homem inteligente, de vez em quando ele se espantava diante das consequências do subjetivismo ao qual ele havia dado livre curso, como, por exemplo, na economia. Mas ele não podia nem queria eliminá-lo permanentemente; para tanto, essa orientação estava ancorada demasiado fundo no método que ele havia introduzido.).

Como Stálin queria manter a todo custo a continuidade por meio de citações com a obra de Lênin, não apenas os fatos foram violentados, mas também os *textos de Lênin*. O exemplo mais digno de nota é aquele artigo de Lênin de 1905, com o qual ele queria organizar a imprensa e a editora do partido, sob as novas condições de legalidade. Mas, sob Stálin, esse artigo tornou-se pouco a pouco a bíblia do “partidarismo” em todo o campo da cultura, sobretudo no da *literatura*, com a intenção de *transformar o escritor em mero parafuso da grande maquinaria*. E, embora N. Krupskaja, a esposa e colaboradora mais próxima de Lênin, tenha indicado em uma carta que esse artigo de Lênin não se referia de modo algum às belas letras, ainda hoje nos deparamos com tendências no sentido de manter a bíblia como bíblia⁷.

Algo semelhante aconteceu com Hegel na época da Segunda Guerra Mundial, quando o falsificaram em ideólogo da resistência reacionária contra a Revolução Francesa, por exigência propagandística na luta contra a Alemanha de Hitler. Afora a contradição dessa interpretação com as concepções de Marx, Engels e Lênin, pode-se mencionar como um contraste cômico que, na mesma época, por necessidades análogas de agitação, fizeram do general czarista Suvorov um revolucionário. Que Suvorov tenha dirigido campanhas militares contra a Revolução Francesa,

7 Cf. W. I. LENIN (1966), “Parteorganisation und Parteiliteratur” [A organização do partido e a literatura de partido]. Em: *Werke*, vol. X, p. 29. Sobre o posicionamento de KRUPSKAIA, cf. a obra recente ERNST FISCHER, *Kunst und Koexistenz*. Beitrag zu einer modernen marxistischen Ästhetik [Arte e coexistência. Contribuição para uma estética marxista moderna]. (Rowohlt Paperback, vol. 53) Hamburg, p. 193 (N.E.)

enquanto Hegel a defendeu com entusiasmo até o fim de sua vida, isso não perturbou a “magnificência partidária” de Stálin; afinal, reconhecer o fato teria sido “objetivismo”.

O auge dessa tendência é a *História do partido*⁸, difundida em muitos milhões de exemplares. Ali, o “partidarismo” do supremo funcionário é simplesmente aquele demiurgo que cria os fatos ou faz com que eles desapareçam; que confere existência e validade a pessoas e atos ou anula-os de acordo com a necessidade. É uma história da luta entre tendências, as quais, contudo, não são representadas ou apoiadas por ser humano algum, uma história de oposições anônimas etc., uma história em que, além de Lênin naturalmente, só existe Stálin (Na primeira edição encontrava-se não obstante uma exceção: nela figurava também Yezhov⁹, “nosso Marat”, o primeiro a preparar os grandes processos; depois de sua queda, seu nome também foi apagado.).

Nisso tudo, manifesta-se ainda outra ideia metodológica. Para os clássicos do marxismo, era evidente que a ciência fornece o material e os pontos de vista, com base nos quais são tomadas as decisões políticas. Propaganda e agitação adquirem sua substância da ciência, da práxis elaborada cientificamente. Stálin inverteu essa relação. Para ele, por causa do “partidarismo”, a agitação tem prioridade. Suas necessidades determinam, como já mostrei anteriormente em alguns exemplos, o que ele acredita que a ciência tem a dizer e como ela o deve dizer. Um exemplo também pode esclarecer isso. No célebre capítulo IV da *História do partido*, Stálin apresenta a essência do materialismo dialético e do materialismo histórico. Como se trata de um livro popular para um público-leitor de massas, ninguém desaprovava Stálin por ter reduzido os debates extremamente ramificados e complicados dos clássicos sobre esse assunto a algumas definições enfileiradas esquematicamente uma ao lado das outras, como em um manual. Contudo,

8 Cf. *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion* (Bolschewiki) [História do Partido Comunista da União Soviética (Bolsheviques)]. Kurzer Lehrgang (1938). Tradução alemã. Berlin, 1946. (N.E.)

9 N. J. YEZHOV, Vice-Comissário do Povo para a Agricultura durante o período da coletivização forçada na URSS (1929-1930); desde o XVI. Congresso do Partido do PCUS, Chefe do Departamento de Distribuição e Organização do Comitê Central; em 1937, Comissário-Geral para a Segurança do Estado, depois também Comissário do Povo para o Interior e Comissário do Povo para Navegação interna. Foi deposto em dezembro de 1938 como Comissário do Povo para o Interior e Comissário Geral para Navegação interna. É o responsável pelos expurgos ocorridos nos anos de 1930 a 1934 e 1936/37. (N.E.)

o destino das ciências filosóficas após a publicação dessa obra mostra que se trata de uma metodologia e de uma política cultural conscientes, e precisamente no sentido que eu acabo de indicar. *As simplificações (frequentemente, vulgarizações) com fins de agitação de Stálin se tornaram, logo de imediato, a orientação única e imperiosa, bem como o limite intransponível da pesquisa filosófica.* Quem ousasse, apoiando-se por exemplo nas anotações filosóficas de Lênin, ultrapassar as definições do capítulo IV ou simplesmente completá-las, caía em desgraça ideológica, não podia publicar suas investigações. Não por acaso, Ilitchev constatou no XXII Congresso que a filosofia, a economia e a historiografia estagnaram nas últimas décadas¹⁰.

Essas formas de subordinação não se limitavam ao capítulo IV e nem apenas à filosofia. Toda a ciência e toda a literatura deviam servir exclusivamente às necessidades de agitação formuladas pelos de cima, por Stálin. Apreender e elaborar autonomamente a realidade através da literatura era algo cada vez mais malvisto. Afinal, a literatura “partidária” não deve refletir de maneira criativa a realidade objetiva, mas ilustrar na forma literária as decisões do partido. É extremamente honroso para a crítica Jelena Usievich¹¹ que ela tenha se posicionado já nos anos 30 contra essa coerção à literatura ilustrativa. O poeta Tvardovski, na sua fala no XXII Congresso, deu continuidade a essa luta ainda hoje necessária¹². Trata-se aqui de uma questão vital para a literatura. *Ela só pode chegar a uma figuração genuína quando parte dos problemas reais de seres humanos reais* e então deixa a dialética interna que surge desse desenvolvimento conduzir. O preceito da ilustração toma uma verdade abstrata, geral (se é que se trata mesmo de uma verdade) enquanto base para a obra; as pessoas e seus destinos devem ser adaptados a essa tese a qualquer preço.

Seguramente, nada disso era um fim em si mesmo, mas resultou da posição de Stálin, da sua necessidade de *liderança* incontestada. Como dito acima, também aqui devo dizer que apenas as investigações minuciosas de especialistas competentes na matéria poderão ajuizar qual papel coube às dificuldades objetivas e qual papel coube às reações de Stálin inadequadas a

10 *Prawda* de 26 de outubro de 1961. (N.E.)

11 JELENA USSIJEWITSCH exerceu, enquanto coeditora da revista *Literaturny Kritik*, um papel significativo nos debates sobre teoria literária durante os anos 30 na União Soviética. (N.E.)

12 Cf. *Prawda* de 26 de outubro de 1961. (N.E.)

essas dificuldades objetivas. Houve, sem dúvida, nos anos 30, um acirramento objetivo da situação: internamente, em decorrência da industrialização forçada e da coletivização da agricultura; na política externa, em decorrência da tomada do poder de Hitler e do ataque iminente da Alemanha fascista contra a União Soviética. Se, com todas as dificuldades econômicas, a luta de classes no próprio país efetivamente se acirrou de maneira decisiva, apenas pesquisas de especialistas da matéria podem fornecer um juízo competente. De todo modo, Stálin encontrou rapidamente a fórmula da generalização simplificada com fins de agitação: segundo ele, na ditadura do proletariado, o acirramento incessante da luta de classes é necessário – quase ia dizendo, é a sua “lei fundamental”.

Essa tese, que o XX Congresso já desmascarou como falsa, traz à luz as consequências mais nefastas do método de Stálin. Seu método quer suscitar *uma atmosfera de desconfiança mútua contínua*, de vigilância de todos contra todos, quer suscitar a sensação de um permanente estado de sítio. Aqui, só posso abordar rapidamente e de modo fragmentário as consequências secundárias, como, por exemplo, um medo descomedido de inimigos, de espiões e sabotadores, do qual surgiu um sistema exagerado de confidencialidade sobre tudo o que tivesse qualquer coisa a ver com assuntos de Estado. Assim, a estatística, por exemplo, tornou-se uma ciência “estritamente confidencial” e apenas pessoas de absoluta confiança podiam ter acesso a seus resultados. Os economistas que trabalhavam com pesquisa científica integravam apenas de modo excepcional – e nunca por motivos científicos – esse estreito círculo dos eleitos.

Com isso, acrescentamos um traço novo e que complementa essa imagem do método stalinista: tudo o que é objetivamente inevitável numa situação revolucionária aguda, na qual de fato se trata da existência ou não de uma sociedade, foi arbitrariamente convertido por Stálin no fundamento do cotidiano soviético. Não quero falar aqui dos grandes processos. Esse é o tema que até agora foi tratado com mais minúcia, e na sua fala no XXII Congresso, Chelepin analisa muito corretamente suas consequências para o aparato legal soviético e a ciência do direito socialista¹³. Quero rapidamente chamar a atenção apenas para algumas consequências culturais dessa situação. A eliminação das mediações já comporta em si a tendência de tratar como completamente monolíticos todos os fenômenos da vida. Com a permanência da situação revolucionária

13 Cf. *Prawda* de 27 de outubro de 1961. (N.E.)

aguda, essa tendência é ainda mais intensificada. *Cada ser humano é completamente subsumido na totalidade de sua existência, em todas as determinações de sua personalidade e de sua carreira àquele papel que ele – real ou supostamente – momentaneamente desempenha em uma vida concebida nesses termos.*

Para dar um exemplo da “lógica” dos processos: como Bukharin se pronunciou em 1928 contra os planos stalinistas de coletivização, é, portanto, certo que ele participou de uma conspiração contra a vida de Lênin em 1918. Esse é o método de Vichinski nos grandes processos. No entanto, esse método também se transforma no método de avaliação da história, da ciência e da arte. Também aqui é muito instrutivo contrapor o método de Lênin ao método de Stálin. Lênin, por exemplo, criticou dura e severamente a política de Plekhanov em 1905 e 1917. Mas, ao mesmo tempo – e, para Lênin, esse “ao mesmo tempo” não implica nenhuma contradição –, ele insiste que a obra teórica de Plekhanov continue a ser utilizada para a difusão e o aprofundamento da cultura marxista no socialismo, embora ele levante algumas objeções de peso contra Plekhanov também no campo puramente teórico.

De modo algum eu esgotei o assunto. Mas, mesmo essas observações breves e fragmentárias já podem mostrar ao senhor que, no caso de Stálin, não se trata *de modo algum* – como alguns quiseram fazer acreditar por muito tempo – *de erros isolados, ocasionais*, mas de um *sistema falso* de concepções que foi sendo paulatinamente construído, um sistema cujos efeitos nocivos se fazem sentir tanto mais dolorosamente, quanto menos o ser social atual pode ser equiparado àquele do qual o sistema stalinista aparece como reflexo deformado e deformante. Também a esse respeito os fatos decisivos são em geral conhecidos. Eu os enumero então bem brevemente: os acontecimentos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial transformaram o socialismo em um só país, assim como o atraso econômico e cultural da União Soviética, em uma reminiscência histórica; da mesma forma, a possibilidade de seu cerco pelo capitalismo pertence ao passado. A esses fatos, acrescenta-se a emancipação vitoriosa dos povos coloniais, a revolução da estratégia de guerra através de mísseis, bombas nucleares. Por todas essas razões, a inevitabilidade das guerras imperialistas também deixou de ser uma necessidade. O grande mérito dos XX e XXII Congressos é terem reconhecido e tirado dessa situação nova as principais consequências teóricas e práticas. Certamente, os ânimos se dividem, sobretudo no que

concerne à sua posição quanto a guerra ou paz. Em torno dessa questão também se tornam pungentes ao máximo as questões ideológicas. Sem poder, aqui, nem mesmo pincelar o que é politicamente essencial, devo ressaltar que, no domínio da cultura, a ênfase sobre o perigo da guerra, a subestimação do peso daquelas forças que atuam a favor da coexistência pacífica têm consequências *que, em sua maioria, são mais orientadas para o interior do que para o exterior; isto é, elas visam muito mais diretamente conservar ou fazer surgir uma atmosfera de guerra do que preparar ou efetivamente incitar uma guerra de fato*. Nisso se mostra claramente a sobrevida de tendências stalinistas nos círculos do sectarismo, aberto ou mascarado. Poucos irão sustentar hoje com as mesmas palavras a tese geral de Stálin sobre o acirramento inevitável da luta de classes. Ora, para conservar internamente o *status quo* stalinista, basta afirmar a cada instante um tal acirramento, de modo a também conservar, nesse estado de tensão aguda, o controle centralizado de todas as expressões culturais; o “instante” pode é claro ser prolongado à vontade.

Essa é a base da *aliança de facto* existente *entre as tendências extremistas no capitalismo e no socialismo*. No limite, ambas almejam manter inalterados os métodos stalinistas: os ideólogos burgueses, porque um marxismo reduzido a Stálin possui uma força de atração muito menor do que o autêntico; os ideólogos supostamente socialistas, porque governar com métodos stalinistas é muito mais cômodo do que com os métodos de Marx e Lênin. Por isso, Enver Hodsha¹⁴ e Salvador de Madariaga¹⁵ hoje – à primeira vista e paradoxalmente – combinam. No fundo, ambos defendem a integridade do sistema stalinista.

Por outro lado, a coexistência implica necessariamente também uma intensificação das relações culturais recíprocas entre o capitalismo e o socialismo, e, portanto, implica o desafio, para a cultura socialista, de sobressair vitoriosa da concorrência viva com a cultura capitalista. O sectarismo faz tudo, não só para enfraquecer as condições de uma competição bem-sucedida, mas também para encobrir a verdadeira situação. Essa é, com efeito, muito mais desfavorável do que nos anos 20, quando os métodos stalinistas ainda não tinham sido desenvolvidos e sistematicamente aplicados a todos os produtos culturais. O crítico Walter Jens, da

14 ENVER HODSHA é o Primeiro Secretário do PC albanês. (N.E.)

15 SALVADOR DE MADARIAGA, nascido em 1886, escritor e diplomata espanhol, opositor de FRANCO, atua numa posição influente no movimento europeu.

Alemanha Ocidental, descreve da seguinte maneira a literatura alemã dessa época: “no fim das contas, ninguém duvidará que o olhar para a União Soviética marcou de forma considerável a arte dos anos 20”. E assim ele se pronuncia sobre os efeitos do método stalinista triunfante: “a *intelligentsia* se tornou de agora em diante sem pátria”¹⁶.

A grande tarefa da cultura socialista é indicar uma pátria espiritual para a *intelligentsia* e, para além dela, para as massas. Nos anos 20, uma época política e economicamente tão difícil, em grande medida, isso aconteceu. O fato de que essas tendências tenham sido posteriormente enfraquecidas no campo de forças internacional da cultura é uma consequência do período stalinista. Mas essas forças podem despertar novamente, se as condições desfavoráveis e seus desdobramentos forem desmantelados. Um filme de Tschukhrai, “A balada do soldado”, mostra claramente que o regime stalinista apenas reprimiu, mas não sufocou as energias produtivas.

No entanto, com essa constatação, eu não quero subestimar as dificuldades do período de transição. *Uma vez que os aparatos culturais dos países socialistas ainda hoje estão quase inteiramente ocupados pelos adeptos dogmáticos de Stálin, que, no melhor dos casos, amoldam-se na aparência ao novo; uma vez que partes significativas dos novos quadros foram educadas e formadas no espírito stalinista; uma vez que esse sistema é um paraíso para os que não têm talento e para os que se adaptam sem esforços; uma vez que muitos, mesmo entre as pessoas talentosas, não puderam suportar a longa pressão sem sofrer prejuízos em matéria de aptidão e de caráter etc.:* por todas essas razões, a transição para uma situação cultural que realmente promova a ciência e a arte será provavelmente contraditória, difícil, cheia de recaídas.

O XXII Congresso realizou, entre outras coisas, importantes inventários sobre o estado presente. Eu já me referi a algumas dessas vozes. O que é mais significativo atualmente não é, contudo, o que é produzido diretamente no domínio da cultura, antes, são aquelas medidas econômicas e políticas que introduzem no ser social *uma democratização geral no sentido comunista*. Aqui a *necessidade de reformas* prevalece de modo muito mais urgente do que no campo da cultura. A despeito de todos os seus erros,

16 Cf., por exemplo, WALTER JENS (1963), *Literatur und Politik* [Literatura e Política]. (Opuscula, 8) Pfullingen, p. 14. (N.E.)

a industrialização stalinista foi capaz de alcançar as condições técnicas para uma guerra bem-sucedida contra a Alemanha de Hitler. Contudo, a nova situação mundial coloca a União Soviética diante de tarefas completamente novas no campo econômico: ela precisa criar uma economia que supere em todos os domínios da vida o capitalismo mais desenvolvido, o dos Estados Unidos; que eleve o nível da vida do povo soviético a um patamar mais alto do que o de lá, mas, ao mesmo tempo, que esteja em condições de prestar ajuda econômica ampla, sistemática e permanente, tanto aos demais Estados socialistas quanto aos povos em via de emancipação economicamente atrasados. Para tanto, são necessários *métodos* novos, menos centralizados burocraticamente e *mais democráticos* do que os que puderam se desenvolver até o momento. Nesse ponto, o XXII Congresso deu início a um trabalho de reforma generoso e diversificado. Eu remeto apenas à sua resolução extremamente interessante e importante, segundo a qual, nas eleições para as instâncias partidárias, 25% da velha direção não pode ser reeleita. Apenas a *renovação sistemática e democrática de toda a vida* pode fornecer a base saudável para o renascimento cultural no socialismo.

A resistência contra uma crítica de princípio e radical do período stalinista é ainda hoje muito forte. Nela se congregam os mais diversos motivos. Os de boa-fé e bem-intencionados temem, por exemplo, uma perda de prestígio do comunismo com a revelação implacável das falhas do sistema stalinista. Eles negligenciam que justamente aí sobressai a potência irresistível do comunismo: os movimentos cuja hora na história mundial já chegou não podem ser permanentemente contidos através de medidas que, ainda por cima, são tão desfavoráveis. Seu desdobramento, seu raio de ação podem ser restringidos, mas seu desenvolvimento e sua consolidação, ao fim e ao cabo, não. Além disso, ainda há de se observar que nenhuma reflexão imparcial vai ignorar o que houve de positivo na atuação de Stálin; eu mesmo indiquei aqui sua merecida vitória nas discussões dos anos 20, e certamente seria possível mencionar ainda outras coisas. Mas o “desafio do dia” é a liberação do socialismo dos entraves do método stalinista. Quando Stálin virar história, algo do passado, quando ele não for mais o obstáculo principal atual para um desenvolvimento futuro, então será possível avaliá-lo de modo historicamente correto sem grandes dificuldades. Eu mesmo procurei estimular diversas vezes uma avaliação historicamente justa, mas esta não deve refrear o trabalho de reforma, que é hoje tão importante.

Trata-se de desacorrentar aquelas forças que estão contidas no método correto de Marx, Engels e Lênin. Em seu discurso em Bucareste, Kruschew esclareceu a oposição entre o método leninista genuíno e as declarações ditadas dogmaticamente pelas circunstâncias, no espírito de Stálin, com uma imagem acertada, dizendo que Lênin, hoje, daria um puxão de orelhas naqueles que, com citações de seus escritos e discursos, proclamam a inevitabilidade das guerras atualmente. Mas retomar o método não falsificado dos clássicos do marxismo é sobretudo uma intervenção no presente, no futuro. O último estudo marxista original da economia, o *Imperialismo* de Lênin, apareceu em 1916; o último estudo marxista original no campo filosófico, a análise de Lênin sobre Hegel, surgiu nos anos 1914/15 e foi publicada nos anos 30. *Mas o mundo não parou porque nossa teoria está paralisada*. A retomada do método dos clássicos do marxismo serve para apreender de modo marxista o presente, tal como ele realmente é, para extrair da realidade apreendida corretamente, e não de uma citatologia esquemática, os critérios para o comportamento e a ação, para a criação e a investigação.

Sem dúvidas, esse processo – mesmo deixando de lado os obstáculos postos pelas instâncias – não é simples. Faz parte da essência da pesquisa científica (e da figuração artística) que, na maior parte dos casos, esta só possa se aproximar ao máximo da realidade por meio de múltiplos equívocos. Uma vez que, no período stalinista, a instância central devia ser infalível, as aplicações efetuadas com afincos pelos pequenos Stálins deviam ser igualmente “perfeitas”. É igualmente uma marca dessa época que essa “perfeição” e esse “caráter definitivo” fossem extremamente efêmeros, que não raro eles logo fossem rejeitados como desvio. Sobre isso, há também um documento do humor popular sobre o estado de espírito da *intelligentsia* russa no começo dos anos 30. Naquela época, era publicado todo ano um volume da Enciclopédia literária, sempre redigido, é claro, no senso estrito da “perfeição”. Contudo, até que a impressão fosse terminada, quase todas as verdades dogmaticamente estabelecidas se tornavam erros, constatados quase sem exceção de forma igualmente dogmática. Por isso, na boca do povo, essa obra só era chamada de “enciclopédia dos desvios”. Renunciar ao “caráter definitivo” decretado burocraticamente, discutir publicamente sobre as reais divergências na ciência e na arte significaria, internamente, um avanço imprevisto para o marxismo e, externamente – bem ao contrário do que pensa a burocracia cultural stalinista

– apenas aumentaria a autoridade dos estudiosos e dos artistas marxistas realmente capazes.

No ano de 1798, em uma discussão sobre as mudanças constitucionais em Wüttemberg, o jovem Hegel escreveu¹: “*quando uma mudança deve ocorrer, então algo deve ser mudado*”. Isso se aplica exatamente à situação atual; assim podem-se distinguir as posições uma das outras. Com efeito, com o XXII Congresso, tornou-se impossível esquivar-se completamente da crítica da época stalinista. Ela se generalizou. Mas alguns dizem: “isso e aquilo foi errado, mas a ciência e a arte já se recuperam novamente”. Outros dizem: nós *começamos* a crítica do passado, agora se trata de criar, com base nessa crítica contínua, os fundamentos ideais e organizatórios para um salto futuro. Está claro: alguns querem mudar as coisas de tal modo *que tudo permaneça como antes*, o que é velho deve apenas receber uma nova etiqueta. Certamente, com o segundo caso não se trata de dizer que deveria ser realizado um plano de reforma cujos resultados só poderão ser vistos *posteriormente*, depois de sua finalização. Não: um movimento de reforma honesto já pode gerar novos resultados na ciência e na arte em meio à luta pela fundamentação. Trata-se, contudo, de um processo moroso, contraditório.

Caro senhor Carocci, eu sinto que minha carta ficou insuportavelmente longa, embora eu tenha dito apenas uma pequena parte do que suas perguntas instigaram em mim. Perdoe, então, tanto a extensão quanto o seu caráter fragmentário.

Com os melhores cumprimentos,

Georg Lukács

1 G. W. F. HEGEL (1923), “Über die neuesten inneren Verhältnisse Wüttembergs, besonders über die Magistratsverfassung” [Sobre as recentes relações internas de Wüttemberg, especialmente sobre a constituição estadual]. Em: G. Lasson (org.) *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Philosophische Bibliothek, 144), 2. Edição revista, Leipzig, p. 152. (N.E.)

Lukács e a crítica *post-festum* ao stalinismo

ARIOVALDO SANTOS²

Resumo: Nos últimos anos ganhou cada vez mais atenção a obra de maturidade de György Lukács, sobretudo com a publicação, em língua portuguesa, dos livros *Para uma Ontologia do Ser Social* e *Prolegômenos*. Contudo, pouca atenção foi dada ao tratamento político dedicado por Lukács a problemas que concernem diretamente uma retomada do caráter e das dimensões revolucionárias e, portanto, transformadoras, do pensamento marxiano e leniniano. Esta preocupação acompanha a problematização de Lukács sobre o stalinismo e seus desdobramentos históricos para o prosseguimento da luta de classes por parte dos trabalhadores. É no resgate de algumas questões levantadas em relação ao stalinismo e suas consequências que se assenta o presente artigo. Busca-se resgatar as primeiras posições de Lukács em relação ao período Stálin e o movimento de autocritica realizado pelo pensador húngaro no sentido de apontar as consequências das práticas essencialmente pragmáticas que configuraram o que se passou a denominar “stalinismo”. Nessa autocritica, Lukács resgata, de maneira igualmente importante, o quanto o “stalinismo” é não apenas a negação, na prática, do pensamento marxiano mas, também, da obra leniniana. Por fim, resgata-se na reflexão a compreensão precisa de Lukács de que uma renovação do marxismo passa diretamente pela superação do legado staliniano e das práticas stalinistas, assim como a necessidade de se pensar Marx à luz das determinações concretas contemporâneas, e não como dogmas capazes de esterilizar o pensar e agir dialético nas condições atuais das lutas de classes.

Palavras-chave: Stalinismo, Marxismo, teoria e prática.

² Departamento. de Ciências Sociais (UEL-Pr). Email: ariovaldosantos1960@gmail.com

Como a maioria dos autores que se lançam a descortinar horizontes, a obra de György Lukács é marcada por um contínuo repensar-se. Um dos traços mais evidentes neste sentido são os vários momentos de autocritica que nele encontramos ao revisitar seus trabalhos de juventude e seus primeiros livros. Significativa, nesse sentido, é a extensa autocritica que realiza, nos anos 1960, a um de seus clássicos trabalhos intitulado *História e consciência de classe* (Lukács, 1960). Autocritica que, no entanto, não minimiza uma série de elementos importantes existentes no referido livro, entre os quais se destaca a análise sobre o processo de reificação social.

Porém, a autocritica lukacsiana não se restringe ao reconhecimento dos limites do seu pensamento na trajetória do que classifica como “meu caminho para Marx”. Há, ainda, a postura do marxista e seu dever ético de reconhecer os erros de análise para poder avançar em relação a eles, fornecendo elementos de reflexão e crítica capazes de contribuir para o avanço das lutas socialistas na perspectiva colocada por Marx e Lênin. Isto explica as razões pelas quais, tanto nas obras de maturidade quanto em uma série de entrevistas que concedeu ao longo da vida, Lukács manifesta, de modo contínuo, a preocupação em acertar suas contas com o stalinismo. Neste sentido, destacará o quanto o stalinismo, embora tenha sido um fenômeno necessário em determinada conjuntura, representou, no conjunto, a negação da própria teoria marxiana e leniniana, comprometendo, desta forma, as lutas contemporâneas dos partidos marxistas e da classe trabalhadora.

Mas, qual o momento contingente e qual a superação necessária a realizar quando se pensa o stalinismo como conjunto de práticas que pretendeu dar a direção mundial ao movimento comunista internacional, logrando fazê-lo durante algumas décadas? E, ainda, o stalinismo é um fenômeno que se liga apenas à figura de Stálin? Caso este não seja o caso, como superar o stalinismo enquanto prática no interior do movimento emancipatório da classe trabalhadora?

O primeiro elemento a reter nesta discussão é que a crítica elaborada por Lukács se direciona mais ao stalinismo do que à figura de Stálin, imbuído que está da compreensão marxiana de que os indivíduos, efetivamente, são os suportes de determinadas relações. O segundo ponto a destacar refere-se ao fato de que a crítica ao stalinismo realizada por Lukács é de caráter *post-festum*, isto é, uma reflexão elaborada quando os elementos de apreensão do processo já estavam suficientemente amadurecidos.

Assim, se na produção lukacsiana, até certo momento, está presente a aceitação de Stálin como continuador da obra de Marx e Lênin (Lukács, 2010a), em momento posterior, a partir do final dos anos 1930 e anos seguintes, esta perspectiva se desfaz. Portanto, é tardiamente, pois, que se impõe em Lukács o para além de Stálin. Com a clareza e o comportamento ético que devem se fazer presentes no militante que se pretende revolucionário, isto é, engajado no processo de superação da sociedade capitalista e do capital, Lukács observa:

Nas lutas internas ao Partido, imediatamente após a morte de Lênin, eu estava sobre algumas questões essenciais do lado de Stálin, mas eu não intervinha ainda publicamente, com esta posição, na controvérsia. O problema principal era “o socialismo em um só país”. Nos fatos, a vaga revolucionária disparada em 1917 se enfraquecia. Eis por que eu considerava a argumentação de Stálin, sobre este ponto, mais convincente do que aquela de seus adversários. (Lukács, 1969, p. 3).

O apoio aos conhecidos “processos de Moscou”, cujo resultado final foi eliminar toda e qualquer oposição intelectual e político-ideológica ao domínio de Stálin à frente do Partido, é mediatizado, no entanto, no momento *post-festum*, pela introdução da problemática sobre os graus de consciência em face das lutas concretas. Assim, a posição adotada naquela conjuntura dos anos 1930, mesmo se “os meios utilizados eram criticáveis”, esteve marcada pela compreensão de que os “grandes processos” de Moscou, tais como os havia “julgado à época”, eram “um acerto de contas revolucionário com as oposições ativas, realmente presentes, no socialismo existente”. Consciência empírica, mais que analítica, fortalecida pela presença, no plano internacional, da ascensão do fascismo e seu caráter de “ameaça sobre nossa civilização em seu conjunto” (Lukács, 1969, p. 5). Diante de uma possível “confrontação radical com o fascismo”, diz Lukács, escolheu como “dever sagrado, evitar toda publicação que pudesse favorecer ideologicamente no Ocidente uma qualquer tolerância a respeito de Hitler” (Lukács, 1969, p. 5)³. Ainda que os processos internos de expurgos na Rússia soviética devessem ser alvo de crítica, Lukács admite que sua crítica ficou “condenada ao silêncio em público em razão da prioridade necessária da luta contra Hitler” (Lukács, 1969, p. 6).

3 A ideia de escolha entre alternativas será fundamental nas análises desenvolvidas por Lukács na *Estética* e em *Para uma ontologia do ser social*.

Observe-se, nas argumentações de Lukács, que o objetivo não é o de eximir-se de responsabilidades em relação às suas escolhas. O que permeia o depoimento sincero é o reconhecimento de que, no calor da hora, ou em situação, chamado a dar respostas, o ser social se vê obrigado a escolher. Porém, sua escolha não retém todos os elementos problemáticos do complexo a ser respondido, pois, por mais que se conheçam os elementos causais de uma determinada estrutura ou conjuntura, sempre haverá margens de erro a serem consideradas e que só se podem conhecer *a posteriori*, portanto, *post-festum*. É apenas a partir do final dos anos 1940 que o processo de revisão lukacsiano em relação a Stálin, em particular, e ao stalinismo, em essência, se desenhará de modo mais claro e direto, ainda que esforços neste sentido já comecem a se delinear nos anos 1930, de modo velado, nos escritos sobre o realismo na literatura. Nestes, o problema sobre a liberdade da criação artística ocupa papel central, ainda que os textos mantenham certa elegia a Stálin.

No processo de autocrítica sobre o stalinismo, Lukács resgata uma formulação à qual retornará várias vezes, até mesmo em suas últimas entrevistas, contidas na publicação *Conversando com Lukács* (Abendroth; Holz; Kofler, 1969) e, de modo mais exaustivo, em *Para uma ontologia do ser social* (Lukács, 2010b, 2012, 2013), ou seja, o complexo deve ser tratado como complexo. Partindo desse princípio, não se deve analisar o real em partes isoladas e sim suas manifestações parciais à luz da totalidade do processo. Esta compreensão comparece no processo de autocrítica, quando afirma:

Quanto ilusórias eram numerosas de minhas tentativas anteriores de exercer uma justa crítica de oposição nos domínios ideológicos parciais – por mais importantes que fossem eles – sem submeter a uma crítica de princípio suas bases últimas: a saber, as concepções e os métodos stalinianos. (Lukács, 1969, p. 8).

Com as revelações que afloram por ocasião da realização do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em 1956, momento no qual vêm à tona as atrocidades praticadas durante os anos Stálin, vários teóricos de prestígio no leque do pensamento socialista e comunista enveredaram por caminhos que, em graus diversos, os aproximaram da ideologia burguesa, ou mesmo renunciaram radicalmente a uma perspectivação de construção de uma sociedade pós-capitalista. Outro será o caminho adotado por Lukács, que buscará a crítica ao período stalinista no sentido de apreender

os erros cometidos, visando com isso aportar elementos para que pudessem avançar a luta de classe, colocando-se resolutamente do lado do trabalho. De um lado, colocou-se para o filósofo húngaro a necessidade de superação do stalinismo. De outro, o imperativo ético-político de continuar comprometido com os mais altos valores da humanidade na abolição das classes sociais.

Desse modo, diz Lukács:

A clareza na rejeição dos métodos stalinianos, que pouco a pouco elaborei e enunciei limpidamente em meus escritos da última década, não visa jamais a se desviar do socialismo. Ela toca “somente” numerosas de suas perspectivas oficialmente válidas e assinala “somente” a indigência das reformas do socialismo. (Lukács, 1969, p. 9)

Por quais caminhos é, assim, construída a crítica lukacsiana ao stalinismo e sua superação radical no plano teórico-prático? A resposta a essa questão passa diretamente pela relação de Lukács com o pensamento de Marx e, mais precisamente, pela questão de método. Objetivamente:

A tarefa ideológica principal é e permanece a de despertar o método de Marx para uma nova via, segundo a verdadeira intencionalidade, a fim de obter graças a ela um verdadeiro tratamento crítico do período que se estende da sua morte até os dias presentes, e assim fundar e validar de maneira justa, tanto teórica quanto praticamente, as perspectivas de nossa ação atual. (Lukács, 1969, p. 10)

Aderindo resolutamente ao método marxiano de análise da realidade concreta, a primeira observação a destacar é a compreensão de Lukács segundo a qual não se trata de analisar o indivíduo e sim como este encarna o papel de suporte de determinadas relações sociais. Isto se evidencia no caráter da resposta que encaminha a Carocci, em correspondência geralmente intitulada como “Carta a Alberto Carocci sobre o stalinismo” (Lukács, 1962, p. 5). Para Lukács, as discussões centradas na ideia de “culto à personalidade” representam um grande equívoco. Em relação à referida expressão, observa que se trata de “um absurdo reenviar às características individuais de um homem o teor e os problemas de todo um período tão importante no plano da história mundial” (Lukács, 1962, p. 5). Por esse caminho se cairia tão somente na crítica moral sobre o indivíduo e suas ações.

Assim, indagado se “o stalinismo não indica a aberração de um tirano e mesmo a distorção e o desvio institucional do regime

soviético”, proposta por Ferrarotti, a resposta de Lukács é incisiva, e aponta, ainda, no sentido de registrar a permanência, nas fileiras do pensamento socialista, de práticas stalinistas sem a necessária existência de Stálin:

O stalinismo não se pode compreender fazendo recurso à categoria do moralismo. Como já disse, somos ainda stalinistas no sentido de que não sabemos fazer em relação ao capitalismo de hoje aquilo que Marx fez em relação ao capitalismo de seu tempo. Não temos uma teoria geral da sociedade e de seu movimento. Temos somente da tática e usamos palavras privadas de sentido. (Ferrarotti, 1975, p. 16).

Mas, o fato é que Stálin não foi ainda superado. A essência do stalinismo consiste em colocar a tática à frente da estratégia, a prática acima da teoria (...). A burocratização gerada pelo stalinismo é um mal tremendo. A sociedade é sufocada. Tudo se torna irreal, nominalístico (...). No clima político e intelectual dominado pelo stalinismo, perde-se o gosto da consideração da grande alternativa. Que sociedade desejamos construir? Que tipo de sociedade? Uma sociedade burocrática socialista? Ou uma sociedade individualista de produção-consumo industrial de massa? Ou ainda, uma sociedade pluralística, descentralizada, de baixa produtividade econômica? Essas questões parecem ociosas, inúteis. De fato, são inúteis porque são demandas estratégicas que o stalinismo não pode se colocar, preferindo viver o dia a dia. Stálin não apenas não era um marxista, mas tem invertido, derrubado o marxismo, colocando a tática antes da estratégia. Somos ainda todos stalinistas porque não temos uma teoria marxista do capitalismo de hoje e por essa razão não temos nem uma política real, ou seja, uma política baseada num desenho estratégico. (Ferrarotti, 1975, p. 24).

À figura individual, Lukács contrapõe, no conjunto de críticas ao stalinismo, a necessidade de voltar o olhar “para o aparelho que havia produzido o ‘culto à personalidade’ e o havia mantido dentro de uma reprodução sem cessar ampliada” (Lukács, 1962, p. 5). A figura de Stálin comparece, antes de tudo, como

o ponto mais alto de uma pirâmide que, se alargando em direção à base, estava claramente constituído de “pequenos Stálin”, os quais, vistos lá do alto, eram os objetos, os produtores em direção à base e os garantidores do “culto à personalidade”. Sem o funcionamento bem azeitado de tal aparelho, o “culto da personalidade” teria permanecido um sonho subjetivo, um elemento patológico que não teria jamais podido atingir a eficácia social que exerceu durante decênios. (Lukács, 1962, p. 5-6).

Porém, identificar os pequenos Stálin ainda seria insuficiente para dar conta do problema posto a analisar. A resposta, prossegue, passa necessariamente pela compreensão da “*gênese social*” do stalinismo, o que obriga a investigar, ao mesmo tempo, “as condições sociais do nascimento e da solidez do ‘culto da personalidade’ (...) a partir, naturalmente, da dinâmica interna da revolução russa” (Lukács, 1962, p. 6). Neste sentido, há que se considerar, reforça Lukács, que havia, objetivamente, dentro do complexo social russo da época, os efeitos da Primeira Guerra mundial, o atraso industrial e cultural do país, uma vez que paralelamente à estrutura produtiva basicamente agrária coexistia um elevado grau de analfabetismo, o combate interno ao Exército branco, resistente à Revolução de 1917. Subjetivamente, “a possibilidade limitada de Lênin para transpor na prática suas justas tomadas de posição”. Dificuldades que se acentuaram após a morte de Lênin (Lukács, 1962, p. 7-8).

Os embates com Trotsky, que resultaram na vitória de Stálin no que concerne à defesa “do socialismo em *um só país*”, pressionada que estava a Rússia pelo refluxo das expectativas de que o processo revolucionário se estenderia a outros países do continente europeu, intensificaram as bases que permitiram o desenvolvimento do stalinismo. Em síntese, “a situação objetiva da Rússia deve constituir o ponto de partida” para a compreensão do fenômeno do stalinismo. Efetivamente: “aqui é obviamente decisivo o problema do socialismo em um só país” (Lukács, 1993, p. 53).

A complexidade do processo que envolve os desdobramentos da Revolução de 1917 criou, pois, as bases concretas para práticas que constituíram o núcleo do stalinismo, isto é, a “supressão sistemática das discussões no interior do partido (...), o aumento das medidas organizacionais contra os opositores (...), a transição de medidas deste gênero para as medidas judiciárias e administrativo-estatais”. Complementar a esses elementos se alinhava, ao mesmo tempo, o “último degrau”, o qual é “atingido com o terror cego”, pura e simplesmente (Lukács, 1962, p. 11).

Porém, os mecanismos que tolhiam as possibilidades para a construção de uma legítima perspectiva socialista e comunista eram complementados por recuos, também, no plano da dimensão crítica da teoria. Neste aspecto, coube à figura de Stálin eliminar o máximo possível a análise dialética da realidade. Assim, enquanto em Lênin, por exemplo, se distinguia “teoria, estratégia e tática”, buscando sempre e de modo cuidadoso ter em conta

“todas as mediações que se religavam entre elas”, na formulação staliniana, elementos constitutivos de um determinado momento particular são cada vez mais suprimidos.

Em sentido contrário ao necessário para se compreender a realidade concreta, o que se verifica é:

A tendência de Stálin para eliminar por toda parte, o máximo possível, o conjunto de mediações e colocar em uma relação imediata os fatos mais brutos com as posições teóricas mais gerais. [Stálin buscou] assegurar uma justificativa imediatamente esclarecedora de *todas* as suas medidas, postulando estas como consequências imediatamente necessárias das teorias marxista-leninistas. Para isto, era necessário que todas as mediações fossem eliminadas, que a teoria e a prática fossem colocadas numa relação recíproca imediata. A ausência de escrúpulos de Stálin está na ocorrência de ir até à reformulação igualmente da teoria, se necessário, em função de suas exigências autoritárias. (Lukács, 1962, p. 12-13).

Disso decorrerá, aponta a reflexão lukacsiana, o esfacelamento da unidade necessária que deve existir na análise de casos concretos entre teoria e prática. Objetivamente, isso conduziu à prevalência do momento tático em detrimento da “análise concreta da situação existente”. Portanto, o próprio caráter científico contido no método de análise da realidade legado por Marx é abandonado, derivando daí, sob o stalinismo, e em particular, com a intervenção do próprio Stálin, pesquisas assentadas em “uma formação social inexistente” (Lukács, 1962, p. 14). O momento “tático imposto pelas circunstâncias concretas” torna-se a essência da própria teoria, uma vez que são continuamente suprimidas as mediações que se faziam necessárias incorporar para a devida e correta compreensão aproximativa da realidade. Para Lukács, com o taticismo, Stálin acabou por favorecer, em nome do marxismo, a negação deste referencial teórico⁴.

Referindo-se especificamente a Stálin, com a finalidade de apontar para uma prática que é respaldada pelos “pequenos Stálin”, Lukács destaca que

4 “(...) o marxismo como teoria geral da sociedade há com efeito sofrido uma interrupção (...). Disse-se muita coisa sobre o stalinismo, mas as coisas são, antes de tudo, muito simples. Todas as vezes que se coloca a prática à frente e talvez contra a teoria, se faz disto o stalinismo. O stalinismo não é só uma interpretação errônea e uma defeituosa aplicação do marxismo. É, na verdade, a negação. Não existem mais teóricos. Existem apenas táticos” (Ferrarotti, 1975, p. 15).

ele simplificava radicalmente suas enunciações teóricas. A supressão da mediação, a relação imediata dos princípios os mais gerais às exigências concretas da prática cotidiana apareciam por isto como um meio muito apropriado (...). A teoria não era concretizada por sua aplicação à prática, mas, ao inverso, os princípios eram simplificados até a vulgarização segundo as necessidades – frequentemente simplesmente supostas – da prática. (Lukács, 1962, p. 16).

Com o enrijecimento da análise dialética, o que, ao mesmo tempo, conduz à negação deste recurso analítico fundamental, leis tendenciais tornaram-se apenas leis gerais ou “leis fundamentais”. A “eliminação das mediações”, por sua vez, serviu de base para a “vulgarização” da própria teoria. Com isso, a análise da realidade concreta se via suprimida por “*uma rejeição em bloco de toda pesquisa da objetividade*” e pelo abuso de citações de Lênin, desta vez, totalmente descoladas dos fundamentos que lhes davam sustentação numa conjuntura e estrutura determinadas (Lukács, 1962, p. 18-19). Sob Stálin e com a contribuição direta deste, a ciência capaz de analisar adequadamente a realidade foi substituída pela propaganda. Assim, enquanto para “os clássicos do marxismo, passava por evidente que a ciência fornece o material e os pontos de vista sobre a base dos quais são tomadas as decisões políticas”, o que se verifica em Stálin é que propaganda e agitação assumem a posição de “substância da ciência, da prática elaborada cientificamente”. Portanto, “Stálin inverte esta relação; para ele, sobre as bases do “espírito de partido, é a agitação que prima. Suas necessidades determinam (...) o que a ciência deve dizer, e como ela deve lhe dizer” (Lukács, 1962, p. 20-21).

Com a supressão progressiva das mediações para se fazer a análise tanto interna quanto externa do desenvolvimento do capitalismo e do socialismo, aprofundou-se ainda mais a negação do legado de Marx prosseguido por Lênin. Disso resultava como dimensão corriqueira na análise da realidade concreta “a tendência a tratar todos os fenômenos da vida como completamente monolíticos” (Lukács, 1962, p. 24). Porém, não se tratava, em Stálin,

de erros isolados, ocasionais, mas de um sistema errôneo de concepções, que pouco a pouco se constituiu, de um sistema do qual se ressentia tanto mais dolorosamente os efeitos prejudiciais menos identificável para o ser social atual para o qual o sistema de Stálin aparece como o reflexo deformado e deformante. (Lukács, 1962, p. 25)

Pelos efeitos negativos que contém enquanto práxis imediata e de curto, médio e longo prazo, coloca-se para Lukács a continuidade, na ordem do dia, de se “liberar o socialismo dos entraves do método staliniano”, o que exige “*a renovação sistemática de toda a vida*” como “base saudável do renascimento cultural” de uma sociedade pós-capitalista (Lukács, 1962, p. 29). Contudo, isso só se torna possível pela apropriação da teoria em outras bases, com o resgate de seu núcleo originário para dar conta das situações concretas, pois “*o mundo não permaneceu fixo no plano porque nossa teoria esteve fixa*” (Lukács, 1962, p. 30). Se o caminho que se coloca é retornar às fontes do pensamento, isto só pode frutificar quando apreendido que

se referir ao método dos clássicos do marxismo consiste precisamente a apreender enquanto marxista o presente tal qual ele é verdadeiramente, para extrair da realidade verdadeiramente reconhecida, e não de uma “citatologia”, a linha diretriz para o comportamento e a ação, para a criação e a pesquisa”. (Lukács, 1962, p. 30)

Uma vez que a debilidade teórica é evidente no stalinismo, expressando-se mesmo como negação do próprio marxismo, superar a prática sustentada pelo primeiro implica, em contrapartida e obrigatoriamente, apropriar-se, como fez Lênin, do método que embasa a concepção materialista da história. Portanto, ainda que seja um fato que a teoria não pode ser substituída da prática, esta, contudo, se torna meramente taticismo caso lance ao ostracismo a análise da situação concreta, amparada em dados efetivamente reais. Esta forma de compreender a questão implica o retorno a uma formulação já presente em *História e consciência de classe*:

O marxismo ortodoxo não significa uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, nem significa uma “fê” em uma tese ou em outra, nem a exegese de um livro “sagrado”. A ortodoxia em matéria de marxismo se refere, bem ao contrário e exclusivamente, ao *método*. Ela implica a convicção científica de que com o marxismo dialético se encontrou o método de pesquisa justo, que este método não pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado senão no sentido de seus fundadores; mas que todas as tentativas para ultrapassá-lo ou “melhorá-lo” não têm conduzido senão a trivializá-lo. (Lukács, 1961, p. 18).

Em que, no entanto, o stalinismo se mostra limitado em relação tanto à teoria de Marx quanto à de Lênin? A resposta a esse problema Lukács encontra no resgate da análise dialética, em bases

materialistas, realizada por Marx, e sua continuidade, em Lênin. Com relação a isso Lukács remete a discussão não para o plano das figuras individuais de Lênin e Stálin, mas sim à tentativa de aplicação do método dialético pelo primeiro e a sua negação, pelo segundo. Uma análise atenta revela que o “contraste entre Lênin e Stálin se refere a pontos importantíssimos do próprio método e não pode ser reduzida à sua aplicação prática”. Isto “se pode ver bem quando se estuda a relação entre teoria, propaganda e agitação ao tempo de Lênin e ao de Stálin” (Lukács, 1993, p. 54). Um dos exemplos possíveis de identificação das diferenças remete à formulação da Nova Política Econômica (NEP) ou sobre a democracia proletária:

Introduzindo a NEP, Lênin adverte que a propósito de tal política econômica em Marx e Engels não se encontrava nada e que necessitava elaborá-la com toda a autonomia. Eis por que afrontou categorias e medidas deste período de transição sempre com cautela e em termos experimentais. Também este método com Stálin cessa. Tornou-se decreto, como se a teoria fosse já completamente elaborada. Outro fato que retorna em tal contexto é que Lênin – na trilha do método do marxismo – sempre pensou a passagem concreta, gradual, enquanto Stálin estabelece sempre algo como definitivo. (Lukács, 1993, p. 57)

A relação entre vanguarda e aliados é para Marx e Lênin uma questão estratégica, que permite enormes variações de ordem tática; para Stálin, de meras táticas, deriva a *leadership* mecânica, a pseudodemocracia etc. (Lukács, 1993, p. 57)

Lênin sublinha com grande vigor o lado objetivo da particularidade, que de fato exige que o estudioso do partido supere o seu adversário do lado da objetividade. Só com Stálin ocorre que o “objetivismo” seja um insulto. (Lukács, 1993, p. 60)

Criticando a fragmentação em áreas de conhecimento por parte da sociologia contemporânea, na base da qual se encontram pressupostos do neopositivismo, Lukács estende o problema para apontar como este fenômeno se produz e reproduz, também, no stalinismo. Observa que “o mecanismo do período staliniano produz também entre nós uma divisão do trabalho que atua como científica, mas que, em substância, é extremamente anticientífica” (Lukács, 1993, p. 31).

Apropriar-se do método proposto por Marx, tal como perseguido por Lênin, implica, porém, reconhecer que os encaminhamentos e resultados das análises não se constituem em fórmulas ou receitas. Assim:

O marxismo como exigência e impositação do estudo global da sociedade, como interpretação da sociedade na sua globalidade, na sua totalidade com vista à sua transformação estrutural e cultural, isto é, histórica, é verdadeiramente completo. Mas é completo enquanto método, isto é, enquanto modo de análise e critério para estabelecer a hierarquia teórica dos fatores constitutivos da sociedade. A completude do método não implica necessariamente que em Marx se possa encontrar tudo, isto é, todos os conteúdos específicos, enquanto que só uma longa e paciente pesquisa, conduzida sob a base do método marxista, investida de senso global, histórico, da evolução social, poderá colocar em evidência. (Ferrarotti, 1975, p. 13)

Operar no plano do marxismo autêntico, no entanto, tende a se esvaziar caso conjuntamente não se construa uma séria reflexão sobre o campo ético que deve acompanhar o processo de transformação social:

A própria práxis acentua a urgência de se elaborar uma ética marxista. Não estou convencido de que o progresso econômico é onideterminante, que a abundância de bens materiais e o contínuo melhoramento dos níveis de vida resolverão todos os problemas e produzirão automaticamente o comunismo. Os homens fazem a própria história, mas não sob as circunstâncias que escolheram. A ética, no sentido de uma ciência autônoma, como é concebida pela filosofia burguesa, não existe. O homem ajusta a si mesmo ao seu ambiente, e a tarefa da ética é elucidar a história, a essência e a avaliação da atividade humana (...). A construção de um sistema categorial que seja capaz de dar conta da realidade daquilo que consideramos real é indispensável para o marxismo, se esse deve combater com sucesso a aberração que surge da própria característica materialista, e se isso deve intensificar a sua crítica. (Lukács *apud* Infranca, 2019)

Desse modo, o que se verifica, ainda, na crítica lukacsiana ao stalinismo é a presença de elementos de complexidade que transcendem aquele fenômeno propriamente dito ou apenas o reconhecimento das práticas danosas que se desenvolveram na Rússia a partir da Revolução soviética de 1917, com particular atenção ao que se segue à morte de Lênin. Ao trazer à tona sua autocrítica sobre o stalinismo, Lukács faz emergir, por fim, de

modo direto, seus questionamentos aos descaminhos seguidos pelos partidos que reivindicam Marx e o marxismo, bem como a necessidade de superação de práticas que continuam a obstaculizar o desenvolvimento e a construção de um projeto legitimamente socialista. Indicações atemporais, quando se observa a miséria da esquerda no plano mundial e, mesmo, as limitações daquilo que se convencionou chamar de “oposição de esquerda”, em território nacional.

Referências

- ABENDROTH, W.; KOFLER, L.; HOLZ, H. H. (1969) *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FERRAROTTI, F. (1975) *Colloquio com Lukács* (la ricerca sociológica e il marxismo). Milano: Franco Angeli Editore.
- INFRANCA, A. (2019) *Lukács parla* (interviste 1963-1971). Milano: Editorial Punto Rosso/
- LUKÁCS, G. (1933-1957) “Mon chemin vers Marx”. *Le blog des amis de Georg Lukács*. Acesso em 28 de abril de 2020. http://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191001/ob_c55f6c_georg-lukacs-mon-chemin-vers-marx.pdf.
- _____. (1960) *Histoire et conscience de classe*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. (1962) “Lettre à Alberto Carocci sur le stalinisme”. *Le blog des amis de Georg Lukács*. Acesso em 28 de abril de 2020. http://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191001/ob_068418_georg-lukacs-lettre-a-alberto-carocci.pdf.
- _____. (1969) “Au-delà de Staline”. *Le blog des amis de Georg Lukács*. Acesso em 28 de abril de 2020. http://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191001/ob_03727d_georg-lukacs-au-dela-de-staline.pdf.
- _____. (1977) Carta sobre o stalinismo. *Temas de ciências humanas*, nº 1. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- _____. (1978) “A autocrítica do marxismo”. *Temas de ciências humanas*, nº 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

- _____. (1982) “Sobre Lênin”. *Escrita Ensaio*, Ano IV, nº 9. São Paulo: Editora e Livraria Escrita.
- _____. (1999) *Pensamento Vivido* (autobiografia em diálogo). Viçosa, MG: Editora UFV.
- _____. (2010a) *Marxismo e teoria da literatura*. 2ª. ed. São Paulo: Expressão Popular.
- _____. (2010b) *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2012) *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2013) *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2019) “Il dialogo nella corrente”. Em: INFRANCA, A. *Lukács parla* (interviste 1963-1971). Milano: Editorial Punto Rosso.
- LUKÁCS, G.; HOFMANN, W. (1993) *Lettere sullo stalinismo*. Gaeta: Bibliotheca di Gabriele Chiusano.

Extirpar o mal pela raiz: a ortodoxia de Lukács em sua oposição ao taticismo stalinista

SAULO LANCE REIS¹

Resumo: Em nossa análise da oposição de Lukács ao stalinismo, interessa-nos observar as críticas de Lukács ao taticismo a partir de seus textos posteriores ao ano de 1956, pois eles nos fornecem elementos para compreendermos o sentido explícito desta noção. É a partir desta base que buscaremos explicitar a oposição teórica de Lukács ao stalinismo no projeto que orienta a obra *Para uma Ontologia do Ser Social*. Num primeiro momento, trataremos de explicitar estas críticas para então, num segundo momento, determinarmos o sentido de sua oposição em *Para um Ontologia do Ser Social*. A título de conclusão, levantaremos questionamentos relativos ao interesse que essa obra pode despertar como alternativa à “teoria oficial” no seu contexto histórico.

Palavras-chave: Stalinismo, Lukács, *Ontologia do Ser Social* e *História e Consciência de Classe*.

¹ Mestrando do programa de pós-graduação no departamento de Filosofia da USP.

Podemos dizer que as críticas de Lukács ao stalinismo e à crescente burocratização do partido vêm de longa data, tendo sua origem nas “Teses de Blum”, datadas de 1928, e desdobrando-se até a morte do filósofo húngaro – ou seja, desde o momento de consolidação da hegemonia de Stálin no poder (Tertulian, 2007, p. 32 e 37). É evidente, porém, que as suas abordagens do tema foram apresentadas de modos bastante distintos durante o período de aproximadamente quarenta anos que separa as “Teses de Blum” da morte do filósofo húngaro (1971), sendo possível distinguir dois períodos distintos, marcados pela continuidade de sua crítica ao regime (Netto; Fortes, 2019, p. 336). Um primeiro período, entre os anos de 1930 e meados da década de 1950, marcado pela impossibilidade de Lukács se pronunciar abertamente sobre o tema e no qual a sua produção se concentrará, sobretudo, no campo da estética, havendo espaço apenas para críticas predominantemente pontuais e oblíquas às ideias “oficiais”²; e outro período que se inicia no ano de 1956, ano do XX Congresso, da crítica oficial a Stálin e do processo de desestalinização iniciado por Krushev. Neste segundo período, Lukács finalmente poderá tecer comentários mais diretos sobre temas políticos e sobre o regime, havendo espaço para a formulação tanto de uma recusa em bloco da doutrina stalinista como de uma análise mais aprofundada sobre o seu sentido (Netto; Fortes, 2019, p. 313).

Neste artigo não nos deteremos no primeiro dos momentos mencionados, já que há comentários relevantes e bastante desenvolvidos sobre o tema (Netto; Fortes, 2019; Tertulian, 2007; Carli, 2012). Interessa-nos mais propriamente observar textos do segundo dos períodos, pois eles nos fornecem elementos para compreender o sentido explícito da oposição de Lukács ao stalinismo. É a partir desta base que buscaremos explicitar a oposição teórica de Lukács ao stalinismo no projeto que orienta a obra *Para uma Ontologia do Ser Social*. Portanto, num primeiro momento, explicitaremos estas críticas, para então, num segundo momento, determinarmos o sentido de sua oposição em *Para uma Ontologia do Ser Social*.

2 A exceção à abordagem estética de Lukács neste contexto é a obra *O Jovem Hegel*, na qual Lukács faz uma abordagem filosófica das teses culturais jdanovistas que orientaram a política cultural soviética nos anos de 1940 (Netto; Fortes, 2019, p. 325; Tertulian, 2007, p. 20). Neste contexto, Lukács segue o modelo que ficou conhecido como “crítica esópica”, o qual o impedia de formular adequadamente, de forma sistemática, a sua oposição.

A título de conclusão, levantaremos questionamentos relativos ao interesse que esta obra pode despertar como alternativa à “teoria oficial” no seu contexto histórico.

Ao considerarmos os textos escritos por Lukács sobre o tema a partir do ano de 1956, podemos notar que suas críticas estão situadas em dois grandes âmbitos, o âmbito teórico e o âmbito político, sendo um objeto comum em ambos a unilateralidade do regime stalinista (Lukács, 2011b). Por um lado, no campo político e econômico, a unilateralidade do regime soviético toma a forma de uma crescente manipulação social de caráter economicista, operada com base em decisões burocráticas cada vez mais restritas às determinações do Partido único (Lukács, 2011b, p. 134-6)³. Por outro lado, no campo teórico, tal processo de centralização toma a forma da exclusividade de sua produção por parte dos teóricos do partido, reconhecidos pelo alinhamento às ideias de Stálin⁴. Em ambos os casos, os mecanismos que garantiram na prática a realização desta centralização foram as “medidas organizacionais”, por meio das quais o partido colocava homens de confiança em posições estratégicas, e as “medidas administrativas”, processos jurídicos nos quais o regime era, na prática, o acusador e o juiz⁵.

No campo teórico em específico, não serão diretamente a unilateralidade de seu conteúdo ou a conseqüente censura os

3 Segundo Lukács (Lukács, 2011b, p. 153-4), a despeito de Stalin afirmar formalmente o incentivo à política dos soviets (órgão deliberativo dos trabalhadores que não se confunde com o partido e que é marcado por uma tendência de descentralização pelo seu caráter local), as práticas do partido caminhavam sempre no sentido contrário, tolhendo as possibilidades de interferência na política decidida centralmente pelo alto.

4 Segundo Lukács (Lukács, 2012, p. 301-2), é principalmente a partir da publicação da *História do Partido (b)* que as teorizações do líder político tornar-se-ão medulares e operarão como ponto de inunção dos demais membros do corpo teórico da doutrina oficial, ficando marginalizadas as contribuições de Marx, Engels e Lênin.

5 Note-se que, mesmo no que tange à prática teórica, não são somente os conhecidos processos administrativos e as vexações públicas que garantirão ao partido a unilateralidade da produção neste campo, tendo também as medidas organizacionais um papel fundamental. Um caso exemplar é o da reorganização do RAAP: enquanto estava submetido à influência de Trotsky, tal círculo tornou-se alvo de Stalin sob a justificativa de que era uma organização centralizada em torno da figura do primeiro; Stalin, porém, depois de vencido o embate e consolidado os novos quadros de liderança nesse círculo literário, perpetuará o mesmo movimento de centralização do qual acusava Trotsky (Lukács, 2011, p. 207-8).

objetos maiores da crítica de Lukács. Para este, ambas as características não passariam de efeitos de um mal mais fundamental que assolou a tradição teórica marxista, mal que Lukács chamará de “taticismo” da linha teórica oficial, que a caracteriza e que se perpetua até mesmo na posteridade do regime (Lukács, 2011b, p. 151)⁶.

Começemos nossa análise pela consideração das críticas de Lukács ao que o autor chama de “taticismo” da teoria marxista “oficial”, observando o que Lukács entende pela expressão.

Além da vulgarização da obra marxiana, que resulta na doutrina stalinista e a caracteriza, Lukács dirá que o processo de produção teórico stalinista possui como característica marcante a submissão do passado teórico às demandas políticas, econômicas e propagandísticas do momento, sua subsunção ao *hic et nunc* da política stalinista (Lukács, 2011b, p. 152). Assim, toda flutuação da teoria oficial seguiria à risca as demandas mais imediatas da luta política, cultural e econômica realizada pelo regime, sendo exemplos citados pelo autor dos dois primeiros casos tanto o anti-germanismo da política cultural jhdhanovista quanto o juízo emitido oficialmente sobre o sentido geral da Segunda Guerra mundial, alterado posteriormente ao ataque de Hitler à URSS em 1941.

O caso do antigermanismo é exemplar na medida em que podemos compreendê-lo fundamentalmente como uma tentativa de separar o marxismo de suas raízes alemãs, num movimento simultâneo de identificação da cultura germânica com o fascismo⁷. Não é por acaso que o seu contexto é justamente o das décadas de 30 e 40 (Tertulian, 2007, p. 31), marcadas pelo conflito ideológico, político e militar com o nazifascismo de Hitler. Nesse contexto, a função do antigermanismo não era explicitar ou desenvolver a teoria marxiana, ou mesmo esmiuçar suas contradições e os equívocos de uma leitura demasiadamente hegeliana, como era o caso da “leitura sintomal” althusseriana (Althusser, 1973 p. 28-37) – a qual possui, para usar a sua forma de falar, seus “perigos” e seus “méritos” (Althusser, 2005 p. 225-259). No caso da tese stalinista,

6 Segundo Lukács, tal taticismo se sobrepôs no período de Stalin tanto a uma “estratégia” mais geral de ação como também, o que é fundamental para nós, à “teoria” propriamente dita, cuja função seria a de orientar tanto aquela estratégia geral como a tática, elemento mais conjuntural (Lukács, 2011, p. 125-33).

7 Neste contexto, Hegel será visto pelo regime como um teórico reacionário – juízo ao qual Lukács se opõe com a sua obra *O Jovem Hegel* (Netto; Fortes, 2019, p. 322; Tertulian, 2007, p. 31).

ela operará apenas como uma ideia “oportunista da dogmática, que, por razões chãmente propagandísticas, a ele [povo germânico] reconduzia os sentimentos antifascistas” (Netto; Fortes, 2019, p. 325).

Se considerarmos o diálogo constante de Marx com este contexto intelectual e as afirmações deste autor sobre a filosofia hegeliana no próprio *Capital* (Marx, 2011b, 140-1; Marx, 2011a), torna-se patente, mesmo no caso de afirmarmos um “corte epistemológico” entre Hegel e Marx, que as relações entre estes autores, assim como entre Marx e a tradição alemã, não são tão simples assim – ou seja, nunca se corta abruptamente e se afirma um início absoluto. Ao isolar completamente Marx de seu contexto de origem, tal recurso teórico apenas responderá imediatamente às necessidades ideológicas daquele conflito externo com o nazifascismo – recurso útil para o regime tanto para diferenciarse culturalmente do inimigo como para acentuar a oposição ao nazismo em solo soviético.

Partindo para o nosso segundo exemplo, se observarmos o juízo oficial sobre o sentido geral da Segunda Guerra mundial e a sua flutuação num momento que se pode dizer oportuno, talvez se torne ainda mais evidente o caráter conjuntural da teoria oficial, traço importante do “taticismo” stalinista. Afinal, tal juízo flutua em um breve lapso de tempo e devido justamente às alterações nas relações externas entre a URSS stalinista e a Alemanha nazista. Como nos mostra Lukács (Lukács, 2011b, p. 151), num primeiro momento no qual tem vigência o pacto de não agressão entre a URSS e a Alemanha de Hitler, a Segunda Guerra será teoricamente identificada à Primeira, ou seja, será tomada como uma guerra imperialista – devendo os comunistas entrar num conflito com o poder instituído em seus próprios países, sendo o fascismo e o nazismo relegados a um segundo plano. A partir de 1941, porém, no momento posterior à quebra do acordo de paz por parte de Hitler, tal juízo sobre o sentido geral da Segunda Guerra mundial se alterará profundamente: ela não será mais avaliada como uma guerra imperialista, mas como uma guerra contra o fascismo.

Tais exemplos poderiam ser multiplicados, o que é útil para notarmos outras características do “taticismo” stalinista. Veja-se a tese relativa à intensificação da luta de classes no contexto da ditadura do proletariado, a qual, segundo Lukács (Lukács, 2011b, p. 150), terá uma função sobretudo político-ideológica. Não à toa, ela também aparecerá num momento de alteração da política

stalinista, justamente no contexto do segundo plano quinquenal e dos processos que ficaram conhecidos em seu conjunto e finalidade como o “grande expurgo” (1933-1938). Ao afirmar a tese da intensificação da luta de classes neste contexto, ideia que não vem dos “clássicos” do marxismo, o regime pretenderá justificar oficialmente os “métodos administrativos” utilizados contra os supostos opositores do regime, num movimento simultâneo de limpeza dos quadros teóricos e políticos do Partido e de centralização do poder em torno da figura e das ideias de Stálin⁸. Aqui se repete, novamente, a prioridade de outros campos de reprodução social sobre o campo teórico, no caso, o campo da luta política e cultural interna ao partido.

Tem-se, assim, como característico do “taticismo” da doutrina oficial a sua flutuação conforme se alterem as condições materiais e ideológicas de reprodução do sistema soviético. Mas esta flutuação não é a sua única característica. Outra característica do “taticismo” da doutrina oficial é a submissão do passado teórico marxista às demandas do momento, o que significa que nem sempre as teses stalinistas se desdobram diretamente das teorias de Marx, Engels e Lênin, podendo mesmo entrar em contradição não declarada com aquelas, embora estes autores sejam programaticamente citados (Lukács, 2011b, p. 137-138). Tal característica do modo de produção teórico stalinista pode ser visto como o elemento do taticismo responsável pela vulgarização⁹ e mesmo deformação da tradição teórica marxista. Aqui os exemplos são muitos, mas vejamos dois deles ligados mais diretamente ao contexto político e econômico interno da URSS.

O caso da crítica teórica à validade da teoria do valor para a sociedade comunista é exemplar tanto por evidenciar a mencionada submissão da teoria ao *hic et nunc* da reprodução econômica

8 É necessário mencionar, porém, que a posição de Lukács em relação aos “processos administrativos” (expressão eufemística que substitui qualquer sentido de execução sumária dos opositores internos pela via de uma fórmula meramente burocrática) é bastante ambígua. O próprio autor dirá que, em alguns casos, tais processos foram benéficos, e que, no contexto, ele e outros poderiam manter a consciência tranquila identificando-se aos jacobinos do processo revolucionário francês (Lukács, 2011, p. 208-209).

9 Segundo Lukács, “Stálin construiu passo a passo um aparato ideológico: seus escritos contêm inúmeras citações de Marx, Engels e Lênin muitas vezes banalizadas, mas nem sempre distorcidas quanto à substância (...). O primeiro passo nessa direção [taticismo] foi a simplificação, ou melhor, a vulgarização dos princípios de Marx, Engels e Lênin” (Lukács, 2011, p. 148-149).

soviética como por evidenciar a desfiguração da teoria marxiana. Veja-se, antes de tudo, que neste caso se sobrepõem duas teses igualmente tiradas da cartola pelo regime stalinista: a mencionada tese sobre a teoria do valor (Lukács, 2011b, p. 136-7), e outra cujo conteúdo é a identificação imediata entre o socialismo soviético e o comunismo (Lukács, 2011b, p. 132 e 138), ambas, segundo Lukács, não só igualmente sem correspondentes na teoria dos “clássicos”, como também em flagrante oposição à teoria marxiana. Tal deformação da teoria marxista clássica terá uma função bastante precisa dentro das condições de reprodução materiais soviéticas: a de manter sem atritos o processo de “acumulação primitiva socialista”, conceito sustentado originalmente por Trotsky e incorporado posteriormente por Stálin –, obviamente que, como nos diz Lukács (Lukács, 2011b, p. 129), em outros termos.

Note-se que a justificativa do regime é sagaz, dado que o que se ataca da teoria do valor marxiana é justamente a noção de trabalho excedente que ela implica: afinal, dir-se-á oficialmente, num contexto como o soviético, no qual supostamente vigoraria o comunismo pleno, não se pode negar que há extração de trabalho excedente; tampouco se poderia negar que, diferentemente do que ocorre na sociedade capitalista, tal extração é feita pelos trabalhadores e para eles mesmos no interior desta sociedade comunista (Stálin, 1953, p. 17), o que alteraria o caráter deste trabalho excedente, visto que, em tese, seria livremente deliberado. Não podemos nos esquecer, porém, que os soviéticos, originalmente órgãos populares de deliberação e de limitação da centralidade do partido único, encontravam-se dominados por atores internos ao Partido, o que transformava seu apelo popular em algo apenas formalmente apoiado pelo regime (Lukács, 2011b, p. 152-154).

Por fim, um último exemplo ilustrativo do “taticismo” é a teorização de Stálin no quarto capítulo da *História do Partido Comunista (b)* da URSS (Stálin, 1982), que produz uma vulgarização da teoria marxiana igualmente dotada das finalidades de apaziguar ideologicamente o processo de “acumulação primitiva socialista”. Tal vulgarização da teoria marxiana aparecerá, por um lado, sob a forma do famigerado mecanicismo da teoria oficial, cuja base não é efetivamente discutida no manual teórico de Stálin, mas apenas exposta como um dogma sustentado por citações pontuais de Engels, Marx e Lênin. Por outro lado, o ingrediente voluntarista da ideologia oficial também estará presente, pois a função da política será apenas a de acelerar ou frear o processo

econômico, em tese irreversível. Tal combinação é o que garantirá ideologicamente a definição unilateral dos planos econômicos pelo regime stalinista (sob a ameaça dos processos administrativos aos desviantes). Vejamos mais de perto o primeiro dos aspectos mencionados.

Tal mecanicismo, como se sabe, toma corpo na afirmação da causalidade unilateral da esfera econômica sobre os demais âmbitos de produção social (Stálin, 1982). Na medida em que seu núcleo é a afirmação de que as forças produtivas são o fundamento e o motor da processualidade histórica, tal mecanicismo levará à compreensão das demais instâncias ou momentos da superestrutura (o campo político, o jurídico e o ético, por exemplo) como meros “reflexos” do nível de desenvolvimento desta base. Ou seja, o núcleo desta teoria da história é a ideia de que, desenvolvendo-se a base econômica, o que somente seria possível no sentido da socialização da economia, seus efeitos inevitáveis deveriam ser automaticamente a socialização das demais esferas da vida soviética – algo que historicamente mostrou-se um engodo ideológico.

Tal tese, exposta de forma dogmática, somente é compreensível quando observada ao lado da situação de atraso material da URSS. Por um lado, o mecanicismo da teoria oficial será um recurso para a sustentação ideológica da pretensão econômica de concentração dos esforços para o desenvolvimento da indústria pesada na URSS – tomada no contexto como caminho de consolidação do socialismo; por outro lado, este mecanicismo também representará mais uma base ideológica para sustentar sem atritos, ou seja, sem deliberações, a extração de trabalho excedente no processo de “acumulação primitiva socialista”, porquanto a função do regime é acelerar o processo econômico.

Lukács chegará mesmo a tratar desta articulação entre o mecanicismo de caráter economicista e a unilateralidade das decisões por parte do regime, dizendo que, ao mesmo tempo que se dá prioridade teórica ao tema do “processo de acumulação primitiva socialista”, algo que se desdobra logicamente desta teoria da história, afasta-se simultaneamente o tema da democratização do regime (Lukács, 2011b, p. 138-41) – consequências intimamente ligadas entre si. Novamente o que se pode constatar neste caso é a manipulação da teoria segundo os imperativos de outros campos de produção social.

A partir desses exemplos, podemos então elencar os elementos fundamentais que caracterizam aquilo que Lukács entende por “taticismo”, selo do processo da produção teórica stalinista

(Lukács, 2011b, p. 152-3): a submissão da teoria às demandas imediatas de outros campos sociais de produção; a consequente flutuação constante e imprevisível de suas teses, já que a teoria oficial está completamente sujeita às contingências históricas; e, por fim, a vulgarização e a deformação da teoria dos clássicos, dado o caráter puramente manipulatório desta prática teórica. É contra este modo de produção teórico soviético que Lukács se insurgirá, o qual podemos classificar resumidamente não só como um desvio ou como uma degeneração da teoria marxiana, mas, mais fundamentalmente, como um abandono da processualidade imanente à atividade de teorização no campo marxista em favor de sua manipulação político-ideológica.

Para compreendermos o sentido da contraposição a essa manipulação “taticista” da teoria marxista na *Ontologia* de Lukács, contraposição que difere em um ponto fundamental tanto daquela que ganha corpo no campo estético quanto nos textos políticos do autor a partir de 1956, podemos partir de alguns comentários de José Paulo Netto num ensaio publicado originalmente em 1979, para quem Lukács se opõe ao stalinismo ao manter-se “fiel à sua ortodoxia marxista” (Netto; Fortes, 2019, p. 310)¹⁰.

Seguindo as pistas fornecidas pelo nosso comentador naquele ensaio, o manter-se fiel à ortodoxia marxista significaria simplesmente que Lukács jamais teria aberto mão de sua posição no campo marxista. Enquanto outros marxistas optaram pela dissidência (Korsch) ou pelo revisionismo das obras dos “clássicos” (Kautsky), Lukács teria adotado “uma postura de dúplice crítica: contra o dogmatismo da era stalinista e contra o liberalismo emergente com a sua denúncia” (Netto; Fortes, 2019, p. 310). Daí que, ainda segundo o comentador, a posição teórica de Lukács no campo de debate marxista foi a de combate ao stalinismo e a toda “forma de revisão da doutrina professada por Marx e Lênin”,

10 Para além das importantes referências e comentários de Netto neste ensaio, é importante dizer que ele nos interessa principalmente pelos seus equívocos. Embora se trate de um artigo cuja ideia central, justamente a que discutimos aqui, fora revista pelo comentador (sobre este ponto, ver o comentário de Netto sobre o caráter sistematizador do pensamento de Lukács em Mészáros, 2013, p. 14), tal artigo toca em pontos fundamentais para desenvolvermos uma análise de *Para um Ontologia do Ser Social*. Trata-se de desenvolvimentos sobre o sentido da ortodoxia veiculada por Lukács em *Para uma Ontologia do Ser Social*, os quais, julgamos, são fundamentais para orientar a leitura de uma obra tão complexa. Até onde sabemos, não foram desdobrados pelo comentador até o presente.

revisão que representa no contexto “o perigo capital que ameaça o marxismo-leninismo” (Lukács *apud* Netto; Fortes, 2019, p. 311; Lukács, 2011, p. 50). Segundo o que nos dizia José Paulo Netto em 1978, tal combate de Lukács em duas frentes teóricas se deu sob a forma da luta de “guerrilha” (Netto; Fortes, 2019, p. 317), a saber, luta marcada por assaltos localizados e oportunos, seja às teses stalinistas propriamente ditas, seja às teses liberais no campo marxista (as quais tomam a forma do mencionado revisionismo).

Dando início às nossas críticas a essas interpretações, notemos que, em primeiro lugar, embora Netto afirme que Lukács se mantém fiel à sua ortodoxia marxista, naquele ensaio ficamos sem saber o que significa efetivamente a posição ortodoxa de Lukács, pois o comentador não se pronuncia sobre o conteúdo e a forma dessa ortodoxia marxista. É lógico que Lukács somente poderia ter-se mantido fiel à ortodoxia marxista ao crer-se um continuador da obra de Marx, Engels e Lênin. Embora o foco daquele ensaio não fosse essa questão, mas a “problemática cultural” stalinista, tal situação da interpretação de Netto nos impõe necessariamente a questão relativa ao conteúdo e à forma dessa ortodoxia lukacsiana.

Em segundo lugar, devemos ainda dizer que o juízo de Netto sobre a estratégia lukacsiana de oposição ao stalinismo é válido apenas quando restrito aos dois períodos da obra do autor mencionados acima, sendo a *Ontologia* uma exceção interna ao segundo período neste sentido. Não há dúvida de que a “guerrilha” no campo teórico foi a única forma de oposição de Lukács ao stalinismo no período que vai de 1930 até 1956 (ano do “degelo” da URSS), seja no campo estético, seja no campo filosófico com o seu *O Jovem Hegel*. Lembremo-nos de que é o próprio Lukács quem se qualificará como um tipo de *partisan* (Netto; Fortes, 2019, p. 317) ao referir-se a este momento de sua obra, a saber, como integrante de uma tropa irregular de oposição interna ao regime. E algo similar se dará no período posterior ao XX Congresso, período no qual Lukács manterá esta estratégia, mas aqui podendo tratar os temas políticos e ideológicos do regime mais abertamente em textos cuja maior parte é de entrevistas ou intervenções curtas – o “processo de democratização” (Lukács, 2011b, p. 83-206) é uma exceção neste sentido. No entanto, como reconhece posteriormente o próprio comentador (Mészáros, 2013, p. 14), o projeto de *Para uma Ontologia do Ser Social* constituirá um esforço inequívoco de sistematização.

Daí julgarmos ser necessário opor resistência à interpretação veiculada por Netto em 1978. Afinal, a *Ontologia* de Lukács representa um projeto que se distingue em larga medida das tentativas lukacsianas de tomar de assalto um perímetro do campo stalinista para ali fincar a sua bandeira. Como se pode notar pelo capítulo final do volume I de *Para uma ontologia do Ser Social*, capítulo cujo foco é uma discussão metodológica sobre os aspectos gerais da obra marxiana (Lukács, 2012, p. 281-422), tratar-se-á de uma tentativa de refundação do materialismo histórico segundo suas bases marxianas, empreendimento que visa implodir o stalinismo a partir de uma leitura rigorosa da obra de Marx. Sintetizando nossas oposições ao ensaio de Netto, podemos dizer que a estratégia que guia a obra final de Lukács é a de traçar os limites do que entende pela ortodoxia marxista – independentemente do fato de esse projeto ter ou não efetivamente se concretizado por completo¹¹.

Para explicitarmos os contornos gerais deste projeto, o qual nos remete a um segundo sentido mais profundo da ortodoxia de Lukács na década de 60, cremos ser importante o texto de Lukács intitulado “O que é marxismo ortodoxo?”, datado de 1919 e integrante da coletânea de textos *História e Consciência de Classe* (Lukács, 2016, p. 63-104). Embora seja um texto da juventude de Lukács, cujos conceitos são consideravelmente distintos dos conceitos de sua obra final¹², ele contém uma perspectiva geral sobre o núcleo e o legado da teoria marxiana que, em seus traços mais importantes, se mantém inalterada até o período final da produção de Lukács. Vejamos o que Lukács nos diz neste texto.

11 Note-se o que Lukács dirá em 1969 no texto “Para além de Stalin” (Lukács, 2011, p. 212): “A tarefa principal continua sendo a de dar nova vida ao método marxiano, segundo as suas verdadeiras intenções, para que, com o seu auxílio, seja possível alcançar um tratamento verdadeiramente crítico do período que vai da morte de Marx até hoje e fundamentar corretamente as perspectivas válidas da nossa situação atual, tanto teórica quanto praticamente”.

12 Ultrapassa o escopo deste artigo uma discussão mais detalhada sobre as diferenças entre a concepção lukacsiana de juventude e a sua concepção final do que seria a ortodoxia marxista em termos de conteúdo e de forma, algo que trataremos em outro artigo. Aqui pretendemos apenas indicar um caminho de interpretação da ontologia de Lukács a partir das referências maiores do autor na obra de Marx, a saber, *O Capital* (Marx, 2011b) e a “introdução” de 1857 à obra *Para a crítica da economia política*, publicada nos seus Grundrisse (Marx, 2011a).

Em “O que é marxismo ortodoxo?”, Lukács dirá que a ortodoxia marxista não se liga a uma defesa incondicional ou à crença nas análises históricas e prospecções particulares de Marx, pois tais análises não constituíam a contribuição fundamental de Marx no campo da ciência histórica. Mais que isso, Lukács defendia naquele texto de juventude a possibilidade de se ser um marxista ortodoxo a despeito do reconhecimento declarado da falsidade daquelas análises e prospecções. Para ele, tal reconhecimento nem mesmo afetaria a validade da obra marxiana, na medida em que seu mérito se situaria em outro lugar: em seu método de análise do real. Daí que, segundo Lukács, o elemento determinante do caráter ortodoxo ou não do trabalho teórico de um marxista qualquer é, antes de tudo, a defesa incondicional e a prática deste método desenvolvido por Marx.

Nas palavras do jovem Lukács:

Suponhamos, pois mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexatidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista “ortodoxo” sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx (...). Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas de superá-lo ou “aperfeiçoá-lo” conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso. (Lukács, 2016, p. 64)

Para nós, é o retorno a esta ortodoxia aquilo que fornece o sentido mais profundo do projeto que coordena a obra *Para uma Ontologia do Ser Social*, projeto que dá um sentido final à ortodoxia que, segundo Netto, Lukács jamais teria abandonado. Seguindo por esta via, sustentaremos na sequência do artigo que a oposição de Lukács ao taticismo da teoria oficial se dá por uma tentativa de retorno às bases conceituais da obra marxiana no campo da filosofia, tentativa que visa substituir o mecanicismo da leitura “oficial” stalinista por uma verdadeira ortodoxia no nível do método de análise do real, sendo o escopo de Lukács a defesa de um sistema de conceitos supostamente capaz de reabilitar a densidade teórica específica da obra marxiana.

É neste ponto que a nossa interpretação é diametralmente oposta à de José Paulo Netto em seu ensaio de 1978. Afinal, o comentador afirmava naquele período que a “paixão do sistema” vivida por Lukács em sua juventude não passaria de um traço de sua formação hegeliana, traço supostamente abandonado pelo autor em sua maturidade (Netto; Fortes, 2019, p. 333). Seguindo por esta linha, Netto fazia ainda um duro juízo sobre os resultados da ontologia de Lukács ao afirmar que:

Na parte publicada da sua derradeira grande obra, *Ontologia do ser social*, a paixão do sistema se desvanece repentinamente e o velho pensador não contou com tempo necessário para elaborar uma alternativa nova: descaiu numa perspectiva claramente empirista, de cuja abstração e riscos os perigos são evidentes para o analista experimentado. (Netto; Fortes, 2019, p. 333)

Ao enunciar esse juízo, Netto visava o fato de que Lukács não produziu em sua ontologia uma análise das condições de reprodução do capitalismo tardio, “*precisamente o conhecimento de que a sua obra se ressentia medularmente*” (Netto; Fortes, 2019, p. 333) e cuja falta constitui uma lacuna à qual “se deve debitar a miséria das passagens abertamente políticas da obra lukacsiana” (Netto; Fortes, 2019, p. 334). No caso da ontologia, tal falta se manifestaria exemplarmente em sua análise da manipulação capitalista, a qual, apesar de “digna do seu talento”, tem suas questões formuladas de “tal modo que reduzi-las ao real histórico é tarefa hercúlea: o seu nível de generalidade é tão intenso que os seus procedimentos teóricos e heurísticos fornecem a substancial impressão de uma abstratividade inflada” (Netto; Fortes, 2019, p. 334).

Daí Netto dizer neste mesmo ensaio que:

na *Ontologia do ser social*, o esquema analítico põe em tela um processo de humanização em que a teleologia imanente à socialidade em movimento expressa-se no trabalho e nas grandes objetivações humanas, a ciência e arte; mas as mediações concretas entre estas instâncias parecem exiladas no país do nebuloso. (Netto; Fortes, 2019, p. 334)

Não é o caso de discutirmos longamente neste artigo as teses particulares de Netto sobre os resultados de *Para uma Ontologia do Ser Social*, tais como a sua afirmação sobre o pressuposto de uma teleologia imanente à socialidade em movimento nesta

obra¹³, sobre a abstratividade inflada da ontologia ou o seu juízo de que Lukács se manteve preso às condições materiais que impuseram as lógicas do “socialismo num único país” e da “coexistência pacífica”. Com exceção da primeira tese, tendemos a concordar com o comentador¹⁴. O que pretendemos é discutir a perspectiva de análise de Netto da obra em questão, já que ela desconsidera o sentido geral desta obra ao pressupor finalidades a ela estranhas. Por esta via, julgamos que o comentador perde de vista seja o sentido da oposição de Lukács ao stalinismo em 1960, seja a capacidade de reconhecer os méritos específicos desta obra, seja, por fim, a compreensão do campo de problemas que ela adentra.

Afinal, em *Para uma Ontologia do Ser Social*, não se tratava diretamente de uma tentativa de análise do capitalismo contemporâneo ou das condições ideológicas e materiais da luta política no seu contexto histórico. Mais fundamentalmente, o projeto de *Para uma Ontologia do Ser Social* é o de fornecer elementos para uma posterior análise das condições de reprodução do capitalismo tardio e das condições de uma resistência a este processo num quadro puramente marxista e num contexto de desfiguração geral da teoria marxiana. Em outras palavras, o projeto de *Para uma Ontologia do Ser Social* é o de reabilitação de uma ortodoxia marxista em termos de conteúdo, de método e em franca oposição ao taticismo stalinista, reabilitação cuja finalidade era garantir a integridade da obra dos “clássicos do marxismo” contra as investidas do revisionismo, do stalinismo e dos teóricos liberais. Nessa medida, julgamos que a obra em questão exige uma abordagem consideravelmente distinta.

Para explicitarmos o sentido do projeto contido em *Para uma Ontologia do Ser Social* e, portanto, para indicarmos um caminho de análise desta obra em sua oposição ao stalinismo pela

13 Trata-se de uma interpretação equivocada na medida em que desconsidera a ligação intrínseca entre a teleologia e os agentes singulares/particulares do processo histórico, não havendo para Lukács uma teleologia no plano mais universal da sociedade, no âmbito do gênero (Lessa, 2007), senão como perspectiva ético-política (Mészáros, 2013).

14 De um modo geral, o comentador não se equivoca ao dizer que Lukács, por um lado, contribuiu relativamente pouco para a análise das condições políticas, econômicas e ideológicas de reprodução do sistema capitalista (e de resistência a ele) que se apresentaram na década de 60, como também não se equivoca, por outro lado, ao dizer que o marxista húngaro manteve-se preso ao seu contexto ao teorizar um retorno à lógica das frentes populares, sendo o horizonte último de sua Ontologia uma ética que aponta politicamente para a reabilitação dos soviets e para a defesa da democracia socialista como alternativa ao stalinismo (Netto; Fortes, 2019, p. 334-335).

via da oposição às interpretações de Netto, seguiremos pelo caminho que as seguintes questões nos abrem: em primeiro lugar, a sistematicidade seria um traço específico da obra hegeliana ou encontramos em Marx a mesma pretensão de produção de um sistema em sua obra maior, *O Capital* – pretensão que justificaria a “paixão do sistema” no jovem Lukács como traço de sua ortodoxia dentro do campo marxista? Em segundo lugar, Lukács realmente “descai numa perspectiva claramente empirista” em sua ontologia da década de 60 ou caminha em outra direção, a saber, aquela apontada metodologicamente por Marx em sua introdução de 57 a *Para a crítica da economia política*? Cremos que são as respostas a essas questões que nos fornecem indícios do sentido geral da oposição de Lukács à doutrina stalinista nos últimos anos de sua vida e, conseqüentemente, dos contornos mais específicos do projeto contido em *Para uma Ontologia do Ser Social*.

Começemos pela primeira das questões, relativa ao caráter sistemático do método de exposição de *O Capital*. A respeito desse ponto, poderíamos partir do que nos diz Marx em seu primeiro prefácio, datado de 1867. Neste prefácio, lemos que “a finalidade última desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna” (Marx, 2011b, p. 131), lei do movimento observada de um ponto de vista que “enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural” (Marx, 2011b, p. 132).

Uma vez que Marx observa o âmbito econômico como um processo “histórico-natural”, podemos daí depreender que o seu objetivo em *O Capital* é expor o funcionamento da esfera econômica a partir dos elementos que definem a sua legalidade pura¹⁵, exposição que, por fundar-se num procedimento de historicização das categorias econômicas, coincide com uma discussão sobre a tendência histórica *objetiva* de declínio deste modo de produção. Trata-se, em outras palavras, de uma exposição que pretende apresentar a tendência (onto)lógica de desenvolvimento e declínio da sociedade capitalista segundo o seu sistema de legalidade imanente, ao menos segundo as determinações deste âmbito de produção social no contexto de Marx.

Não é por outro motivo que Marx dirá que *O Capital* só se refere às pessoas, ao proletário e ao capitalista, na medida em que “são personificações de categorias econômicas, portadoras de

15 Sobre este ponto, cf. os comentários de Lukács sobre o uso das abstrações por Marx em *O Capital* (Lukács, 2012, p. 321-30).

determinadas relações de classe e interesses” (Marx, 2011b, p. 131), e não efetivamente enquanto pessoas portadoras de volições ou mesmo alternativas assentadas no solo da consciência histórica. Contrariamente a esta atenção às pessoas enquanto pessoas (algo que efetivamente aparece na obra, mas apenas como seu pano de fundo ontológico), importará a Marx a necessidade histórica do processo analisado segundo suas determinações atuais, necessidade que opera pelas costas de seus atores imediatos na medida em que, em sua prática cotidiana, eles “não sabem, mas o fazem” (Marx, 2011b, p. 200)¹⁶. Trata-se, portanto, de uma via de exposição marcadamente sistemática, ancorada na relação entre as categorias fundamentais do modo de produção capitalista.

Para vermos como isso se dá em *O Capital*, acompanhemos brevemente o caminho inicial de sistematização das relações capitalistas no percurso que abre *O Capital*, caminho que parte de sua “forma celular”, “a forma de mercadoria do produto do trabalho ou a forma do valor da mercadoria” (Marx, 2011b, p. 130), ou seja, a forma mais imediata e geral do modo de produção capitalista¹⁷: por um lado, Marx dirá que uma de suas características fundamentais é a de ser corpo dotado de utilidade, ligada ao trabalho concreto e à correspondente necessidade social que satisfaz – aspecto qualitativo (Marx, 2011b, p. 165-6); por outro lado, Marx também ressaltará a sua característica fundamental de ser corpo de valor, característica ligada à regulação formal do processo econômico – aspecto quantitativo (Marx, 2011b, p. 166). É pela via do desenvolvimento deste ponto de partida, constituído pela análise e complexificação dessas determinações internas à forma mercadoria, que Marx chegará à determinação da totalidade das categorias e, portanto, do sistema de legalidade próprio ao modo de produção capitalista que lhe é contemporâneo. Vejamos mais de perto os momentos iniciais deste percurso.

Ao desdobrar sua exposição sobre os polos internos da mercadoria, Marx dirá que a circulação das mercadorias só ocorre

16 É sintomática deste tratamento a nota da segunda edição de *O Capital* que acompanha este trecho, na qual Marx diz que a relação intersubjetiva no momento da troca está “oculta sob uma capa material” (Marx, 2011b, p. 200, nota 113). É a legalidade que define as relações entre os homens, que são corpo social a esta capa material que interessa a Marx.

17 Marx, 2011b, p. 165: “A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria”.

socialmente quando estas mercadorias, enquanto corpos dotados de utilidade, respondem às necessidades sociais e históricas dos homens (Marx, 2011b, p. 165-166). Da mesma maneira, Marx dirá que a sua determinação enquanto corpo de valor não advém exclusivamente de suas determinações internas, pois o valor não se apresenta imediatamente no corpo da mercadoria, mas adquire realidade apenas na sua relação a outra mercadoria (Marx, 2011b, p. 166). Torna-se explícito, neste movimento analítico, que as mercadorias não podem ser compreendidas como entidades autônomas e, mais fundamentalmente, que elas devem ser compreendidas como relação social reificada.

Tais constatações, que constituem um primeiro passo da análise de Marx, já nos apresentam de modo exemplar um elemento metodológico característico do progresso sistemático da exposição de Marx: ao analisar os termos internos da forma mercadoria, Marx inicia um movimento de “concretização” e complexificação desta categoria pela consideração da relação social que ela pressupõe – o intercâmbio de mercadorias. É pelo impulso dado por este primeiro movimento e apoiado nas determinações fornecidas por ele que emergirá a base objetiva das relações sociais de intercâmbio – a categoria econômica do valor como tempo de trabalho cristalizado (Marx, 2011b, p. 173-175).

No caso do desdobramento teórico da categoria do valor, diferentemente do que ocorre no caso da mercadoria, não se tratará de uma análise dos seus momentos internos, mas da emergência na exposição de Marx de uma nova categoria, a ser acrescida às categorias precedentes com necessidade (onto)lógica, ou seja, como exigência da análise da forma mercadoria e como base objetiva desta manifestação fenomênica mais imediata. É este o sentido de Marx pensar a categoria do valor como terceiro elemento da relação entre as mercadorias, não se confundindo com alguma das duas mercadorias postas em relação pelo intercâmbio, nem com a própria relação (Marx, 2011b, p. 179). Neste movimento de exposição da categoria de valor, é notável, por um lado, que tal categoria é concebida a partir do desdobramento lógico das relações imediatas e imanentes da forma mercadoria, como exteriorização do aspecto da mercadoria enquanto corpo de valor e no interior do intercâmbio pressuposto pela primeira; mas, por outro lado, o que é mais importante para percebermos o caminho da sistematização marxiana, tal emergência da categoria do valor será incorporada na exposição a partir de uma síntese categorial que aparece aqui pela primeira vez.

Até este momento da obra, portanto, é notável que o procedimento de sistematização de Marx opera a partir de dois caminhos distintos: a análise imanente das categorias que se apresentam de forma imediata a cada momento do percurso de sua exposição (Marx, 2011b, p. 165-175) e o desdobramento das relações pressupostas por aquelas num movimento dialético que culmina na síntese de novas categorias, entendidas, por sua vez, como bases objetivas das primeiras (Marx, 2011b, p. 176-179). Tem-se aqui – dito de um modo cujo risco é o de levar a uma interpretação demasiadamente hegeliana, mas que cremos não ser idêntica à de Marx, como veremos – um caminho que leva do fenômeno, ou seja, daquilo que aparece mais imediatamente, em direção à sua essência ou base objetiva.

No percurso que analisamos, são os polos internos da forma mercadoria que levam à consideração da relação entre elas (intercâmbio), culminando na compreensão do caráter determinante em última instância do seu aspecto enquanto corpo de valor; num segundo movimento, é a análise desta relação de intercâmbio a partir de seu momento determinante que levará à categoria de valor como “terceiro termo” comum da relação. Com isso, Marx chega ao que chama de “forma simples de valor”, nova manifestação imediata a ser posta conceitualmente em processo (Marx, 2011b, p. 176). Neste ponto, fecha-se um movimento exemplar do modo de exposição sistemático dos conceitos de *O Capital*; no entanto, tal movimento termina apenas para que o processo de sistematização marxiano recomece do seu ponto de partida, a saber, a “forma simples de valor” enquanto modo fenomênico mais imediato da relação de troca – cuja universalidade plenamente desenvolvida ganhará corpo sob a “forma dinheiro” e à qual se chega pelo desdobramento da primeira forma (Marx, 2011b, p. 177-97).

Não nos interessa tratar em detalhes este novo percurso, mas apenas frisar outro aspecto do processo de sistematização das categorias do modo de produção capitalista que tem lugar na exposição marxiana, o qual sobressai com particular relevo neste caso: ao considerarmos a passagem da “forma simples de valor” à “forma dinheiro”, é notável que a exposição marxiana não apenas recomeça e prolonga-se em sua tendência à dissolução das representações imediatas; ela também atualiza, a cada momento, as determinações objetivadas em seu percurso ao situá-las no interior das novas categorias – o processo de síntese categorial coincide também com a concretização das dimensões internas das categorias precedentes. Tanto é assim que, na análise dos dois polos da “forma simples de

valor” – as formas “relativa” e “equivalente” de valor –, estes serão objetivados como polos cuja estrutura interna assenta-se na dualidade dos polos internos à forma mercadoria, respectivamente na qualidade da mercadoria enquanto valor de troca e valor de uso (cf. “O conjunto da forma simples de valor” em Marx, 2011b, p. 187-189) – sendo o dinheiro outra mercadoria submetida às mesmas leis.

Não é o caso de nos alongarmos mais sobre a exposição categorial de Marx em *O Capital*. Pelo que foi dito, já apreendemos o que nela há de fundamental. Mais proveitoso é indicar que tal modo de exposição é apresentado como modelo por Marx já em sua introdução de 1857 a *Para a crítica da economia política*, modelo que traça um caminho que leva das categorias “abstratas”, isoladas do conjunto de relações externas que as constitui, até a consideração do caráter “concreto” delas, ou seja, suas relações dialéticas mútuas de determinação, internas e externas. Embora seja um trecho relativamente longo, vale a pena citá-lo por inteiro:

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população (...). Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração (...). Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. A primeira via foi a que tomou historicamente a Economia em sua gênese (...). Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados e abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. (Marx, 2011a)

A partir dessa citação, resta claro que Marx pensa a teorização como processo de exposição sistemática do real por meio do pensamento, o qual deve reproduzir a realidade material concreta como “concreto de pensamento” (Marx, 2011a).

Dito isso, nada nos impede de sustentarmos que a dita “paixão do sistema” de Lukács, circunscrita à sua obra de juventude por José Paulo Netto, pode não ter a sua origem exclusiva na formação hegeliana do autor, mas, no mínimo, na influência conjunta de Marx e Hegel sobre a sua obra¹⁸. Torna-se imperativo reconhecermos também que, se em sua juventude a influência hegeliana teve um peso consideravelmente maior, como o próprio autor o admite (Lukács, 2016, p. 1-50), isso não o impediria de, mais tarde, na década de 60, operar uma tentativa de sistematização no sentido marxiano do termo; e cremos ser este o caso de *Para uma Ontologia do Ser Social*: a tentativa de formulação de um sistema dos conceitos fundamentais da filosofia de Marx pressuposta em sua obra de maturidade – o que pode ser entendido como a permanência da dita “paixão do sistema” de Lukács, núcleo da ortodoxia que o autor oporá ao regime stalinista na década de 60 e que segue de perto a sua definição juvenil de ortodoxia marxista.

Para sustentarmos esta interpretação de *Para uma Ontologia do Ser Social*, retomemos a segunda de nossas questões assim como ela fora formulada acima, aquela relativa ao juízo de Netto sobre o suposto descaimento de Lukács “numa perspectiva claramente empirista”: Lukács realmente “descai numa perspectiva claramente empirista” em sua ontologia da década de 60 ou ele caminha em outra direção, a saber, aquela apontada metodologicamente por Marx em sua introdução de 1957 a *Para a crítica da economia política*? Para responder é necessário observar mais atentamente o que Marx entende por “método cientificamente correto” nesta introdução.

De modo resumido, vimos pela longa citação acima que “o método cientificamente correto” para Marx é aquele que parte das determinações simples em direção às determinações mais complexas.

18 Não nos cabe neste artigo uma discussão sobre as relações entre as obras de Marx e de Hegel, pois isso ultrapassa nosso escopo. A despeito disso, indicamos que as diferenças entre a dialética marxiana e a dialética hegeliana, tema raramente tratado por Marx, podem ser estudadas tanto a partir de sua introdução de 1857 a *Para a crítica da Economia Política*, melhor referência na obra de Marx sobre o assunto, como a partir do posfácio à segunda edição de *O Capital*. Ver Althusser, 1973; Althusser, 1968; Althusser, 2005; Lukács, 2012.

No caso da economia política clássica, Marx diz que seus conceitos mais simples são o “trabalho, [a] divisão do trabalho, [a] necessidade, [o] valor de troca”, enquanto seus conceitos complexos são “o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial” (Marx, 2011a). O caminho sistemático da economia clássica na formulação de seu sistema econômico, ainda segundo Marx, consistiu na passagem das primeiras às últimas dessas determinações. Em sua Introdução, Marx generalizará este processo realizado pela Economia Clássica e o tomará fundamentalmente como modelo para toda ciência do “concreto”: dada a multiplicidade de determinações deste, seu ponto de partida é “uma representação caótica do todo”, perante a qual a “determinação mais precisa” garantiria a chegada “a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado a conceitos abstratos cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples”. Chegando a tais conceitos, tal ciência deveria dar início a uma viagem de retorno até a “representação inicial, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (Marx, 2011a).

Aqui é importante perceber algo básico, mas de suma importância para a nossa interpretação do projeto lukacsiano da década de 60: para que os economistas pudessem seguir pela segunda das vias, o caminho da sistematização, foi necessário, antes, que se tivesse feito o caminho que leva até as suas noções mais simples. Ou seja, foi necessário aos economistas que eles tivessem seguido anteriormente pela primeira das vias para que, enfim, pudessem fazer a “viagem de retorno”. Ou seja, o método marxiano é estruturado em dois tempos: um de análise da representação caótica do todo, que chega paulatinamente a conceitos mais simples, e um de síntese destes conceitos simples num todo de pensamento. Segundo Lukács, é justamente este o método que ele segue em sua *Ontologia* – o que implica uma identidade metodológica entre a sua última obra da década de 60 e a obra de maturidade de Marx:

(...) para desemaranhar a questão [relativa aos elementos fundamentais do ser social em sua concatenação real e relação com os demais âmbitos do ser], devemos recorrer ao método marxiano das duas vias, já por nós analisado: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real. (Lukács, 2013, p. 42).

Tal identidade metodológica, porém, nos coloca a questão da diferença entre a exposição de Marx e a exposição de Lukács, uma de caráter abertamente sistemático e outra que, somente fazendo demasiadas concessões, pode-se dizer sistemática no mesmo sentido¹⁹. Portanto, se não há diferença metodológica entre a exposição de Lukács e a de Marx, por que o primeiro parece ter descaído “numa perspectiva claramente empirista” enquanto o segundo segue uma via decididamente sistemática? Julgamos que o elemento que explica a diferença entre a exposição de Marx e a de Lukács é a diferença que separa seus pontos de partida.

No caso de Marx, este já possuía como base uma discussão de longa data e bastante desenvolvida no campo da Economia Política Clássica tanto sobre os conceitos econômicos “mais simples” quanto sobre a estrutura sistemática do modo de produção capitalista. Por este motivo, Marx não precisou encaminhar-se pela via da análise da representação caótica do todo para chegar às noções mais simples que lhe serviriam de base, e, diga-se de passagem, nem mesmo sistematizar desde o início a concatenação destas noções simples. No caso de Marx, ele precisava “apenas” operar uma nova síntese, fundamentalmente crítica e, por isso, largamente distinta daquela realizada pela Economia Política Clássica a partir daquilo que esta disciplina já havia produzido. É esta situação do ponto de partida de Marx que nos permite compreender, por exemplo, por que ele partirá da análise da mercadoria em *O Capital* sem ter de fazer longas discussões sobre esta categoria,

19 Um bom exemplo desta tentativa lukacsiana de sistematização categorial é o primeiro capítulo do volume dois de sua Ontologia. Neste capítulo, a posição do conceito de trabalho implica uma visada sistematizadora sobre o processo social na medida em que tal conceito possui, para o autor, “um lugar tão privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social”. Assim como a mercadoria em *O Capital*, o trabalho é posto na origem da exposição de Lukács por condensar em si, “*in nuce*, todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo ser social”, podendo ser “considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social” a partir do qual as demais categorias do ser poderão ser desdobradas e situadas dialeticamente (Lukács, 2013, p. 44). É neste sentido que Lukács desdobrará suas análises sobre a ciência a partir do momento ontológico do trabalho cunhado de “investigação dos meios” (Lukács, 2013, p. 66 e 83-98), assim como afirmará também tanto a divisão do trabalho como o campo originário da reflexão ética e jurídica, estas enquanto desenvolvimentos e complexificações da linguagem que, por sua vez, é o fundamento dos “pores secundários” e do pensamento conceitual pressuposto pela apropriação da natureza no processo de trabalho (sobre o último ponto, Cf. Lukács, 2013, p. 83-85; sobre o trabalho enquanto origem das relações éticas e jurídicas, Cf. Lukács, 2013, p. 79-82 e 98-105).

recorrendo constantemente apenas às referências do passado teórico produzido pela Economia Clássica enquanto base sólida a ser complexificada²⁰.

No caso do ponto de partida de Lukács, contrariamente, o conceito ontológico de trabalho só fora determinado e aludido dentro do campo marxista nas análises realizadas por Engels e pelo próprio Marx, os quais, evidentemente, fornecem as balizas para o projeto de Lukács, mas não o suficiente para que o autor húngaro pudesse passar sem justificar-se sobre o seu ponto de partida e, principalmente, sem ter de determinar em seus traços gerais as relações desta atividade humana fundamental com a totalidade da práxis social. Em outras palavras, Marx e Engels produziram reflexões sobre o conceito ontológico de trabalho, mas estas não são postas no nível de uma ontologia materialista cujo pano de fundo seria uma sistematização do metabolismo entre natureza e sociedade adequada às aquisições de *O Capital*.

E é justamente este movimento que Lukács faz no primeiro capítulo do volume II de *Para uma Ontologia do Ser Social*: justifica-se de uma perspectiva marxista sobre seu ponto de partida, o conceito de trabalho (Lukács, 2013, p. 41-45), e o desenvolve em suas determinações fundamentais pela via de um diálogo intenso com toda uma tradição de pensamento não marxista, a qual visou o conceito de trabalho como categoria ontológica embora tenha sido incapaz de pensá-lo sobre a base de uma discussão materialista. Não por outro motivo, suas referências maiores no primeiro capítulo da *Ontologia* são autores como Aristóteles, Hegel e Hartmann, sendo as teorizações de Engels e de Marx apenas balizas de Lukács no campo marxista (Lukács, 2013, p. 45-81). É esta circunstância que separa o ponto de partida de Lukács do ponto de partida de Marx, circunstância que implicará uma distinção entre os caminhos da exposição de cada um dos autores.

20 É importante dizer que não julgamos que Marx apenas teria continuado o movimento iniciado por economistas como Smith e Ricardo, que realizaram uma sistematização daquilo que havia sido produzido por seus antecessores. Como diferenças fundamentais da teorização marxiana em relação à teorização desses autores, poderíamos citar não só o peso distinto que o campo extraeconômico exerce diretamente sobre o campo econômico, algo que aparece principalmente na questão relativa à determinação do tempo de trabalho, mas sobretudo a emergência de novos conceitos que rompem com o isolamento da economia em relação às demais esferas da vida. O conceito de mais-valia é um ótimo exemplo.

Podemos dizer que, se a exposição de Lukács se aproxima muito de uma perspectiva “empirista”, tal aproximação é o resultado da conjugação dos esforços de Lukács em dois sentidos opostos, ambos segundo o método marxiano: no sentido da determinação das noções mais simples que servirão de base à sua ontologia e no sentido da sistematização das relações mais fundamentais entre estas noções. Fazendo uma comparação que certamente não é de todo equívoca, pode-se dizer que *Para uma Ontologia do Ser Social* é comparável aos *Grundrisse* de Marx, na medida em que apenas contém esboços para a elaboração de uma teoria sistemática do ser social, esboços que não possuem um método de exposição sistemático, mas que já indicam esta via. Assim como os *Grundrisse*, necessariamente a *Ontologia* acabou marcada pelo que se pode chamar de método de análise, distinto do método sistemático de exposição marxiano. Daí – julgamos – o caráter de “abstratividade inflada” da exposição lukacsiana, segundo Netto marcada pela impossibilidade de dar conta das condições ideológicas e econômicas de reprodução do capitalismo tardio (Netto; Fortes, 2019, p. 333-335).

A favor de nossa interpretação, não só os *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* (Lukács, 2011a) confirma esta situação de inacabamento da *Ontologia*, como também muitos comentários do autor no volume dois de sua *Para uma Ontologia do Ser Social* indicam que Lukács apenas pretendia colocar as bases para um desenvolvimento sistemático posterior da teoria marxiana. Vejamos um caso exemplar e de particular interesse para o nosso artigo: a certa altura desta última obra, justamente na sequência de uma crítica ao mecanicismo da teoria stalinista e de sua imposição forçada no campo da práxis social, crítica que antecede a conclusão de um longo percurso no qual Lukács analisa os complexos sociais da linguagem e do direito com a finalidade de expor a metodologia de abordagem do ser social como um complexo de complexos, o autor dirá que:

Ao designar a sociedade como complexo de complexos, de forma alguma tivemos a intenção de fornecer uma análise detalhada de cada um dos complexos singulares e de sua conexão dinâmica com os demais dentro do complexo total da sociedade. Para isso seria necessário um *tratado teórico completo da estrutura geral da sociedade*, um empreendimento muito mais abrangente do que esta nossa *investigação introdutória, direcionada meramente para o fundamento geral e o método*. (Lukács, 2012, p. 249, grifos nossos).

A partir dessa citação, percebe-se que Lukács não exclui a possibilidade de desenvolvimento “de um tratado teórico completo da estrutura geral da sociedade”, o que indica a permanência de sua “paixão do sistema”. Além disso, a caracterização do sentido de seus desenvolvimentos no subcapítulo como sendo o de uma “investigação introdutória” também ratifica o que afirmamos sobre o sentido do *projeto* contido em *Para uma Ontologia do Ser Social*. Veja-se neste mesmo sentido que toda a conclusão deste subcapítulo, de suma importância na economia da obra, será apresentada pelo autor húngaro como uma tentativa de generalização dos resultados obtidos com a análise dos complexos da linguagem e do direito, generalização cujo objetivo é “dar o passo seguinte para proporcionar um esboço da coerência do complexo total” (Lukács, 2012, p. 250-252).

Daí sustentarmos que uma interpretação da *Ontologia* como a de Netto, que busque na *Ontologia* aquisições consideráveis no que tange à inteligibilidade das condições materiais e ideológicas de reprodução do capitalismo tardio, erra em seu foco. Com exigências deste tipo, oblitera-se o sentido do projeto contido na obra e, por consequência, perde-se a oportunidade da formulação de questões interessantes. Afinal, não se tratava para Lukács de uma tentativa de escrita d’*O Capital* do nosso tempo, para usar as palavras de Netto em seu ensaio que aqui criticamos. Mais modesta e mais fundamental, tratava-se de uma tentativa de determinação de uma base marxista sólida para uma posterior sistematização completa do metabolismo entre natureza e sociedade e, por consequência, das condições materiais e ideológicas de reprodução do capitalismo tardio e de resistência a ele. Para o autor, a tarefa de explicitação das bases filosóficas da obra marxiana é primordial na medida em que, em seu contexto, esta teoria encontrava-se completamente misturada à pseudoteoria stalinista, sendo a teorização de Lukács, ao menos a seus próprios olhos, a *conditio sine qua non* de uma retomada e desenvolvimento posterior da teoria marxiana, assim como o ponto de inflexão para uma oposição consequente ao infeliz legado stalinista e às investidas liberais e reformistas.

Em oposição ao taticismo que vigorou ao menos por trinta anos, taticismo que submeteu tanto a estratégia mais geral de ação política quanto a atividade de teorização às demandas nascidas no aqui e agora do processo histórico soviético, Lukács oporá um projeto ligado a uma noção de ortodoxia marxista como tentativa de retomada do legado marxiano obliterado no contexto

do socialismo real. Em oposição ao revisionismo e à deformação, uma ortodoxia no nível do método e dos conteúdos. No período final da obra de Lukács, portanto, é esta tentativa de revigorar a teoria marxiana a partir do que seriam os seus pressupostos de base que está em questão. Não por outro motivo, como diz Netto, Lukács não se oporá apenas ao stalinismo, mas também às correntes revisionistas que, segundo sua obra de juventude, em “todas as tentativas de superá-lo [método marxiano] ou ‘aperfeiçoá-lo’ conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo”.

O que poderíamos nos perguntar de forma consequente, ou seja, respeitando o projeto contido em *Para uma ontologia do ser Social*, é a função e o cabimento de uma ontologia positiva como a de Lukács num contexto marcado pela recusa do sistema, seja no campo da teoria crítica, seja no campo da filosofia política francesa com seu apelo ao impossível – cujo melhor exemplar é Deleuze (2010) –, pressuposta a falência dos modelos tradicionais de crítica marxista ante a complexificação dos processos de lutas sociais. Poderíamos ser tentados a julgar que Lukács representaria apenas um tipo de oposição marxista simplesmente “interna”, mas desta vez interna não ao corpo stalinista, senão a um contexto que dava consistência a este corpo dentro de um campo de debate definido: campo circunscrito pelos imperativos da “coexistência pacífica” e do “socialismo em um só país” (Netto; Fortes, 2019; Mészáros, 2013). Ora, o apego de Lukács ao modelo dos soviéticos em sua ontologia reforça o juízo segundo o qual Lukács ainda estaria preso a um contexto que, na década de 60, dissolvia-se aos poucos ao se complexificar no momento de emergência de lutas ligadas aos problemas de gênero e de raça, campo social que também se alterava conforme a forma de reprodução do capitalismo tardio desenvolvia-se.

Sobre esse ponto, porém, devemos dizer que Lukács tensionava esses limites. E isto não só pelo seu apoio a Angela Davis no momento da prisão desta, ou pelos seus comentários sobre a condição “estranhada” das mulheres e negros numa sociedade machista e racista (Lukács, 2013). Mais fundamentalmente, seria o caso de lembrarmos que a ontologia de Lukács não se fecha a um campo de possíveis socialmente reconhecidos (o que poderia ser bem o alvo de uma crítica francesa vinda de alguém como Deleuze), mas promove uma abertura de espaço para a reflexão sobre os possíveis emergentes no campo social. É esta a consequência de se pensar, por um lado, o real sob a forma da infinidade intensiva (Lukács, 2013, p. 55-57) e, por outro lado, a consciência enquanto

momento de emergência neste real de um reconhecimento de si e do mundo como momento de atualização de um campo de possíveis (Lukács, 2012, p. 309-401), atualização que potencialmente ultrapassa o campo de previsão anterior dos indivíduos implicados, dada a mencionada infinitude intensiva do real. É esta injunção complexa que permite a Lukács tematizar o campo do real para além do campo de possíveis socialmente dados, exigindo de nós uma reflexão sobre as consequências de seu pensamento.

Não se pode negar, porém, que a sua concepção não deixa de ser demasiado tradicional para dar inteligibilidade a um contexto marcado não só pela manipulação generalizada, mas, principalmente, pela introjeção da lógica empresarial como determinação objetiva interna ao campo “subjetivo” (Dardot; Laval, 2016). Ora, tal limite é natural em um autor que praticamente ignorou a psicanálise (Netto; Fortes, 2019, p. 333)²¹. É essa ignorância que o guiará em direção à tradicional posição crítica da ideologia, a saber, aquela que se manteve prisioneira do primado da consciência ao julgar os processos de transformação social, como se a consciência fosse condição e motor destes processos. Lembremo-nos de que, para esta tradição, a simples consciência do fato da exploração e do estranhamento já alteraria a situação subjetiva dos atores sociais no sentido da superação dessas realidades.

Contrariamente a este juízo tradicional, a grande conquista do contexto francês da década de 60 no campo da crítica social será a explicitação de que o processo de exploração se encontra calcado nas subjetividades, as quais se constituem paradoxalmente como bases e efeitos de um sistema voltado à reprodução social – o que torna o problema da ideologia irreduzível a um debate sobre qualquer tipo de consciência, seja ela subjetiva, seja histórica, de classe. Afinal, a consciência se constituirá nesta perspectiva como um efeito de superfície, representando mais um problema do que uma solução ao ser compreendida como uma forma específica de domesticação da plasticidade própria aos processos inconscientes situados na base das formas históricas de reprodução. Em outras palavras, o efeito da assimilação da psicanálise no contexto francês é o reconhecimento da consciência como processo produtivo

21 Note-se que o único texto de Lukács sobre a psicanálise data de 1922 e é bem pouco aprofundado, contendo apenas críticas muito gerais que, no fundo, não abordam com propriedade o que há de essencial na psicanálise: o seu conceito de inconsciente (Lukács, 2009).

secundário do psiquismo, se se pode dizer assim, posterior ao momento dos encontros fortuitos no campo social e da abertura a estes possíveis.

É esta compreensão do processo objetivo de reprodução social no campo subjetivo, ou melhor, é esta compreensão da dimensão subjetiva enquanto mecanismo e efeito do processo objetivo de reprodução social, que levará autores como Althusser, Deleuze e Guattari a atacarem as versões tradicionais de crítica à ideologia (Althusser, 2005; Deleuze; Guattari, 2010). Seguindo pela via aberta por autores como Lacan, Foucault e Canguilhem (os quais, por sua vez, seguem os rastros da importante tradição da “epistemologia histórica” – Dosse, 1993; 1994), tais autores passarão pelos trilhos da reflexão sobre os mecanismos históricos de constituição dos sujeitos pela via da introjeção de identidades sociais, identidades que sedimentam uma forma de reprodução social dita “normal” e cujo horizonte de possíveis não condiz com as possibilidades ontológicas efetivas, postas para além do horizonte representativo²². Toda a questão, neste caso, será a das perspectivas de ruptura deste horizonte social dos possíveis, ruptura identificada com a condição de possibilidade de uma revolução social pensada diretamente a partir do tradicional tema da luta de classes – observado, aqui, pelo seu viés propriamente belicoso e instaurador de um novo modo de vida.

Ao considerarmos seriamente esta posição, torna-se patente a impossibilidade de se colocar de escanteio seja as vertentes

22 Em sua heterodoxia, Deleuze chegará mesmo a afirmar teses aparentemente opostas às de Marx, mas que, no fundo, não passam de releituras da obra de Marx a partir da questão do desejo. Veja-se, por exemplo, a função do que ele nomeia de “movimento objetivo aparente” em *O Anti-Édipo* (Deleuze; Guattari, 2010), a saber, justamente daquilo que tradicionalmente se reconheceu dentro da crítica marxiana de *O Capital* como o conjunto das ideologias burguesas: diferentemente do que ocorre em Marx, é este “movimento objetivo aparente” que manterá o capitalismo em funcionamento enquanto sua base material imediata de reprodução, como efeito da captação do desejo pela lógica da falta. É por esta via que aquilo que se reconheceu tradicionalmente como “falsa consciência” ou como efeito de causas puramente econômicas será finalmente remetido à base material afetiva dos sujeitos, como condição de suas adesões sistemáticas ao sistema capitalista. Trata-se de dizer que, se os homens “não sabem, mas fazem” (ideia que nos leva a pensar no âmbito da “essência” do modo de produção capitalista, de seu movimento efetivo), eles o fazem porque desejam o movimento objetivo aparente, incapazes que são de romper com esta base objetiva do processo histórico que ganha realidade material nos processos também históricos de subjetivação.

tradicionais de crítica da ideologia, seja as vertentes críticas a estas últimas. E isso porque ambas as perspectivas se assentam sobre modelos críticos de reflexão que apontam para campos de problemas fundamentais e distintos. O que podemos fazer, nesta condição, é assumirmos que as tradicionais discussões sobre o problema da consciência histórica ganham em densidade e complexidade com os avanços da crítica social francesa: em termos ontológicos lukacsianos, tal contexto faz emergir a questão da complexidade própria ao psiquismo humano em seus regimes de dominação e subordinação da consciência ante a plasticidade dos desejos que circulam no meio social.

A título de conclusão e retornando ao nosso tema, digamos que, em vez de nos perguntarmos sobre a suficiência dos resultados de Lukács em termos de análise do capitalismo tardio, como o faz Netto, parece ser mais interessante e mesmo mais frutífero nos perguntarmos sobre o sentido da positividade que está em jogo na ontologia de Lukács, assim como sobre o quanto a sua reflexão sobre as dimensões desta positividade tem efetivamente a capacidade de produzir efeitos de ruptura com o campo dos possíveis socialmente reconhecidos. Tal tipo de reflexão é a que nos levaria a compreender não só os limites de uma análise posta nos termos da ontologia lukacsiana, condição para sustentá-la e mobilizá-la coerentemente, como também os pontos nos quais faltam desenvolvimentos mais aprofundados sobre as determinações objetivas no campo da “ideologia” e seu modo de interferência no campo subjetivo das “alternativas”. Julgamos que tal inflexão oferecida pelo conceito de inconsciente é fundamental, na medida em que ele articula os polos objetivo e subjetivo do processo histórico de modo a fazer-nos reconhecer o caráter de objetividade da “ideologia” no interior do próprio polo subjetivo, para além do sentido muito restrito de um limite meramente negativo e material. Tal perspectiva do desejo, num movimento aparentemente paradoxal, parece ser a mais apta a evitar os riscos de recaída num tipo de subjetivismo que foi marca de toda a produção lukacsiana (Mészáros, 2013).

Referências

- ALTHUSSER, L. (1973) *Lire le Capital*, Tome I. Paris: Maspero.
_____. (1969) *Lire le Capital*, Tome II. Paris: Maspero.

- _____. (2005) *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- ANDERSON, P. (2004) *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo.
- DARDOT, P; LAVAL, C. (2016) *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- DELEUZE, G; GUATARRI, F. (2010) *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34.
- DOSSE, F. (1993) *História do Estruturalismo*, vol. I. São Paulo: Ensaio.
- _____. (1994) *História do Estruturalismo*, vol. II. São Paulo: Ensaio.
- FAUSTO, R. (1987a) *Lógica e Política*, Tomo I. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1987b) *Lógica e Política*, Tomo II. São Paulo: Brasiliense.
- HEGEL, G.W.F. (2013) *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes.
- HOBSBAWM, E. (1995) *Era dos extremos – O breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. (1986) *História do Marxismo*, vol 7. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1986) *História do Marxismo*, vol 9. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LOSURDO, D. (2011) *Stalin: história crítica de uma lenda negra*. Rio de Janeiro: Revan.
- LESSA, S. (2007) Para compreender a ontologia de Lukács. Ijuí: Ed. Unijuí.
- LESSA, S; PINASSI, M (Orgs.) (2002). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- LUKÁCS, G. (2009) “A psicologia das massas de Freud”. *Psicanálise & Barroco em revista* v.7, n.1 (julho): 219-224.
- _____. (2016) *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2016
- _____. (1981) *Le jeune Hegel*, Tome I et II. Paris: Gallimard.
- _____. (2012) *Para uma Ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2013) *Para uma Ontologia do ser social*, vol. II. São Paulo: Boitempo.
- _____. (1999) *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Edições ad hominem.
- _____. (2011a) *Prolegômenos para uma Ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo.

- _____. (1969) *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenada.
- _____. (2011b) *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- MARCUSE, H. (1969) *Marxismo soviético – uma análise crítica*. Rio de Janeiro: Ed. Saga.
- MARX, K. (2011a) *Grundrisse: Manuscritos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2011b) *O Capital*, Livro I. São Paulo: Boitempo.
- MÉSZÁROS, I. (2013) *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo.
- NETTO, J. P; FORTES, R. V. (2019) “Lukács e a problemática cultural da era stalinista”. *Verinotio* - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. Ano XIV, v. 25, no.1 (abril).
- STÁLIN, J. (1982) *Materialismo dialético e materialismo histórico*. São Paulo: Global.
- _____. (1953) *Problemas econômicos do socialismo na URSS*. Rio de Janeiro: Vitória.
- TERTULIAN, N. (2016) *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1996) “Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács”. *Crítica Marxista*, Campinas, no. 3: 54-69.
- _____. (2007) “Lukács e o Stalinismo”. *Verinotio* - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas. Ano IV, no 7 (novembro).

Lukács e a URSS

SERGIO LESSA¹

Resumo: A categoria central da *Ontologia* de Lukács é a historicidade como determinação ontológica universal. Desta categoria, pelas mediações dos saltos ontológicos, Lukács explica a gênese e desenvolvimento do ser social e do ser orgânico a partir do ser inorgânico, delineando uma concepção ontológica unitária e materialista. É nesta estrutura categorial mais geral que pode o filósofo húngaro sustentar ser o trabalho fundante do ser social. O artigo expõe o resultado preliminar de uma investigação em andamento acerca de uma possível tensão, no interior da estrutura categorial da *Ontologia*, entre as concepções ontológicas de Lukács, sua postulação do caráter socialista da ex-URSS e de sua visão do papel da manipulação no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Ontologia, socialismo, contemporaneidade.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas.

Georg Lukács e sua obra possuem algumas características pouco comuns, especialmente em nossos dias. Desde o seu falecimento, há cinco décadas, seu pensamento resistiu na contracorrente do fundamental da evolução ideológica – e resistiu por ser uma frontal oposição a todas as principais correntes teóricas dos seus dias e, ainda, às que surgiram após a sua morte. Para a crítica das teses do fim do trabalho, até as teses do fim da história, passando por todos os enaltecimentos do capital, a obra lukacsiana fornece argumentos e demonstrações as mais decisivas. Não apenas: sua obra, em especial a de maturidade, é a base a partir da qual István Mészáros produziu a única análise contemporânea que desvenda os fundamentos comuns tanto da crise dos “países pós-revolucionários” quanto da crise dos países capitalistas típicos, fornecendo uma exposição da totalidade do sistema do capital e de sua crise estrutural.

Pois bem, um pensador que serve de base para uma tal concepção de mundo não pode ser um pensador qualquer. Aos cinquenta anos de seu falecimento, pode-se hoje afirmar com elevado grau de segurança que, dos filósofos do século XX, Lukács e Mészáros estão entre os mais significativos. Se a humanidade caminhar não para a sua destruição, mas para o comunismo, o futuro possivelmente fará do mestre e seu discípulo os mais importantes pensadores dos nossos dias².

Normalmente, tal trajetória já seria peculiar. Contudo, é ainda mais excepcional se nos lembrarmos de que nunca houve, desde a derrota de Napoleão em 1815, tantas décadas sem uma revolução digna do nome (nesse sentido, o período contrarrevolucionário mais longo desde a Revolução Francesa). Nada surpreendente, portanto, que tenham ganhado respeitabilidade, reconhecimento e popularidade teorias que justificam e mesmo elogiam a intensificação das alienações contemporâneas³. Neste

2 Por que mestre e discípulo? Quando pela primeira vez Mészáros fez a gentileza de receber a Cristina e a mim, em Londres, em 2008, caminhando pelas ruas próximas à casa de sua filha, eu comentei como me impressionava sua capacidade de não se deixar distrair pelo fenômeno, sua capacidade de agarrar a essência. Ele deu uma de suas risadas (a risada dele era em tom grave e pausado) e me disse: “Pudera! Com o mestre que eu tive!”.

3 O espectro é vasto. De um Negri, Lazzarato e Hardt, que postulam ser a crise atual a constituição do comunismo nos “interstícios do capital” (Negri, 1994; Lazzarato, 1992), até um Lyotard (1984), anunciando o fim das “grandes narrativas”, passando pelo *Elogio do efêmero*, de Lipovetsky (1997), por um Adam Schaff (1990) em seu *A sociedade informática*, Lojkin, com *A revolução informacional* (1995), pelo clássico de Piore e Sabel, *The second industrial divide* (1984), pelos analíticos ditos marxistas, como Elster (1989) e Cohen (1978) e assim por diante.

ambiente hostil à humanidade, Lukács conheceu, depois do belo artigo de José Paulo Netto, “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade” (2002), seu exílio intelectual.

Para este exílio, ironicamente, jogaram papel relevante alguns de seus mais próximos colaboradores.

Quando Lukács faleceu, em 4 de julho de 1971, era notícia corrente – ele mesmo havia anunciado em não poucas ocasiões – que estava elaborando uma ética com base numa ontologia marxiana. Naqueles anos entre o final da década de 1960 e meados da de 1970, o mundo estava em convulsão. A invasão da Tchecoslováquia pela URSS revivia o massacre da Rebelião Húngara de 1956 e ondas grevistas abalavam a Inglaterra e a França. O movimento estudantil ganhava as ruas mundo afora, os *hippies* e os pacifistas de todas as ordens colocavam na ordem do dia a “revolução sexual”, o feminismo estava na ofensiva e o conservadorismo nunca mais seria o mesmo. As guerrilhas venciam os exércitos imperialistas no Vietnã (depois de os vietnamitas já terem vencido em 1954, na batalha de Die Bien Phu, as tropas francesas que, logo depois, em 1962, conheceriam uma nova derrota na Argélia) e emergiam com força na América Latina. Em seguida, tomariam o poder nas colônias portuguesas na África. A crise do império estadunidense se agravava com a derrota no Vietnã e a crise do petróleo. Os primeiros passos do que viria a ser o fim do Estado de Bem-Estar e o início da crise estrutural do capital foram dados naqueles anos.

Pois bem, num mundo assim tumultuado, causava no mínimo alguma estranheza um pensador como Lukács dedicar seus últimos anos a discutir, não os caminhos da revolução, mas a substância humana, suas dimensões essenciais e fenomênicas, particulares e universais, a complexa relação entre causa e acaso, as não menos complexas interações entre a natureza e o ser social, entre objetividade e subjetividade etc. O que se poderia fazer com uma ontologia em um mundo que, aparentemente ao menos, possuía tantas possibilidades revolucionárias? Como dizia Marighella, um programa revolucionário valeria mais do que uma biblioteca, ou algo assim. Naquelas circunstâncias em que a crise era tão concreta, imediata, cotidiana, por que discutir questões ontológicas que seriam etéreas por sua natureza e, aparentemente, tão distantes das soluções urgentemente necessárias?

Essa estranheza, mesmo entre aqueles que acompanhavam ou admiravam a obra de Lukács, foi estimulada quando, ainda em 1977, Agnes Heller, Ferenk Feher, Mijail Vajda e Georg Markus publicaram na Itália a crítica aos manuscritos da *Ontologia*,

“Annotazione sull’Ontologia per il compagno Lukács” (Feher *et alles*, 1977). Vale a pena relembrar: em 1977, os manuscritos eram ainda desconhecidos. No ano anterior, 1976, a Editora Riuniti havia publicado apenas o primeiro volume da *Ontologia*, a parte que hoje chamamos de histórica, com os capítulos sobre o Neopositivismo, o Existencialismo e sobre Hartmann, Wittgenstein, Hegel, Marx etc. O segundo volume da *Ontologia*, com os capítulos decisivos “O Trabalho”, “A Reprodução”, “A Ideologia” e “A Alienação”, bem como todo o texto dos *Prolegômenos*, era de conhecimento de alguns poucos que haviam conseguido uma cópia dos manuscritos. Apenas em 1981 o segundo volume da *Ontologia* seria publicado em tradução italiana. A edição alemã completa viria apenas em 1986, portanto nove anos após a publicação das “Annotazione”. A tradução para o italiano dos *Prolegômenos*, com o importante texto de apresentação de Nicolas Tertulian, é ainda posterior: 1990.

A tese central das “Annotazione” é que a *Ontologia* não passaria de um esforço senil de articular uma ontologia da consciência com uma ontologia do trabalho; uma tese que, em primeiro lugar, jamais foi demonstrada verdadeira através de uma análise do texto dos manuscritos lukacsianos. Em segundo lugar, teve sua falsidade demonstrada em todos os estudos imanentes tanto da *Ontologia* quanto dos *Prolegômenos*. Nunca é demais relembrar: na demonstração da falsidade da tese defendida pelas “Annotazione”, Nicolas Tertulian e Guido Oldrini ocuparam um lugar de primeira linha. Ao lado de Cesare Cases, da primeira Victoria Franco e Constanzo Preve – cabe citar a tradução para o italiano de elevada qualidade de Alberto Scarponi –, Tertulian e Oldrini lideraram um esforço que terminou, uma década e meia depois, por desautorizar as “Annotazione” de um modo tão completo que hoje elas raramente são citadas, menos ainda lidas.

Além de outras iniciativas (Heller, 1981, por exemplo), Heller editou uma coletânea, *Lukács reapraised* (Heller, 1983a), na qual foi traduzido para o inglês o texto das “Annotazione” e que se propôs a ser a última palavra sobre o Lukács da maturidade. No geral, a coletânea postula serem os manuscritos da *Ontologia* e dos *Prolegômenos* nada mais do que o stalinismo elevado à metafísica. O texto de Heller nesta coletânea, “Lukács’ Later Philosophy” (Heller, 1983), e de Gaspar Tamas, “Lukács’ Ontology: a metacritical letter”, tem uma única finalidade: argumentar ser o último Lukács um filósofo senil e decadente, cujo objetivo

central seria o de solidificar sua “fé” na URSS pela elaboração de uma metafísica stalinista.

No mesmo diapasão temos o texto de Istvan Eörsi, “O direito à última palavra” (Eörsi, 1981), publicado como apresentação à edição alemã do *Pensamento Vivido* (Lukács, 1981), a entrevista concedida por Lukács nas semanas que antecederam a seu falecimento⁴. Em 1981, depois da queda do Muro de Berlim, com a direita se fortalecendo e não apenas na Hungria, ter sido aluno de Lukács não mais trazia o prestígio de outrora. Eörsi, então, não tem pudores em afirmar que participou da entrevista com Lukács com pena do filósofo moribundo, rechaçando toda e qualquer proximidade teórica ou ideológica com o entrevistado. Afirma, com todas as letras, que a *Ontologia* não passa do esforço caquético de um velho stalinista para fundamentar metafisicamente suas crenças na URSS. Houvesse Eörsi expressado esta opinião a Lukács, teria o filósofo concordado em recebê-lo em casa e conceder-lhe a entrevista?

A pusilanimidade do comportamento de Eörsi é apenas o exemplo mais gritante da atitude de Heller, Feher, Vadja e outros que se aproveitaram do prestígio de ser aluno de Lukács enquanto este vivia; depois de sua morte, tentaram comprar seu lugar no seio da burguesia ocidental maldizendo o antigo mestre. Alguns alcançaram um lugar de prestígio na academia, como Heller e Feher. Outros, como Eörsi, não deixaram traços por onde passaram; Gaspar Tamas tenta hoje se passar como “de esquerda”, coisa nada difícil na Hungria de Orbán. Na mesma senda de Heller e Tamas, veio a publicação da biografia de Lukács por Kadarkay (1991). Recheada de fatos e dados, não passa de um longuíssimo (mais de 400 páginas) lamento: a tragédia que abate um grande intelectual quando se torna revolucionário e marxista! Os ecos desta tese podemos também encontrar na conferência de encerramento da *The Legacy of Georg Lukacs: An International Conference*, que teve lugar em abril de 2017 em Budapeste, proferida por Agnes Heller, “Lukács before the fall: on *Soul and Form*”.

Vale também lembrar que Lukács, dois ou três meses antes de sua morte, apresentou ao mundo, em um artigo para o Suplemento Literário do *London Times*, seus alunos (citando expressamente Heller e Feher) como os continuadores de sua obra e como parte

4 Não deixa de ser surpreendente que este texto tenha conhecido duas publicações em nosso país sem que hajam sido sequer mencionados seus aspectos mais problemáticos: cf. Eörsi, 1999 e 2017. Fizemos a crítica deste texto em Lessa, 2019.

de um esforço de renovação do marxismo a partir de Marx: a “Escola de Budapeste” (Lukács, 1971). Pois bem, se mesmo os membros da “Escola de Budapeste” afirmavam que a *Ontologia* não passava de um esforço malgrado de um Lukács senil fundamentar metafisicamente sua adesão ao stalinismo, que interesse poderia ter essa obra? Somado à onda pós-moderna, ao fim do bloco soviético, ao avanço do neoliberalismo e à decadência ideológica da burguesia que se aprofunda e acelera com a crise estrutural do capital, o surpreendente é que a *Ontologia* e os escritos de maturidade de Lukács ainda exerçam alguma influência na luta ideológica em curso.

Não seria correto, contudo, reduzir a abordagem a Lukács no cenário europeu e anglo-saxão apenas a esta vertente que se caracteriza por fazer o possível e o impossível para separar de sua militância revolucionária e da sua adesão ao marxismo o que haveria de “frutífero” e mesmo de “genial” na sua obra. Há, além de Mészáros, que já mencionamos, Guido Oldrini, Nicolas Tertulian, Alberto Scarponi, Claudius Verllay, Werner Jung e alguns outros que seguem a direção exatamente oposta e argumentam que, ao se tornar um militante e marxista, Lukács deu o passo decisivo em sua vida para se converter num filósofo da sua estatura. Aqui emerge com força a maravilhosa biografia intelectual de Lukács, publicada da Itália em 2009 e no Brasil em 2017, *Lukács e os problemas do marxismo no século XX*, de autoria de Guido Oldrini (Oldrini, 2009 e 2017).

Sem desconsiderar essas obras e esses pensadores, o que terminou predominando no cenário europeu são estudos pontuais, majoritariamente sobre questões estéticas ou sobre a obra juvenil de Lukács, que o tratam como se não fosse o comunista que foi. É um universo intelectual que adota Lukács tal como um Delfim Netto adota Marx: um grande pensador, indispensável para nossos dias... desde que despido de suas “utopias” revolucionárias (Netto, 2007). Expressões típicas desta abordagem são a orientação editorial do *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* ou de coletâneas como *Georg Lukács: jenseits der Polemiken*, organizada por Rüdiger Danneman (1986). Não é de surpreender que Agnes Heller seja bem recebida, mesmo elogiada (Heller e Dannemann, 1986) nestes círculos, nem que tenha lhe cabido (e não a um comunista como Guido Oldrini, por exemplo) a tarefa de encerrar a conferência internacional acima mencionada.

Lembremos, ainda, que desde o final dos anos de 1970 assistimos a uma “Praga de fantasias” (Lessa, 2004). Conhecemos

o pós-modernismo, as teorizações conservadoras do tipo o “fim da história” de um Fukuyama ou do “fim do trabalho” de autores como Offe (1984) ou Gorz (1980), elucubrações como a *Teoria do Agir Comunicativo* do último Habermas (1981), já precedido pela sua peculiar reconstrução kantiana do materialismo histórico (Habermas, 1976), ou de devaneios que não foram além dos seus 15 minutos de fama, como as do membro do Partido Comunista Francês, Jean Lojchine (1995), que postulava que a sociedade mercantil já estaria superada por vivermos numa sociedade da informação, ou como a de Adam Schaaff (1990), que previa que o principal problema da humanidade no século XXI seria o que fazer com o ócio, já que os robôs teriam então acabado com todo o trabalho e a miséria seria superada por um Estado que atenderia a todos! Logo depois, mas na mesma voga, viriam os “delírios” (Gorz, 1988) de Antonio Negri, Lazzarato e Hardt acerca da constituição do comunismo (naqueles dias, de Reagan e Thatcher!) “nos interstícios do capital” pelo milagroso “trabalho imaterial”⁵. O aumento do setor de serviços, graças à crise estrutural do capital, tem também o efeito colateral, porém não secundário, de alocar a força de trabalho excedente na produção e divulgação de fantasias e delírios que cumprem sempre a função de justificar como o melhor dos mundos possíveis, tal como um Pangloss, o mundo que vem sendo destruído pelo capital.

5 Discutimos algumas dessas hipóteses e autores em várias oportunidades. Sobre Habermas, em *Mundo dos Homens* (2016), há um capítulo dedicado à crítica de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, e em um artigo retomamos a principal argumentação desse capítulo, Lessa, 1994. Lojchine, Schaff, Offe e vários outros autores que transitam pelo mesmo universo teórico, cf. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (2011). Sobre o “trabalho imaterial”, Negri, Lazzarato e Hardt, cf. Lessa, 2002, 2004. Uma coletânea contra as teses do “trabalho imaterial” foi publicada pela antiga editora Xamã com o título *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial* (2005). Sobre as posições dos antigos membros da Escola de Budapeste acerca de Lukács, cf. Lessa, 1998 e Lessa, 2019. O melhor texto crítico às “Annotazione” de Heller, Feher e outros é o prefácio que Nicolas Tertulian escreveu para a tradução italiana (Lukács, 1990) dos *Prolegômenos à ontologia do ser social* de Lukács, publicado no Brasil na Revista Crítica Marxista sob o título “Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács” (Tertulian, 1996) (republicado em uma tradução infelizmente piorada em 2010, como “Posfácio” à edição dos *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*, publicada naquele ano (Tertulian, 2010)). Sobre o debate europeu acerca da *Ontologia* imprescindível é a já mencionada biografia intelectual de Lukács, de autoria de Guido Oldrini, *Lukács e os problemas do marxismo no século 20* (2017), com uma precisa avaliação da trajetória intelectual de Agnes Heller e de Victoria Franco, esta última uma autora com alguns importantes textos sobre a *Ontologia* de Lukács nos anos de 1980 (cf. Franco 1977, 1985, 1987).

Cinquenta anos após o falecimento do Lukács, depois de todos os ataques que sua concepção e sua pessoa sofreram, sua influência continua presente. Ainda que de modo limitado, como é de se esperar em tempos de contrarrevolução. Contudo, não menos verdadeiro é que temos o que comemorar ao final desses cinco decênios.

Lukács: nós somos nossos demiurgos

O que há no Lukács da maturidade, inclusive nos seus manuscritos póstumos, que o tornou imprescindível para compreendermos o mundo em que vivemos? O que tornou seu pensamento decisivo para as reflexões de István Mészáros? Para responder em uma frase: o seu retorno a Marx⁶. A sua demonstração, que chega a detalhes, de como o ser humano faz a sua própria história; de como nós somos os únicos responsáveis por nosso destino comum e, portanto, que nada nos impede de superar o capital senão nós próprios. Se não nos equivocamos, é esta a essência das obras de maturidade de Lukács que as torna imprescindíveis à crítica geral de todas as ideologias irracionistas e mesmo àquelas que, direta ou indiretamente, conscientemente ou não, postulam ser a socialidade burguesa insuperável, pois correspondente a uma a-histórica, eterna, essência burguesa do ser humano.

A demonstração de que o ser humano é obra do próprio ser humano se apoia inteiramente na descoberta, por Marx, de ser o trabalho o que nos diferencia da natureza. Por que o trabalho é fundante? Não porque veio primeiro (a linguagem e as relações sociais têm de ter surgido junto com o trabalho, pois sem elas não há trabalho), mas porque é a única categoria que faz a mediação entre o ser humano e a natureza. Esta imprescindível conexão com a natureza, essencial para a sobrevivência de todo e qualquer ser vivo, é o fundamento último para que o trabalho seja o fundante ontológico do ser social. Enquanto categoria mediadora entre o ser social e a natureza, o trabalho já possui uma característica que

6 Nas palavras de Lukács: “Este estudo [ele se refere à *Ontologia*] visa à restauração do contato com as grandes tradições do marxismo. Tenta, ao perseguir isto, fazer de seu tema a ontologia do ser social, já que, no caos presente de teorias distorcidamente sofisticadas, superficialmente niveladoras e falsamente ‘profundas’, requer a necessária renovação do marxismo uma ontologia fundada e fundante que, embora encontre na realidade objetiva da natureza uma base real para o ser social, seja ao mesmo tempo capaz de descrevê-lo em sua simultânea identidade e diversidade para com a ontologia da natureza.” (Lukács, 2018, p. 514-515).

compartilhará com todos os atos humanos singulares: o ato de trabalho remete sempre para além de si mesmo, gera consequências que continuam a interagir com o mundo muito depois de encerrado o ato de trabalho enquanto tal. É isso que faz com que, ao transformar a natureza, o ser humano transforme também a sua natureza de ser humano. A história da humanidade é o processo em que a transformação da natureza e dos seres humanos é a trajetória que articula as sociedades primitivas ao modo de produção asiático, ao escravismo, ao feudalismo e, por fim, ao capitalismo⁷.

Aqui tem suas raízes mais profundas o materialismo filosófico: o ser humano surgiu do desenvolvimento da vida, e esta, a vida, surgiu do desenvolvimento da matéria inorgânica. Caso o ser humano não tenha surgido do desenvolvimento da esfera biológica, e caso esta não tenha vindo a existir com base no desenvolvimento da matéria inorgânica, todo Lukács (e Marx, Engels, Mészáros etc.) terá de ser refeito. Em outras palavras, o trabalho apenas pôde ter sido o que fundou o humano e o distinguiu dos processos químicos, físicos e biológicos da natureza porque o ser humano é uma forma superior de organização da matéria. A matéria evolui, por suas leis próprias, desde o inorgânico até a esfera da vida. Como todos os seres vivos, nós humanos também necessitamos tirar da natureza o imprescindível para a nossa reprodução; o que nos diferencia é que o fazemos de um modo peculiar, o trabalho, e produzimos também algo apenas existente entre os humanos: os meios de produção e de subsistência. Os humanos, com seus amores e valores, com a arte e a economia, nada mais somos do que a forma superior de organização da matéria.

Por essas conexões mais gerais podemos já perceber por que apenas uma concepção filosófica materialista é indissociável da descoberta e da demonstração de como e de por que o trabalho é fundante do ser humano. A decorrência necessária desta descoberta é que, como o trabalho é uma categoria humana, social, tudo o que ele funda (portanto, toda a história da humanidade) é também humano, social: nós criamos a nós próprios, nós somos os únicos responsáveis pelo nosso destino. O que a *Ontologia* de Lukács tem

⁷ O que se segue é uma tentativa de expor em poucas páginas o essencial da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*, tendo em vista nosso objeto neste artigo. Para não deixar o texto ilegível com as inúmeras citações, as colocaremos em notas de rodapé que o leitor apenas deverá consultar se for de seu interesse. Para o trabalho como fundante do ser social e a sua relação com a totalidade social, cf. Lukács, 2018, p. 14; Lukács, 2018^a, p. 9-10, 43-44, 97-98, 110, 117, 129, 150, 225.

de genial é que demonstra esta tese, repetimos, por vezes chegando a detalhes⁸.

A Ontologia

Segundo Lukács, todo ato de trabalho resulta na transformação da natureza em um produto⁹, o qual, contudo, apenas pode ser produzido através da objetivação de uma teleologia. A teleologia é uma ideia que cumpre uma função social específica: ela dirige um processo de objetivação. Ela surge do contato cotidiano do ser humano com o seu entorno: toma-se a decisão de fazer um machado ou uma fogueira a partir de uma análise da situação imediata, com suas necessidades e possibilidades. A decisão, enquanto tal, é apenas uma ideia, existe apenas na consciência. Enquanto ideia, ela não é capaz de quebrar um coco, como um machado o faz, ou produzir luz e calor, como a fogueira. Por isso a ideia tem de ser objetivada, isto é, o ser humano tem de agir sobre a natureza para transformar aquele projeto ideal em machado ou fogueira objetivos, que existam fora da consciência. Toda objetivação, portanto, é uma ação humana de transformação do mundo objetivo orientada por uma teleologia, seja uma transformação da natureza (o trabalho), seja uma relação social, de um complexo social¹⁰.

O processo de objetivação resulta, imediatamente, em um produto: o machado, por exemplo. Contudo, suas consequências não se limitam à produção do machado. Uma sociedade que descobriu o machado passa a precisar de pedras apropriadas, madeiras adequadas etc. – necessidades antes inexistentes. Ao mesmo tempo, novas possibilidades também surgem. Com o machado é possível fazer coisas antes impossíveis. A situação concreta, portanto, se alterou. Há uma nova ferramenta, novas possibilidades e necessidades que são portadoras do novo que foi

8 Sobre as esferas ontológicas e o materialismo filosófico, cf. Lukács, 2018, p. 26-27, 106, 327; Lukács, 2018, p. 41, 145-155. Sobre as consequências para a ética, ver Lessa, 2017a.

9 Sobre a precisa definição do trabalho como o metabolismo do ser social com a natureza, cf. Lukács, 2018, p. 14; Lukács, 2018^a, p. 9-10, 45, 110-111; para outras passagens, cf. Lukács, 2018b, p. 95. Para uma crítica interessante da expressão “centralidade do trabalho”, por mim empregada em não poucas ocasiões, cf. Fortes, 2016.

10 Sobre as posições teleológicas primárias e secundárias, cf. Lukács, 2018^a, p. 46-48, p. 235-236.

produzido, o qual agora faz parte da continuidade do desenvolvimento daquela sociedade¹¹.

O processo de objetivação possui, ainda, outra consequência. É ele o momento predominante dos processos de exteriorização (*Entäusserung*), isto é, da transformação das individualidades. A mediação decisiva deste processo é o fato de que a teleologia é elaborada na consciência incorporando o que se conhece acerca do mundo a ser transformado. Ao ser objetivada, as ideias, conceitos, valores, aspirações quanto ao futuro etc., que necessariamente compõem toda teleologia, entram em confronto imediato com o que o mundo de fato é. Desse confronto imediato é possível descobrir quais ideias são verdadeiras e quais ideias são falsas; é possível descobrir até que ponto tal modo de trabalhar é mais ou menos adequado à finalidade do ato; é possível perceber até que ponto a habilidade individual se ajusta ou não àquela objetivação, e assim por diante. Em poucas palavras, ao objetivar uma teleologia, o indivíduo coloca em confronto com o mundo exterior (daí a exteriorização) todo o seu mundo interior; a subjetividade é confrontada com a objetividade. Desse confronto são produzidos novos conhecimentos, novos valores, a sensibilidade e a habilidade se desenvolvem e o indivíduo já não é mais o mesmo¹².

Este é o impulso ontológico decisivo de toda a história humana: já nas sociedades mais primitivas, ao trabalhar, os seres humanos produziram novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas que, com todas as devidas mediações, com infundáveis avanços, recuos, contradições e antagonismos, fundaram nossa trajetória de humanos até os nossos dias.

Como sumariza Lukács,

o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas.

11 Para a conexão ontológica, teleologia e objetivação (bem como a definição de ambas), tanto nas posições teleológicas primárias quanto nas secundárias, cf. Lukács, 2018^a, p. 13-14, 37-39, 46-48, 67, 235-236, 358-363, 369-371, 645, entre outras passagens. Sobre os fundamentos ontológicos dos valores, cf. Andrade, 2016.

12 Para a complexa relação entre o trabalho, as objetivações e as exteriorizações, cf. Lukács, 2018^a, p. 13-14, 66-67, 358-363, 370, 713; para outras passagens, cf. Lukács, 2018b, p. 62 e 79. Tb. Oldrini, 1995, 2002; Costa, 2012.

Continua, poucas linhas abaixo:

Um dos resultados mais importantes de nossas exposições foi o necessário e ininterrupto remeter-para-além-de-si dos atos de trabalho. (Lukács, 2018a, p. 17).

Como o trabalho gera necessidades e possibilidades novas, tanto objetivas quanto subjetivas, para atender às novas necessidades e explorar as novas possibilidades o ser humano tem de agir, de objetivar novas teleologias. A linguagem, a educação, a arte, a ciência, a moral, os costumes, a ética etc.: novos complexos sociais vão surgindo e se desenvolvendo, por vezes também desaparecendo, à medida que as novas necessidades e possibilidades assim o requeiram. O ser social é, portanto, desde o seu início, um complexo de complexos. Não há ato de trabalho que não impulse as relações entre os seres humanos; não há ato de trabalho que não seja partícipe de uma totalidade social mais ampla do que ele¹³.

Daqui emergem duas consequências decisivas. A primeira: o ser humano jamais é redutível ao trabalho. Este é apenas um complexo entre tantos outros. É sempre o complexo fundante, mas não é jamais a totalidade do ser social. A segunda: como a exteriorização (a transformação do indivíduo) e a objetivação (a transformação da objetividade) não são idênticas, o desenvolvimento da totalidade social é distinto do desenvolvimento de cada um dos indivíduos que a compõe. A relação aqui é, tipicamente, do universal com suas singularidades. Cada singularidade é única. Contudo, só podem ser singularidades de um universal, possuem este universal em comum. O universal, por seu lado, é a síntese consubstanciada pela interação mútua das suas singularidades e, por isso, possui qualidades enquanto totalidade

13 O ser social como um complexo de complexos, cf. Lukács, 2018, p. 628; Lukács, 2018^a, p. 7, 119-120, 127-128 e, em especial, os itens 2 e 3 de “A reprodução” (Lukács, 2018^a, p. 155-226); a complexa relação entre o trabalho, os complexos sociais parciais e a totalidade social, cf. Lukács, 2018, p. 120, 618; Lukács, 2018a: 199, 210, 348-349. Lukács dedica o item 3, “Problemas de prioridade ontológica”, de “A reprodução”, para o exame também dessa questão. Cf. tb. Lukács, 2018, p. 77-79, 106, 203; Lukács, 2018a, p. 175-176, 210, 218, 221, 226, 243, 260. Sobre o momento predominante: Lukács, 2018^a, p. 23; 42; 48, 111-112, 204, 220, 287, 324, 334, entre muitas outras passagens. Tb. Andrade, 2014. Para a irredutibilidade do ser social ao trabalho, cf. 55-56, 66 e, ainda, os itens 4 (“A reprodução do ser humano na sociedade”) e 5 (“A reprodução da sociedade enquanto totalidade”) de “A reprodução”. Outras passagens importantes: Lukács, 2018, p. 58-66, 664-665; Lukács, 2018^a, p. 134-136, 232, 380-381.

que suas singularidades não necessariamente possuem. Júlio César é parte do Império Romano, mas não é idêntico a ele. O Império Romano é portador de tendências históricas universais de que a individualidade de César jamais poderia ser portadora. Ao mesmo tempo, a história pessoal de César apenas poderia ter lugar em Roma, mas não se dissolve nesta. E assim por diante. A totalidade da reprodução social é a síntese da reprodução de dois “polos”: os indivíduos e a sociedade¹⁴.

Nesta relação entre o universal e o singular, em se tratando do ser social, o momento predominante tipicamente cabe à totalidade, porque é ela a mediação entre as necessidades e as possibilidades fundantes geradas pelo trabalho e todos os outros complexos sociais. “Momento predominante” é, aqui, rigorosamente decisivo. Esta categoria, *übergreifendes Moment*, é uma descoberta fundamental de Marx. Em toda interação, seja ela do ser inorgânico, orgânico ou social, um dos polos exerce sempre a função de momento predominante ao determinar a direção da evolução da interação em questão.

Todos os atos humanos singulares geram um “período de consequências” que os articula a todos os outros pela mediação dos complexos sociais. Nestas interações, tipicamente as consequências geradas no trabalho exercem o momento predominante porque correspondem à necessidade básica de toda e qualquer sociabilidade: transformar a natureza nos meios de produção e de subsistência.

Nas palavras de Marx, citadas por Lukács, o trabalho é a

condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. (Marx, 1983, p. 157 *apud* Lukács, 2018a, p. 10)

Por conter em seu interior o complexo do trabalho, ao longo da história é o desenvolvimento do complexo das forças produtivas o momento predominante da evolução da humanidade. Analogamente, entre a totalidade social e as individualidades, o momento predominante cabe às tendências históricas universais que consubstanciam o campo de possibilidades para o desenvolvimento singular de cada indivíduo¹⁵.

14 Individuação enquanto polo da reprodução social, cf. Lukács, 2018a, p. 135, 532-534, 539, entre muitas outras passagens.

15 Sobre o momento predominante exercido pela totalidade social para com os

Nas primeiras sociedades humanas, o desenvolvimento das forças produtivas partiu do patamar já alcançado pelos primatas superiores (pois, lembremos, foi o desenvolvimento da vida que tornou possível o surgimento da humanidade): retirar da natureza o que já se encontra pronto ao consumo. Diferentemente do que ocorre entre os animais, contudo, este ato de retirar da natureza, entre os humanos, é a objetivação de uma teleologia e, por isso, produz novas necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, num processo que distingue cada vez mais nitidamente o humano do restante da natureza. Não apenas o trabalho vai se desenvolvendo (e, com ele, as forças produtivas), mas também a linguagem, os costumes, os valores, a arte etc. evoluem num longo processo que resultou, há cerca de 12 mil anos, na descoberta da agricultura e da pecuária.

Nas sociedades primitivas, a impossibilidade de o indivíduo sobreviver fora do grupo social tornava as necessidades coletivas muito mais importantes que as individuais. Por isso, estas últimas tendiam a ter um papel muito secundário. Os indivíduos não deixavam de ter sua história própria, mas esta é tão fortemente submetida à coletividade que não ganhava uma expressão nítida na vida cotidiana e, por isso, essa autonomia do indivíduo para com a sociedade não se elevava à consciência. A concepção de mundo, a ideologia no sentido amplo do termo, não podia ir além dos mitos e da mitologia: a dependência tão estrita da natureza fazia com que os humanos apenas pudessem conceber seu destino como determinado pelos deuses que controlariam a natureza. Essa é a primeira forma universal de alienação (*Entfremdung*): a potência humana em fazer nossa história é depositada nos deuses¹⁶.

Graças ao desenvolvimento fundado pelo trabalho, retomamos o raciocínio, e os humanos primitivos descobriram um novo modo de trabalhar: a agricultura e a pecuária. Pela primeira vez organizaram as forças da natureza para produzir o que necessitamos; conseqüentemente, a produtividade do trabalho conheceu

complexos parciais e para as individualidades, cf. nota 12, acima. A totalidade como mediação entre o trabalho e os outros complexos sociais é tematizada em especial no item 3. “Problemas de prioridade ontológica”, de “A reprodução”, cf. Lukács, 2018^a, p. 203-226.

16 Cf. Lukács, 2018^a, p. 411-412, 530-534 para a relação entre individuação e reprodução social nos modos de produção pré-capitalistas; a religião como alienação, cf. Lukács, 2018, p. 205-208; Lukács, 2018a, p. 467, 605-607, 704-705.

um grande salto. Desde então, os indivíduos que trabalham produzem mais do que eles, individualmente, necessitam. Contudo, este trabalho que excede as necessidades individuais (o trabalho excedente) ainda não é suficiente para atender a todas as necessidades de todos os indivíduos. A carência diminuiu se comparada com a do mundo primitivo, mas não é superada. Isto só viria a ocorrer bem mais tarde, com a Revolução Industrial (1776-1830).

Durante todo o período histórico em que conviveram o trabalho excedente e a carência, as sociedades de classe foram as mais adequadas ao desenvolvimento das forças produtivas. É fácil entender a causa fundamental dessa situação: uma distribuição igualitária do produzido tem por consequência o consumo de toda a produção, nada sobrando para o desenvolvimento das forças produtivas. Contudo, se uma classe dominante se apodera deste excedente, pode atender a todas as suas necessidades e ainda sobra para desenvolver sua riqueza, o que, em larga medida, conduz ao desenvolvimento das forças produtivas.

Ao longo do tempo, as sociedades de classe predominaram sobre as sociedades igualitárias. Com o capitalismo, finalmente o planeta inteiro passou a conhecer as classes sociais. Foi assim que os complexos sociais capazes de impor a dominação de classe, sempre pela aplicação da violência, complexos que são imprescindíveis à exploração do ser humano pelo ser humano (o Estado, a propriedade privada e a família monogâmica, para ficarmos com os mais importantes apenas), surgiram e passaram a fazer parte do essencial da vida social desde então até hoje.

As primeiras sociedades de classe foram o modo de produção asiático (fundado pelo trabalho camponês) e o modo de produção escravista (fundado pelo trabalho escravo). Tal como a necessidade de uma produtividade elevada em uma área pequena conduziu à gênese e ao desenvolvimento do trabalho do camponês asiático, tipicamente na produção de cereais; conduziu também à impossibilidade de esta produção se converter numa produção mercantil e determinou, assim, o peculiar processo de desenvolvimento das sociedades que conheceram o modo de produção asiático. Entre a Mesopotâmia e o Mar Mediterrâneo surgiram as primeiras sociedades escravistas: pela guerra são aprisionados os indivíduos capazes de trabalho excedente. A expropriação desse excedente irá formar a propriedade privada da classe dominante. Tanto nas sociedades asiáticas quanto no escravismo, pela primeira vez passou a fazer parte da reprodução social uma nova violência, aquela que

visa à expropriação do trabalhador. A história passou a ser a das lutas de classe. O Estado é o mais importante complexo social encarregado da aplicação e da administração desta violência¹⁷.

As novas necessidades trazidas pela possibilidade de maior desenvolvimento das forças produtivas com base no trabalho explorado estão na gênese do complexo das ideologias restritas, exclusivas das sociedades de classe. São concepções de mundo que expressam o antagonismo entre a classe dominante e a classe dominada. Nas sociedades da Antiguidade, a melhor formulação ideológica foi a de Aristóteles: o universo articulado por uma hierarquia cosmológica na qual o ser humano ocuparia o lugar de senhor de escravo. Senhor de escravo e humanidade passam a ser sinônimos e, como tal hierarquia cósmica é eterna, eterna também seria a condição escravista da humanidade. No nosso presente, algo similar: o ser humano seria essencialmente burguês. Por isso o capitalismo seria o patamar insuperável, máximo, do desenvolvimento humano. Esse é o nódulo essencial de toda concepção liberal¹⁸.

O fato de ser uma explicação de mundo (fiquemos com Aristóteles) que justifica a escravidão antiga não significa, claro está, que essa ideologia não possa ter incorporado conhecimentos científicos, artísticos e filosóficos da maior importância, não necessariamente falsos. Desde a matemática, a geometria, a arquitetura; da poesia ao teatro, da “arte da guerra” até categorias filosóficas como essência e fenômeno, causa e acaso etc., a concepção de mundo antiga foi um enorme avanço em face da ideologia primitiva e serviu de base para o desenvolvimento posterior da humanidade. Ao lado da ideologia no sentido amplo que mencionamos primeiro, surgem as ideologias restritas; aquelas expressam o antagonismo entre as classes sociais; entre elas desdobram-se constantes interações e influências recíprocas¹⁹.

Falaremos das individualidades e sua evolução um pouco mais à frente. O que agora nos interessa é a tendência histórica predominante nas sociedades escravistas. Todas elas, de Babilônia

17 Sobre os modos de produção asiático, cf. Lukács, 2018a, p. 141-144, 266, escravista, cf. Lukács, 2018^a, p. 263-267 e feudal, cf. Lukács, 2018^a, p. 272-279. Sobre a origem e função social do Estado, cf. Lukács, 2018^a, p. 183, 188, 190-191, 199, 217, 222, 226, 605-607. Sexualidade, opressão feminina, feminismo, cf. Lukács, 2018^a, p. 130-131, 517-521, 530-533.

18 Sobre a ideologia no sentido amplo e restrita, cf. Lukács, 2018a, p. 397-402.

19 Sobre as determinações ontológicas da ideologia, cf. Vaisman, 1989; Costa, 2011.

a Roma, conheceram um processo de expansão e, em seguida, um “beco sem saída” que conduziu ao desaparecimento dos Impérios da Antiguidade. O fundante desta tendência se localizava no trabalho escravo. Como este, independentemente do que produzisse, recebia o mínimo para o maior lucro do seu dono, sua atitude cotidiana foi a de afirmar sua humanidade sabotando a produção, o que tornava imprescindível uma pressão constante, uma violência onipresente. Era impossível fazer com que ele produzisse mais do que um patamar muito baixo. Apenas o instrumento mais rude podia ser entregue às mãos dos escravos. O aumento da riqueza da classe dominante exigia, por isso, o aumento da quantidade de escravos, o que requeria o constante aumento de território: o modo de produção escravista deu origem a sociedades que tiveram a forma de impérios, pois tinham de se expandir constantemente. Alcançado um determinado patamar desta expansão, o império entrava em crise irreversível: o custo do Estado e do Exército tornava-se maior do que a riqueza que se expropriava dos escravos. O exército perdeu eficiência, a revolta dos escravos e as invasões externas terminaram por promover a decadência final. O Mundo Antigo foi, por isso, uma sequência de Impérios: o da Babilônia, seguido pelo egípcio, depois os persas, fenícios, gregos. Em seguida, Cartago e, por último, Roma.

Tal como as sociedades primitivas foram fundadas pelo trabalho de coleta e desapareceram onde este foi substituído pelo trabalho do escravo ou pelo trabalho do camponês do modo de produção asiático, o desaparecimento do trabalho escravo marcou a transição para o modo de produção feudal. A gênese do feudalismo é fundada por uma nova forma de trabalho que surgiu em meio à crise de Roma: o trabalho do servo.²⁰

Do feudalismo aos nossos dias

Tal como a essência da evolução do modo de produção primitivo foi determinada pelo trabalho de coleta, tal como a essência do desenvolvimento dos impérios escravistas foi determinada pelo trabalho do escravo, também o essencial do desdobramento do feudalismo tem no trabalho do servo seu fundamento decisivo.

O servo ficava com cerca de 20% do que produzia, entre os seus dias de trabalho no manso senhorial e na gleba que lhe coubesse.

²⁰ Sobre o “beco sem saída” nos modos de produção, cf. Lukács, 2018a, p. 141-144, 263-270, 270-273, 290.

Diferentemente do escravo, o servo tinha interesse em aumentar a produção e, por isso, a fertilidade do solo, o desenvolvimento técnico e o plantio conheceram um rápido desenvolvimento. Um trabalhador explorado que tinha interesse em aumentar a produção, que não precisava ser vigiado e forçado a produzir (como ocorria com o escravo), era uma enorme novidade no mundo mediterrâneo-europeu. O resultado foi um desenvolvimento das forças produtivas num ritmo que era inédito e lançaria, poucos séculos adiante, o modo de produção feudal em crise. Fazendo curta uma longa história, pulando fatos decisivos e mediações importantes (que respondem em larga medida pela heterogeneidade do desenvolvimento do feudalismo entre as regiões da Europa), o aumento da produção fez com que a população crescesse e os feudos comesçassem a ter mais trabalhadores do que necessitavam. A produção se elevou acima das necessidades do feudo e, como boa parte desta produção era de produtos perecíveis, ela foi trocada por ouro ou prata para não se perder: a necessidade do comércio tornou-se premente.

Essas duas tendências se cruzam: os servos “excedentes” são expulsos dos feudos e a única atividade econômica que lhes resta é o comércio, cujo desenvolvimento interessa aos nobres feudais. O Renascimento comercial e urbano em pouco menos de um século deu origem a uma estrutura comercial que articulava o norte da Itália aos Países Baixos (a Rota da Champanhe); surgiram os primeiros bancos, as feiras comerciais e, na sequência, os Estados Nacionais. Vieram o Renascimento cultural na Itália, cujos ecos se estenderiam até a Holanda e a Inglaterra no século XVII, a Reforma protestante (Lutero – 1517, a Reforma Anglicana em 1534 e Calvino em 1535) e as Grandes Navegações (1430-1650) etc. etc.

O desenvolvimento das forças produtivas fundado pelo trabalho do servo medieval levou à transição ao modo de produção capitalista. Como sempre em se tratando da transição de um modo de produção a outro, este processo também se deu a partir do surgimento de uma nova forma de trabalho: o trabalho assalariado.²¹

O assalariamento já existia antes, mas nunca contou com uma formação social que necessitasse de e possibilitasse sua

21 Sobre o trabalho assalariado na gênese do capitalismo, cf. Lukács, 2018a, p. 222, 272-279. Sobre a origem e desenvolvimento da Acumulação Primitiva do Capital, cf. Lukács, 2018a, p. 222, 272-279, 445.

universalização. Dos grêmios medievais às manufaturas simples, destas às complexas e, em seguida, às primeiras fábricas da Revolução Industrial (1776-1830), um trajeto de aproximadamente três séculos constituiu a Acumulação Primitiva do Capital.

Junto com a Revolução Neolítica, a Revolução Industrial jogou um papel especial na história. É um divisor de águas. Com a Revolução Neolítica, houve o surgimento do trabalho excedente num período em que a carência ainda não podia ser superada. Com a Revolução Industrial, o trabalho excedente foi potencializado a tal ponto que a carência, enfim, foi substituída pela abundância. Se a carência tornava a sociedade de classes imprescindível ao rápido desenvolvimento das forças produtivas, a abundância exercia o papel oposto: convertia as classes sociais num fenomenal obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas. Entrou na história, novamente, a contradição antagônica entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas, de que falam Marx e Engels. Adentra-se a era histórica das Revoluções Proletárias, que tal como a Acumulação Primitiva abriu as portas para a Era das Revoluções Burguesas.

O novo antagonismo entre o capital e as forças produtivas se expressa nas crises cíclicas, nas Guerras Mundiais, na crise de 1929 e, segundo Lukács, no surgimento do primeiro país socialista, a URSS. Chegamos, assim, ao mundo que nosso filósofo conheceu.

A individualidade

Alguns poucos parágrafos para comentarmos o desenvolvimento das individualidades, tal como prometido acima.

Mencionamos que o fato de a objetivação e a exteriorização serem processos articulados, mas jamais idênticos (exemplificamos com a relação entre Júlio Cesar e o Império Romano), funda um traço essencial do ser social: o desenvolvimento das pessoas apenas pode ocorrer nos marcos da sociedade à qual pertencem, contudo jamais se identifica ou se dissolve nesta história.

O grande salto no desenvolvimento da relação entre o indivíduo e a comunidade à qual pertence foi resultante da Acumulação Primitiva do Capital. Anterior a ele, nas sociedades primitivas e nos modos de produção asiático, escravista ou feudal, com diferenças importantes que aqui nem sequer mencionaremos, os indivíduos dependiam da coletividade para existir de um modo tão duro e intenso, que suas necessidades e possibilidades individuais apenas muito brandamente podiam se expressar na vida social.

O aparecimento do capital significou, também, a gênese de outra forma, qualitativamente nova, da relação entre o indivíduo e a totalidade social: o individualismo burguês. Nas sociedades mercantis, o ser social do indivíduo tem na sua propriedade privada (permitam-me a imprecisão), no seu capital, o essencial de sua identidade, de sua substância enquanto indivíduo. Como o valor deste capital é o mesmo em qualquer lugar do planeta e é uma propriedade privada do indivíduo, este ganha uma vasta autonomia para com a comunidade à qual pertence. Diferentemente de Sócrates, cuja existência era inconcebível fora da comunidade dos senhores de escravos de Atenas e que, por isso, preferiu a cicuta ao degredo, agora o indivíduo que pode lucrar com a destruição de seu país ou da humanidade seria um idiota se não aproveitasse a oportunidade. A riqueza individual passa a ser a conexão do indivíduo com o gênero humano; a sociedade passa a ser somente o mercado em que todos disputam contra todos a posse desta riqueza. O ser humano se transforma no lobo do próprio ser humano. Neste novo patamar de alienação, o individualismo burguês rompeu a antiga submissão da pessoa à comunidade; suas necessidades e possibilidades individuais tornam-se mais importantes que as coletivas. Pela primeira vez, ainda que alienadas pelo capital, as necessidades e possibilidades individuais podem ser elevadas à consciência em escala social; pela primeira vez, torna-se evidente a distinção entre o “destino” coletivo e os “destinos” individuais: a arte explode, a filosofia se converte na filosofia moderna e as forças produtivas se desenvolvem como nunca. O planeta se converteu num planeta burguês, e as pessoas, em individualidades burguesas²².

Chegamos, assim, ao nosso presente.

Até aqui, tentei ser rigorosamente fiel à *Ontologia*. O que, na história, viria a seguir, a crise estrutural do capital (que se inicia poucos anos depois do falecimento de Lukács), o fim da URSS e a integração da China à circulação mundial do capital – bem como a gigantesca crise que vivemos em nossos dias, isso tudo Lukács não viveu.

O que vem a seguir é minha visão atual, uma hipótese de trabalho ainda em investigação e, portanto, longe de ser uma

22 O individualismo burguês e seu papel revolucionário, cf. Lukács, 2018a, p. 229-233, 445; sobre os fundamentos ontológicos da individuação, além do item 4, “A reprodução do ser humano na sociedade”, cf. Lukács, 2018a, p. 227 e seguintes do capítulo “A Reprodução”, cf. também Lukács, 2018, p. 43-45, 54-57, 81; Lukács, 2018^a, p. 41-42.

posição sólida e consolidada. A preparação da segunda edição da tradução da *Ontologia* pelo Coletivo Veredas, que se inicia neste ano, será a primeira oportunidade que terei para uma investigação do tema, com o tempo e a amplitude que ele demanda.

Da postulação, tão acertada, por Lukács, de que para Marx é o trabalho, o metabolismo do ser social com a natureza, o fundante do ser humano; de que a passagem a cada novo modo de produção tem sua essência determinada pela transição de uma modalidade de trabalho a outra (do trabalho de coleta ao do escravo, deste ao do servo e, por fim, do trabalho servil ao trabalho proletário), decorrem duas consequências. A primeira, de que não trataremos neste artigo, é que toda a riqueza social é produzida pelo trabalho, isto é, pela conversão da natureza em meios de produção e de subsistência. Assim, nas sociedades de classe, o escravo, o servo e o proletário produzem a riqueza de suas respectivas sociedades – para ficarmos com Marx, “o conteúdo material da riqueza social, qualquer que seja a forma desta” (Marx, 1983, p. 46). O que nos interessa, agora, é a segunda consequência: tal como em todas as transições de um modo de produção a outro, também a transição do capitalismo ao comunismo teria de ser a transição do trabalho proletário ao trabalho associado, como definido por Marx²³. Contudo, não é isso que encontramos na *Ontologia*.

Lukács e a década de 1960

Ao terminar a Segunda Grande Guerra, em 1945, os EUA eram a primeira potência (50% da produção industrial do mundo vinham do território estadunidense etc.), seguida pela URSS. As regiões economicamente mais importantes da Europa estavam destruídas, bem como o Japão. Alguns países da periferia, Brasil inclusive, conheciam os primeiros passos de uma industrialização. Teve, então, início a Guerra Fria.

No pós-guerra, tanto o Bloco Soviético quanto o Bloco Ocidental tinham muito a apresentar como realização e propaganda. De fato, considerado mesmo superficialmente, o desenvolvimento da URSS desde 1917 foi algo estupendo, hoje apenas comparável

23 “A liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana.” (Marx, 1986, p. 273). Cf. também em Tonet, 2014, 2011-2012.

ao desenvolvimento da China depois da vitória da Revolução. Na terra dos czares, a miséria e o atraso eram já milenares. Nos 28 anos desde 1917 até o final da Guerra em 1945, alcançou-se escola para todos, emprego para todos, assistência médica universal, bem ou mal, casas para todos, e o país saíra não apenas vencedor contra os nazistas, como ainda desenvolvera um novo parque industrial nos Urais para substituir o que fora destruído na sua porção oeste pela invasão fascista. Depois dos EUA, a URSS era a economia mais desenvolvida e militarmente o maior poder. Que era uma sociedade mais justa que a velha Rússia e que possibilitava um desenvolvimento muito acelerado das forças produtivas, não há como se duvidar.

No mundo ocidental, a intensificação da exploração dos países do Terceiro Mundo (o Primeiro era o mundo capitalista desenvolvido, o Segundo era o “socialista”, e o Terceiro, nós, da periferia) possibilitou que nos nove países imperialistas centrais surgisse o assim denominado Estado de Bem-Estar. A generalização (não a universalização) das políticas públicas (educação, saúde, transporte, moradia, seguro desemprego etc.) possibilitou uma intensificação da extração da mais-valia relativa por meio da ampliação da massa salarial global, ampliação que se concentrou numa faixa por vezes significativa, mas sempre minoritária, dos assalariados e proletários²⁴. Este é o fundamento para o surgimento de ilusões de que estaria em curso um processo de superação da miséria e de diminuição das desigualdades sociais pelo próprio processo de desenvolvimento capitalista. Uma boa parte da esquerda comunista e a maior parte da esquerda “cor-de-rosa” (social-democrata ou socialista) passaram a justificar seu reformismo postulando que este processo terminaria por se universalizar a todos os países e a todos os trabalhadores do planeta. Era preciso apenas deixar que o capitalismo corresse o seu curso normal. Neste contexto, o desenvolvimento da aristocracia operária jogou um papel importante como base social para o desenvolvimento e a generalização das ideologias reformistas de todos os matizes²⁵.

Aparentemente eram sistemas antagônicos: o democrata-burguês e o totalitário-comunista, como se denominavam reciprocamente. Contudo, apenas aparentemente. Na base de ambos

24 Tratamos do Estado de Bem-estar em Lessa, 2013.

25 Sobre a presença e a importância da aristocracia operária neste processo, tratamos em Lessa e Tonet, 2012, e Lessa, 2020.

continuava a dominar o trabalho assalariado e a extração do trabalho excedente; continuava a predominar, portanto, a exploração do ser humano pelo ser humano. O Estado continuava a ser o “instrumento especial da classe dominante” para subjugar os explorados; a família monogâmica (o patriarcalismo) continuava vigente na opressão familiar, e assim por diante. Nos dois sistemas “antagônicos” continuava a operar o mesmo trabalho assalariado, o mercado continuava a organizar a vida econômica (mesmo que pela mediação política do Estado, no caso soviético), o fetichismo da mercadoria continuava a brotar, como “cogumelos após a chuva”, da própria base fundante do sistema econômico.

Isso não apenas em sua essência (a força de trabalho convertida em mercadoria), mas também em muito do fenomênico. Por exemplo, com a mesma estratégia produtiva: o fordismo, a produção de mercadorias em massa, o parcelamento taylorista das linhas de montagem etc. Se houve uma diferença importante nesta esfera da organização das unidades produtivas, foi o fato de que a concentração de capitais no Estado possibilitou à URSS elevar o fordismo a uma escala desconhecida no mundo ocidental; mas apenas isto: uma questão de escala de uma mesma essência. A hierarquia no local da produção, a subdivisão das atividades produtivas e atos parcelares que aproximavam (mas não identificavam, claro) os movimentos humanos aos processos mecânicos, a produção em série de milhões das mercadorias... tudo isso era idêntico, na essência e no fenomênico, nos dois sistemas. Nessa área, a diferença essencial é que a extração do trabalho excedente nos “países pós-revolucionários” deve ocorrer pela mediação do Estado, enquanto nos países capitalistas típicos pode ser deixada a cargo do mercado. As distinções do ponto de vista da relação do Estado com a economia e, portanto, com a totalidade da sociedade, não são desprezíveis. Mas não cancelam o essencial: o trabalho continua o trabalho proletário que, portanto, é essencialmente produtor de mercadorias e, assim, produtor de capital. O sistema do capital, no dizer de Mészáros, era composto pela reprodução do capital nos “países pós-revolucionários” e nos países capitalistas típicos²⁶.

Disso tudo, Lukács não se deu conta. Para ele, o socialismo era aquilo que existia na URSS. Como havia o mesmo trabalho assalariado, fordista, produtor de mercadorias que nos países

26 Cf. Mészáros 2002, 2011; Paniago, Melo e outros (orgs.), 2012; Paniago 2012, 2017. Com as devidas mediações, considerando-se as particularidades, o mesmo se aplica ao “caso chinês”.

ocidentais, por um lado, acreditava Lukács que a transição ao socialismo estava próxima: era antes uma questão ideológica que uma questão de transição de um modo de trabalho a outro. Ele acreditava que as “deformações do socialismo” pelo stalinismo eram também uma questão ideológica, pois do ponto de vista do trabalho, da produção, a transição ao socialismo já se completara.

A meu ver – e volto a realçar que isto é uma hipótese de trabalho ainda em andamento, e não uma investigação concluída –, esta é fonte das contradições detectáveis na *Ontologia*. Se o trabalho é de fato a categoria fundante; se, de sua transformação, brotam as transições entre os modos de produção, por um lado e, por outro, se a superação do capital pelo comunismo é uma transição ainda mais radical e profunda que todas as anteriores, pois não é a passagem de uma sociedade de classes a outra, mas a superação da “pré-história” da humanidade – pois bem, em sendo assim, como é possível que o socialismo tenha por fundamento o mesmo trabalho proletário, assalariado, do capitalismo?

O argumento, puramente jurídico-legal, de que o produto do trabalho pertencia ao Estado e não a um indivíduo não altera, claro está, a essência da questão: é um trabalho assalariado que necessariamente produz mercadorias e que impõe à reprodução social a predominância do tempo de trabalho socialmente necessário como critério do valor do produto da mão e do cérebro humanos e, por consequência, aliena e coisifica a capacidade produtiva humana ao reduzi-la à mercadoria força de trabalho – como Lukács tão intensamente argumentou durante toda a sua trajetória de revolucionário. Ao contrário do que previra Lukács, foi apenas uma questão de tempo e de desenvolvimento econômico para que a extração política, pela mediação do Estado, fosse substituída pela extração econômica, diretamente pelo mercado. Esta é a essência da crise final da URSS e sua conversão na Rússia atual. Disso Lukács também não se deu conta.

Tendo de afirmar o trabalho assalariado na URSS como socialista, como superação processual do trabalho alienado em direção ao comunismo, não restou a Lukács senão adotar muito do que as teorias acerca do Estado de Bem-Estar e acerca do “socialismo real” apregoavam. Por um lado, a hipertrofia do peso da ideologia nas lutas de classe no pós-guerra; por outro lado, as teorias que afirmavam a compatibilidade e a imprescindibilidade do mercado ao socialismo.

Vejamos como isso se manifesta em algumas passagens (longe de ser uma listagem completa) da *Ontologia*.

Lukács e o socialismo na URSS

Partindo da afirmação da essência socialista da URSS, suas “deformações” poderiam ser apenas fenomênicas. As alienações operantes no socialismo soviético, comparadas com as alienações operantes no capitalismo, seriam para Lukács de qualidades ontológicas diversas. As socialistas decorreriam da esfera político-ideológica e poderiam ser superadas por uma alteração nas concepções ideológicas predominantes²⁷; as capitalistas, por terem seu solo fundante na alienação do trabalho assalariado, teriam de passar pela superação da apropriação privada da riqueza produzida pelo trabalho assalariado. Essa passagem de um trabalho assalariado alienado-capitalista para um trabalho assalariado não alienado e socialista se daria pela estatização dos meios de produção. A estatização dos meios de produção seria o salto ontológico que converteria o trabalho assalariado-mercadoria e, portanto, alienado, num trabalho não mais alienado, ainda que assalariado.

Como o trabalho assalariado e sua existência sob o modo fabril (fordista) poderiam ser a base tanto para a alienação capitalista quanto para o socialismo? Em primeiro lugar porque, segundo Lukács, haveria uma divisão social e uma divisão técnica do trabalho. Ainda que a técnica, para ele, seja decorrente e determinada pelas relações de produção, seja predominantemente determinada pela divisão social do trabalho, há uma autonomia da técnica.

Diz Lukács no início do capítulo “A reprodução”:

Importa apenas mostrar brevemente que a divisão técnica de trabalho, cada vez mais claramente proeminente nos estágios mais desenvolvidos, origina-se da social e – com o reconhecimento de todas as interações existentes – antes de tudo é uma consequência, não uma causa. (Naturalmente, na moldura de uma divisão de trabalho já socialmente fixada, um rearranjo técnico pode se tornar um ponto de partida para um novo reagrupamento na divisão de trabalho.) (Lukács, 2018a:121).

Há de se assinalar que tal “divisão técnica do trabalho” não pode ser encontrada em Marx, tanto quanto eu saiba. Isso não seria de todo grave se a “proeminência” a que se refere o texto fosse

27 Nas *Notas para uma ética*, Lukács menciona a redução, pelo stalinismo, dos valores éticos à moral (Lukács, 2017, p. 67), os valores que fixam a individualidade em sua particularidade alienada (*Partikularität*). (Lukács, 2017; Lessa, 2017a) A ineliminável particularidade de todo indivíduo, enquanto membro singular do gênero humano, é considerada por Lukács como *Besonderheit*.

claramente delimitada e, correspondentemente, ficasse também nítido o modo e as mediações pelas quais “um rearranjo técnico” poderia ser o “ponto de partida” para um “novo reagrupamento na divisão de trabalho”. O nível de imprecisão e incerteza do texto se amplia ao não ficar claro o que seria o “reagrupamento” na esfera da “divisão do trabalho”. Ainda que não impossível, teoricamente ao menos, na esfera da singularidade, uma alteração da produção pela descoberta de uma nova técnica (a descoberta de uma nova ferramenta pode alterar todo o processo de produção de um determinado produto – pense-se na descoberta dos utensílios de barro queimado no interior de sociedades primitivas etc.), esta alteração está distante de ser uma alteração no “modo de produção”, no sentido da passagem de um modo de produção a outro.

Por muitos anos esta passagem me pareceu um exemplo nítido da imprecisão decorrente de ser a *Ontologia* um manuscrito inacabado. Numa redação final, argumentei eu muitas vezes, este texto seria reescrito por Lukács, de tal modo a afastar toda contradição entre o caráter fundante das relações de produção e a técnica, visando esclarecer que tal “reagrupamento” possibilitado pela técnica nova não teria consequências sobre o modo de produção como um todo, isto é, o trabalho (de coleta, do escravo, servil ou proletário, a depender do caso) continuaria essencialmente o mesmo.

Talvez não seja bem assim.

No capítulo “A Alienação”, principalmente na sua última parte, “A forma presente da alienação”, Lukács argumenta que o desenvolvimento das forças produtivas, o afastamento das barreiras naturais e a existência do socialismo na URSS confeririam à ideologia um papel “qualitativamente novo” (Lukács, 2018a, p. :691), sobretudo porque teria uma ação de retorno sobre os processos de alienação. Na passagem, faz ele a crítica dos processos alienantes que operariam no socialismo, os quais tenderiam a manter os indivíduos presos à *Partikularität* e os impediriam de se elevar ao autêntico para-si humano-genérico.

Nós encontramos, por isso, nesse socialismo que busca seu próprio caminho, duas, entre si heterogêneas, alienações, as quais surgiram do próprio solo consequente da manipulação brutal; e aquelas que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade, caso as contratendências não sejam suficientemente intensas. (Lukács, 2018a, p. 691)

Haveria, portanto, duas alienações entre si heterogêneas no socialismo. Algumas “surgiriam” da “manipulação brutal” que é o stalinismo e que operaria na esfera político-ideológica, pois na esfera do trabalho e da produção já existiria o trabalho emancipado do capital. As outras alienações, que são “heterogêneas” para com as da “manipulação brutal”, “elevam-se” com uma “dada inevitabilidade” dos “efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial”. Haveria a necessidade de “contratendências suficientemente intensas” para evitar que tais alienações se “elevassem” do “estado geral das forças produtivas” a sociedades “razoavelmente” industriais.

Se o “estado geral das forças produtivas” funda com uma “dada inevitabilidade” as tendências alienantes, as “contratendências” teriam de ser ideológicas e políticas. Uma vez que elas não se fizerem presentes, as alienações decorrentes da produção industrial “se elevariam”: o efeito de retorno da ideologia sobre as alienações se torna enorme. Tanto quando se trata das alienações decorrentes da “manipulação brutal” como das que decorrem “da sociedade razoavelmente industrial”, as “contratendências” não se objetivariam pela superação do trabalho assalariado pelo trabalho associado, mas sim na esfera ideológica e política.

Neste universo teórico, não restava a Lukács senão a alternativa de hipostasiar o papel da ideologia nas sociedades industrializadas. No presente, encontraríamos um “papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos” (Lukács, 2018a:692). A superação da “brutal manipulação” que é o stalinismo “torna-se extremamente complicada”, pois “as tendências” que seriam objetivamente socialistas exigiriam “um ir-para-além da particularidade (*Partikularität*) imediata dos seres humanos que nelas tomam parte” (Lukács, 2018a, p. 691). Assim, a superação da particularidade (*Partikularität*) pelos indivíduos, um processo ideológico centrado na individualidade, seria decisiva para se completar uma transição ao socialismo que já teria se realizado no plano da produção.

Diz Lukács:

as formas correspondentes às alienações capitalistas presentes não se formam espontaneamente apenas a partir do desenvolvimento econômico, mas não raro são cheias de pretensão ideológica de serem autênticas formas de ultrapassagem da manipulação brutal, com o que surge igualmente uma pseudoultrapassagem da particularidade (*Partikularität*). (Lukács, 2018a, p. 691)

Daqui, também, o “papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos”: eles seriam decisivos para a reprodução “das bases sociais objetivas da alienação”, tanto no socialismo real quanto no capitalismo ocidental:

Quanto mais, contudo, a transformação do ser humano é efetuada não mais em essência espontaneamente, mas através da práxis social consciente ou através de sua caricatura na manipulação, tanto mais significativa se torna a função da ideologia também para as bases sociais objetivas da alienação. (Lukács, 2018a, p. 692)

Sem a possibilidade de radicar no trabalho proletário – seja soviético ou do mundo ocidental – as alienações contemporâneas, Lukács não tem alternativa a não ser depositar na esfera ideológica o fundamental dos processos alienantes e, correspondentemente, situar na esfera do indivíduo a possibilidade de uma reversão ideológica que julgava imprescindível e suficiente para colocar a URSS na trajetória em direção ao comunismo. Daí sua afirmação de que “para o ser humano individual o ultrapassar de sua alienação pessoal tem de ser um problema prevalentemente ideológico”. Que essa sua afirmação apenas se aplicaria em se tratando da “alienação brutal” do stalinismo e do capitalismo ocidental, decorre não apenas do contexto em que é feita, como também da totalidade da estrutura categorial da *Ontologia*. Que o senhor de escravo ou o servo medieval não podiam superar suas alienações pessoais por mediações “prevalentemente” ideológicas, é algo patente na *Ontologia*. Apenas no mundo capitalista decadente, contraposto ao mundo socialista (ainda que problemático), tão somente nesses mundos portadores do elevado desenvolvimento das forças produtivas, o decisivo da história se faria ou com consciência para-si ou com uma consciência manipulada: daqui que a ideologia pode ter tal efeito de retorno sobre as “bases sociais objetivas da alienação” (Lukács, 2018a, p. 692) e, correspondentemente, pode ser mediação essencial para a superação tanto do capitalismo quanto das deformações do socialismo.

Que isso está em contradição com a tese fundamental da *Ontologia*, o trabalho como fundante do ser social, não requer maiores argumentos. Afirma Lukács, por exemplo, no primeiro parágrafo de “A reprodução”:

o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente,

eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas. (Lukács, 2018a, p. 117)

Este é um primeiro complexo de contradições na *Ontologia* que, nos parece, emerge da identificação da URSS com o socialismo pelo nosso filósofo. Um segundo, com óbvias conexões com este primeiro, é a manutenção do valor de troca no comunismo.

Valor de troca no comunismo

Se o trabalho assalariado pode ser não alienado, pode ser socialista, então a mercadoria, seu produto necessário, também pode ser uma não alienação. Os defensores de um mercado socialista precisam desvendar o mistério de uma mercadoria que deixou de ser alienada, de um mercado que não é mediação para a reprodução do capital, de uma sociedade mercantil que teria superado o fetichismo da mercadoria bem como a cisão das individualidades em *citoyen* e *bourgeois* – em linguagem lukacsiana, de uma mercadoria que não fosse expressão da *Partikularität*, a particularidade alienada pela propriedade privada. Esse é o nódulo da discussão acerca da permanência do valor de troca no comunismo. Lukács coloca a questão com as seguintes palavras, comentando a conhecida passagem da *Crítica ao Programa de Gotha*:

Apenas em uma fase superior, da qual ele [Marx] indica os pressupostos humanos socialmente possibilitados pelo econômico e pela economia, a situação: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” torna-se objetivamente possível. Com isso cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor tem de permanecer em validade como regulador da produção. (Lukács, 2018:689).

A “lei do valor”, o “tempo de trabalho socialmente necessário”, “tem de permanecer em validade como regulador da produção” no comunismo. Como seria isso possível se no comunismo “cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias”? Produzem-se mercadorias (pois, lembremos, o produto da mão e do cérebro humanos portador de valor de troca é, por essência, a mercadoria); o trabalho, a categoria fundante do ser social, permanece sendo assalariado (pois, lembremos, apenas uma força de trabalho convertida

em mercadoria pode ser produtora universal de mercadorias, pode universalmente “plasmar o tempo de trabalho socialmente necessário”, nas palavras de Marx, nos produtos do trabalho) e, contudo, a “estrutura de troca de mercadorias” deixa “de existir”. Como seria possível o valor de troca regular a produção e não regular as trocas?

Segundo Lukács (a passagem é uma crítica sua ao stalinismo):

Também a economia planejada posterior surgiu sem fundamentação teórica marxista, como a tentativa – novamente, a qualquer preço – de cumprir determinadas tarefas dadas praticamente. (Preparação e defesa da União Soviética ante a ameaça da ofensiva militar de Hitler etc.). Com todo reconhecimento da necessidade histórica das tarefas assim postas, contudo, deve ser constatado que a partir desses inícios se desenvolveu um voluntarismo burocrático, um subjetivismo, um praticismo dogmático, um sempre mais amplo petrificar em dogmas das sempre mais amplamente diferentes questões do dia. O quão pouco as fundamentações teóricas remetem a Marx, mostram as considerações de Stálin no ano de 1952. Ele quer tomar posição contra o subjetivismo de alguns economistas e se refere, para isso, à lei do valor de Marx. Já que ele supõe que esta apenas está ligada, em sentido imediato, ao intercâmbio de mercadorias, ele limita sua validade aos “produtos destinados ao consumo”. A parte decisiva da produção no socialismo tem de, por isso, ser planejada independentemente da lei do valor. Nos meios de produção, por não serem mercadoria segundo Stálin, objetivamente não existe nenhum valor. Fala-se sobre isso apenas no interesse do cálculo e do comércio exterior. (Lukács, 2018b, p. 284-285).

Continua Lukács:

Assim se mostra a ultrapassagem stalinista do subjetivismo na economia. Naturalmente este trabalho de Stálin é, hoje, com frequência criticado ou mesmo declarado superado, contudo, o processo de reprodução da economia no seu todo, colocado por Marx no centro, por enquanto não desempenha nenhum papel nas discussões sobre propostas de reforma. As formas de organização dos assim denominados mecanismos devem ser melhoradas, mas por enquanto nada se fala de um retorno fundado em princípios à teoria da reprodução marxiana. Com isto, contudo, falta na realidade a real contraparte teórica ao desenvolvimento presente do capitalismo. Como essas considerações não pretendem elaborar conhecimentos concretos na teoria econômica nem, muito menos, desenvolver perspectivas futuras a partir da situação presente, têm de ser deixadas neste ponto. A última breve digressão serviu apenas

para a defesa contra se tirar consequências teóricas apressadas da comparação do capitalismo e do socialismo atuais. Uma economia socialista planejada, correspondente à concepção marxiana, em que através do pôr teoricamente fundado do plano o processo econômico como um todo pode alcançar seu objetivo ser-para-si, é ainda um assunto para o futuro. (Lukács, 2018b, p. 284-285)

Vejamos: a “lei do valor”, o “tempo de trabalho socialmente necessário”, “tem de permanecer em validade como regulador da produção” no comunismo. A tese de Stálin de que o valor de troca apenas existiria na troca entre as mercadorias individuais e não como regulador da totalidade da economia é rejeitada por Lukács como subjetivista, praticista e idealista. Como ele bem aponta, o complexo da economia está no “centro” da reprodução social e, por isso, a lei do valor operante na troca das mercadorias individuais (como quer Stálin) deveria estar também no centro da produção. A crítica de Lukács a Stálin é clara. Seria um equívoco idealista restringir a validade do valor de troca apenas à troca de mercadorias, pois, segundo o nosso filósofo, a “parte decisiva da produção”, nos “meios de produção”, é que o valor de troca continuaria a ter vigência.

Sendo assim, como seria possível desaparecer a “estrutura de troca” de mercadorias, o mercado, nas trocas das mercadorias individuais? Como seria possível a lei do valor regular a produção do “economicamente decisivo”, isto é, fundante da sociabilidade e, quando passamos ao mercado – o nome científico para troca de mercadorias –, o valor de troca deixar de vigorar? Como seria concebível que no ato individual de troca de mercadoria o valor de uso passasse a predominar? Como seria isso possível quando o trabalho continua a ser uma mercadoria (portanto, assalariado) e o “decisivo da produção” continua a gerar valor de troca?

Como bem diz Lukács, no capítulo “A Reprodução”:

troca e circulação estão em inter-relação com a produção, em que esta é o momento predominante. A dependência com a produção dá às formas da troca e da circulação um grau determinado de objetividade social. (Lukács, 2018a, p. 287)

Não cabe, neste contexto, o argumento de que Lukács se refere ao socialismo, um período de transição no qual estariam fundidos elementos do capitalismo e do comunismo. Lukács é claro (repetimos a citação de há pouco):

Apenas em uma fase superior, da qual ele [Marx] indica os pressupostos humanos socialmente possibilitados pelo econômico e pela economia, a situação: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” torna-se objetivamente possível. Com isso cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor tem de permanecer em validade como regulador da produção. (Lukács, 2018, p. 689)

Trata-se, inequivocamente, da produção no comunismo, do modo de produção que torna objetivamente possível a “situação: ‘de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades’”.

O argumento de que Lukács se refere a um período de transição também não é sustentável numa outra perspectiva. Quando Lukács escreveu essas linhas, na segunda metade dos anos de 1960, já se haviam passado várias décadas desde a vitória bolchevique em 1917. Argumentar, na estrutura categorial geral da *Ontologia*, a possibilidade de que a transição a um modo de produção superador do capital seja completada na esfera do trabalho, na economia, sem que conduza, tantas décadas após, também ao socialismo na esfera da política e da ideologia, é um contrassenso.

A *Ontologia*, como tem sido lembrado por décadas e pelos mais importantes estudiosos de Lukács, é um manuscrito. Para termos a garantia de que esta tese não é apenas um escorregão da pena de Lukács, é importante ter em mente que ele afirma o mesmo, ainda que com outras palavras, em várias passagens ao largo de toda a obra (cf., p. ex., Lukács, 2018, p. 165, 179-180, 620; 2018a, p. 13, 45, 65, 90, 109-110, 110-111, 514-516. Para outras passagens, consultar Lukács, 2018b, p. 95). Que o trabalho é fundante da totalidade da existência humana, que é a passagem de uma forma de trabalho a outra (do trabalho de coleta ao trabalho do escravo, do servo e do proletário), o fundante da transição de um modo de produção a outro, com suas peculiares produções ideológicas, científicas e artísticas, com suas peculiares constituições das substâncias individuais, é algo que a estrutura categorial da *Ontologia* demonstra, por vezes mesmo em detalhes. Sobre isso, esperamos, não deve restar dúvida alguma.

Neste contexto, a postulação por Lukács de que a lei do valor teria validade no fundamental da produção e não determinaria “direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediada” “todo fenômeno social”, é uma contradição em termos.

A identificação dessa contradição possibilita também esclarecer algumas outras passagens da *Ontologia*, nas quais o tempo de trabalho socialmente necessário é postulado como presente em toda e qualquer sociabilidade, do comunismo primitivo ao comunismo do futuro. Em uma das passagens em que isso é afirmado, no capítulo “A reprodução”, Lukács se apoia numa citação de Marx:

Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a omnilateralidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia. (Marx, 2011, p. 119 *apud* Lukács, 2018a, p. 125)

A partir da constatação, por Marx, de que “Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda a economia”, Lukács continua:

Essa generalidade social do tempo de trabalho socialmente necessário como regulador de toda produção econômico-social aparece no capitalismo em uma forma fetichizado-coisificada e é considerada, também a partir desse fundamento, uma particularidade específica dessa formação. Marx, contudo, coloca um grande peso em mostrar que se trata de uma característica geral da reprodução social, a qual, naturalmente, aparece diferentemente nas diferentes formações, em nível diferente da conscienciosidade parcial ou de mera espontaneidade. (Lukács, 2018a, p. 125)²⁸

Lukács, nessas passagens, realiza duas operações. A primeira é conceber um “tempo de trabalho socialmente necessário”, “fetichizado-coisificado” pelas alienações capitalistas, e outro que não o seria. Este não fetichizado-coisificado seria universal e se identificaria ao fato de que, em toda produção, o tempo que se gasta para produzir o almejado é um elemento decisivo. Não resta dúvida de que, em qualquer sociabilidade, o tempo que se leva para produzir um meio de produção ou de subsistência tem o limite imposto pelo tempo de que se dispõe para atender à necessidade

28 Para não deixar dúvidas, novamente, que isto não é apenas uma imprecisão do manuscrito, a mesma tese é reafirmada em algumas outras passagens (Lukács, 2018, p. 631; 2018^a, p. 61, 193).

social que está na origem da própria produção. Se é necessário um prato de comida, não é possível que sua preparação leve tanto tempo que os indivíduos venham a falecer por inanição.

Essa importância do tempo na produção é muito distinta do conteúdo que Marx confere ao “tempo de trabalho socialmente necessário”, que reduz o ser humano a “uma locomotiva” ao avaliá-lo apenas como produtor de uma dada quantidade de força de trabalho (Marx, 1985, p. 58). Esse “tempo de trabalho socialmente necessário” está no centro da redução do ser humano à mercadoria, e do gênero humano a uma sociabilidade na qual apenas as mercadorias, jamais os indivíduos, se encontram diretamente (Marx, 1983, p. 80-81). A afirmação de que o “tempo de trabalho socialmente necessário” é uma categoria essencial da reprodução do capital – e não da reprodução de toda e qualquer sociabilidade – é absolutamente fundamental à concepção de mundo marxiana, à sua crítica radical do capital. O que, claro, não significa que Marx despreze o fator tempo na produção, qualquer que seja a formação social²⁹.

Agora podemos compreender como, para Lukács, “tem de” ter vigência no comunismo o valor de troca, o tempo de trabalho socialmente necessário: há um valor de troca que seria “fetichizado-coisificado” e que imperaria nas sociedades capitalistas, nas quais a manipulação ideológica impediria a transição para o tempo de trabalho socialmente necessário não “fetichizado-coisificado” do socialismo soviético. Neste, o valor de troca ordenaria a “parte decisiva da produção” e manteria sua vigência mesmo no comunismo, quando “cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias” (Lukács, 2018^a, p. 689). A contradição está, aqui, evidente: em sendo o trabalho categoria fundante de qualquer sociabilidade e o determinante de “todos” – ainda que por mediações – os “fenômenos sociais” (Lukács, 2018a, p. 117), como seria possível a permanência do valor de troca como regulador na “parte decisiva da produção” numa sociabilidade comunista na qual “cessa de existir a troca de mercadorias”?

Essa postulação de Lukács é ainda mais surpreendente se nos lembrarmos de que nosso pensador é um dos mais profundos e radicais críticos das alienações que brotam não apenas do capital,

29 Estes parágrafos são também uma autocrítica: em não poucas ocasiões, na interpretação destas passagens, argumentamos a validade de Lukács conceber um “tempo de trabalho socialmente necessário” desvinculado da reprodução do capital com o argumento de que não há produção humana que possa desprezar o fator tempo.

mas da propriedade privada. Não apenas nos textos dos anos de 1950 e 1960, mas desde *História e consciência de classe*, a crítica de Lukács às coisificações e alienações que brotam do capital (e, mais amplamente, da propriedade privada) é das mais profícuas e consistentes depois de Marx e Engels. São críticas que abarcam desde os processos de individuação, da constituição da substância coisificada dos indivíduos alienados pela propriedade, até a reprodução da totalidade social. Parece-nos, a esta altura de nossos estudos da *Ontologia*, que a avaliação da URSS como socialista e a perspectiva de que o futuro da humanidade passaria pela superação das “deformações” do socialismo soviético terminaram por inserir na obra contradições que se tornam mais evidentes à medida que o caráter não socialista da URSS foi se tornando cada vez mais claro.

Tais contradições, contudo, não cancelam outro aspecto, não menos decisivo e politicamente muito significativo: a radical afirmação de Lukács de ser o trabalho, o metabolismo com a natureza, o fundante do ser social. Essa é a demonstração teórica mais acabada, após Marx e Engels, de como a transição de um modo de produção a outro se faz pela superação de um modo de trabalho por outro. Ao colocar o trabalho como o momento predominante não apenas na transição entre os modos de produção, mas em toda a história humana, Lukács simultaneamente realizou a crítica radical das concepções politicistas que colocam a política como determinante na transição ao socialismo e ao comunismo. Que sem uma revolução política não seja possível iniciar-se a transição à sociabilidade comunista, é algo de que Lukács tem plena clareza. Mas que o decisivo dessa transição se localize na política, e não no trabalho, é negado *in totum* pela afirmação do trabalho como fundante do mundo dos homens. Em que pesem as contradições que se possam encontrar nesta esfera da obra póstuma de Lukács, é também nela que encontramos os argumentos mais sólidos para a crítica dos reformismos que brotam do politicismo e do idealismo.

Tanto quanto somos capazes, no presente, de compreender o fundamental da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*, o alinhamento político de Lukács com o projeto soviético o conduziu a contradições em sua elaboração teórica. Contradições estas, contudo, que não cancelam a importância de suas contribuições para uma crítica revolucionária do nosso mundo, nem revogam sua importância como demonstração de que somos os únicos demiurgos de nosso destino. Em poucas palavras: nossas misérias apenas não serão superadas se os humanos as reproduzirem. Está em nossas mãos de seres humanos, e não nas dos deuses, a potência de fazer nossa

história. Contra todos os apologetas – conscientes ou não – da ordem burguesa, Lukács demonstra a possibilidade – não a inevitabilidade – de uma Revolução Proletária. Aqui reside sua importância para a humanidade.

Referências

- ANDRADE, M. (2014) “Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social”. *Anuário Lukács* 2014. Maceió: Instituto Lukács.
- _____. (2016). *Ontologia, dever e valor em Lukács*. Coletivo Veredas.
- COHEN, G. (1978) A. *Karl Marx's Theory of History – a defence*. New Jersey: Princeton University Press.
- COSTA, G. (2011) *Serviço Social em Debate: ser social, trabalho e ideologia*. Maceió: Edufal.
- _____. (2012) *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Maceió: Instituto Lukács.
- DANNEMANN, R. (org.) (1986). *Georg Lukács: Jenseits der Polemiken*. Frankfurt am Main: Sandler Verlag.
- ELSTER, J. (1989) *Marx Hoje*. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
- EÖRSI, I. (1981) “Das Recht des letzten Wortes”. Em: Lukács, G. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1999) “O direito à última palavra”. Em: Lukács, G. *Pensamento Vivido*. Viçosa, MG: Ed. Universidade Federal de Viçosa.
- _____. (2017). “O direito à última palavra”. Em: *Pensamento vivido*. Maceió: Instituto Lukács.
- FEHER, F., HELLER, A., MARKUS, G., VADJA M. (1977). “Annotazione sull’Ontologia per il compagno Lukács”. *Revista Aut-Aut*, n. 157-158.
- FORTES, V. R. (2016) “As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács”. *Verinotio – revista on-line*, n.22.
- FRANCO, V. (1977) “Il Lavoro como ‘forma originaria’ nell’ontologia di Lukács”. *Critica Marxista*, n. 3. Roma: Editora Riuniti.

- _____. (1985) “La maturité di Lukács”. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n. 64, Milão.
- _____. (1987) “Lukács, la ontologia, la etica y la renovación del marxismo”. Em: *Ontologia do Ser Social*. México: Univ. Autónoma de Chapingo.
- GORZ, A. (1980). *Adieux au prolétariat: Au delà du socialisme*. Paris: Éditions Galilée.
- _____. (1987) *Adeus ao proletariado – para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. (1998) *Misérias del Presente, riqueza del posible*. Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, J. (1976) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Ed. Taurus.
- _____. (1990) *Para a Reconstrução do materialismo histórico*. 2. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- HELLER, A. (1981) “Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro”. *Critica Marxista*, n. 4. Roma: Ed. Riuniti.
- _____. (1983) “Lukács Later Philosophy”. Em: Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised*. Nova York: Columbia University Press.
- HELLER, A. (ed.) (1983) *Lukács Reappraised*. Nova York: Columbia University Press.
- HELLER, A., DANNEMANN, R. (1986) “Ethik-Briefwechsel”. Em: Dannemann, R. (org.) *Georg Lukács: jenseits der Polemiken*. Frankfurt am Main: Sandler Verlag.
- KADARKAY, A. (1991). *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*. Oxford: Basil Blackwell.
- LAZZARATO, M. (1992) “Le concept de travail immatériel: la grand entreprise”. *Future Antérieure*, n. 10, França.
- LESSA, S. (1994). “Habermas e a centralidade do mundo da vida”. Serviço Social e Sociedade. São Paulo: Ed. Cortez.
- _____. (1998). “Lukács: um retorno à ontologia medieval?”. Em: Antunes, R. e Rego, W. (orgs.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2002) “Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva”. *Revista Crítica Marxista*. São Paulo: Ed. Xamã.

- _____. (2004) “Uma praga de fantasias”. *Rev. Praia Vermelha*, Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ.
- _____. (2005) *Para além de Marx?* Crítica às teses do trabalho imaterial. São Paulo: Ed. Xamã.
- _____. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Cortez.
- _____. (2013) *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas*. São Paulo: Instituto Lukács.
- _____. (2016) *Mundo dos Homens*. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2017a) “Apresentação”. Em: Lukács. G. (2014) *Notas para uma ética*. Maceió: Instituto Lukács.
- _____. (2019). “A ‘religiosidade’ de Lukács e suas consequências”. *Anuário Lukács 2019*, Maceió: Instituto Lukács.
- _____. (2020). *A crise da esquerda e do projeto ético-político do serviço social*. Maceió: Coletivo Veredas.
- LESSA, S. e TONET, I. (2012) *Proletariado e Sujeito Revolucionário*. São Paulo: Instituto Lukács.
- LIPOVETSKY, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. São Paulo: Cia das Letras.
- LOJKINE, J. (1995) *A revolução informacional*. São Paulo: Ed. Cortez.
- LUKÁCS, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13. Frankfurt: Luchterhand Verlag.
- _____. (1986a) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vols. 13 e 14. Frankfurt: Luchterhand Verlag.
- _____. (1990) *Prolegomina all’ Ontologia dell’ Essere Sociale*. Milão: Ed. Guerini e Associati.
- _____. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell’Essere Sociale*. Roma: Ed. Rinuti.
- _____. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1971) *Times Literary Supplement*. 15 de fevereiro.
- _____. (2017) *Notas para uma ética*. Maceió: Instituto Lukács.
- LYOTARD, J-F. (1984) *The Post-Modern Condition: a report on Knowledge*. University of Minnesota Press.

- MARX, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I. São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- _____. (1985). *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global.
- _____. (1986) *O Capital*, tomo III, vol. 2. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2011) *Grundrisse*. São Paulo: Ed. Boitempo.
- MELO, E., PANIAGO, C., ANDRADE, M. (orgs.) (2012) *Marx, Mészáros e o Estado*. São Paulo: Instituto Lukács.
- MÉSZÁROS, I. (2002) *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo.
- MÉSZÁROS, I. (2010) Atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa radical ao sistema parlamentar. São Paulo: Boitempo.
- NEGRI, A. (1994) *El Poder Constituyente*. Madrid: Ed. Libertarias/Prodhufi.
- NETTO, D. (2007). “Somos todos marxistas”. Folha de São Paulo, 17 Janeiro.
- NETTO, J. P. (2002) “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”. Em: Pinassi, Lessa (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- OFFE, C. (1984) “Trabalho como categoria sociológica fundamental?”. Em: Offe, C. *Trabalho & Sociedade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- OLDRINI, G. (1995). “Lukács e o caminho marxista ao conceito de ‘pessoa’”. *Revista Praxis*, n. 3. Belo Horizonte: Ed. Projeto Joaquim de Oliveira.
- _____. (2002) “Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács”. Em: Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2009). György Lukács e i problemi del marxismo del novecento. Napoli: Ed. La città del sole.
- _____. (2017) Lukács e os problemas do marxismo no século 20. Coletivo Veredas.
- PANIAGO, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. São Paulo: Instituto Lukács.
- _____. (2017). *Mészáros e a crítica da experiência soviética*. Maceió: Instituto Lukács.
- PIORE, M e SABEL, C. (1984) *The second industrial divide*. Nova Iorque: Basic Books.
- SCHAFF, A. (1990) *A sociedade informática*. São Paulo: Ed. Unesp.
- TERTULIAN, N. (1996) “Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács”. *Revista Crítica Marxista*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

- _____. (2010). “Posfácio”. Em: Lukács, G. (2010). *Prolegômenos à ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo.
- TONET, I. (2011/2012) “Trabalho associado e revolução proletária”. *Novos Temas*, n. 5/6.
- _____. (2014) “Trabalho associado e extinção do Estado”. *Rebela*, v. 3, n. 2.
- VAISMAN, E. (1989) “A ideologia e sua determinação ontológica”. *Rev. Ensaio* 17/18, São Paulo: Ed. Ensaio.

O retorno de Lukács para a Hungria comunista¹

ANTONINO INFRANCA²

TRADUÇÃO: RANIERI CARLI E ELISABETH HESS³

Resumo: Neste ensaio, reconstrói-se grande parte da disputa denominada “Lukács-Vita” [Debate Lukács]. O retorno de Lukács à Hungria em 1945 representa o período de mais longa participação do filósofo na vida política de seu país. No ensaio, são analisados os textos de Lukács sobre assuntos entre literatura e política nos anos 1946-1949. As suas propostas políticas são dirigidas à fundação de uma democracia popular que supere os resíduos feudais da Hungria dos Habsburgo e de Horthy. Na verdade, Lukács critica os valores sociais e literários de seu período de juventude, que haviam distanciado a Hungria do desenvolvimento literário da Europa ocidental, relegando a vida literária húngara ao âmbito augusto da própria nacionalidade. Lukács sugere aos escritores da nova democracia popular húngara que tomem como modelo tanto os realistas críticos burgueses, como Thomas Mann, Balzac, Flaubert, como também os grandes realistas críticos russos e soviéticos, como Dostoievski, Tolstói, Górkí, Makarenko. Por trás dessa proposta literária, há a proposta crítica de adotar modelos intelectuais críticos que sejam instrumentos para a construção de uma democracia popular ampla e estendida a todos os estratos sociais húngaros, com a hegemonia, mas não com

1 Essa é uma versão revista e ampliada pelo autor de um texto que já foi publicado em português, na tradução de Ranieri Carli, em uma coletânea de ensaios: INFRANCA, Antonino. (2019) “Realismo e política na Hungria socialista”. Em: WELLEN, Henrique; WELLEN, Hérica Medeiros (org.). *Arte e política*: ensaios sobre estética e marxismo. São Paulo: Instituto Caio Prado Júnior, p. 79-102. Todas as traduções do húngaro para o italiano foram feitas pelo autor, exceto se houver indicação diferente. (N.T.)

2 Doutor em Filosofia.

3 Ranieri Carli é Doutor em Serviço Social e professor da Universidade Federal Fluminense. Elizabeth Hess é Doutora em Literatura pela Universidade de Brasília.

o domínio ou o monopólio do poder do Partido Comunista. Para criticar a abertura política de Lukács aos estratos mais evoluídos da burguesia de Budapeste, os principais ideólogos do Partido Comunista Húngaro o atacaram, valendo-se do apoio de um dos maiores ideólogos soviéticos, Fadeiev. Neste ensaio, são analisados tanto o ataque de Fadeiev como aquele de Revai, um ideólogo relevante do stalinismo húngaro. Também se analisa, além disso, a autocrítica que Lukács foi coagido a fazer para poder se retirar à vida privada e dedicar-se à elaboração de sua *Estética*.

Palavras-chave: debate Lukács, democracia popular, literatura realista.

O Lukács que retornou para a Hungria depois do exílio de Moscou era um intelectual cheio de esperanças e de expectativas quanto ao futuro, pois se sentia passar “de um sentimento de alienação rumo a uma ativa oposição” (Zoltai, 1985, p. 249)⁴. Encontrou um país e uma cidade, Budapeste, destruídos pela guerra, com a presença do exército russo a garantir para a Hungria um futuro socialista. A atuação de forças políticas não socialistas devia ser levada em conta, mesmo que o partido comunista e o seu aliado, o partido socialista, detivessem um óbvio e reconhecido papel central. No interior do Partido Comunista Húngaro habitavam duas almas: uma era representada por aqueles que estavam emigrados em Moscou, como o secretário do partido Mátyás Rákosi, de estrito perfil stalinista; outra era representada pelos que estavam no Ocidente, de tendências mais abertas e democráticas. Esta dicotomia refletia a dos anos iniciais do século, quando a cultura húngara se dividia entre os “populares” (*nepiek*), mais vinculados às tradições nacionais húngaras, e os “urbanos” (*urbanok*), que se interessavam pelo Ocidente, mais progressistas e liberais. Lukács estava em uma posição intermediária entre as duas tendências, por questões objetivas e teóricas: era emigrado na Rússia, mas era igualmente um comunista aberto e democrático. Sem esquecer que Lukács, de nascimento, pertencia aos “urbanos”, sendo parte de uma família do mais alto nível social, que falava melhor o alemão do que o húngaro e se esmerava nos modelos políticos da Inglaterra e da França. O Partido Comunista Húngaro era, ao contrário, liderado por dirigentes que, em sua grande parte, eram de origem camponesa, portanto, “rurais”. No instante das eleições de novembro de 1945, o partido dos agrários alcança a maioria absoluta, mas o comando soviético impôs um governo de coalizão sob o comando de Rákosi.

Lukács retornou a Budapeste em agosto de 1945, depois da libertação de seu enteado Ferenc Jánossy de um *gulag* stalinista. Esteve distante por praticamente 25 anos, ainda que houvesse passado um período na clandestinidade nos anos 1920. A vida

4 A melhor reconstrução deste período da vida de Lukács é a obra de Dénes Zoltai (1985). Zoltai foi aluno de Lukács nos anos de 1946-1949 e, depois, seu estreitíssimo colaborador até 1956. Outras referências podem ser encontradas em István Toth (1986); e de forma mais breve em György Poszler (1986). Em geral, a literatura secundária sobre este período é em húngaro, estudiosos não húngaros tiveram muito pouco interesse nesse período ou eram apenas propagandistas ideológicos anti-lukácsianos. Para a relação entre Lukács e a cultura húngara, cf. I. Sanders (1989).

intelectual húngara havia sido profundamente marcada pelo regime fascista, que alcançou certa forma de consenso entre as massas camponesas. Naturalmente o consenso fascista garantia a alienação das massas por meio da instrumentalização da psicologia social e da pedagogia nacionalista. Qualquer tendência liberal e progressista havia sido obstaculizada. Para Lukács, era necessário restabelecer “a separação geral entre liberalismo e democracia e [superar] o progressivo desgaste e esvaziamento dessa última que se refugiava no movimento operário socialista” (Lukács, 1970d, p. 5). Era o projeto político e social que o partido comunista devia propor à sociedade civil húngara.

Lukács devia confrontar-se com essa surda hostilidade, sendo um renomado pensador comunista, que fora Comissário da Cultura na República dos Conselhos, e, deixando Moscou, realizou um período fecundo de estudos e publicações. No fundo, a solidão dos estudos lhe era apropriada, enquanto, em Budapeste, esperava-o uma intensa atividade de docente e de político. Lukács está consciente desse clima de surda hostilidade; sabe que se encontra entre poucos amigos, mas a ideia de retornar à pátria o chama, decidindo-se, assim, a confrontar-se com a enésima aventura de sua vida.

Em Budapeste, encontrará os primeiros e pouquíssimos alunos, não mais do que sete, que avalia como “promissores”. É particularmente orgulhoso de que o seu marxismo seja reconhecido como “subjetivamente autêntico, não simplesmente absolvido ou aceito” (Lukács, 1982c, p. 223). Desenvolve uma amizade próxima com alguns intelectuais significativos como Tibor Déry e Gyula Illyés. Nos enfrentamentos com a política cultural stalinista, assume uma posição prudente, participando de manifestações particulares, aproveitando-se inclusive da substancial indiferença dos líderes do Partido Comunista às questões teóricas. Indiferença calculada, já que a independência teórica de Lukács (cf. Mészáros, 1958, p. 25) servia para conseguir a aproximação do partido socialista, ainda independente nos primeiros dois anos do pós-guerra, conferindo uma impressão de uma democratização interna do Partido Comunista; uma vez unificados os dois partidos, Lukács foi liquidado como um intelectual antipartidário.

Neste período, a produção de Lukács em húngaro torna-se mais ampla do que aquela em alemão. Os temas que se referem à situação política, social e, sobretudo, cultural na Hungria estão no centro de sua atenção. O esforço de Lukács pretende indicar quais são as tarefas do Partido Comunista para atrair as massas

trabalhadoras em sua direção, substituindo a mobilização fascista e antisemita dos anos do regime de Horthy. É necessária, portanto, certa clareza para evitar mal-entendidos e equívocos, demarcando um corte definitivo com o passado fascista do país. Lukács retoma o programa das suas *Teses de Blum*, isto é, a aliança entre a classe operária, camponeses e intelectuais que se realiza no interior do partido comunista, a que chama de “democracia popular”, “na qual a propriedade privada capitalista permanece, ainda que submetida a limites, controles etc., mas na qual, entretanto, os interesses vitais, materiais e culturais do povo são predominantes e decisivos” (Lukács, 2015a, p. 51)⁵. A democracia popular requer a participação política das massas na política cotidiana, sob a forma de avaliações com relação à atuação do Estado e sob a forma de uma mudança nas relações entre Estado e economia. A democracia popular deve se fundar em função da serventia do Estado e da economia aos trabalhadores, isto é, os trabalhadores e os cidadãos devem ser capazes de considerar o Estado e a economia como seus órgãos (cf. Lukács, 2015a, p. 58), e não como instrumentos de exploração.

De acordo com Lukács, a democracia popular deve superar os interesses particulares, mesmo que sejam também os da classe trabalhadora; deve constituir uma mentalidade crítica; do contrário, termina-se por retomar ou imitar os conteúdos culturais do fascismo que se pretendia derrubar. Há que superar, acima de tudo, a barbárie fascista que deformou o Estado de direito, eliminando de repente a formalidade burguesa com os seus, ainda que escassos, conteúdos classistas. Lukács atribui à filosofia marxista a tarefa de manter em equilíbrio a prioridade dos conteúdos sociais da democracia popular com a formalidade institucional da lei. Trata-se, então, de uma questão de medida: “Com efeito, a justiça do conteúdo de uma medida, de uma lei etc. é sempre determinada pela função a que a medida ou a lei estão destinadas no interior da totalidade efetiva na qual serão aplicadas” (Lukács, 2015a, p. 53).

É necessária certa firmeza do direito para impedir a sobreposição dos conteúdos sociais sobre a forma jurídica. Trata-se de

5 Trata-se de uma conferência que Lukács realizou em Milão em dezembro de 1947, portanto, em um país que não era de democracia popular, mas onde existia um dos mais fortes partidos comunistas do ocidente. De fato, Lukács enfatiza o papel do partido como portador da consciência de classe: “A vanguarda do povo trabalhador já possui hoje essa consciência e suas organizações de massa tendem a introduzi-la cada vez mais profundamente entre os trabalhadores” (2015a, p. 58).

uma concepção extremamente avançada para a época, que alcança também estratos sociais não homogêneos em relação ao comunismo e põe, no fundo, um problema de abertura cultural e democrática. “Uma sociedade de trabalhadores procura conscientemente resolver a questão de como a aquisição da cultura e o progresso na vida cultural podem ser colocados como acessíveis a todos” (Lukács, 1970c, p. 314)⁶. O objetivo era superar as diferenças de classe, integrar a inteira população na vida cultural nacional e, ainda, fazer com que os intelectuais e os artistas saíssem do isolamento em face da sociedade civil, o que era típico da cultura húngara até aquele momento. A democracia popular, que Lukács em 1946 propõe construir na Hungria, é a reedição da aliança social que ele havia sustentado nas *Teses de Blum* de 1929. Ao se modificarem as situações históricas, Lukács ressuscita a sua proposta política que, em seu tempo, teria permitido ao Partido Comunista encontrar aliados em estratos sociais onde tradicionalmente se deparava com oposições.

O objetivo era também o de superar a situação que a sociedade burguesa constrói em torno do ser humano, qual seja:

Colocar necessariamente o indivíduo no vazio social e ofuscar em sua consciência o sentido do nexos real com a sociedade e com os outros homens, degradar e reduzir à impotência o intelecto e a razão, que estas relações refletem e elaboram, transformar enfim o homem ele mesmo em um fragmento de instintos incontroláveis. (Lukács, 1955c, p. 170)

É a descrição da personalidade fascista, à qual Lukács contrapõe

uma harmonia entre a coletividade concreta e a concreta personalidade individual, para que, sinteticamente, se possa sempre dar a possibilidade objetiva de uma solução satisfatória seja para o indivíduo como para a coletividade; é necessário fazer convergir, antes coincidir, as exigências sociais, os deveres e as tarefas que surgem à sua frente, os interesses internos e externos do indivíduo. O que apenas se torna possível na sociedade socialista. (Lukács, 1955c, p. 194)

A harmonia entre indivíduo e coletividade, a formação do cidadão (cf. Lukács, 2015b, p. 47) é o fim a ser realizado na

6 O ensaio “Democracia és Kultura” fazia parte de *Irodalom és demokracia*, publicado em 1947.

sociedade socialista, na nova democracia popular, assim como a constituição de um *in-dividuum*, um ser social indiviso entre singular e comunidade; somente o marxismo é a filosofia em condições de desenvolver uma ética de tal espécie. Trata-se de uma superação da personalidade burguesa, privada e alienada⁷, em que não se concilia a igualdade de direitos e de condições econômicas (cf. Lukács, 2015b, p. 31).

Um perigo a ser evitado é pensar as formas de democracia até então existentes como as únicas possíveis; o mesmo modo de pensar que nos leva a considerar a democracia soviética como a melhor possível. “Esta interpretação é uma das razões ideológicas fundamentais pelas quais as condições políticas e sociais da União Soviética são frequentemente mal avaliadas. Reconhecem-se as formas de vida como democráticas exclusivamente quando corresponderem àquela unidade de medida” (Lukács, 1970e, p. 320)⁸. A democracia popular que se constrói na Hungria é qualquer coisa de absolutamente inédito, tanto que usualmente Lukács a indica como a “nova democracia”, concebendo-a como uma democracia que se desenvolve com práticas democráticas. Esse passo é de particular importância porque Lukács explicitamente refuta tratar a União Soviética como o modelo para qualquer outra democracia socialista – como sustentava Lênin –, em gritante contraste com a concepção stalinista que, ao invés, sustentava que o modelo para a construção das democracias socialistas devia ser considerado a URSS e, dessa maneira, a democracia popular já era tomada enquanto uma ditadura. A única concessão que Lukács faz ao modelo soviético é sobre a adoção de uma economia planificada, porque “um plano positivo e completo não é possível fora do socialismo, isto é, quando todas as forças produtivas são dominadas pela comunidade” (Lukács, 2015a, p. 55). Todo o planejamento deve ser conduzido de baixo, a partir da comunidade, e não do alto, das diretrizes do partido.

Essa pretensa superioridade vale também para o campo da cultura: a cultura soviética era considerada pelos comunistas de todo o mundo como a mais alta modalidade de cultura humana. Lukács está concebendo uma forma de democracia popular que

7 Lukács faz também um aceno autocrítico sobre as raízes teóricas desta personalidade burguesa: “Da afirmação estética da vida, predominante no final do século ao sombrio enrijecimento de Heidegger no ‘*nulla nullifico*’” (Lukács, 2015b, p.27). A afirmação estética da vida é referência autocrítica e autobiográfica de seu período juvenil.

8 Esse ensaio também fazia parte de *Irodalom és demokracia*, ao qual dava o título.

não é ainda uma democracia socialista, mas que evoluirá na direção de se transformar em uma; está concebendo uma forma de transição democrática ao socialismo. Naturalmente, os dirigentes do Partido Comunista não estão de acordo, mas também não o impedem, deixando-o fazer, para, depois, quando conquistarem o poder absoluto, poderem liquidá-lo como um intelectual anti-partido.

Na mesma medida, Lukács explica que a democracia direta não pode ser adotada em estruturas estatais complexas, como aquelas da democracia proletária soviética. Todavia, “uma das ideias fundamentais da democracia proletária é que a política esteja imediatamente na relação com a inteira vida de cada homem” (Lukács, 1970e, p. 324). Cada homem é livre para decidir acerca de questões mais imediatas da sua vida cotidiana. É claro, isso não pode acontecer de um instante para o outro apenas porque uma revolução política abateu o sistema político precedente, senão que os seres humanos devem ser habituados a exercer o poder político sobre a própria existência. Lukács reconhece que esta sua concepção deriva de Lênin, que considerava a tradição cultural como o verdadeiro patrimônio da humanidade. “Os seres humanos se habituariam a uma vida adequada a outros homens, e, em seguida, todos aqueles elementos e tendências da cultura moral da humanidade, que foram um auxílio na luta pela evolução e eram instantes individuais de progresso, viriam à superfície e se tornariam as forças motrizes efetivas da vida cotidiana” (Lukács, 1948, p. 8)⁹. Se for verdade que “as revoluções são tempestades purificadoras, mas destroem muitas coisas e homens” (Lukács, 1955d, p. 151), a sua potência purificadora produz coisas e homens novos, com novas tradições. E essa purificação pode vir a ser até mesmo a consequência de uma colisão, de um contraste, que nos conduz à transformação do caráter humano, à formação de novos hábitos. Lukács se refere à concepção leninista de hábito, manifesta no seu *Estado e revolução*, e que se tornará um tema constante do último Lukács, como inclusive a referência à vida cotidiana.

A Lênin, porém, Lukács adiciona Makarenko e sua teoria pedagógica. Parece-me oportuno reportar a uma citação de Makarenko, trazendo-a da análise que Lukács oferece de seu *Poema Pedagógico*:

9 O ensaio “Lenin és a kultura kérései” tornou-se posteriormente parte da coletânea de ensaios *Irodalom és demokrácia*.

O estilo se constitui muito lentamente, porque ele é impensável sem uma tradição, isto é, sem princípios e hábitos, que não venham alcançadas pela pura consciência, mas através da sábia consideração das experiências das gerações mais antigas e da grande autoridade da inteira coletividade, que é uma imagem da época. (Lukács, 1955c, p. 199)¹⁰

Esses são os dois traços da ética lukacsiana, composta de hábitos, de harmonia entre indivíduo e coletividade e, ainda, de estilo. Lukács interpreta o estilo em Makarenko como um “princípio de unidade e diversidade”, unidade entre indivíduo e comunidade, diversidade na salvaguarda da singularidade, de modo que venha a emergir a individualidade completa.

Lukács esclarece a sua concepção política:

Embora o caráter do sistema capitalista de produção não esteja ainda abolido, a democracia popular adota não de menos como seu escopo que, nesta sociedade, os trabalhadores e os intelectuais, os operários e camponeses não apenas estariam em posse da liberdade e da igualdade, mas, também de uma vez por todas, receberiam garantias institucionais de que poderiam experimentar realmente com esta liberdade e esta igualdade as importantes questões da sua existência cotidiana. (Lukács, 1948, p. 8)

É de se notar que Lukács fale em garantias institucionais – a serem compreendidas como leis, partidos, instituições estatais – e sobre a vida cotidiana dos cidadãos, com o limite da defesa das instituições postas, por sua vez, a favor dos cidadãos. Lukács dá o exemplo da liberdade de expressão que, como mesmo os jacobinos concebiam, não pode ser deixada para os inimigos da liberdade (cf. Lukács, 1970c, p. 313). Para ele, a realização da liberdade e da igualdade é a concretização na prática das ideias e das formas reais da vida cotidiana dos seres humanos, formas das suas relações recíprocas, das suas relações com a sociedade e com a natureza; assim, tal relação pressupõe uma mudança das condições da vida dos seres humanos (cf. Lukács, 2015b, p. 25). O perigo de que logo se deu conta era que o partido, a subjetividade coletiva, traísse os conteúdos sociais e políticos e subjugasse a forma do direito. A democracia popular poderia evitar esse perigo na condição de

10 Um exemplo de total incompreensão e até mesmo de má-fé sobre a concepção estética e ética de Lukács está em H. Arvon (1976, p. 461), onde se sustenta que no livro *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, onde se encontra o ensaio sobre Makarenko, o autor está claramente submetido aos critérios do chauvinismo jdanovista.

permitir a participação das massas na vida política, com plena liberdade e igualdade. Assim, referindo-se a Lênin como um modelo a seguir, Lukács reitera que,

na visão de Lênin, o socialismo não é de modo algum um estágio radicalmente diferente, radicalmente novo de desenvolvimento da estrutura econômica da sociedade, oposto ao sistema capitalista de produção; antes, por manter essa oposição, o socialismo é também a democracia mais desenvolvida. Esse último ponto de vista, por sua vez, torna possível tomar a crítica de Lênin da democracia formal para melhorar a nova democracia popular, para a concreta solução do problema de qual democracia. (Lukács, 1948, p. 8)

Lukács está fazendo uma advertência velada: se o Partido Comunista Húngaro, de caráter stalinista, pensa em abolir a nascente democracia popular húngara e adotar o modelo soviético, está claramente traindo o ditame leninista de uma verdadeira e autêntica democracia socialista. É necessário ter em conta que, no ensaio que estamos citando, “Lênin e as questões da cultura”, há muitas diferenças entre as duas edições de 1946 e 1947. Na edição de 1947, foram acrescentados trechos que não estavam na versão de 1946. Os acréscimos foram feitos provavelmente porque no ano de 1947 se iniciou a tomada de poder pelo Partido Comunista Húngaro liderado por Matyas Rákosi, que se auto-denominava “o melhor discípulo húngaro de Stálin”. Com os acréscimos, o ensaio ainda podia circular e a abertura de Lukács à democracia popular podia permanecer no centro do debate político do momento. É de se notar que Lukács não retira frases que poderiam parecer comprometedoras, mas acrescenta frases que refletem mais profundamente o sentido de seu pensamento, de modo que o velho discurso se mantém e abrange o novo como seu desenvolvimento. Às vezes, o nome de Stálin deveria aparecer, para garantir os seus interlocutores no partido.

A liberdade consiste também em reunir a vida privada com a pública, mas de forma ativa, isto é, que na vida pública o indivíduo possa trazer a sua vida privada na medida e na forma que desejar. O exemplo prático com o qual interpreto essa concepção de Lukács é que, na vida pública, uma mulher não deve renunciar a sua própria feminilidade. Nesse sentido, o outro indivíduo, na forma em que vive a sua vida inteira, é o complemento de minha própria individualidade. Lukács define essa relação como *Mitmensch*: “O outro (o *Mitmensch*) não é, para o homem, um limite, mas um fator essencial de sua própria liberdade. Só em

uma sociedade livre, o indivíduo pode ser verdadeiramente livre” (Lukács, 2015a, p. 70). Estar com outro homem é a característica necessária do pertencimento ao gênero humano; Lukács sustenta que este é um dos fundamentos teóricos da ética marxista e de tal copertencimento o indivíduo deve estar consciente, consciente de que esta relação é absolutamente necessária para a sociabilidade do indivíduo.

É evidente que ele está pensando em abstrato quais as formas políticas que se apresentam como possíveis aliados do movimento comunista, a partir da realização completa da liberdade e da igualdade, uma ideia que faz parte do programa de Lênin, segundo o qual “a fundação de cada cultura é o tempo livre dos seres humanos”. E reitera: “quando Marx falou em socialismo como o ‘reino da liberdade’, acrescenta firmemente que as condições irrenunciáveis deveriam ser a redução do tempo de trabalho socialmente necessário” (Lukács, 1948, p. 9). Assim, os fundadores do marxismo deram uma indicação importante a propósito da superação da exploração do trabalho enquanto uma primeira aproximação rumo a uma vida mais humana. Lukács pode então fixar três pontos programáticos para as instituições socialistas: 1) superar a divisão entre cidade e campo; 2) superar a distinção entre trabalho físico e trabalho intelectual; 3) conferir um sentido ao trabalho. Observa-se que Lukács está atribuindo tarefas ao Partido Comunista, mais que aos seus prováveis aliados; está procurando explicar à direção comunista qual pode ser a via para alcançar as camadas e classes sociais que na Hungria são sempre hostis ao movimento operário.

Ademais, Lukács acresce a questão da perspectiva: “o sentido do desenvolvimento futuro (...) conquista assim um significado decisivo porque se põe a respeito do passado como realidade não ainda realizada, e não como um ideal ou um abstrato dever que se contrapõe ao ser” (Lukács, 1955c, p. 185). A perspectiva é uma espécie de princípio regulativo da ação política que se cumpre no presente para construir o futuro. Esse princípio regulativo não é dogmático, não provém do alto, mas das exigências de baixo, dos homens e de seus vínculos sociais; é feito de poucos – mas fundamentais – conceitos, todos destinados ao melhoramento da condição humana. Um exemplo vem propriamente de Makarenko, que considerava a educação das crianças “anormais” como “parte integrante da educação socialista” (Lukács, 1955c, p. 216). Verifica-se que Lukács fala do tema da deficiência, que geralmente está ausente dos programas dos partidos socialistas, e

o faz no interior de uma análise crítico-literária, confirmando que não existem superfícies impermeáveis na abordagem de temas que dizem respeito ao ser humano.

Em seguida, Lukács retorna a um assunto que enfrentou nos primeiros tempos de sua adesão ao comunismo: a oposição entre civilização e cultura. Segundo ele, o controle político nas mãos dos trabalhadores deve superar esta dicotomia de modo tal que “a cultura *socialista* venha a realizar-se, e não a ‘cultura operária’” (Lukács, 1948, p. 18). Lukács desejava superar o beco sem saída do obreirismo; desejava uma cultura aberta, universal, seguindo igualmente neste caso o exemplo de Lênin. Sobretudo, é o capitalismo que impõe uma cultura restrita, individual, que separa os intelectuais das massas, os aliena substancialmente da sociedade civil: “A ‘elite’ intelectual da sociedade moderna está perdida e é organicamente incapaz de descobrir caminhos e objetivos. Nasce o contraste moderno entre cultura e civilização” (Lukács, 2015b, pp. 33-34)¹¹. A consequência maior desse isolamento é o aristocratismo, que pode levar ao racismo, como ocorreu na Alemanha nos anos de 1930. A superação do aristocratismo – que, para Lukács, era também herança do jacobinismo – pelos intelectuais burgueses, de um lado, e a abertura à democracia da parte dos comunistas, de outro, devia evitar “um erro fatal [de] falar de uma separação entre o progresso da civilização burguesa e o socialismo, entre a democracia oriental e a ocidental” (Lukács, 2015b, p. 46).

Na política, o capitalismo implica a retirada do público para o privado, para os interesses particulares que se impõem aos da coletividade:

Os defensores da assim dita “cultura proletária” abandonam geralmente a cultura burguesa, a cultura da sociedade clastista. O seu programa significava que o domínio da classe operária havia criado uma cultura, uma ciência e uma arte “radicalmente nova”. Na prática, e isso não é acidental, mas uma necessidade, implica a absorção acrítica de correntes intelectual e artisticamente decadentes do período imperialista. (Lukács, 1948, p. 20)

É óbvio que Lukács se refere à sua polêmica contra o Expressionismo, mas está também indicando que a tomada de poder por si só não representa uma modificação qualitativa do ponto de vista cultural; o Partido Comunista deve se fazer o promotor de uma

¹¹ O termo “*civiltà*” corresponde ao alemão “*Zivilisation*”, que também pode ser traduzido como “*civilizzazione*”.

superação efetiva (e não apenas no palavreado) da realidade social, que se oferece para governar depois da vitória militar. Para Lukács, há um estreito vínculo entre as tendências artísticas e as relações sociais; então, uma superação completa das relações sociais da antiga Hungria feudal, mantidas em vida pelo regime de Horthy, deve passar também por uma crítica das tendências artísticas. Em meio a estas tendências, consta inclusive o anticapitalismo romântico, o qual havia marcado a juventude de Lukács, que, então, deve ser abandonado, por não ser uma tendência de esquerda.

A luta que Lukács trava, seja contra as tendências reacionárias, fascistas e feudais, ainda presentes na sociedade e na cultura húngara do segundo pós-guerra, seja contra as tendências stalinistas internas ao Partido Comunista Húngaro, é de amplo horizonte e diz respeito não somente à estrutura social de classe, às instituições políticas, mas, igualmente, aos estilos e aos conteúdos literários – em geral, toda a literatura húngara do período precedente e presente. A cultura húngara era tradicionalmente dividida entre aqueles que eram chamados de “urbanos”, ou seja, que se reportavam à capital, ao mundo europeu, ao progresso moderno, e aqueles que eram chamados de “populares”, que, inversamente, se reportavam ao mundo agrário húngaro, à província, à pequena aldeia, à *puszta*, à vasta pradaria do sudeste da Hungria, à tradição e à língua particularíssimas daquele povo aldeão, ainda ligado ao “pequeno mundo antigo”, ao provincianismo protetor que recusava o mundo universal da grande literatura europeia.

Lukács, que tinha pertencido à grande burguesia de Buda-pestes, que falava melhor o alemão que o húngaro, era um membro da primeira tendência, um leitor e crítico habitual dos grandes realistas europeus: Balzac, Goethe, Dostoiévski, Tolstói, Thomas Mann. Ele, no entanto, também se distanciou dos “urbanos”: “a minha crítica aos ‘urbanos’ culminou na revelação das distorções que os preconceitos liberais causaram no desenvolvimento, na Hungria, da democracia revolucionária, como, por exemplo, a crítica da reforma agrária radical” (Lukács, 1970d, p. 18). Era, assim, considerado um corpo estranho à cultura húngara, a qual havia visto prevalecer os “populares” contra os “urbanos” durante o período fascista. A mesma divisão se verificava no interior do Partido Comunista, como já havíamos visto antes. Lukács, porém, toma distância desta dicotomia: “o estilo das polêmicas que se originam nesta tendência [a renovação da oposição dos urbanos e dos populares] pode facilmente trazer de volta o nosso desenvolvimento literário” (Lukács, 1970f, p. 414). Tarefa da nova cultura

socialista é superar essa dicotomia (cf. Lukács, 1948, p. 10) e fechar definitivamente essa triste página do passado e fundar uma nova cultura húngara, aberta à cultura europeia, não apenas a de caráter socialista ou soviética.

No ensaio “*Irodalom és demokrácia*”, de 1946, Lukács supera essa contraposição e propõe outra tendência, a realista. Lukács, procurando fazer passar por ortodoxa a sua interpretação da literatura democrática, relaciona deliberadamente a sua análise à literatura russa e não à da Europa ocidental. Remete à literatura democrática revolucionária burguesa russa de Púchkin, Gógol e Lermontov, mas principalmente põe em relevo a aliança entre a classe burguesa urbana e a plebe rural, aliança essa que jamais existiu na Hungria. Se o modelo que Lukács reivindicava era o russo com a sua aliança “urbana” e “rural”, ele esperava poder ser aceito pela linha oficial do Partido Comunista Húngaro; este era atrelado às posições do “rural”.

Naturalmente, as diferenças de classe são inevitáveis, mesmo que não sejam insuperáveis, mais ainda as diferenças culturais; a grande literatura realista está em condições de representar a humanidade na sua complexidade, não as pequenas diferenças e as misérias humanas que distinguem a periferia do centro e que são o reflexo da exclusão. O artista não deve evitar a representação de tudo o que desumaniza o homem, não deve cair na ilusão de restaurar o que o desenvolvimento social destruiu; não cabe ao artista indicar a solução para a pauperização da vida cotidiana – ao filósofo, ao contrário, impõe-se a tarefa de indicar causas, fenômenos e estruturas desviantes e, ao político, encontrar as soluções para o mal-estar social. Em sua produção, o artista deve tender à superação da desumanização, do estranhamento e da exclusão. Trata-se de um programa político que se exprime na breve síntese que Lukács propõe ao leitor húngaro: “em todo lugar e em todos os tempos, eles [os grandes realistas] descreveram a *totalidade* humana e o ser humano *total*” (Lukács, 1946, p. 195). A representação do ser humano total não deve ser modificada com a representação de um tipo humano puro; pelo contrário, “os verdadeiros realistas não representaram um estado de ânimo puro, vale dizer, um estado de ânimo acentuado apenas de modo indeterminadamente sentimental” (Lukács, 1955b, p. 105)¹². Lukács procura acertar dois pontos críticos: abandonar a

12 Tenha-se em conta que o ensaio “*Fadeev La disfatta*” é de 1949, um pouco antes do início do *Lukács vita* [Debate Lukács] que determinou o seu abandono da política e da academia.

representação sentimental e romântica dos personagens e calcar estes personagens na realidade concreta de sua vida cotidiana.

Caso não se compreenda a natureza social do ser humano, o seu viver em meio a relações sociais, o risco é que “se nós não tomamos como experiência e não imaginamos como nosso destino estas interações sociais com outros seres humanos, mas, sim, na nossa autoconsciência, nós as transformamos em objetos externos e coisas privadas de vida de maneira fetichizante” (Lukács, 1970e, p. 328). Temos aqui em poucas linhas uma sintética expressão de alguns temas fundamentais da futura *Ontologia do ser social* e, propriamente porque Lukács começa a desenvolver os temas ontológicos, podemos colher o valor político de suas afirmações. Da perspectiva ontológica, Lukács pode indicar o papel da literatura, a saber, o de refletir o empobrecimento da época presente para permitir ao fruidor constituir uma autoconsciência das relações sociais elas mesmas, sair daquele mundo interior fetichizado onde se desenvolve a sua alienação. Lukács pretende demonstrar que a má tradição cultural, a da Hungria provincial, do mundo aldeão e antigo da vida camponesa, com seus valores étnicos, racistas, é um mundo fetichizado, não um mundo que permita a abertura para toda a humanidade. A perspectiva política está implícita nesta indicação, uma vez que a sua intenção é superar a fetichização particularista da cultura húngara na direção da perspectiva ontológica de pertencimento ao gênero humano, que é o projeto político contido na sua ontologia.

Essa perspectiva política pode amadurecer apenas numa democracia popular, já que esta estimula as massas à participação política, que comporta como consequência maior o crescimento do número de leitores e, portanto, a intensificação do processo de formação de uma consciência política, de uma maturação política. Lukács tira daqui uma conclusão que é imediatamente política e ontológica, dado que diz respeito ao surgimento de um novo tipo humano:

As massas, nesta nova vida, tornam-se seguras de seu poder e autoridade, que as conduzem a reconhecer os seus genuínos interesses e mostram a possível harmonia de seus interesses com os grandes interesses da nação e, ainda, no fundo, da humanidade. Os escritores, por sua vez, tornam-se capazes de dar voz não simplesmente aos seus sentimentos individuais, escondidos,

Observamos que ao longo desta tradução adotamos a grafia “Fadeiev”, não obstante na referência bibliográfica esse nome apareça grafado de acordo com a convenção editorial de obras estrangeiras, “Fadiev”, a qual difere da brasileira adotada aqui. (N.T.)

subjetivos. Esta nova vida faz com que eles vejam e sintam tudo o que muito profunda e autenticamente movem os seres humanos, a nação e a humanidade. (Lukács, 1970e, p. 331)

Mesmo os escritores em particular, e os intelectuais também em especial, assumem um papel social e político de maior relevância: o de relacionar-se estreitamente com a sociedade civil, que Lukács chama de “nação”. Naturalmente, esse processo não é imediato e, com efeito, Lukács acresce: “a verdadeira liberação dos cidadãos e, com ela, a emergência das energias do povo húngaro, a unidade cultural dos trabalhadores da Hungria de hoje, ainda se coloca como o único objetivo a ser alcançado, como o objeto – e o sujeito – das lutas futuras” (Lukács, 1970b, p. 373). Lukács bem sabe que a luta de liberação popular será longa, mas a unidade cultural dos trabalhadores será o princípio regulador desta luta, até o seu alcance. Lukács propõe uma unidade cultural fundada na identificação dos problemas concretos dos trabalhadores húngaros, que, assim, permita que se funde um verdadeiro internacionalismo com os trabalhadores do mundo todo, e não proponha novamente, como fez o fascismo húngaro, a particularidade nacional que se sustentava sobre o niilismo do sagrado egoísmo nacional ou, ainda pior, no individualismo animalesco nazista.

Outra concepção lukacsiana, que terá nas suas obras subsequentes uma função fundamental, aparece nesta fase de sua produção científica, aquela do homem inteiro. Lukács exprime a sua concepção a propósito da questão da poesia de partido, isto é, da produção literária, mas podemos entendê-la como intelectual em amplo sentido, que nasce da tomada de posição particular – assumir lado – de um intelectual ou escritor a respeito das grandes questões decisivas da humanidade de sua época e da vida cotidiana desta. Lukács parte de uma constatação, para ele, óbvia e manifesta: “cada escritor, como escreve, faz política e, desse modo, toma um partido. Trata-se só de saber com qual consciência ele o faz” (Lukács, 1977, p. 51). Portanto, não se trata de um partido preciso, mas de poesia política: “a poesia política existe há muito tempo, antes dos partidos organizados modernos. Não falamos da lírica das idades primitivas; a partir de então, com efeito, dominava uma vida de partido muito evoluída” (Lukács, 1977, p. 53). Trata-se de uma expressão que implica o reconhecimento de pertencer a uma época, de narrar situações concretas e problemas globais com os quais os seres humanos se confrontam no interior

de sua humanidade, comportando-se como homens inteiros. Em todo caso, estas expressões podem ser não plenamente conscientes e Lukács remete ao caso de Balzac ou Tolstói, que detinham ideologias reacionárias, mas que em suas obras narravam os conflitos em que emerge o mais alto e completo nível da humanidade da sua época. Esta discrepância indica que entre a vida intelectual do artista e a sua produção artística não há uma coincidência completa. O poeta de partido pode ser vinculado às diretivas de um partido, porém, exprime-as sempre livremente, segundo sua própria individualidade.

Na Hungria de 1946, os poetas de partido eram atraídos pelo Partido Comunista, o qual possuía um ambiente substancialmente stalinista; uma vez presos ao poder, estes poetas eram reduzidos à expressão poética mais superficial e banal das diretivas do partido. Lukács, sobrevivente da experiência da URSS stalinista, estava bem consciente de qual perigo se devia evitar e, ainda em 1946, adverte acerca da necessária tomada de distância das tendências sectárias, inseridas no partido: “os sectários consideram poeta de partido apenas o poeta de estilo folhetinesco. Qualquer desvio em sua formulação é definido como um ato hostil contra o partidarismo” (Lukács, 1977, p. 61). Tomar partido – o mencionado partidarismo – é uma espécie de produção poética que se distingue daquela pura, porque o poeta toma partido nos conflitos sociais a favor das vítimas do sistema capitalista, os trabalhadores. Os poetas que Lukács indica aos leitores são Petőfi, Ady e Attila József, e eles jamais foram filiados a nenhum partido. O poeta puro, ao invés disso, expõe problemas puramente estéticos, abstratos, fora de época, mostrando na sua produção poética uma substancial adequação à natureza asséptica que agrada ao sistema dominante, sob cuja sombra pode esconder-se em sua própria intimidade.

Obviamente, o partidarismo do poeta põe a questão da disciplina ao partido: “a disciplina de partido é, com efeito, um grau superior, abstrato, de fidelidade” (Lukács, 1977, p. 66). Lukács, naquele momento histórico, estava às voltas com o problema da fidelidade ao partido; mas, lentamente, tal fidelidade que era uma demanda de Lukács ganhará aspectos sempre mais diversificados, dado que o partido irá lhe impor tomadas de posições que não correspondem às questões globais da vida cotidiana.

Lukács, em algumas linhas mais abaixo da citação precedente, mostra a sua própria consciência de tal situação:

Se a questão da disciplina de partido é posta por um burocrata sectário, se, desse modo, se perde a relação entre a disciplina de partido e a vocação histórica e nacional do partido, se o princípio da disciplina cai nas pequenas lutas cotidianas e, assim, a disciplina de partido torna-se uma disciplina morta, então este vínculo se perde, não é mais a verdadeira relação entre partido e poeta de partido, senão a sua caricatura sectária. (Lukács, 1977, p. 66)

Era exatamente a situação que se verificava na União Soviética e que estava se difundindo também na Hungria¹³. Lukács remete à teoria leninista, de acordo com a qual as massas se habituam à disciplina bolchevique por meio da sua experiência mesma e não por uma ordem do alto (cf. Lukács, 1955a, p. 300). No entanto, “é necessária uma prioridade da mudança política na educação dos novos quadros. A formação dos novos quadros é absolutamente indispensável para todas essas finalidades” (Lukács, 2015a, p. 57). Deve-se educar o burocrata para evitar que resvale no sectarismo. O pensador húngaro delineia com clareza as características do sectarismo: “o sectário não via outra coisa que o campo dos pequenos grupos de operários e camponeses que atingiram a consciência de classe, ou, pelo menos, o instinto de classe; ele era incapaz de perceber as massas, ainda que falasse e sonhasse continuamente com elas” (Lukács, 1947, p. 12)¹⁴. É importante que Lukács fale do sectarismo como se fosse um fenômeno do passado (essas palavras são de 1947), ao mesmo tempo em que esse fenômeno estivera lentamente, mas de modo constante, ampliando-se na Hungria.

A questão da poesia de partido é, dessa maneira, estreitamente ligada àquela da liberdade poética e à liberdade de expressão; na prática, é um problema de ordem estritamente política. Lukács efetua uma importante distinção entre liberdade da arte e liberdade do artista, que é oportuno mencionar na íntegra para permitir compreender o papel da subjetividade do artista, entendido por Lukács em sentido negativo. Naturalmente, Lukács parte do pressuposto de que a arte

13 “Nem sempre os discursos ou os artigos comunistas que professam geralmente argumentos corretos encontraram o mais alto nível daquilo que era requerido pela época; misturados a eles se achavam pequenos restos do espírito sectário, usualmente superado” (Lukács, 1970a, p. 351). Observe-se a prudência com a qual Lukács exprime a sua crítica ao “espírito sectário”; estamos ainda em 1946.

14 Nota-se que se trata de uma lição dada aos jovens artistas do partido e que não foi jamais publicada.

é uma forma particular de reflexo da realidade; assim, se for arte autêntica, reflete a realidade em si e seus movimentos, os fatores essenciais do ser, a sua continuidade e transformações. Este reflexo (...), em muitos casos, é maior e mais amplo, mais totalizante e mais profundo, mais rico e mais verdadeiro, que a intenção, a vontade, subjetivas (...). A grande arte do grande artista é sempre mais livre que as suas convicções mesmas e sentimentos, mais livre que as condições sociais da sua gênese objetiva pareceriam indicar. Mais livre precisamente porque é mais profundamente vinculada à essência da realidade do que aos atos que manifestam a sua gênese subjetiva e objetiva. (Lukács, 1970g, p. 391)

Da citação pode-se notar como a questão estética é tratada com um léxico político, de onde emerge já o léxico da *Ontologia do ser social*, dado o estreito vínculo entre estética, política e ontologia, segundo a melhor tradição da filosofia. Ademais, Lukács havia já expressado a convicção de que a arte fosse superior às intenções do artista na capacidade de narrar a realidade; porém, agora, lança uma afirmação ainda mais forte: a arte é mais livre que o artista. A objetividade do reflexo artístico, a sua fruição da parte dos outros, das massas, faz dela um instrumento de tomada de consciência, o primeiro passo na direção da liberdade. Os comunistas levam adiante sua batalha com as armas da convicção ideológica.

Também na democracia popular húngara existem as condições mínimas para que a arte possa ser levada aos trabalhadores, quer dizer, a reforma agrária, a nacionalização das minas, o desenvolvimento das cooperativas. As novas condições econômicas e políticas libertam os trabalhadores das condições mais alienantes do trabalho, aumentam o tempo livre, os impulsionam ao crescimento cultural. Agora, operários e camponeses húngaros estão em condições de assumir a cultura húngara do passado, de avaliá-la, de superar os obstáculos à sua fruição; estão em condições de julgar os artistas do passado, assim como os artistas do presente. Também os artistas húngaros sentem possuir um público muito mais vasto, mais diversificado: o público das massas.

O debate Lukács

Em fevereiro de 1947, iniciou-se um rápido processo de stalinização da Hungria e, na prática, deu-se o fim da democracia popular, do modo como a pensava Lukács. Os comunistas tornaram-se o primeiro partido do país e começaram a absorver em sua

organização todos os outros partidos. O processo se reforçou em junho de 1948, quando o Partido Social-democrata fundiu-se no Partido Comunista, e se completou em 1949, quando os comunistas apresentaram ao eleitorado uma única lista eleitoral – que obteve os 95% dos votos –, e o novo parlamento aprovou uma constituição que foi escrita tendo como modelo a Constituição soviética de 1936. Em tal sentido, na Hungria vinha sendo imposto o modelo soviético, como estava ocorrendo em outros países ocupados militarmente pelo Exército vermelho. Na prática, era o modelo do “socialismo em um só país” que se impunha, propriamente aquele modelo que Lukács havia procurado evitar com a sua proposta de democracia popular. O início da Guerra Fria eliminava qualquer possibilidade de espaço de manobra e qualquer proposta de qualquer modelo diferente de Estado socialista era aniquilada. Isso é confirmado pelo fato de que se chegou à condenação stalinista da distensão da Iugoslávia, e todo defensor de qualquer proposta política diferente da stalinista era marcado sob a acusação de “titoísta”. De fato, sob a acusação de titoísmo, em junho de 1949, foi preso o ministro do exterior László Rajk, condenado à morte e enforcado em outubro do mesmo ano.

Contemporaneamente à prisão de Rajk, o tradicional inimigo de Lukács, László Rudas, publica na revista *Társadalmi Szemle* um violento ataque contra as teorias literárias de Lukács¹⁵. O artigo de Rudas foi sugerido, controlado e aprovado por Rákosi. É o início da prestação de contas em face de qualquer um que tivesse sustentado teses que desviassem daquelas permitidas pela linha política oficial e stalinista do Partido Comunista Húngaro. Os primeiros sinais do cerco que se estava preparando foram dados numa reunião dos partidos comunistas europeus na Polônia no inverno de 1947, publicados por Rákosi em março de 1948 no periódico *Szabad Nép*, num artigo com o título emblemático de “*A kövertkező láncszem*” (O próximo anel da cadeia). Lukács não permaneceu inerte ante esses primeiros sinais: em maio de 1949 havia demandado à secretaria do PCH para ser liberado tanto das tarefas de partido quanto das tarefas acadêmicas, com o intuito de dedicar-se aos seus estudos de estética e de ética marxistas.

Nos arquivos do Partido Comunista Húngaro encontra-se uma primeira versão do artigo, em que Rudas acusava Lukács de

15 “À moda de Richelieu-Rudas”, comentará Lukács em uma carta de 18 de maio de 1950 a József Revai (*apud* Ambrus, J. (org.) (1982), v.II, p. 289). Uma edição abreviada desta coleção está em: *A Lukács-vita* (Ambrus, 1985, p. 354).

ter considerado Hitler como um herói trágico e não como um criminoso num artigo publicado durante o exílio em Moscou. Rudas pintava uma imagem precisa do filósofo húngaro: “Lukács não mudou desde 1925; ele permanece o mesmo idealista, o pensador doutrinário em sua torre de marfim a quem é estranha qualquer análise marxista e sobre quem Lênin escreveu que o seu marxismo é ‘apenas nas palavras’” (*apud* Urbán, 1985, p. 131). Esta versão foi abandonada, mas nos dá o sentido das intenções de Rudas; oferece provas para um eventual processo contra Lukács, uma vez que a alusão a Hitler como herói trágico era suficiente para montar uma acusação penal nos confrontos com seu odiado inimigo. Na realidade, Lukács abordou a situação que envolve Hitler no ensaio “*Schicksalswende*”, publicado na revista *Internationale Literatur* em 1944, antes, portanto, que se conhecessem a amplitude e os detalhes dos crimes nazistas. Mas Lukács não tratou Hitler como herói trágico; ao contrário, tratava como herói trágico a humanidade vítima de Hitler, exatamente o oposto do que Rudas havia sustentado. Mas esse era o estilo dos stalinistas.

Em geral, Rudas fazia vir à tona as suas críticas à *História e consciência de classe*, tanto que cita trechos de sua crítica publicada em 1924 àquela obra. Depois, ataca também as *Teses de Blum* e a coletânea de ensaios *Irodalom és demokrácia*, defendendo que ali constavam teses “cosmopolitas”, “titoístas”, “antiliteratura soviética”, antileninistas, idealistas.

No número seguinte de *Társadalmi Szemle* (n. 8/9 de agosto-setembro de 1949), Lukács foi constrangido a publicar um artigo com o título novamente bastante significativo “*Bírálat és önbírálat*” (Crítica e autocrítica). O conteúdo dele nasce de uma série de compromissos com a direção do partido: a primeira continha uma autocrítica formal, a segunda rebatia ponto por ponto os argumentos de Rudas. O caráter de compromisso emerge de passagens como a seguinte: a propósito dos seus ensaios dos anos 1946-1948, Lukács reconhece que as suas

formas e conteúdos correspondiam aos pontos de vista que reinavam entre os intelectuais e escritores húngaros de então (...). Estou convencido ainda hoje que raciocinei justamente sobre numerosos temas (...). Mas vejo que também por mais de uma vez avancei muito adiante sobre esta base, partindo da situação ideológica vigente, mas não suficientemente adiante para tirar-lhe conclusões (...). Esta tendência (...) teve a consequência prejudicial de permitir mais de uma vez aos indecisos, aos intelectuais que resistiam surdamente, de servirem-se desta forma de expressão para justificar as suas atitudes. (Lukács, 1982a, pp. 72-73)

O Partido Comunista Húngaro não admitia, como todos os sistemas ditatoriais, a existência de uma zona cinza, neutra, entre ele e os próprios inimigos; a palavra de ordem era: “ou conosco ou contra nós”. A autocrítica de Lukács, porém, reconhece o condicionamento externo, o momento político, mas também comporta a atitude de tergiversar, de dissimular, dos intelectuais húngaros – uma culpa a ser atribuída mais ao ambiente cultural de referência do que a si mesmo.

Lukács inclusive reconhece que, substancialmente, foi um erro publicar aquela autocrítica, sobretudo por uma questão externa à autocrítica, a saber: Lukács não sabia que a purgação, iniciada com Rajk, fosse direta e exclusivamente aos comunistas que estavam emigrados no Ocidente. Outra questão era o caminhar para trás acerca do quanto havia sustentado de 1946 até aquele momento: “Na autocrítica introduzi este elemento [a passagem da democracia popular ao socialismo] como um *não deve ser*, embora eu o considere simplesmente como um *não é*. Aqui brota a essência da não-verdade da minha autocrítica” (Lukács, 1982c, p. 154). O erro foi determinado pelo temor: “Devo dizer que também a minha tomada de posição foi equivocada: na sequência do caso de Rajk, eu acreditava que estivesse em jogo a minha vida e a minha liberdade, e que não fosse justo correr tal risco por questões literárias” (Lukács, 1982c, p. 151). Na essência, Lukács se considerava um “Rajk literário”¹⁶. A autocrítica lhe servia para obter do partido o retiro para a vida privada, que era a maneira mais indolor para concluir a polêmica¹⁷.

Como é de costume em casos do gênero, depois do ataque do leão seguem os chacais e as hienas e, enfim, os abutres; assim, depois de Rudas, seguiram personagens oficiais e menores, políticos e intelectuais, até mesmo alunos do próprio Lukács, como József Szigeti¹⁸. Para piorar a situação de Lukács, tem-se também

16 Assim ele se autodefine numa carta a József Revai de 3 de janeiro de 1950 (Cf. Lukács *apud* Ambrus, 1982, v. II, p. 287).

17 Na realidade, a direção do partido responderá com um genérico: “a secretaria levou em consideração a sua demanda” (cf. Urbán, 1985, p. 139). No entanto, Lukács obtém da universidade um ano sabático de suspensão das atividades de professor até setembro de 1950, podendo viajar para o exterior (Weimar, Berlim, Roma).

18 Em um ensaio subsequente, “*Párttevékenységem és Lukács György való egiüttműködésem kezdete*” [A minha atividade de partido e como se iniciou a minha efetiva colaboração com György Lukács], Szigeti (1999) recorda toda a sua participação no *Debate Lukács*, mas recorda também o fato que Lakatos foi, em seu turno, um aluno

um ataque da URSS, feito por Aleksandr Fadeiev, lançado durante a XIII Assembleia da União dos Escritores Soviéticos, da qual era secretário. Fadeiev atacou a concepção lukacsiana do poeta de partido; o seu partidarismo; o fato de Lukács não ter em conta a literatura russa; a proximidade de Lukács com pensadores burgueses como Sartre; a coexistência entre marxismo e ideologia burguesa. Montando as citações do ensaio lukacsiano, Fadeiev chega à conclusão que Lukács “nega, deste modo, ao partido a possibilidade de dirigir a arte” e reitera que “Lukács se esforça para desarmar os intelectuais dos países da democracia popular enquanto edificam uma nova cultura socialista contra os elementos capitalistas” (Fadeiev, 1982, pp. 251-252). Para além de um ataque, aquele de Fadeiev era um verdadeiro convite aos “intelectuais dos países da democracia popular” a atacar Lukács. A intenção era de isolá-lo, talvez como primeiro passo na direção de um processo, ainda que esta última hipótese fosse mais improvável, dada a notoriedade que Lukács tinha conquistado no Ocidente.

O convite de Fadeiev foi aceito pelo dirigente, na prática o ideólogo, do Partido Comunista Húngaro, József Revai, que se dizia amigo de Lukács. A crítica de Revai foi publicada em húngaro ao mesmo tempo que o ataque de Fadeiev. Revai inicia observando que Lukács não foi “posto em silêncio” como sustentavam os intelectuais ocidentais, confirmando de tal modo a suspeita que expus acima. Em seguida, Revai acrescenta que “o reforço da nossa democracia popular e a sua transformação em ditadura do proletariado (...) liquida toda concepção (...) que conduza a considerar a democracia popular como uma via e um regime particulares, como uma espécie de ‘terceira via’ entre capitalismo e socialismo” (Revai, 1982, p. 214). Revai continua a condenar a coerência (*összefüggés*) de Lukács e nota que “a sua atividade literária formava uma corrente determinada que se pode considerar do ponto de vista político e ideológico como de direita” (Revai, 1982, p. 214). Claramente, o partido, em nome do qual Revai fala, considera Lukács um valor e se orgulha de que ele possa contribuir para o crescimento da cultura húngara, mas sob a condição que faça a autocrítica. “O companheiro Lukács já fez uma autocrítica, que constitui certamente um passo adiante, mas que não é suficientemente profunda e consequente” (Revai, 1982, p. 215). Que se

de Lukács que polemizou fortemente com seu mestre. Ainda em 1957-58 Szigeti voltou a atacar Lukács, lembrando a controvérsia de 1949-1950... (cf. Szigeti, 1977, pp. 137-212).

esclareça a situação: caso não tivesse vindo de Moscou a condenação de Fadeiev, o debate estava encerrado; mas a voz do patrão não pode ser desobedecida e Revai deve solicitar a Lukács uma outra autocrítica, mais “profunda e consequente”.

A crítica de Revai toca em alguns pontos-chave da concepção política e literária de Lukács dos primeiros anos do pós-guerra. Revai não vê em Lukács um defensor do realismo socialista, antes o vê como um adversário¹⁹. Segundo ele, Lukács permaneceu um defensor do realismo burguês, porque não compreendeu que a democracia popular é já a ditadura do proletariado, e, assim sendo, nesta não estão em vigor as relações de produção do sistema capitalista²⁰. Estes erros provêm do fato de que Lukács permaneceu preso às posições de 1945-1946, antes da guerra, quando a luta era sobretudo contra o fascismo e, depois, contra o capitalismo. Obviamente, Revai não leva em conta que o fascismo causou a crise da democracia, da ideia de progresso, da fé na razão e do humanismo, como Lukács argumentara poucos anos antes (cf. Lukács, 2015a, p. 22). Uma vez derrotado o fascismo, a luta se volta contra o capitalismo, enquanto Lukács sustentava a democracia plebeia, fase de transição da democracia burguesa, de que o realismo burguês era uma das formas superestruturais. Na prática, Lukács tentava retomar o discurso legado pela Revolução Francesa, interrompido pelo fascismo enquanto Revai repreende Lukács por este não perceber que tais ideias seriam as mesmas dos anos de 1920, quando considerava sectário o Partido Comunista antes do momento da constituição das Frentes Populares. Atacar as ideias de Lukács dos anos 30 refletia a vontade de Revai de retomar o debate sobre Lukács que se deu na URSS naqueles anos... (cf. Mészáros, 1958, p. 95)²¹.

Revai retoma a ideia que consta na acusação de Fadeiev, segundo a qual Lukács não conferiu atenção à literatura soviética, acusando-o de considerá-la inferior dado o desenvolvimento desigual da sociedade soviética, isto é, de não ter em conta os grandes progressos que a sociedade soviética conseguiu no tempo do socialismo real. Assim, a crítica incide sobre a permanência na crítica literária de Lukács de elementos da teoria burguesa

19 Lukács “vira no sentido da direita e começa a lutar não pelo realismo socialista; ao contrário, contra ele.” (Revai, 1982, p. 216)

20 Cf. Revai, 1982, p. 217.

21 Revai não aceitava a equiparação que Lukács fazia entre a literatura da decadência burguesa e o realismo soviético. (cf. Mészáros, 1958, p. 95)

da assim chamada “arte pela arte”, que, por outro lado, Lukács havia criticado. Na realidade, Revai se refere ao período juvenil pré-marxista de Lukács, que, de acordo com ele, mantém-se ainda presente na sua crítica literária; em suma, reapareceu a estranheza do grande burguês em face da cultura popular, do urbano no enfrentamento com os populares²². Revai coloca em dúvida a teoria lukacsiana da distinção entre a concepção ideológica do autor e o conteúdo progressista da sua obra. A sua intenção é fazer passar grande parte dos escritores húngaros populares da zona neutra e cinza ao Partido Comunista, mesmo porque esses escritores foram fiéis ao regime fascista de Horthy e podiam ser também ao regime stalinista de Rákosi, habituados como eram a obedecer às ordens do alto e a fecharem-se no “intimismo à sombra do poder”.

Lukács responde ao artigo de Revai com uma intensidade que não havia usado na resposta a Rudas. Revai, de fato, é o ideólogo do Partido Comunista e deve ser tratado com maior atenção. Lukács se declara de acordo com tudo quanto é o conteúdo do artigo de Revai e acresce pesarosamente:

As minhas atividades político-literárias contribuíram, sem nenhuma dúvida, para criar tal impasse ideológico (...). Não acreditava que o conflito decisivo entre as classes, a fase da luta revolucionária pela realização do socialismo, pudesse completar-se no nosso país e nas outras democracias populares tão rapidamente como se produz na realidade. (Lukács, 1982b, p. 153)

Em resumo, Lukács quer dizer que não se esperava um elemento incisivo na política dos comunistas húngaros no sentido de englobar os outros partidos e de passar em apenas dois anos da democracia popular à ditadura do proletariado, com um grande volume de expurgos (como o caso exemplar de Rajk). Aparece agora claramente a tática dos comunistas e, portanto, de Revai, de considerar a participação na frente popular um desvio histórico para chegar à ditadura do proletariado (cf. Mészáros, 1958, p. 33).

Lukács habilmente mantém a sua resposta dentro de questões literárias, reconhecendo a superioridade do realismo socialista sobre aquele burguês, e da literatura soviética sobre aquela clássica. E arremata: “quando se depara com um problema cultural, estético, tão essencial para a nossa época como o é este do realismo socialista

²² Na verdade, Lukács se sentiu atraído pela cultura popular por sua elevação à grande cultura. “Reconheço a influência que exercia sobre mim o democratismo plebeu da arte de Bartók (Cantata profana) juntamente com Ady”. (Lukács, 1970d, p. 20)

e da literatura soviética que o realiza (...), a pesquisa deve ter por principal objetivo elucidar qual é a contribuição estética e cultural das transformações acima citadas no conteúdo da vida” (Lukács, 1982b, p. 156). Então, também o debate literário acerca das obras é um problema da vida cotidiana. Basicamente, Lukács traduz a linguagem do realismo para a da estética, mostrando sensibilidade para a produção artística, para a individualização e para uma compreensão mais elaborada da forma. Como já havia afirmado em seu período de juventude, a forma é a abstração máxima. Lukács conclui esta segunda autocrítica tomando distância das intervenções estrangeiras ocidentais sobre o debate, em particular de Merleau-Ponty²³ – alguém que, com a sua intervenção, não trouxe nenhum benefício à causa –, tendo em vista que, quanto mais permanecer nos limites da literatura húngara, tanto melhor será para ele.

Uma ajuda notável, ao contrário, chega a Lukács em novembro de 1950, de Arnold Zweig – secretário da Associação Internacional dos “Amigos da Paz”, da qual Lukács era membro –, uma ajuda que se expressa no convite feito a Lukács para se tornar membro da Academia de Berlim²⁴. Lukács, demonstrando o prestígio que gozava no mundo socialista, enviou a carta de Zweig a Rákosi, acrescentando:

Estou seguro que sabe que o último volume da *História da filosofia russa*, sob a organização de Alexander, contém um capítulo sobre as democracias populares, que, ao mesmo tempo com o capítulo sobre a filosofia húngara da *Enciclopédia soviética*, foi submetido à revisão do centro do partido. Ambos os escritos referem-se a mim (em conexão com o debate); ambos vão muito além do artigo do companheiro Revai (que falava de antimarxismo). (Lukács *apud* Urbán, 1985, p. 149)

Lukács recordava a Rákosi que os seus padrões, os russos, não o tratavam tão mal quanto o seu capanga, Revai, e, assim sendo, que o debate poderia se considerar concluso e que o deixassem com seus estudos. Com efeito, a carta assinalou praticamente o

23 O apoio não solicitado de Merleau-Ponty baseava-se em seu desconhecimento do húngaro, portanto, da esmagadora maioria das intervenções no debate Lukács. Prova disso pode ser achada em *Le aventure della dialettica* (Merleau-Ponty, 2008, pp. 78-83).

24 As obras de Lukács continuaram a ser publicadas na Alemanha Oriental, enquanto foram proibidas na Hungria. Por ordem de Rákosi, Luis Aragon se opôs à publicação das obras de Lukács na França (cf. Mészáros, 1958, p. 22).

fim dos ataques do partido a ele e, lentamente, também ao seu pensamento e sua atividade. Esta, a partir de então, desenvolveu-se quase inteiramente no exterior, caiu o silêncio. No seu *Pensamento vivido*, Lukács recorda: “Retirada. Permaneço apenas ideólogo – mas, agora, apenas pessoalmente, não como função” (Lukács, 1982c, p. 223)²⁵. O filósofo finalmente retornava a seus estudos.

O partido tentou utilizá-lo, no ano de 1952, contra o escritor Tibor Dery, como pivô de um debate semelhante àquele em que havia sido envolvido. Rákosi, em pessoa, o encontrou duas vezes, pedindo-lhe que se posicionasse contra Dery, mas Lukács sustentou com obstinação que Dery é quem estava com a razão: o socialismo húngaro tinha uma tradição muito diferente daquela do socialismo russo e o realismo húngaro era diverso do russo (cf. Mészáros, 1958, p. 85). Rákosi foi forçado a desistir de sua tentativa de fazer de Lukács seu aliado. Para Lukács, a arte devia empenhar-se na luta de libertação e não era um instrumento de coerção.

Referências

- AMBRUS, J. (org.) (1982) *Irodalmi és Demokrácia*. Az irodalmi (un. Lukács-) vita dokumentumai, vol. I e II. Budapest: Lukács Archivum.
- AMBRUS, J. (org.) (1985) *A Lukács-vita*. Budapest: Múzsák.
- ARVON, H. (1976) “L’Esthétique de Lukács est-elle marxiste?”. Em: *Revue Internationale de Philosophie*, fasc. 4, n. 106, a. XXVII, Bruxelles.
- FADEEV, A. (1982) “Az irodalmi feladatai” [As tarefas da crítica literária]. Em: AMBRUS, J. (org.) *Irodalmi és Demokrácia*. Az irodalmi (un. Lukács-) vita dokumentumai (1949-1951), vol. I. Budapest: Lukács Archivum.
- HELLER, A. (2019) *Il valore del caso*. La mia vita. Tradução de F. de Pascale. Roma: Castelvecchi.
- LUKÁCS, G. (1946) “Irodalom és demokrácia”, *Társadalmi Szemle*, n.º. 2, março.
- LUKÁCS, G. (1947) “A „giccs”-ról és a „proletkult”-ról”. Em: *Szemináriumi füzetek kultúrvezetők*. Budapest, Szikra, n. 4.
- LUKÁCS, G. (1948) “Lenin és a kultura kérdései” [1946]. Em: *Lenin*. Budapest: Uj Magyar Könyvkiadó.

25 No entanto, Agnes Heller continua a definir “Lukács era, ao mesmo tempo, um funcionário comunista e um prestigioso burguês.” (Heller, 2019, p. 61) Como poderia ser funcionário de um partido no qual não estava inscrito?

- LUKÁCS, G. (1955a) “Bek La strada per Volokolamsk”. Em: *La letteratura sovietica*. Tradução de I. P. Roma: Editori Riuniti.
- LUKÁCS, G. (1955b) “Fadeev La disfatta”. Em: *La letteratura sovietica*. Tradução de I. P. Roma: Editori Riuniti.
- LUKÁCS, G. (1955c) “Makarenko. Il poema pedagogico”. Em: *La letteratura sovietica*. Tradução de I. P. Roma: Editori Riuniti.
- LUKÁCS, G. (1955d) “Sciolochov “Il placido Don” [1949]. Em: *La letteratura sovietica*. Tradução de I. P. Roma: Editori Riuniti.
- LUKÁCS, G. (1970a) “A magyar irodalom egysége” [A unidade da literatura húngara]. *Magyar Irodalom Magyar Kultura* [Literatura húngara, cultura húngara]. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1970b) “A népi írók mérlegen” [Escritores populares na balança]. Em: *Magyar Irodalom Magyar Kultura*. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1970c) “Demokracia és Kultura” [Democracia e cultura]. Em: *Magyar Irodalom Magyar Kultura*. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1970d) “Előszó” [Prefácio]. Em: *Magyar Irodalom Magyar Kultura*. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1970e) “Irodalom és demokracia II”, Em: *Magyar Irodalom Magyar Kultura összefoglaló*. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1970f) “Régi és új legendák ellen” [Contra uma nova e velha lenda]. Em: *Magyar Irodalom Magyar Kultura*. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1970g) “Szabad vagy iránított művészet?” [Arte livre ou arte dirigida?]. Em: *Magyar Irodalom Magyar Kultura*. Budapeste: Magvető.
- LUKÁCS, G. (1977) “Poesia di partito”. Em: *Marxismo e politica culturale*. Tradução de F. Codino. Torino: Einaudi.
- LUKÁCS, G. (1982a) “Bírálat és önbírálat” [Crítica e autocrítica]. Em: AMBRUS, J. (org.) *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács) vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. I. Budapeste: Lukács Archivum.
- LUKÁCS, G. (1982b) “Következtetések az irodalmi vitából” [Conclusões sobre o debate literário]. Em: AMBRUS, J. (org.) *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács) vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. II. Budapeste: Lukács Archivum.
- LUKÁCS, G. (2015a) “I compiti dela filosofia marxista dela nuova democrazia”. Em: INFRANCA, A. e VEDDA, M. (orgs.) *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*. Milano: Edizioni Punto Rosso.

- LUKÁCS, G. (2015b). “Le visioni del mundo aristocratica e democratica” [1946]. Em: INFRANCA, A. e VEDDA, M. (orgs.) *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*. Milano: Edizioni Punto Rosso.
- LUKÁCS, G.; EÖRSI, I. e VEZER, E. (orgs.) (1982c) *Pensiero vissuto*. Tradução de A. Scarponi. Roma: Editori Riuniti.
- MÉSZÁROS, I. (1958) *La rivolta degli intellettuali in Ungheria*. Torino: Einaudi.
- POSZLER, G. (1986). Em: Az évszázad csapdái [As armadilhas do século]. Budapest: Magvető, 1986 .
- REVAI, J. (1982) “Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez” [Acerca de alguns problemas da nossa literatura]. Em: AMBRUS, J. (org.) Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács) vita dokumentumai (1949-1951), vol. I. Budapest: Lukács Archivum.
- SANDERS, I. (1989) “Lukács and the Hungarian Culture”. Em: Hungary and European Civilization, ed. Gy. Ranki, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 399-409.
- SZIGETI, J. (1977) “Nicht einmal zur Lukács Frage”. Em: Georg Lukács und der Revisionismus. Berlin: Das Arsenal.
- SZIGETI, J. (1999) “Párttevékenységem és Lukács György való egiüttműködésem kezdete” [A minha atividade de partido e como se iniciou a minha efetiva colaboração com György Lukács]. Em: Ezredvég, a. IX, n. 8, agosto.
- TOTH, I. (1986) “Lukács György művelődéspolitikai nézetei a koalíciós korszakban (1945-1948)” [As concepções de política cultural de Lukács György na época da coalizão (1945-1948)]. Em: SZIKLAI, L. (org.) Lukács elő. Budapest: Kossuth, pp. 295-305.
- URBÁN, Károly. (1985) Lukács György és a magyar munkásmozgalom [György Lukács e o movimento húngaro dos trabalhadores]. Budapest: Kossuth.
- ZOLTAI, Dénes. (1985) Egy írástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról [Um intelectual retorna. A propósito da obra de György Lukács depois de 1945]. Budapest: Kossuth.

Lênin, Lukács e o socialismo imprescindível¹

STEFAN BOLLINGER²

TRADUÇÃO: PAULA ALVES

REVISÃO DA TRADUÇÃO: YASMIN AFSHAR

I.

“O materialismo histórico é a teoria da revolução proletária. Assim é, porque sua essência é a síntese intelectual daquele ser social que produz o proletariado, que determina todo o ser do proletariado; assim é, porque nele o proletariado que pelega por sua emancipação encontra sua nítida autoconsciência. Por isso, a grandeza de um pensador proletário, de um representante do materialismo histórico, é medida pela profundidade e pela amplitude alcançada por seu olhar sobre esses problemas; pela intensidade com que ele é capaz de avistar de modo acertado, por trás dos fenômenos da sociedade burguesa, aquelas tendências que vão em direção à revolução proletária, que neles e através deles se elevam a uma existência efetiva e a uma consciência clara.” (Lukács, 1990a, p. 44)

1 “Lenin, Lukács und der unverzichtbare Sozialismus”. Em: Die russische Revolution als philosophisches Schlüsselereignis. Georg Lukács’ und Ernst Blochs politisch-philosophische Antworten auf Lenin(ismus) und die Oktober Revolution. Berlin: Helle Panke, 2018. Essa publicação consiste na versão escrita de uma conferência proferida pelo autor em março de 2017. A propósito dos 100 anos da Revolução russa, as conferências giraram em torno da reação de dois grandes filósofos marxistas, Georg Lukács e Ernst Bloch, a esse evento chave. (N.T.)

2 Cientista político e historiador, é membro da Comissão de história do partido “Die Linke” e vice-presidente da associação “Helle Panke”, em Berlim.

Com essas palavras vigorosas, que a nós, os contemporâneos, parecem tão velhas, esquecidas e insolentes, em *Lênin – Um estudo sobre a unidade de seu pensamento*, o intelectual e político Georg Lukács segue os passos de seu gênio Lênin como teórico do marxismo. Ele aguça ainda mais do que em *História e consciência de classe* a pretensão política e transformadora da sociedade da esquerda radical, comunista. O intelectual de boa procedência burguesa desabrochava – sob a impressão da guerra mundial catastrófica, do despertar revolucionário, de seu próprio engajamento na República Húngara dos conselhos e diante da terrível derrota – em um teórico tal que sabe, ao mesmo tempo, que deve lutar pela causa do socialismo de forma muito prática.

Enquanto o outro protagonista da nossa conferência, Ernst Bloch, pode permanecer durante toda a sua vida um teórico, Lukács se dedica às lutas políticas de sua época e as enfrenta conscientemente tanto como cientista acadêmico quanto como político. Enquanto Bloch padece os tumultos do breve século XX dos extremos em seu escritório, no exílio, na cátedra, e tem de se haver tanto com Hitler quanto com os epígonos de Stálin – felizmente, sempre de forma bastante mediada ainda que desagradável –, Lukács teme constantemente por sua liberdade e por sua vida. E não é apenas dos fascistas húngaros que ele deve ter medo, é também de seus companheiros. O grande pensador não pode e nem quer deixar de lado as intromissões políticas, muito menos na própria política de esquerda.

Ele internalizou suas experiências de 1919, assim como a lição dada por Lênin. Este havia repreendido de maneira curta, concisa e partidária seus primeiros passos marxistas: “O marxismo ali é um marxismo de meras palavras (...). Falta uma análise concreta de situações históricas bem determinadas” (Lênin, 1966, p. 153-154). Mas isso era, para Lênin, a “a essência última, a alma viva do marxismo”. Sem tal análise, o “mais essencial (a necessidade de conquistar e aprender a conquistar todos os domínios do trabalho e instituições, através das quais a burguesia exerce sua influência sobre as massas etc.) continuaria sendo negligenciado” (Lênin, 1966, p. 154). Lukács também dirige a si mesmo a crítica feita no contexto do artigo contra Béla Kun, conforme a qual a política de esquerda – nas palavras de hoje – deve buscar os trabalhadores, as pessoas simples (para a esquerda e com os quais a esquerda quer fazer política) lá onde eles estão. Com suas ilusões, com suas expectativas.

E que a política de esquerda deve se envolver com seus problemas, falar com segurança a sua língua, bem como fazer compromissos. Referindo-se à estratégia e tática revolucionárias nas revoluções russas, Lênin faz uma pergunta retórica e a responde ao mesmo tempo: “nós não podemos simplesmente derrubar o regime provisório (de Lvov, Miliukov, Kerenski, entre outros), pois essas pessoas ainda são apoiadas pelos trabalhadores nos soviets; antes de mais nada, nós devemos conseguir que a maioria ou uma parte considerável desses trabalhadores *mude sua opinião*” (Lênin, 1966, p. 154). Da mesma forma, Lênin não queria advogar por uma alternativa entre soviets ou parlamentarismo. Não porque ele tivesse de repente descoberto seu amor pelos parlamentos, mas porque conhecimentos teóricos de nada servem se eles permanecem na cabeça dos dirigentes e dos intelectuais. “Massas de trabalhadores e camponeses sem instrução ou semi-instruídos participam com toda seriedade das eleições, pois eles ainda acreditam nos preconceitos burguês-democráticos, eles ainda estão presos neles. Mas, ao invés de ajudar os filisteus não instruídos (embora por vezes estejam entre os “culturalmente elevados”) a superar seus preconceitos baseados na própria experiência, nós devemos repulsar a participação no parlamento, devemos nos contentar em *arquitetar* uma tática que passe longe da sujeira burguesa do cotidiano!!” (Lênin, 1966, p. 155).

Lênin conhecia seus comunistas e, muito provavelmente, também os seus descendentes, que hoje, fazendo suas trapalhadas nos partidos pós-comunistas, socialistas e/ou social-democratas, surpreendem-se com os Trumps da vida.

II.

Hoje nos preocupamos com qual é a revolução “proletária”, qual a classe que deve realizar a tarefa. Estamos decepcionados, sabemos do fracasso do movimento dos trabalhadores, que, dividido em suas alas, desistiu de elaborar politicamente uma superação da sociedade de classes. Sabemos que aquela revolução que Lukács tem diante de si deteriorou-se nos “esforços das planícies”; que a ditadura do proletariado deteriorou-se em uma ditadura de uma nova classe e de seu líder³, exigindo milhares de

3 “*Vozds*”, no original, é uma transliteração do russo Вождь. Trata-se de um empréstimo do antigo eslavo eclesiástico e foi usada também para se referir a Stálin enquanto líder do proletariado. (N.T.)

vítimas entre aqueles que queriam erigir essa nova ordem. Esse socialismo real, que se compreendia como socialista, sucumbiu com um *whimper* depois de quase três décadas de longa agonia, assim como seus contraprojetos social-reformistas entre a Suécia e a antiga Alemanha Federal ou seus críticos anarquistas.

E ainda assim nós queremos entoar um cântico para Georg Lukács, outrora comissário do povo da efêmera República Húngara dos conselhos, o filósofo, teórico da literatura e da política, o cantor intransigente de uma teoria do realismo supostamente stalinista, o teórico implacável do antifascismo e que às vezes diferenciava demasiado pouco, e o dissidente de esquerda num levante dos húngaros supostamente pró-socialista a favor de um outro socialismo, que só poderia acabar como uma “contrarrevolução” destroçada numa disputa entre sistemas. De um marxista que atuou até o último suspiro enredado entre otimismo revolucionário, a autocrítica e a esperança de uma revolução antistalinista, e que, contudo, conhecia e alertou para os riscos dessa “revolução” na disputa entre sistemas.

Relembra-lo, lembrar a revolução de outubro e Lênin não deveria ser um fim em si mesmo, nem uma lisonja filosófica, mas algo imperativo numa época de claro *rollback* capitalista na forma nacionalista, conservadora de direita.

Sem dúvida, Lukács antevia o que nós intentamos com nossa conferência. Certamente o teria alegrado que seus antigos escritos revolucionários da primeira metade dos anos de 1920 fossem lidos novamente e que as discussões daquela época tivessem sido objeto da atenção sobretudo dos jovens futuros intelectuais no Ocidente. Seu alerta vale também para o atual renascimento do interesse pelos esquerdistas de esquerda, antistalinistas, mas inefetivos na política. Eles encarnavam um outro pensamento, mas não conquistaram as massas, o que não deve ser imputado apenas à onipotência da política e da organização stalinistas. É importante arrancá-los do esquecimento, levar a sério seu destino e tornar suas ideias novamente acessíveis. Mas, como dizia Lukács, “desde que se instaurou a crítica marxista do período stalinista, despertou também um interesse pelas tendências de oposição dos anos de 1920. Isso é compreensível, embora muitas vezes exagerado do ponto de vista teórico e objetivo. Por mais falsa que tenha sido a solução da crise da revolução então em curso dada por Stálin e seus seguidores, tampouco se pode dizer que alguém naquela época tenha fornecido uma análise, uma perspectiva que também poderia ter servido como orientação teórica para os problemas de fases

posteriores. Quem hoje quer contribuir de modo profícuo para o renascimento do marxismo, deve considerar os anos de 1920 de modo puramente histórico, como um período passado e encerrado do movimento revolucionário dos trabalhadores. Apenas assim é possível aproveitar de modo correto suas experiências e lições para a fase contemporânea, essencialmente nova” (Lukács, 1990b, p. 140).

Principalmente, Lukács tinha ciência também de suas fraquezas teóricas, que não eram apenas aquelas de uma apropriação teórica do marxismo descolada da realidade. Ele agigantou demasiado o papel de um líder genial, idolatrou demasiado a organização do partido, interrogou-se demasiado pouco a respeito das possibilidades democráticas de constituição nas suas fileiras e na sua liderança. Ele superestimou as possibilidades do partido e também de Lênin de pôr em prática uma linha política que havia sido conquistada outrora – como se sabe, essa foi já a crítica de Lênin a ele. Mesmo que muitas de suas teses – por exemplo, o debate crítico realizado em *História e consciência de classe* quanto às concepções de Rosa Luxemburgo sobre a questão camponesa, sobre a questão nacional, sobre o papel da constituinte – pareçam muito contemporâneas e, ao menos para mim, muito plausíveis e marxistas, quatro décadas depois, Lukács já tinha ciência do lado negro da história. Agora, com o peso da experiência histórica vivida, algumas de suas reflexões daquela época provavelmente induziriam ao erro. O perigo stalinista – se devemos aqui simplificar e reduzir àquela pessoa que representa um sistema – demonstrava, pois, que a realização cada vez menos democrática de um socialismo existente que então já não era socialismo e não poderia ser recontado de maneira tão eufórica.

III.

A principal compreensão de Lukács foi enxergar a capacidade especial dos bolcheviques e de Lênin para agir de maneira nova em situações novas. Em Lênin isso é claro: “Estamos acostumados a lutar com dificuldades incomensuráveis. Não sem razão, nossos inimigos nos chamaram de ‘os inabaláveis’ e de defensores de uma ‘política arriscada’. Mas nós aprendemos também, ao menos até certo ponto, outra arte indispensável na revolução: a elasticidade, a capacidade de mudar rápida e bruscamente nossa tática, de levar em conta as condições objetivas modificadas, de escolher outra via para o nosso objetivo, quando a via anterior mostrou-se

inadequada, impossível, para esse determinado período” (Lênin, 1977, p. 38). Impressionava a Lukács essa capacidade de Lênin de a cada nova situação fazer desvios sem perder de vista o objetivo, de desenvolver e utilizar diferentes estratégias e táticas sem se submeter servilmente a elas. Nisso Lukács enxergava a reivindicação da política revolucionária, marxista, também no futuro. O mandato de sete anos de Lênin antecipou num ritmo acelerado quase todos os caminhos e descaminhos, quase todas as configurações que iriam surgir nas quase sete décadas de existência do socialismo real – ameaça externa, solução das contradições à maneira do comunismo esquerdista radical de caserna e à maneira do comunismo da guerra; conflitos tanto com as forças de classe inimigas, quanto com as potencialmente aliadas; busca de saídas orientadas pela economia de mercado com uma economia predominantemente socializada; hostilidades e críticas tanto de meia-esquerda, quanto de meia-direita, de Luxemburg a Kautsky. Lukács pôde acompanhar seis décadas desse desenvolvimento, mas ele sempre retornava a Lênin, enquanto um ponto de referência, inclusive no caso das experiências de decepção com as deformações stalinistas. O modo, por si só, como Lênin lidou com o “comunismo de guerra” e a nova política econômica confirmava para Lukács a grandeza de Lênin, pois “em ambos os casos ele não foi nem empirista, nem dogmático, mas um teórico da práxis, um praticante da teoria” (Lukács, 1990b, p. 151).

IV.

Essa era sua reivindicação para a política revolucionária, pois, para ele, esta continuava sendo necessária. Quanto a isso, ele se via constantemente numa dupla postura de defesa: contra o descaminho stalinista nos países do bloco oriental e contra o capitalismo que continuava a dominar no mundo.

Como porta de entrada principal para uma tal política e sua teoria, ele exigia, no ponto alto da Primavera de Praga, tão promissora e ainda assim malograda: “Trata-se então primeiro de restaurar o marxismo. Quanto tempo esse processo exigirá, se ele ocorrerá de modo lento ou rápido, não podemos avaliar de antemão” (Lukács, 2005, p. 377). Com a derrota do movimento de reformas de Praga, com o malogro do “Novo sistema econômico” na DDR e com a instrumentalização da onda revolucionária antistalinista no final dos anos de 1980 em uma contrarrevolução bem-sucedida, mostrou-se que Lukács não teve à época êxito em sua demanda. Continua sendo uma reivindicação para a esquerda, que, sob a impressão de

sua derrota histórica, desistiu fácil demais de sua teoria e de sua demanda radical, na esperança de expiar seus pecados stalinistas e nunca mais cometer esses crimes; desistiu, em última instância, numa aceitação fatalista do atual capitalismo vitorioso e na tentativa de poder atolar-se em seu reformismo social modesto.

Isso certamente não teria interessado a Lukács. Isolado, ele ressaltou que seu pensamento “se orientou por uma realização democrática do socialismo”, que seu pensamento “era portanto objetiva e diretamente antistalinista”. “Se eu àquela altura me posicionava a favor de uma democracia imediata e mostrava os pontos fracos dos países capitalistas formalmente democráticos, nisso se expressava, embora não estivesse dito de maneira direta, uma luta em dois frentes, contra o americanismo e contra o stalinismo” (Lukács, 1970, p. 238). Um socialismo democrático entendido nesses termos, à luz da experiência dos conselhos, sempre só poderia – com todos os requisitos da luta diária, mencionada acima, sem ainda ter ganhado as massas – ser uma luta contra o capitalismo e sua fachada democrática. Não é preciso dizer que Lukács reconhecia os méritos dessas possibilidades da democracia, que ele era capaz de ponderar muito sobriamente entre um Willy Brandt e um Franz Josef Strauß, os polos da política da Alemanha Ocidental naquela época.

Mas Lukács conhecia justamente os riscos de uma política de esquerda num ambiente capitalista altamente ativo, onde ele via também os perigos para as tardias reformas e renovação antistalinistas, tal como elas foram realizadas na URSS e tal como, duas décadas depois – dada a renúncia a se desenvolver o socialismo real –, levou ao declínio dos estados socialistas do Leste europeu, à destruição do movimento comunista e à contínua neutralização das esquerdas social-democrática e socialista.

Não por acaso, Lukács notava a falta de capacidade da política de esquerda de fazer uma política que tivesse igualmente qualidade teórica, fundada sobre bases marxistas, *i.e.*, no contexto histórico, fundada na crítica sóbria ao sistema de exploração capitalista, atenta aos interesses dos seres humanos, baseada na consideração das condições e na correlação de forças concretas. Lukács lamentava que com Marx, Engels e Lênin se foi também o tempo em que a função do teórico coincidia com a do político; para ele, revelou-se como “deplorável” o fato de que alguém, como Stálin, ainda acreditasse nisso e distorcesse tanto a política quanto a teoria. Pelo contrário, de acordo com nosso protagonista, “o pensador, o filósofo, o economista não [devem] (...) tentar

dar conta da tarefa, dos problemas singulares no lugar do político; antes, devem tentar formular os grandes problemas teóricos da época. A formulação teórica dos problemas pode ajudar muito os políticos, mas ela não oferece a possibilidade de derivar logo em seguida saídas táticas a partir dela” (Lukács, 1970, p. 378). Essa seria também uma demanda que se coloca em relação ao nosso próprio trabalho aqui e hoje.

V.

Certa vez, Georg Lukács constatou de modo lacônico: “*Mas o mundo não parou porque nossa teoria está paralisada*. A retomada do método dos clássicos do marxismo serve para apreender de modo marxista o presente, tal como ele realmente é, para extrair da realidade apreendida corretamente, e não de uma citatologia esquemática, os critérios para o comportamento e a ação, para a criação e a investigação” (Lukács, 1997, p. 97)⁴. Mas hoje podemos “consolar-nos” com o fato de que, para muitos que ainda pensam à esquerda, inexistente a chance de um renascimento marxista de um marxismo que seria certamente muito plural; de que muitos são de esquerda por motivos morais respeitáveis, por motivos religiosos, humanos em geral, sem se entristecerem com a necessidade de uma tal fundamentação teórica – pudera! – marxista. Para eles, basta seu conjunto de diversas abordagens teóricas e pouco teóricas, de opiniões, ideias, citações. O papel marginal da esquerda, o fato de ser atropelada por mudanças políticas radicais que seguem numa direção totalmente diferente daquela de um capitalismo esclarecido, democraticamente concebido, socialmente responsável e ecologicamente consciente os surpreende.

Ilusões sobre um “-ismo” qualquer do populismo, de um capitalismo ou um neoliberalismo de alguma maneira mais ou menos amigável determinam também as discussões da esquerda e não são necessariamente adequadas para se adquirir influência política. Se a esquerda quiser ter uma chance, ela precisa retornar às suas raízes radicais, para sua pretensão revolucionária, a fim de golpear esse capitalismo em sua forma multifacetada e superá-lo.

De fato, mas a história real do socialismo real do século XX pesa na alma, desorienta e paralisa há décadas a esquerda, sobretudo depois do declínio do socialismo real do Leste europeu. Esse

4 O texto citado nessa passagem, cujo título é “Carta a Alberto Carocci”, é reproduzido na presente edição. (N.T.)

declínio foi inevitável, porque esse socialismo real perdeu seu caráter socialista, internacionalista, democrático; perdeu sua capacidade de sempre se reinventar – ou, com Marx e Engels, “comunismo” enquanto “movimento *efetivo*, o qual supera o estado atual” (Marx, Engels, 1978, p. 35). No final, predominaram as picuinhas, as dúvidas sobre si próprio e o abandono das próprias reivindicações.

A satisfatória retomada, hoje, do socialismo – mesmo que muitos se envergonhem de seu nome e queiram se livrar dele – anda junto com a indistinção do que é ser de esquerda na panaceia humanista em geral, sobretudo para conflitos de minorias – de gênero a veganismo. Isso fez da esquerda uma estrutura sem alma, ou melhor, sem base, uma estrutura metafórica. Ela se desprende quase que completamente da classe trabalhadora – que parece nunca ter existido tal como no manual – sobretudo na definição e na resposta de seus interesses.

Confunde-se a revolução com um dia festivo, em que as massas agem espontaneamente, a organização se reduz a *networking* via mídias sociais, a política cotidiana é deixada para os “reformistas” e pratica-se abstinência quanto a um partido que age de forma coesa e um estado que atua radicalmente. Todas as hesitações são legítimas, elas foram adquiridas amarga e sangrentamente. Mas um socialismo *Pippi Langstrumpf*, no qual eu faço do mundo o que me apetece e posso moldar de modo correspondente a sociedade, não vai existir.

Finalmente, são necessárias rupturas claras, posicionamentos claros, é preciso agir. A labuta continua indispensável, para além do agradável e necessário discurso filosófico.

Referências

- LÊNIN, Wladimir Iljitsch. (1966) “Kommunismus”. Zeitschrift der Kommunistischen Internationale für die Länder Südosteuropas, Wien, Heft 1/2 vom 1. Februar 1920 bis Heft 18 vom 8. Mai 1920. Em: *Werke*, vol. 31. Berlin: Dietz Verlag.
- LÊNIN, Wladimir Iljitsch (1977). “Zum vierten Jahrestag der Oktoberrevolution”. Em: *Werke*, vol. 33. Berlin: Dietz Verlag.
- LUKÁCS, Georg. (1970) *Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Reinbek bei Hamburg.

- LUKÁCS, Georg. (1990a) *Lenin*. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken [1924]. Em: Detlev Claussen (org.) *Blick zurück auf Lenin*. Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika. Frankfurt am Main: Luchterhand.
- LUKÁCS Georg. (1990b) (1967) [zu: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken (1924)]. Em: Detlev Claussen (org.) *Blick zurück auf Lenin*. Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika. Frankfurt am Main: Luchterhand.
- LUKÁCS, Georg. (1997) *Ist der Sozialismus zu retten?* Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann. Budapest: T-Twins Verlag.
- LUKÁCS, Georg. (2005) “Alle Dogmatiker sind Defaitisten”. Em: *Autobiographische Texte und Gespräche*. Organizado por Frank Benseler e Werner Jung, com a colaboração de Dieter Redlich. Bielefeld: Aisthesis.
- MARX, Karl; ENGELS Friedrich. (1978) *Die Deutsche Ideologie*. Em: *Werke* vol. 3. Berlin: Dietz Verlag.

Lukács e o stalinismo: citoenismo, Direito e manipulação

VITOR SARTORI¹

Resumo: Neste artigo, mostraremos como Lukács se posiciona criticamente contra o stalinismo. Isto se dá no que toca ao método, à posição quanto ao Direito, à moral e à cidadania. Stálin e seus seguidores deixam intocada, na essência, a conformação da sociedade, da família e do Estado. A partir da obra madura do autor húngaro, demonstraremos que sua visão do stalinismo é profundamente crítica.

Palavras-chave: Lukács, stalinismo, democracia socialista, Direito.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e coeditor da *Verinotio*.

Introdução

Um tema sempre polêmico diz respeito aos intelectuais revolucionários que permaneceram nos países que estiveram alinhados à extinta URSS. Nesta esteira, não deixou de haver muitos embates em torno da personalidade de György Lukács. Michael Löwy, por exemplo, chegou a ver certa reconciliação de Lukács com o stalinismo (Cf. Löwy, 1998). Segundo o autor franco-brasileiro, o pensamento revolucionário que ainda estaria presente em *História e consciência de classe* cede espaço para certa convivência com o stalinismo, que duraria até o final da vida do autor da *Ontologia do ser social*.

Tertulian, por outro lado, mais afeito ao estudo da obra mais tardia de Lukács, procura mostrar que o marxista húngaro é profundamente crítico ao stalinismo. O autor romeno explicita que tanto metodologicamente quanto no fundamento de sua teoria e de sua práxis, Lukács tem uma posição oposta àquela do stalinismo e de Stálin (cf. Tertulian, 2007). Assim, seria extremamente equivocado postular que a permanência do maior marxista húngaro em solo autoproclamado socialista significaria alguma espécie de reconciliação.

Esses dois autores expressam tendências opostas na análise da obra lukacsiana, de modo que os distintos pensadores que se posicionam sobre o assunto, ora se aproximam de um, ora de outro. Quando não fazem isso, acabam por se colocar entre estes dois importantes comentadores. A questão essencial, de qualquer modo, gira em torno do posicionamento de Lukács diante do stalinismo.

O tema ganha destaque no Brasil num momento em que há certa tentativa – não raro baseada na obra de Domenico Losurdo (Cf. Losurdo, 2016) – de ressuscitar a influência de Stálin no movimento comunista. Não entraremos aqui no mérito da questão, e não passaremos por comparações entre a abordagem de Losurdo e a abordagem (a nosso ver, infinitamente mais autorizada) de historiadores como Deutscher (2006). No entanto, este pano de fundo faz com que a opinião qualificada de alguém como Lukács deva ganhar destaque. Afinal, concordando com ou discordando do marxista húngaro, é preciso escutá-lo. Trata-se de autor profundamente crítico ao liberalismo e à democracia burguesa (Cf. Sartori, 2016), e que desenvolve uma obra seminal, impossível de não ser discutida por qualquer marxista sério. Supondo-se que o debate contemporâneo é levado a cabo por pessoas sérias e comprometidas, há muito a se analisar na obra lukacsiana.

No que diz respeito às controvérsias sobre o posicionamento de Lukács diante do stalinismo, as entrevistas do autor húngaro, recentemente organizadas no Brasil por Ronaldo Vielmi Fortes (Cf. Lukács, 2020), tendem a deixar claro que Löwy erra profundamente em sua avaliação. No entanto, é preciso averiguar com cuidado a questão ainda hoje, depois da publicação no Brasil de obras essenciais como *Para uma ontologia do ser social*, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* e, embora em estado mais precário, *Notas para uma ética*. Isto se dá porque, nestas obras, o posicionamento lukacsiano sobre o stalinismo é bastante claro. Remete não só à avaliação das consequências de tal ou qual atitude de Stálin e dos stalinistas, mas à própria fundamentação teórica e social do stalinismo. E, com isto, tem-se mais diretamente uma avaliação do próprio marxista húngaro sobre Stálin e o stalinismo (Cf. Sartori, 2018).

E, por isso também, é necessária uma análise atenta desses importantes textos. Aqui, realizaremos tal tarefa ao considerar um tema que parece pouco usual: a relação do stalinismo com certa centralidade do Direito (Cf. Sartori, 2018, 2017). Tal caráter da temática se apresenta com tal tom de surpresa porque usualmente se considera o stalinismo e o Direito como antípodas (Cf. Heller, 1982). Nesta esteira, inclusive, buscou-se certa forma de marxismo que, deixando em um segundo plano a crítica à política e ao Direito, procurou valorizar a democracia como um valor universal (Cf. Coutinho, 1979). Ou seja, a crítica ao stalinismo, à primeira vista, parece passar por uma apropriação crítica das esferas da política e do Direito, e não por uma crítica decidida a tais esferas. Aqui, a partir daquilo que José Chasin chamou de análise imanente², procuraremos mostrar como a posição de Lukács é antípoda a este posicionamento.

Intentamos mostrar como Lukács é tanto um crítico do stalinismo quanto do liberalismo. Trata-se de alguém comprometido

2 Como diz Chasin: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir (...)” (Chasin, 2009, p. 26).

com o socialismo ao realizar uma crítica ao Estado, ao Direito e ao caráter manipulatório da sociedade civil-burguesa. Procuraremos demonstrar isso ao abordar sua posição diante do stalinismo.

Lukács diante do stalinismo: taticismo e apreensão do real

Uma das questões centrais ao se abordar o stalinismo diz respeito ao modo pelo qual este procede diante da realidade e da apreensão reta dela. O tema, recorrente nas últimas obras do autor húngaro, gira em torno da crítica ao mecanicismo.

Nessa questão, o marxismo vulgar não foi além da declaração de uma dependência niveladora, mecânica, em relação à infraestrutura econômica (o neokantismo e o positivismo do período revisionista representaram um castigo justo da história por essa vulgarização). O período stalinista, por sua vez, exacerbou novamente essa concepção mecanicista e a transpôs para a práxis social pela força; os resultados são conhecidos de todos. (Lukács, 2013, p. 249)

No período stalinista, haveria uma posição claramente mecanicista. A dependência diante do econômico se colocaria de modo direto e sem mediações; com isto, sem superar sequer o positivismo e o neokantismo da II Internacional, o stalinismo trouxe à tona algo ainda mais brutal: a imposição de tal concepção pela força. Assim, não só não se apreende o ser-propriadamente-assim da realidade efetiva, mas há a tentativa malograda de fazer com que a realidade obedeça a previsões, posições e planos que não têm base real na estrutura do ser social de uma época. A práxis, assim, não se conforma em meio à correlação necessária entre escolhas que se colocam no seio das determinações do real e os nexos causais objetivos, porém oscilando entre um voluntarismo atroz e um hiperracionalismo objetivista (Cf. Lukács, 1969). A correlação entre a teoria e a práxis deve se dar de modo profundamente manipulatório.

Diz nosso autor sobre o tema que, sob o stalinismo, “na práxis, a atuação não é regulada pela mais profunda inteligência das coisas, ao contrário, essa mais profunda inteligência é construída em função da tática do agir” (Lukács, 1986, p. 63). Haveria uma inversão patente entre a apreensão da realidade e a tática. Ao invés de a tática se basear na apreensão dos nexos reais e das potencialidades presentes na própria realidade, a justificação de uma tática momentânea é tomada como tarefa da teoria. Lukács vai mais longe e diz que “o stalinismo é mais que as maldades de Stálin, ele

não pode ser entendido tomando-se por referência as categorias da moral. É simplesmente a substituição da teoria pela tática” (Ferrarotti, 2018, p. 246). Portanto, não se tem por central qualquer “culto à personalidade” – o autor é sempre explícito no sentido de tal dicção não atingir a essência do problema (Cf. Lukács, 1986, 1969) –, mas um modo de lidar com a própria realidade efetiva. Com isto, a teoria é substituída pela tática momentânea.

O “marxismo” transforma-se em um conjunto de chavões capazes de justificar as atitudes que, anteriormente, foram julgadas – correta ou incorretamente – como necessárias em alguma situação. Não se tem propriamente uma teoria. A correlação entre a práxis e a teoria torna-se algo a ser resolvido, no limite, pela força. Ao invés da apreensão reta da realidade efetiva, da análise dos limites e das possibilidades presentes em determinado momento da história, tem-se um dogmatismo estéril.

Stalinismo e citoyenismo

Ao falar sobre a universalidade colocada na passagem de uma consciência tradeunista a uma consciência política – questão destacada por Lênin –, Lukács diz que, com Stálin, tinha-se a antítese direta do que se dava no autor de *Estado e revolução*:

Tal universalidade ideológica parecia, para Stálin e seus seguidores, oferecer a possibilidade de apresentar sua própria ideologia política – que em algumas questões importantes era o exato oposto daquela de Lênin – como sua continuidade adequada. Com isso, essa ideologia se tornou instrumento de um “citoyenismo” manipulado nos moldes de um socialismo burocrático, no qual a superação do dualismo burguês, identificado por Marx e concretizado por Lênin, encontrava uma unidade socialista, mas formal, e propriamente por isso comprometida para a práxis da atualidade. (Lukács, 2010, p. 285)

De acordo com Lukács, o stalinismo pretende tanto se colocar como a adequada continuidade diante do leninismo quanto tem a intenção de que sua política seja uma superação da consciência imediata que configura o tradeunismo.

Isto, porém, dá-se de modo oposto ao que teria ocorrido com Lênin e com Marx. O primeiro é bastante enfático sobre a necessidade de supressão e de fenecimento do Estado, ao passo que o segundo, além de confluir com o autor de *Estado e revolução* sobre esse ponto, é um crítico do citoyenismo. Para Lukács, tem-se no

marxismo autêntico a crítica ao Estado e ao apegar-se à cidadania; o stalinismo, por outro lado, baseia-se numa espécie de socialismo estatal burocrático que se assemelha muito mais ao socialismo lassaliano que ao marxiano.

A ideologia professada por Stálin e pelo stalinismo estaria comprometida com as bases da atualidade, sendo incapaz de ir além da conformação da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado de uma época. Aquilo que Hegel e, depois dele, Engels (2020) e Lukács (2010, 2013, 2015) chamaram de eticidade resta intocado. O stalinismo teria se mostrado incapaz de questionar profundamente as estruturas da sociedade, da família e do Estado. Por não conseguir remeter à ética, fica restrito a uma concepção mais ou menos moralizante³.

O dualismo burguês, identificado por Marx já em *Sobre a questão judaica*, traz a oposição entre *citoyen* e *bourgeois* como algo essencial. De acordo com o autor da *Ontologia do ser social*, a tarefa de qualquer posição socialista seria superar tal oposição. Porém, para nosso autor, o que ocorre com Stálin e com seus continuadores seria o exato oposto. Com eles, parece que o que falta ao socialismo é realizar uma cidadania mais perfeita. É isto, segundo Lukács, seria muito similar ao ideal burguês e não ao marxismo autêntico. O viés manipulatório da teoria e da prática stalinista seriam patentes e, infelizmente, teriam deixado marcas persistentes.

Nosso autor chega a dizer:

O marxismo, concebido como deveria ser concebido (...) não existe mais. Ele chegou ao fim há algum tempo. Em seu lugar temos o stalinismo e continuaremos a tê-lo por algum tempo. O stalinismo tem sido descrito de muitas maneiras estúpidas, mas, na realidade, a situação é simples: sempre que a ação é posta na frente e em oposição à história, o resultado é o stalinismo. O stalinismo é mais que uma interpretação errônea ou uma aplicação defeituosa do marxismo: é a sua negação. Sob o stalinismo não há teóricos, apenas táticos. (Ferrarotti, 2017, p. 245)

Sem uma teoria digna de tal nome, está-se preso às determinações do presente. De acordo com Lukács, portanto, o stalinismo não deixa de racionar em termos burgueses, no caso, em torno da oposição entre *bourgeois* e *citoyen*. Também por isto, seria estúpido reduzir o stalinismo ao “culto à personalidade”; trata-se, antes, de compreender sua gênese, sua estrutura interna e sua função em meio ao desenrolar da história.

3 Sobre a relação entre ética, moral e Direito em Lukács, cf. Sartori, 2015, 2017, 2018.

No campo da teoria, de acordo com Lukács, o stalinismo não é só um “deslize” mecanicista e dogmático; é a negação do marxismo. Trata-se de um taticismo que é incapaz de remeter à estratégia socialista, em que a supressão do Estado e a crítica à cidadania são essenciais. E o pior: com uma geração educada em meio a tais preceitos antimarxistas, o stalinismo e o culto ao Estado ainda permaneceriam por um bom tempo.

No stalinismo, a passagem da consciência tradeunista para a política deixa de significar a busca pela transformação substantiva do sistema produtivo, das instituições sociais e da esfera pública em seu sentido mais amplo; esta transformação só é possível suprimindo a oposição entre *citoyen* e *bourgeois*, e não buscando uma cidadania operária.

As raízes de qualquer concepção de democracia, portanto, só poderiam estar nas relações materiais de produção. Mesmo que nunca pudessem ser reduzidas simplesmente à esfera econômica, andariam lado a lado a supressão da divisão do trabalho e a superação da oposição entre o indivíduo egoísta e o ente moral e comunitário do Estado.

Lukács diz algo essencial a nosso tema: remetendo à questão da democracia, nosso autor não pode deixar de tratar da autogestão, da transformação da produção, bem como do modo pelo qual os conselhos de trabalhadores são essenciais:

Eu diria que a autogestão operária é uma das questões mais importantes para o socialismo. Para mim, é incorreto quando muita gente se opõe ao stalinismo com uma democracia em abstrato, mais precisamente, com uma democracia burguesa. Marx descreveu a estrutura geral da democracia burguesa já nos anos de 1840; ela é construída na antítese entre o idealismo do cidadão e o materialismo do burguês, e o inevitável resultado do crescimento e desenvolvimento do capitalismo é que o burguês fica no topo e o idealismo do cidadão torna-se seu servo. Em contraste, a essência do desenvolvimento socialista – que começou com a Comuna de Paris e continuou com duas Revoluções Russas – é conhecido por um nome: conselhos de trabalhadores. Para expressar isso no plano teórico nós podemos dizer se tratar da democracia da vida cotidiana. (Lukács, 1970, p. 41)

A democracia não pode se resumir às relações de produção; porém, não diz respeito somente ao plano político. Isso seria adotar uma posição claramente politicista (Cf. Chasin, 2009). Em verdade, justamente com a oposição entre a política e a economia tem-se a correlação entre o *bourgeois* e o *citoyen*. Por isso,

diz nosso autor que “a tarefa da democracia socialista é penetrar realmente na inteira vida material de todos os homens, desde a cotidianidade até as questões mais decisivas da sociedade”. E continua: “é dar expressão à sua sociabilidade enquanto produto da atividade pessoal de todos os homens” (Lukács, 2008, p. 117).

O stalinismo assume a sua impotência diante de certas relações sociais de produção – aquelas que dão base ao assalariamento e, de certo modo, ao capital (Cf. Mészáros, 2002) – como ponto de partida. Assim, o que resta a ele é uma tentativa de estabelecer o domínio estatal sobre a produção e sobre a vida social com uma espécie de citoyenismo. Não se poderia, portanto, opor ao stalinismo a democracia burguesa; seria preciso falar de democracia socialista, aquela em que se supera a divisão do trabalho, bem como o Estado por meio da correlação entre produção, vida cotidiana, esfera pública e participação das massas⁴.

Não se trata de um jogo de palavras. Não é porque se troca a adjetivação burguesa por “socialista” que a questão está resolvida. Seria preciso, de um lado, trazer a autogestão operária, que modifica substancialmente as próprias relações de produção e que traz consigo a supressão do assalariamento. Doutro lado, o conselho de trabalhadores teria como função disponibilizar a possibilidade de uma esfera pública não estatal. Somente assim seria possível superar a oposição, a antítese, entre o materialismo do burguês e o idealismo do cidadão. A tentativa stalinista procura algo impossível: subordinar o burguês ao cidadão, a sociedade civil-burguesa e o capital aos ditames do Estado. O citoyenismo de Stálin é uma expressão desta situação, que é levada a um cume dramático quando a concepção stalinista, que não encontra correspondente na realidade, tenta impor-se violentamente por meio do Estado.

Segundo Lukács seria preciso uma democracia da vida cotidiana, uma conformação da esfera pública que pudesse abolir a manipulação burocrática stalinista e que trouxesse consigo, teoricamente, um renascimento do marxismo e, no plano da prática, a participação ativa das massas diante das possibilidades abertas pelos conselhos.

4 Sobre o conceito de democracia socialista e sobre sua oposição clara a qualquer espécie de liberalismo, cf. Sartori, 2016.

Direito, stalinismo e manipulação

Diante do que expusemos, é possível que se perceba que a posição stalinista pressupõe justamente o que precisa ser suprimido. O voluntarismo daqueles que seguem esta orientação, não raro se conforma em deixar intocados na essência a família, a sociedade e o Estado (Cf. Goldmann, 2014). Em vez de se voltar à transformação da eticidade, por meio do Estado e da regulamentação legal, procura-se realizar uma espécie de moral com tons fortemente citoyenistas. Neste sentido, Lukács faz o seguinte apontamento: “stalinismo, reconversão da moral em Direito. Paralisia. Dificuldade do pôr a questão ética” (Lukács, 2015, p. 175).

O stalinismo não consegue colocar a questão da ética porque pressupõe o que precisa ser questionado profundamente. Não é por falta de ênfase no Direito que há uma oposição entre stalinismo e democracia; antes, o posicionamento de Stálin e de seus seguidores traz certa ênfase justamente na moral, no Direito e no Estado, tal qual, de acordo com Lukács, acontecia com as teorias burguesas sobre a sociedade.

Lukács é claro quanto ao tema e diz: “período stalinista: em vez do desenvolvimento avante da moral (e Direito) para a ética, reconversão da moral em Direito” (Lukács, 2015, p. 173). Isso se deve, de um lado, àquilo que não consegue ser compreendido teoricamente por meio de um “marxismo” que dificilmente seria digno de tal nome. Doutro lado, as razões objetivas para tal estão no fato de o taticismo stalinista colocar-se diante das relações de produção soviéticas sem capacidade de transformá-las substancialmente. Ao invés de se ter a transformação revolucionária – baseada numa democracia da vida cotidiana – da família, das instituições da sociedade e do Estado (este último precisaria ser suprimido), tem-se, já na década de 30, regressos marcantes neste campo (Cf. Goldmann, 2014).

O estatismo, de acordo com nosso autor, ganha tons crescentemente manipulatórios por meio do Direito. Isto ocorre não só nos processos de Moscou – que são a caricatura mais esdrúxula da manipulação jurídica –, mas no dia a dia. Vê-se, portanto, que o elemento burocrático da sociedade soviética, segundo Lukács, não decorre somente do funcionário estatal, bem como do afastamento deste diante da massa do povo. Ele tem como suposto o aparato jurídico e a conformação das relações de produção.

Por isso, nas *Notas para uma ética*, nosso autor faz a seguinte nota: “Stálin: moral retorna ao Direito ao invés de avançar para a ética (consequência: *reservatio mentalis*, autoenganação etc., foi pelo Direito naturalmente, quer pela distorção moral)” (Lukács, 2015, p. 171). A oscilação entre o Direito e a moral, típica do stalinismo levaria a algo muito distinto de um círculo virtuoso; antes, tal relação, que já havia sido criticada por Marx em *Sobre a questão judaica*, é tomada como uma espécie de pressuposto da práxis e da teoria stalinistas. Se eventualmente Stálin pode ter acertado em alguns posicionamentos táticos (Cf. Lukács, 1986, 1969), para Lukács, isto se dá a um custo muito grande.

De um lado, nosso autor acredita que certas medidas profundamente questionáveis, como o pacto germano-soviético, tenham sido importantes em sua época; doutro, ele enxerga no método e no posicionamento stalinista pontos que levam à incapacidade da sociedade soviética de transformar-se no sentido de uma democracia da vida cotidiana. Não se avançando à ética, as reformas econômicas que seriam necessárias (Cf. Lukács, 2020) seriam simplesmente impossíveis. E, com isto, a manipulação jurídica e o tom moralista deram o sentido do stalinismo e, de certo modo e até certo ponto, do próprio desenvolvimento da URSS.

Para Lukács, o Direito tem uma natureza essencialmente manipulatória (Cf. Sartori, 2010, 2015). As limitações da moral – que traz a posição dos indivíduos diante de relações sociais tomadas como dadas – também são evidentes (Cf. Sartori, 2017, 2018). Uma concepção socialista que se baseasse neles não poderia deixar de ser, mesmo que propusesse o oposto, uma espécie de negação do marxismo e da democracia socialista.

Apontamentos finais

Depois de Tertulian ter destacado como no campo filosófico e estético a posição de Lukács é profundamente antagônica à stalinista (Cf. Tertulian, 2007, 2016), julgamos necessário, mesmo que rapidamente, mostrar que nos campos das determinações mais gerais do entendimento sobre a política, o Direito e a ética, nosso autor coloca-se contra Stálin e o stalinismo. Mesmo que seja possível destacar posições como as de Michael Löwy que, como mencionamos, acredita que Lukács deixa uma posição revolucionária de lado e reconcilia-se com o stalinismo, vimos que o autor húngaro se coloca de modo muito claro contra Stálin e o stalinismo. Löwy, neste sentido, está bastante equivocado. Ainda

que Lukács destaque alguns méritos táticos em Stálin, seu tom é o de uma dura crítica, tanto ao dirigente quanto ao seu legado.

Uma questão importante a se destacar é que a crítica lukacsiana não traz como solução ao stalinismo uma volta ao liberalismo e à democracia burguesa; antes, mostra como o stalinismo não conseguiu superá-los. Somente superando-os seria possível desenvolver um socialismo e um marxismo dignos de tal nome.

É preciso dizer que, ao ter essas questões em mente, Lukács busca estudar a relação entre moral, ética e Direito. Pelo que vimos, o ímpeto lukacsiano no desenvolvimento de questionamentos sobre a ética não está ligado às insuficiências em suas reflexões sobre as mediações políticas – como parece a Mészáros (2002) –, mas justamente na compreensão das mediações sociais, econômicas e políticas que conformam a eticidade e que, em suas bases, teriam sido deixadas intocadas pelo socialismo burocrático da era stalinista. O citoyenismo e o caráter manipulatório do Direito seriam marcas de uma concepção que precisa ser negada. Somente assim, e com a auto-organização dos trabalhadores, com os indivíduos livremente associados, é possível dar nova vida ao marxismo e ao socialismo. Num momento em que o stalinismo parece estar retornando em determinados círculos como algo digno e respeitoso, vale a pena atentar ao posicionamento de Lukács.

Se o autor húngaro estiver correto, nada mais maléfico à causa socialista que a retomada do stalinismo. Enquanto não se enterrar os mortos, não é possível avançar.

Referências

- CHASIN, José. (2009) *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo.
- COUTINHO, Carlos Nelson. (1979) *A democracia como valor universal*. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- DEUTSCHER, Isaac. (2006) *Stalin: uma biografia política*. Trad. Luis Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ENGELS, Friedrich. (2020) “Esboço para uma crítica da economia política”. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. Em: *Verinotio*: revista on-line de filosofia e ciências humanas, v. 2, no. 26. Rio das Ostras: UFF.

- FERRAROTI, Franco. (2017) “Uma conversa com György Lukács”. Trad. Carolina Peters e Murilo Leite. Rev. téc. Vitor Bartoletti Sartori. Em: *Verinotio* – Revista on-line de filosofia e Ciências Humanas, v. 23, n. 2 (novembro), p. 242-251. Título original: Conversation with Lukács.
- GOLDMANN, Wendy. (2014) *Mulher, Estado e revolução*. Trad. Natália Agalossy Alfonso. São Paulo: Boitempo.
- HELLER, Agnes. (1982) *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense.
- LOSURDO, Domenico. (2016) *Stalin: história crítica de uma lenda negra*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan.
- LÖWY, Michael. (1998) *A evolução política de Lukács*. São Paulo: Cortez.
- LUKÁCS, György. (1969) *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1970) “The Twin Crisis”. Em: *New Left Review* I, n. 60. London.
- _____. (1986) *Diálogo sobre o Pensamento Vivido*. Em: Ensaio 15-16. Trad. por Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio.
- _____. (2008) “Der Spigel entrevista o filósofo Lukács”. Trad. Reiner Patriota. Em: *Verinotio: Revista on-line de Educação e Ciências Humanas*, n. 09. Belo Horizonte.
- _____. (2010) *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2013) *Ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2015) *Notas para uma ética*. Trad. Sérgio Lessa. Alagoas: Instituto Lukács.
- _____. (2020) *Essenciais são os livros não escritos*. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo.
- MÉSZÁROS, István. (2002) *Para além do capital*. Trad. Paulo Cezar Castanheda e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- SARTORI, Vitor. (2010) *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____. (2015) “Moral, Ética e Direito: Lukács e a teoria do Direito”. Em: *Sapare Aude*. Belo Horizonte: PUC MG.
- _____. (2016) “Lukács e as figuras da política burguesa”. Em: *Prima Facie* 15, n. 28. João Pessoa: UFPB.

- _____. (2017) “Direito, ética e generidade na obra madura de György Lukács: acerca das tensões que permeiam o complexo jurídico”. *REVISTA QUAESTIO IURIS*, v. 10, Rio de Janeiro: UERJ.
- _____. (2018) “Lukács e a especificidade da questão da ética: apontamentos sobre a crítica lukacsiana ao Direito e à moral”. Em: *Revista Direitos humanos e democracia* 6, n. 11. Juí: Unijui.
- TERTULIAN, Nicolas. (2007) “Lukács e o Stalinismo”. Tradução Por Ronaldo Vielmi Fortes. Em: *Verinotio - Revista on-line de Educação e Ciências Humanas* 7, n. 11. Belo Horizonte.
- _____. (2016) *Lukács e seus contemporâneos*. Trad. por Pedro Corgozinho. São Paulo: Perspectiva.

Tradução

Ideias para uma estética do cinema¹

GYÖRGY LUKÁCS

TRADUÇÃO DE MARIA ALZUGUIR GUTIERREZ²

Nós nunca saímos do estado das confusões conceituais: algo novo e belo surgiu em nossos dias, porém em vez de tomá-lo tal como é, deseja-se por todos os meios possíveis classificá-lo de acordo com velhas categorias impróprias, despi-lo de seu verdadeiro sentido e valor. Compreende-se hoje o “*cinema*” ora como uma aula ilustrativa, ora como uma concorrência barata do teatro; por um lado, portanto, pedagógico, por outro lado, econômico. Que uma nova *beleza* seja precisamente uma beleza, a que compete definição e avaliação da *estética*, sobre isto pensam hoje apenas poucos.

Um conhecido dramaturgo fantasia a propósito de que o “cinema” (através do aperfeiçoamento da técnica, através da perfeita reproduzibilidade da fala) poderia substituir o *teatro*. Se isto acontecer – opina ele –, não haverá mais companhia de teatro imperfeita: o teatro não está mais amarrado à dispersão local das boas forças da atuação; só os melhores intérpretes atuarão nas peças, e só vão atuar bem precisamente, pois de representações nas quais alguém está indisposto não se faz gravação. A boa representação será, porém, algo eterno; o teatro perde tudo o que é somente momentâneo, torna-se um grande museu de todos os desempenhos verdadeiramente acabados.

1 Extraído de: Kaes, Anton (Hg). *Kino Debatte: Texte zum Verhältnis von Literatur und Film, 1909-1929*. München/Tübingen: Deutscher Taschenbuch Verlag/Niemeyer, 1978, p. 112-118. (Extraído por Kaes de: Ludz, Peter (Hg). *G. Lukács. Schriften zur Literatursoziologie*. Neuwied/Berlin: 1970, p. 75-80. Originalmente publicado em: Frankfurter Zeitung, 10 set. 1913.)

2 Pesquisadora e professora de Cinema. Agradeço ao professor de alemão Peter Hilgeland pelo esclarecimento de dúvidas e pela discussão de trechos da tradução.

Esse belo *sonho* é contudo um grande *equivoco*. Ele deixa despercebida a condição fundamental de todos os efeitos do palco: o efeito do ser humano ali efetivamente presente. Pois a raiz do efeito teatral situa-se não nas palavras e gestos dos atores ou nos acontecimentos do drama, mas no poder com o qual, de maneira direta e sem direção inibidora, um homem emite a vontade viva de um homem vivo perante uma multidão igualmente viva. O palco é o *presente* absoluto. A fugacidade de seu desempenho não é uma fraqueza lamentável, ela é, pelo contrário, um limite produtivo: ela é o correlato necessário e a expressão manifesta do fatídico no drama. Pois o destino é o presente em si. O passado é apenas suporte; em sentido *metafísico*, algo totalmente vão. (Se uma metafísica pura do drama fosse possível, uma que não necessitasse mais de categoria meramente estética, então não se conheceria mais conceitos como “exposição”, “desenvolvimento” e assim por diante.) E um futuro é, para o destino, completamente irreal e sem significado: a morte, que encerra a tragédia, é disso o símbolo mais convincente. Através da representação do drama este sentimento metafísico recebe um grande incremento em imediaticidade e evidência: da mais profunda verdade do ser humano e de seu posicionamento no cosmos surge uma realidade compreensível por si mesma. O “presente”, o estar aí do ator, é a mais patente e por isto mais profunda expressão da consagração dos homens do drama pelo destino. Pois estar presente quer dizer viver real, exclusivamente e da maneira mais intensa, é já em si e para si destino – somente a assim chamada “vida” nunca alcança tal intensidade vital, que pudesse elevar tudo à esfera do destino. Daí que mesmo sem grande drama, a mera aparição de um ator realmente significativo no palco (da Duse, por exemplo) seja já consagrada pelo destino, já tragédia, mistério, culto. A *Duse* é o ser humano completamente presente, no qual, segundo as palavras de Dante, o “ser” é idêntico à “operação”³. A *Duse* é a melodia da música do destino, que deve soar, como também se acha sempre no acompanhamento.

A ausência desta “presença” é o traço distintivo essencial do “cinema”. Não porque os filmes sejam imperfeitos, não porque as figuras ainda hoje tenham de se movimentar em silêncio, mas sim porque elas são precisamente só movimentos e ações de homens,

3 “Ser” e “operação”: em italiano no original. “Duse”: refere-se à atriz de teatro italiana Eleonora Duse, que obteve grande sucesso internacional na passagem entre os séculos XIX e XX.

mas *não um homem*. Isto não é um defeito do “cinema”, é seu limite, seu princípio de estilização⁴. Através disso, não somente na sua técnica, mas também no seu efeito, as estranhamente autênticas imagens idênticas à natureza do “cinema” não se tornam de modo algum menos orgânicas e vivazes do que as do palco; elas apenas contêm uma vida inteiramente de outra categoria; elas se tornam – em uma palavra – *fantásticas*. O fantástico não é contudo o oposto da vida viva, é apenas um novo aspecto dela: uma vida sem presença, uma vida sem destino, sem fundamentos, sem motivos; uma vida com a qual o mais íntimo de nossa alma nunca será idêntico, nem poderá ser; e se também se anseia – frequentemente – por esta vida, então o anelo é apenas por um estranho precipício, por algo longínquo, internamente distanciado. O mundo do “cinema” é uma vida sem plano de fundo e perspectiva, sem diferença de pesos e qualidades. Pois só a presença confere às coisas destino e importância, luz e leveza: ela é uma vida sem medida e ordem, sem caráter e valor; uma vida sem alma, de pura superfície.

A temporalidade do palco, o fluxo dos acontecimentos nele é sempre algo de paradoxo: é sempre a temporalidade e o fluxo dos grandes momentos, algo interna e profundamente tranquilo, quase petrificado, eterno devir, precisamente por causa do excruciante, vigoroso, “presente”. Temporalidade e fluxo do “cinema” são, porém, totalmente puros e claros: o ser do “cinema” é o movimento em si, a eterna transformabilidade, a alternância nunca repousante das coisas. Estas concepções distintas do tempo equivalem aos *diferentes princípios fundamentais* da composição no palco e no “cinema”: um é puramente metafísico, mantendo afastado de si todo o vivo empírico; o outro, tão forte e exclusivamente empírico-vívido, não metafísico, que através desta sua extrema exacerbação origina mesmo de novo outra metafísica, completamente distinta. Em uma palavra: a lei fundamental da combinação para palco e atuação é a necessidade inexorável; para o “cinema”, a possibilidade por nada limitada. Os momentos isolados, cujo fluir sobre outro realiza a sequência temporal do “cinema”, são vinculados um ao outro somente através disto, porque imediata e continuamente seguem um ao outro. Não há causalidade que os ligue um ao outro; ou mais precisamente: a sua causalidade não é inibida ou amarrada por qualquer conteúdo. “*Tudo é possível*”: esta é a visão de mundo do cinema, e porque sua técnica em cada momento isolado

4 “Princípio de estilização”: em latim no original.

expressa a absoluta realidade (mesmo que só empírica) deste momento, é revogada a validade da “possibilidade” como uma categoria oposta da “realidade”; ambas as categorias tornam-se equiparadas uma à outra, convertem-se numa identidade. “Tudo é verdadeiro e real, tudo é igual a verdadeiro e igual a real”: isso ensina a sequência de imagens do “cinema”.

Assim surge no “cinema” um mundo novo, homogêneo e harmônico, uniforme e variado, que nos mundos da arte poética e da vida corresponde mais ou menos ao conto de fadas e ao sonho: vivacidade máxima sem uma terceira dimensão interna; associação sugestiva através de mera sequência; realidade exata, comprometida com a natureza, e extremo fantástico; o tornar decorativo do não patético, da vida comum. No “cinema” realiza-se tudo aquilo que o romantismo do teatro – em vão – esperava: motricidade extrema, desinibida, das formas, o completo avivar do plano de fundo, da natureza e do interior, das plantas e dos animais; uma vivacidade, contudo, que de modo nenhum está atada ao conteúdo e aos limites da vida comum. Os românticos tentaram por isso impingir ao palco a fantástica cercania da natureza do seu sentimento do mundo. O palco é, porém, o reino das almas e destinos nus; cada palco é *grego* no âmago do ser; homens vestidos de maneira abstrata o adentram e apresentam sua representação do destino perante pórticos vazios, abstrato-grandiosos. Figurino, decoração, ambientação, riqueza e alternância dos acontecimentos exteriores são para o palco um mero compromisso; no instante realmente decisivo, eles serão sempre supérfluos e, por isso, incômodos. O “cinema” representa somente ações, não porém seu motivo e sentido; suas figuras têm somente movimentos, mas não alma, e o que lhes sucede é somente acontecimento, mas não destino. Por isso – e apenas aparentemente por causa da atual imperfeição da técnica – são mudas as cenas do “cinema”: a palavra falada, o conceito que soa são veículos do destino; apenas neles e através deles origina-se a continuidade obrigatória na psiquê dos homens dramáticos. A *privação da palavra*, e com ela da memória, do dever e da fidelidade para consigo mesmo e para com a ideia da própria individualidade, se o sem palavras arredonda-se em totalidade, torna tudo leve, animado, alado, frívolo e dançante. O que é de interesse nos sucessos representados será e deve ser expresso exclusivamente através de acontecimentos e gestos; cada apelo à palavra é uma queda para fora deste mundo, uma destruição de seu valor essencial. Através disso, porém, desabrocha em uma vida rica e exuberante tudo o que o ímpeto

abstrato-monumental do destino sempre sufocou: no palco nem sequer é importante o que acontece, de tão avassalador é o efeito de seu valor de destino; no “cinema” o “como” dos acontecimentos tem uma força dominante bem distinta. O vivo da natureza recebe aqui pela primeira vez uma forma artística: o rumorejar da água, o vento nas árvores, a quietude do pôr do sol e o esbravejar da tempestade como fenômenos da natureza convertem-se aqui em arte (não como na pintura, através de seus valores pictóricos tomados de outros mundos). O homem perdeu sua *alma*, ele ganhou, porém, em compensação seu *corpo*; sua grandeza e poesia jazem na forma com que sua força ou sua destreza vence obstáculos, e o cômico consiste em seu sucumbir diante deles. Inteiramente indiferentes para cada grande arte, os avanços das técnicas modernas atuarão aqui de maneira poética e fantástica impressionante. No “cinema”, pela primeira vez – somente para dar um exemplo –, o automóvel tornou-se poético, tal como no romântico suspense de uma perseguição de carros em alta velocidade. Assim também o movimento comum das ruas e mercados obtém aqui um humor intenso e uma poesia de força original; o sentimento de alegria *naïf*-animal da criança com uma travessura bem-feita, com a indefesa desorientação de um infeliz, é plasmado de maneira inesquecível. No teatro, perante o grande palco do grande drama, nós nos reunimos e alcançamos nosso instante mais alto; no “cinema”, nós devemos esquecer este nosso ponto mais alto e tornar-nos irresponsáveis; a criança que está viva em cada ser humano será aqui deixada livre e senhora da psiquê do espectador.

A *verdade natural* do “cinema” não está, porém, atada à nossa realidade. Os móveis movem-se no quarto de um bêbado, sua cama voa com ele – ele pode ainda no último instante segurar-se na beira da cama e sua camisa sopra ao redor dele como uma bandeira – cidade afora. As bolas, com as quais um cone de sociedade queria jogar⁵, tornam-se rebeldes e o perseguem através de montanhas e campos, nadando por rios, saltando pontes, correndo altas escadas acima, até que por fim também os cones ganham vida e vão apanhar as bolas. Também de maneira puramente mecânica o “cinema” pode tornar-se fantástico: quando os filmes são rodados no sentido invertido e homens levantam-se sob os carros em

5 “Com as quais um cone de sociedade queria jogar”: soa curioso que um cone possa ser “de sociedade”, algo que normalmente se atribuiria só a pessoas. Aqui parece haver uma brincadeira com o verbo *schieben*, que em expressões coloquiais está relacionado ao ato sexual.

alta velocidade; quando, através do fumar, uma bituca de charuto torna-se cada vez maior, até por fim, no momento de acender, o charuto intocado ser colocado de volta no maço. Ou rodam-se filmes, e raras criaturas agem assim, que do teto de repente se lançam na profundidade e lá se entocam de novo como lagartas. São imagens e cenas de um mundo como era aquele de *E. T. A. Hoffmann* ou de *Poe*, como aquele de *Arnim* ou de *Barbey d'Aurevilly* – só que ainda não chegou seu grande poeta, que o interpretasse e ordenasse, que no puro estilo redimisse seu fantástico meramente técnico, aleatório, em metafísica plena de sentido. O que chegou até hoje resulta *naïf*, muitas vezes contra a vontade dos homens, apenas do espírito da *técnica* do “cinema”: um *Arnim* ou um *Poe* de nossos dias encontrariam aqui um instrumento à disposição de seu anseio cênico, tão rico e intrinsecamente adequado, como o era, por exemplo, o palco grego para um Sófocles.

Sem dúvida: um palco do *descanso* de si mesmo, um santuário da recreação, da mais sutil e mais refinada, da mais grosseira e mais primitiva ao mesmo tempo, e não aquele da edificação e da elevação de qualquer espécie. Mas precisamente através disso o “cinema” desenvolvido de maneira realmente adequada à sua ideia pode abrir caminho também ao *drama* (novamente: para o verdadeiro grande drama e não para aquilo que hoje é chamado de “drama”). O insuperável ímpeto pela recreação suplantou o drama de nossos palcos tão bem quanto plenamente: de romances de folhetim dialogados a novelas profundo-anêmicas ou ações capitais e de Estado grandiloquente-vazias, nós podemos ver de tudo no palco hoje em dia – só não o drama. O “cinema” pode aqui consumir a clara separação: ele tem em si a capacidade de dar forma a tudo o que pertence à categoria da recreação e nela pode ser tornado manifesto de modo mais eficaz, e ainda assim mais sutil, do que o palco falado é capaz. Nenhum suspense de uma peça de teatro pode competir em falta de fôlego do *tempo*⁶ com aquele possível aqui; cada semelhança da natureza trazida ao palco é quase uma sombra daquela alcançável aqui e, no lugar das cruas abreviaturas de almas que, por causa da forma do drama falado, devem mesmo involuntariamente ser mensuradas como almas e por isto ser vistas como repulsivas, surge um mundo da desejada e devida ausência de alma, um mundo de pura

6 Grifo da tradutora: “tempo” no sentido musical. Todos os outros destaques em palavras pertencem ao texto de origem.

exterioridade: o que no palco era brutalidade pode aqui tornar-se infantilidade, suspense em si e grotesco. E se uma vez – eu falo aqui sobre um bem longínquo, porém tanto mais profundo objetivo almejado em tudo o que diz seriamente respeito ao drama – a literatura de entretenimento dos palcos foi ferida de morte através da concorrência, então o palco será de novo compelido a cultivar aquilo que é sua verdadeira profissão: a grande *tragédia* e a grande *comédia*. E a recreação, que no palco foi condenada à grosseria, porque seu conteúdo contradiz as formas do palco dramático, pode encontrar no “cinema” uma forma adequada, que pode ser internamente apropriada e assim verdadeiramente artística, ainda que seja também no “cinema” atual bastante rara. E se os psicólogos finos, dotados do novelístico, forem suplantados em ambos os palcos, então isto pode ser salutar e esclarecedor tanto para eles quanto para a cultura do teatro.

Artigos

A inapagável chama de Lukács: um ensaio sobre sua vida e obra, cinquenta anos após a sua morte

BIANCA IMBIRIBA BONENTE E JOÃO LEONARDO MEDEIROS¹

“Onde se lançam livros às chamas, acaba-se por queimar também os homens”. *Heinrich Heine*

“(…) vejo todos os meus escritos anteriores como soluções para problemas mais ou menos provisórios e, ao mesmo tempo, como passos mais ou menos bem-sucedidos na direção de minha pretendida renovação do marxismo do ponto de vista ontológico, como elaboração que vai da doutrina marxista da atividade humana da vida cotidiana à ética sob uma nova luz”. *György Lukács*

¹ Professores do Departamento de Economia da UFF e membros do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx/UFF).

Resumo: Neste ensaio buscamos fazer um breve panorama da vida e da obra de György Lukács, dando maior ênfase à evolução do pensamento de Lukács em direção à *Ontologia do ser social*. Essa escolha não é casual, mas expressa, em primeiro lugar, o entendimento de que nesse percurso (e nessa obra) revelam-se as múltiplas dimensões tanto do pensamento de Lukács quanto de sua própria figura humana, em toda a sua complexidade, permitindo formarmos uma imagem mais ampla do conjunto. Além disso, o aprofundamento de tendências antirrealistas e irracionalistas, de ataque à verdade, à razão e à ciência, e as tentativas recentes de transformar em cinzas o legado deixado por Lukács, mostram quão urgente é o resgate de sua *Ontologia*. Não apenas pela sua riqueza, em si; mas também pelo caminho que abre para o resgate do humanismo revolucionário de Marx.

Palavras-chave: Ontologia, Marxismo, Lukács.

Introdução

No clássico da literatura *Fahrenheit 451*, Ray Bradbury descreve um futuro distópico em que os livros, todos eles (a Bíblia, livros de poesias, romances, história, sociologia, filosofia etc.), foram proibidos e passam a ser incinerados pelas equipes de bombeiros que, naquele contexto, se dedicam exclusivamente a essa função: queimar livros!² Livros em chamas são uma imagem que nos leva a indagar por que pedaços de papel com textos poderiam representar uma ameaça real. A resposta nos parece simples: porque os textos, uma vez interpretados, podem colocar as pessoas em “terreno movediço” ao suscitar uma reflexão sobre a situação em que vivem e a comparação com outras situações retratadas nas páginas escritas.

Mas não se trata apenas de queimar livros. Trata-se de apagar da memória das pessoas as grandes figuras e pensadores da história (Aristóteles, Platão, Darwin, Shakespeare, entre tantos outros que poderiam ser aqui enfileirados), e todo o conhecimento produzido pela humanidade, agora manipulada por telas que ocupam espaços enormes dentro das residências. Em lugar da reflexão produzida por seres humanos extraordinariamente dotados de capacidade crítica, o espaço do imaginário deve ser ocupado pelo conhecimento efêmero, pelo entretenimento descartável e/ou pela arte simultaneamente fantástica e inalcançável.

Ainda que não estejamos vivendo uma realidade idêntica àquela vislumbrada por Bradbury em 1953, parece-nos que uma boa distopia é justamente aquela que consegue capturar (no presente) tendências que se aprofundam e intensificam no futuro. Para não avançar muito nos paralelos e focar apenas na questão essencial, se hoje livros e pessoas não são queimados em fogueiras (como ocorreu no passado e no futuro projetado por Bradbury), assistimos a tentativas persistentes de transformar em cinzas o legado deixado por figuras imprescindíveis para pensarmos sobre os problemas e desafios do mundo atual. Esse é o caso de György Lukács (1885-1971), a quem dedicamos este ensaio, em memória pelos cinquenta anos de sua morte.

2 É claro que o futuro distópico projetava como regular as queimas de livros reais, entre os quais se destacam o bibliocausto promovido pela Alemanha nazista em 1933 e as campanhas por queimas de livros nos EUA nas décadas seguintes. É interessante, a esse respeito, a matéria do *Time*, escrita na época do lançamento da adaptação como série televisiva do livro de Bradbury: <https://time.com/5272968/fahrenheit-451-book-burning-history/>.

György Lukács faleceu em 4 de junho de 1971, em Budapeste, sua cidade natal, sendo sepultado alguns anos depois no cemitério de Kerepesi, em local reservado para figuras importantes do movimento socialista³. Em 2017, no entanto, Lukács foi sepultado mais uma vez: em ação comandada pelo partido de ultradireita Jobbik, cujo propósito era eliminar símbolos comunistas dos espaços públicos da cidade, a estátua de Lukács (situada no parque Szent István, na capital húngara) foi levada para o Szoborpark (Parque das Estátuas), uma espécie de “cemitério” que reúne monumentos do período comunista que foram retirados dos locais originais⁴.

Em 2018, assistimos a uma nova tentativa de apagar a memória e o legado deixado por Lukács: depois de inúmeras ameaças, seguindo decisão tomada pela Academia de Ciências da Hungria em 2016, o governo húngaro, ignorando apelos da comunidade acadêmica que se mobilizou numa campanha mundial, finalmente fechou o *Arquivo Lukács*. Situado no apartamento em que Lukács viveu com sua companheira Gertrud Bortstieber (e após a sua morte, em 1963), o *Arquivo* reunia documentos, cartas, manuscritos e livros do filósofo marxista, sendo frequentado, durante mais de quatro décadas, por pesquisadores, das mais diversas áreas, interessados na vida e na obra de Lukács⁵.

Esses são apenas alguns exemplos recentes de esforços diretos feitos pelo governo da Hungria⁶ para “enterrar” Lukács (quantas vezes for preciso!) e apagar sua figura da história, dificultando o acesso ao vastíssimo acervo deixado pelo autor. Mas o central aqui é perceber que não estamos diante de episódios isolados ou do cenário distópico descrito por Bradbury (apesar de parecermos estar cada vez mais próximos dele). Ataques desse tipo têm se tornado cada vez mais recorrentes e não podem ser entendidos fora do contexto mais amplo de expansão da extrema direita pelo mundo,

3 Para uma breve cronologia da vida de Lukács (2020, p. 243-265).

4 Disponível em: “<https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/46437/budapeste-decide-derrubar-estatua-de-filosofo-marxista-gyorgy-lukacs-criticos-falam-em-antisemitismo>”. Acesso em: 8/1/2021.

5 Ainda que as motivações sejam muito distintas, não poderíamos deixar de lamentar a triste notícia sobre o encerramento das atividades do “Instituto Lukács”, programado para maio de 2021. Fundado em 2012, o “Instituto Lukács” cumpria um papel importante na divulgação do legado lukácsiano, publicando textos inéditos do autor e de renomados intérpretes (nacionais e internacionais) da sua obra no Brasil.

6 Desde 2010 liderada pelo primeiro-ministro de extrema direita, Viktor Orbán, vale registrar.

do neofascismo, do conservadorismo, do discurso pós-verdade, entre outras características da atual conjuntura.

Ainda que não se trate de um fenômeno novo⁷, é inegável o aprofundamento de tendências antirrealistas e irracionais, de ataque à verdade, à razão e à ciência, no período recente – que extrapolam, em muito, o âmbito das discussões puramente filosóficas⁸. É compreensível, portanto, que o avanço do antirrealismo tenha se convertido em ofensiva contra um pensador que, como Lukács, ofereceu um contraponto crítico a essa perspectiva e dedicou boa parte da vida à defesa de uma postura autenticamente realista.

É igualmente possível demonstrar a relação entre o avanço do neofascismo e a proliferação de discursos supremacistas, antissemitas, anticomunistas⁹. Uma das características do fascismo histórico e das manifestações mais recentes do neofascismo da extrema direita é a lógica “nós” *versus* “eles” – em que “eles” (os “outros”) podem ser os negros, os homossexuais, os judeus, os imigrantes/refugiados, os comunistas etc. Ou seja, mesmo na ausência de uma ameaça revolucionária no horizonte próximo, “alguns dos velhos fantasmas são ressuscitados, como a ameaça comunista”, que se torna um dos alvos preferenciais do discurso neofascista (Mattos, 2020, p. 80).

Em suma, o avanço do conservadorismo, em suas diferentes formas, tem criado um ambiente particularmente hostil à

7 Para uma análise detalhada das raízes históricas e teóricas da “atual crise da razão”, conferir Medeiros (2020). O próprio Lukács (2012, p. 42), já na década de 1960, falava “de uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática”.

8 O crescimento do número de adeptos do negacionismo climático, do terraplanismo, de teorias conspiratórias, dos discursos antivacina, de lendas urbanas etc. pode ser visto como uma forma de manifestação da “perda de credibilidade de itens bem estabelecidos do conhecimento científico aos olhos da população”, sendo possível ainda, como sugere Oliveira (2018), relacionar esse fenômeno ao uso (bem-sucedido, diga-se de passagem) das *fake news* em campanhas eleitorais. Interessante também, sobre o assunto, é o documentário *Mercadores da dívida*, em que Robert Kenner mostra como as grandes corporações (nas indústrias de tabaco, pesticidas, álcool, petróleo etc.) utilizaram (e ainda utilizam) deliberadamente o “descrédito da ciência” como mecanismo para negar os efeitos nocivos dos seus produtos sobre a saúde humana e o meio ambiente.

9 Uma excelente caracterização do neofascismo (e das suas diferenças em relação aos fascismos históricos) pode ser encontrada em Mattos (2020, Capítulo 1).

circulação do pensamento crítico, em especial das variantes que reivindicam formas de prática subversivas/revolucionárias. Ao mesmo tempo, a situação dramática em que vivemos hoje (de crise econômica, sanitária, humanitária e de iminente colapso climático, que atesta como, no limite, o capitalismo é incompatível com a própria sobrevivência da espécie humana)¹⁰, demonstra quão urgente é o resgate de pensadores que, como Marx e Lukács, trabalharam incansavelmente na defesa de uma radical transformação da sociedade.

Sempre articulando de maneira muito consistente teoria e prática, Lukács foi até o final da vida um ideólogo engajado e preocupado em compreender as principais questões sociais de seu tempo (filosóficas, econômicas, políticas) – algumas das quais permanecem vivas e reaparecem na agenda atual. Mais do que isso, como o próprio Lukács se retrata, “sou um ideólogo que acredita que somente a ideologia marxista é capaz de mostrar uma saída para resolvermos as questões econômicas produzidas nos últimos cinquenta anos da economia” (Lukács, 2020, p. 199). Se há algo que a tentativa de transformar Lukács num não-existente significa, simbolicamente, é a eliminação da ideologia que ele – a pessoa e sua obra – representa. Foi muito acertado, portanto, o juízo de Mészáros, segundo o qual “a extraordinária veemência com que a direita (...) tem atacado Lukács e sua influência mostra claramente como estão vivas essas questões” (Mészáros, 2013).

Nesse sentido, e diante desse contexto, buscamos neste breve ensaio resgatar um pouco da vida e da obra de György Lukács, uma daquelas figuras complexas e difíceis de apresentar. Se tomado pela sua origem e condição de classe, Lukács poderia ser apresentado como membro da nobreza húngara, título adquirido pelo pai e ostentado pela família desde 1901 (Kadarkay, 1994, p. 26). Se julgado pela sua prática como militante e intelectual, percebemos

10 Em seus trabalhos recentes, Eduardo Sá Barreto tem chamado atenção para diversos elementos importantes relacionados à dimensão ecológica da crise atual, como, por exemplo: (i) a urgência da questão climática, (ii) a falta de alternativas disponíveis nos marcos do modo de produção capitalista (neoliberalismo *versus* desenvolvimentismo), (iii) o caráter inerentemente destrutivo do capitalismo e, finalmente, (iv) para o fato de que “a via revolucionária (...) é a única via ainda em aberto com algum potencial para evitar nosso próprio desaparecimento” (Barreto, 2019a, p. 23). Sobre esses temas, conferir Barreto (2018; 2019a; 2019b).

que, durante a maior parte da sua vida (desde 1918, pelo menos), Lukács esteve diretamente associado, tanto política quanto teoricamente, aos interesses da classe trabalhadora, podendo ser apresentado como um eminente representante do movimento comunista. Nem sequer a tentativa, certamente bem-intencionada, de qualificá-lo como um dos maiores pensadores marxistas do século XX seria capaz de dar a devida dimensão de sua trajetória intelectual, marcada por uma série de rupturas e inflexões.

É justamente porque tomamos como ponto de partida o reconhecimento dessa complexidade que procuramos escapar à tentação de reduzir a vida e a obra de Lukács a alguns poucos rótulos, produzindo uma imagem simplificadora do conjunto. No caso da vida, por exemplo, seria um equívoco tratar Lukács exclusivamente como filósofo ou como militante, quando a sua história mostra que esses dois momentos estão intimamente relacionados. No caso da obra, considerando a amplitude e a diversidade de temas abordados nos inúmeros textos redigidos, seria igualmente equivocado tratar Lukács de maneira unilateral, como pensador da cultura, da arte, da filosofia, da política etc.

Por fim, procuramos aqui escapar à tentação de utilizar aquela fórmula simples que reduz o pensamento do autor a apenas duas etapas, a juventude e a maturidade, pois reconhecemos que há algo que atravessa o conjunto das suas reflexões: estamos nos referindo à repulsa à sociedade capitalista, que acompanha Lukács praticamente do berço ao túmulo. Agora, se partimos do entendimento de que existem várias maneiras possíveis de tratar um ser humano merecedor de qualificações muito diversas, como Lukács, a questão que se coloca é: afinal, de que Lukács estamos falando – de que atributos de sua personalidade, de que período da sua vida, de que fase ou tema da sua produção intelectual?

Para antecipar a resposta, esperando que nos acompanhem na argumentação desenvolvida a seguir, vamos nos concentrar no Lukács de *Para uma ontologia do ser social* (à qual vamos nos referir, ocasionalmente, como *Ontologia* apenas)¹¹. Essa escolha não é fortuita, mas expressa o entendimento de que nessa obra tanto o pensamento de Lukács quanto sua própria figura humana

11 Em outro trabalho recente, fizemos também uma análise sobre a evolução do pensamento de Lukács em direção à *Ontologia do ser social*. Ainda que o foco desses trabalhos seja distinto, tratam-se de estudos complementares (e convergentes, em vários sentidos) que podem auxiliar o público interessado na obra de Lukács. Cf.: Bonente & Medeiros (2021).

peculiar aparecem em suas múltiplas dimensões, oferecendo os elementos necessários para promover o resgate de uma obra não menos rica produzida por uma figura humana não menos complexa: Karl Marx. Por ora, para compreender o caminho de Lukács em direção à *Ontologia* e explicar a motivação acima indicada, é necessário, antes de tudo, lançar luz sobre um passo importante nessa trajetória: o caminho de Lukács em direção a Marx.

O caminho de Lukács para Marx

Em um esboço autobiográfico chamado *Meu caminho para Marx*, redigido originalmente em 1933 e complementado com um pós-escrito em 1957, Lukács procura fazer um histórico de sua relação com a obra de Marx, que não pode ser entendida de maneira descolada do contexto histórico mais amplo e do posicionamento por ele assumido diante desse contexto. Assim como o decurso histórico é pleno de contradições, retrocessos, becos sem saída etc., também o caminho de Lukács para Marx pode ser descrito como um caminho tortuoso, marcado por continuidades e descontinuidades, mas ao longo do qual seria possível identificar ao menos dois pontos claros de inflexão¹².

O primeiro ponto de inflexão é aquele que ocorre por volta de 1917/1918 e marca a virada de Lukács em direção ao marxismo e ao comunismo. Antes disso (ou seja, no período que vai de 1902, quando ingressa na Universidade de Budapeste, a 1917), o contato com Marx e Engels esteve restrito à leitura de alguns textos importantes (como o *Manifesto comunista*, *O 18 brumário*, *A origem da família, do Estado e da propriedade privada*, o Livro I de *O capital*, entre outros), que exerceram, no máximo, uma pálida influência sobre seus escritos. Os limites dessa influência, circunscrita às análises econômicas e sociológicas, estavam postos, segundo o próprio Lukács, tanto por sua posição de classe quanto por sua posição na luta de classes¹³.

12 O próprio autor se refere a esses pontos de inflexão em (Lukács, 2016b; 2011a; 1999).

13 Como afirma Lukács (2011a, p. 37): “Naquele momento, como é óbvio no caso de um intelectual burguês, esta influência se limitou à economia e, sobretudo, à ‘sociologia’. Eu considerava que a filosofia materialista – na época, eu não distinguia materialismo dialético de materialismo não dialético –, enquanto teoria do conhecimento, estava completamente superada. A teoria neokantiana da ‘imanência da consciência’ adequava-se perfeitamente à minha posição de classe de então e à minha concepção de mundo: eu não a submetia a nenhum exame crítico, mas a aceitava passivamente como ponto

Dessa primeira fase, destacam-se as publicações de *História do desenvolvimento do drama moderno* (1910), *A alma e as formas* (1910) e *A teoria do romance* (1916). Esse último, publicado posteriormente como livro (1920), já reflete uma mudança na postura de Lukács em relação ao idealismo (com a passagem de um idealismo subjetivo para um idealismo objetivo¹⁴), crescentemente influenciada pelo contato com Hegel. Não é surpresa alguma que o contato com Hegel tenha sido um momento particularmente importante de “seu caminho para Marx”.

Motivado pelo estudo da *Fenomenologia do espírito* de Hegel e pela conturbada conjuntura política dos anos da Primeira Guerra Mundial, Lukács decide retornar a Marx, dando especial atenção aos seus escritos da juventude (além do estudo apaixonado de *Para a crítica da economia política*). Nesse momento, as diferenças em relação ao contato travado anteriormente com Marx são duas. Em primeiro lugar, visto através das lentes de Hegel, Marx já não aparecia mais como “economista” ou “sociólogo”: “começava já a vislumbrar o filósofo do pensamento de largo alcance, o grande dialético” (Lukács, 2011a, p. 39). Em segundo lugar, o próprio olhar lançado sobre Marx era agora “guiado por interesses filosóficos mais gerais”, como afirma o autor (Lukács, 2016b, p. 3).

Por mais importante que tenha sido, do ponto de vista teórico, a mudança de entendimento ocasionada pela releitura de Marx, foi apenas com as perspectivas abertas pela Revolução Russa que a postura anticapitalista, já presente em Lukács desde

de partida para toda formulação da problemática gnosiológica”. Georg Simmel e Max Weber também exercem uma influência importante sobre a formação de Lukács durante esse período, como reconhecido pelo autor em diversos momentos. Cf. Lukács (1999, p. 38-39; 2011a, p. 38-39; 2016b, p. 3).

14 Uma análise detalhada da filosofia clássica alemã e da diferença entre os tipos de idealismo (passando por Kant, Fichte, Schelling e Hegel) foi realizada por Lukács anos depois e pode ser encontrada em Lukács (2018, Capítulo 3). Ainda que fuja ao escopo desta apresentação resgatar o longo argumento desenvolvido por Lukács, vale notar que, ao contrário do idealismo subjetivo (levado ao extremo por Fichte, para quem “não existe realidade fora do homem”), o idealismo objetivo (já discernível em Schelling, mas só plenamente explicitado em Hegel) parte do reconhecimento de que existe uma realidade objetiva, ainda que ela seja idêntica ao conhecimento subjetivamente produzido pelos homens (daí a afirmação de que o “sujeito-objeto idêntico (...) é a base do idealismo objetivo”) (Lukács, 2018, p. 342-347). Uma crítica consistente ao idealismo hegeliano também pode ser encontrada em Lukács (2012, Capítulo 3).

a sua infância¹⁵, converte-se numa adesão explícita ao marxismo e ao comunismo. Esse período (que vai de 1918 a 1930, aproximadamente), portanto, corresponde ao segundo momento de sua relação com Marx e, de acordo com Lukács, abrange seus verdadeiros “anos de aprendizado do marxismo” (Lukács, 2016b, p. 2). Aprendizado esse que vai muito além dos limites do gabinete de estudos e é profundamente influenciado pela sua prática político-partidária.

Após ingressar no Partido Comunista húngaro em 1918 (e lá permanecer como membro ativo por aproximadamente uma década), Lukács publica *Tática e ética* (1919), primeiro livro de orientação marxista, e *História e consciência de classe* (1923), obra que maior projeção lhe rendeu, dentro e fora do movimento comunista. Reconhecida em muitos círculos como sua maior contribuição ao campo do marxismo, não seria exagero afirmar que, até os dias de hoje, o nome de Lukács é imediatamente – e, para muitos, exclusivamente – associado a essa publicação. De fato, não é casual que a obra tenha adquirido toda essa expressão e seria um equívoco diminuir sua importância histórica e seus méritos acadêmicos; mas seria um equívoco ainda maior tomar a obra de maneira acrítica, deixando de lado seus limites e contradições, entre outras razões porque Lukács mesmo não a encarou assim durante a maior parte de sua vida.

Como afirma Lukács, “esses estudos nasceram em sua maior parte em meio ao trabalho partidário, como tentativa de esclarecer para o próprio autor e para seus leitores questões teóricas do movimento revolucionário”, e efetivamente cumpriram essa função (Lukács, 2016a, p. 51). Do ponto de vista político, os estudos que inspiraram a obra serviram como suporte para os militantes que se posicionavam como críticos da II Internacional Comunista e foram capazes de expressar uma tendência objetiva dentro da história do marxismo¹⁶. Ao mesmo tempo, aqueles textos são carregados de um “messianismo revolucionário, idealista e utópico” (Lukács, 2016b, p. 11), que seria rejeitado por Lukács anos depois.

Do ponto de vista teórico, por sua vez, a proposta era “tornar novamente atual o aspecto revolucionário do marxismo por meio da renovação e do desenvolvimento da dialética hegeliana e de seu método” (Lukács, 2016b, p. 22), o que certamente constitui

15 Essa postura anticapitalista é descrita pelo próprio Lukács como “ódio cheio de desprezo que sentia desde os tempos de infância pela vida no capitalismo” (Lukács, 2016b, p. 5).

16 Sobre o tema, ver Lukács (2016b, p. 28-29) e Netto (1996).

um avanço em relação às posições dominantes naquele período (estamos nos referindo, basicamente, aos dois polos representados pelo revisionismo e pelo determinismo econômico, dominantes no período da II Internacional). Por mais contraditório que seja, é igualmente possível atribuir boa parte dos retrocessos presentes em *HCC* à herança deixada pela tradição hegeliana e pela influência kantiana. Vejamos isso mais de perto.

Em primeiro lugar, um dos grandes méritos de *HCC* foi ter trazido para o primeiro plano o método de Marx (a dialética materialista), utilizado agora como critério para definir o próprio marxismo dito ortodoxo¹⁷. Isso significa uma ruptura com a visão segundo a qual o marxismo ortodoxo se define apenas pelo acordo com uma ou mais teses defendidas por Marx. Essa visão encaminha a discussão sobre a ortodoxia do marxismo para o terreno da interpretação da teoria. Trata-se de um terreno problemático, em que não há uma palavra definitiva, não apenas porque o contexto interpretativo e o material disponível para julgar as teses presumidamente definidoras do marxismo se alteraram e continuam a se alterar, mas porque o árbitro último para dirimir eventuais disputas morreu em 14 de março de 1883.

Por outro lado, a orientação da discussão sobre a ortodoxia marxista para o campo do método significa também, em uma postura autenticamente materialista, o reconhecimento de que o método nada mais é do que uma expressão da dinâmica interna do objeto¹⁸. Ou seja, o método dialético é o método adequado à apreensão de um mundo que é, em sua essência, contraditório, e captura a relação dialética entre o sujeito e o objeto no processo histórico: “privado dessa determinação, o método dialético (...) deixa de ser um método revolucionário” (Lukács, 2016a, p. 67).

Em segundo lugar, Lukács avança substancialmente ao ressituir “à categoria da *totalidade* (...) a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx” (Lukács, 2016b, p. 20-21).

17 É importante que se diga: o mérito não consiste na tentativa de estabelecer critérios para definir o que seria uma “ortodoxia marxista”, ponto sobre o qual há uma série de controvérsias que não poderão ser tratadas no âmbito deste texto. O mérito consiste, a nosso ver, em enfatizar o papel desempenhado pelo método dialético na sua relação com o objeto (contraditório, na sua essência).

18 Não podemos também fingir que não vimos o deslize em que incorreu Lukács quando afirmou que a ortodoxia no campo marxista “se refere antes e exclusivamente ao método” (Lukács, 2016a, p. 64). Se, para o materialismo, o objeto rege o pensamento, então o método e as teses particulares não são dissociados entre si, mas antes expressões na consciência do ser em si.

Ao afirmar que analisar a vida em sociedade é analisar a relação entre as suas múltiplas esferas, sem atribuir a qualquer uma delas uma posição hierarquicamente superior num “sistema” ideal, Lukács consegue escapar tanto ao determinismo econômico dominante à época, que defende a existência de uma relação de determinação direta entre a esfera econômica e as outras esferas da vida social, quanto à sistematização idealista.

Em terceiro lugar, ainda que pareça trivial ao leitor de hoje, privilegiar o debate sobre a *consciência de classe* (lançando um olhar atento sobre a esfera ideológica, sobre o papel da subjetividade, e sobre sua relação com os processos históricos) é uma novidade no campo marxista trazida por HCC. Além da impossibilidade de separar em diferentes planos o pensamento e a realidade objetiva, Lukács já é capaz de reconhecer que mesmo as chamadas “formas falsas de consciência” (incluindo aí a ideologia burguesa) estão relacionadas à totalidade da existência social, no interior da qual a economia desempenha o papel de determinante em última instância¹⁹. Com isso, Lukács antecipa, em muito, a noção de *crítica ontológica* presente em seus trabalhos posteriores.

Por fim, embora permanecessem inéditos os principais manuscritos redigidos por Marx durante a sua juventude, Lukács já apontava para a existência de uma unidade na obra de Marx, associando os escritos da juventude ao “quadro geral de sua concepção de mundo” (o que pode ser tomado como uma crítica *avant la lettre* à noção de “corte epistemológico”, defendida anos depois por Louis Althusser). Expressa esse entendimento o fato de ter sido Lukács, juntamente com Isaak Rubin (1987) e Karl Korsch (2008), que também publicam suas obras em 1923, um dos primeiros autores a reconhecer a centralidade do problema da alienação e da análise do fetichismo da mercadoria realizada por Marx em *O capital*. Essa temática foi tratada não mais como um resquício filosófico na obra da maturidade, mas como um dos momentos centrais de sua crítica ao modo de produção capitalista.

19 A determinação da totalidade da vida social pela economia tem o caráter de última instância porque a economia é capaz de delimitar o campo de possibilidades de desenvolvimento geral da totalidade da vida social, mas não exatamente o rumo que o processo histórico efetivamente tomará. Como afirma Marx (2011, p. 59) em uma famosa passagem da *Introdução de 1857*: “Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta”.

Voltando à questão do método, vale notar que em *HCC* Lukács rechaçou com veemência a possibilidade de extrapolação do método dialético para o domínio da natureza, sendo esse um primeiro limite – no caso, um problema gravíssimo – superado posteriormente em sua obra da maturidade. Ademais, o “exagero hegeliano” levou Lukács a colocar em polos opostos a totalidade e a prioridade da economia (que, entendida em sentido amplo como a esfera na qual os seres humanos produzem e reproduzem suas condições de vida, possui prioridade em relação às outras esferas e se apresenta como o determinante em última instância da existência social). Justamente em decorrência da dificuldade de capturar adequadamente o papel desempenhado pela esfera econômica, *HCC* é marcado por certa incompreensão sobre o conceito marxiano de *práxis* e sobre aquela que seria identificada anos depois como “a categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza” e modelo da *práxis* humana (Lukács, 2016b, p. 15).

Em suma, como reconheceria anos mais tarde:

O erro ontológico fundamental de todo o livro é que eu, na verdade, reconhecia apenas o ser social como ser e rejeitava a dialética da natureza. O que falta à *História e consciência de classe* é a universalidade do marxismo segundo a qual o orgânico provém do inorgânico e a sociedade, por intermédio do trabalho, da natureza orgânica (Lukács, 1999, p. 78).

Não é difícil compreender como a valorização da *práxis* – um atributo da ontologia da sociedade proposta pelo autor em seus últimos anos de vida – incide criticamente sobre o argumento de *HCC*. Se não resulta da *práxis*, de onde surge aquela consciência de classe, autenticamente revolucionária, tão importante para o argumento de Lukács? Sua origem só pode ser externa, trazida de fora como “consciência atribuída”²⁰, sendo o Partido Comunista

20 Como ressalta Vedda (2012, p. 12), “a influência de Weber sobre a categoria lukacsiana de consciência atribuída é determinante e não pode ser vista como mero resto, em si pouco relevante, do período pré-marxista”. Assim como os “tipos ideais” weberianos, derivados de construtos teóricos puramente ideais e contrapostos à realidade concreta, a “consciência atribuída” está desconectada das “experiências, ações, crenças e pensamentos dos homens reais e concretos. Na medida em que a definição da consciência proletária ‘correta’ não se funda na existência (...) da vida cotidiana das massas, mas sim descende das alturas das especulações abstratas, os artigos de *História e consciência de classe* não podem oferecer nenhuma mediação concreta entre teoria e *práxis*” (Vedda, 2012, p. 12).

encarado como a encarnação dessa consciência. Se não podem ser explicadas a partir da *práxis*, de onde surgem as contradições do capitalismo e as possibilidades de sua superação? Desprovidas de justificação econômica, adquirem ambas uma ênfase subjetivista e idealista (Lukács, 2016b, p. 17). Por fim, é essa visão estreita e deformada sobre a relação entre teoria e prática, e sobre a relação entre sujeito e objeto, que resulta na afirmação de que a história humana se encerra com a realização do proletariado como sujeito-objeto idêntico²¹, capaz de superar o problema da alienação [*Entfremdung*]²².

A despeito de todos os limites, esperamos ter sido suficientemente claros ao chamar atenção para a importância de *HCC*, não apenas do ponto de vista histórico, mas também do ponto de vista do amadurecimento interno do autor. Como reconhece Lukács, *HCC* “representou a síntese e o termo do (...) período de

21 Como visto acima (nota 12), a noção de “sujeito-objeto idêntico” constitui, segundo Lukács (2018, p. 347), a base de todo o idealismo objetivo. Para Hegel, no entanto (e esse é um dos pontos que o diferenciam de Schelling), a identidade entre sujeito e objeto adquire um caráter histórico-dinâmico: o sujeito-objeto idêntico só pode se realizar através de um longo processo histórico por meio do qual a consciência, exteriorizada/alienada, retorna a si mesma (superando a alienação através do “saber absoluto”) (Lukács, 2018, p. 697-698). Ainda que a intenção em *HCC* fosse superar os limites do idealismo, dando um tratamento materialista para a questão, Lukács termina por afirmar que a superação da alienação pressupõe uma tomada de consciência por parte do proletariado, não apenas do seu papel como classe, mas também sobre o caráter inerentemente contraditório do desenvolvimento capitalista. “Somente então”, conclui o autor, “o proletariado surgirá como sujeito-objeto idêntico da história, e a sua *práxis* se tornará uma transformação da realidade” (Lukács, 2016a, p. 391). Com isso, como reconhece anos depois, em lugar da pretendida ruptura com o idealismo, o proletariado como sujeito-objeto idêntico mais se aproxima de um “hegelianismo exacerbado” (Lukács, 2016b, p. 25).

22 É preciso um pouco de cuidado aqui: na versão em português de *HCC* que estamos utilizando, os termos *Entfremdung*, *Entäußerung* e *Vergegenständlichung* foram traduzidos como “alienação”, “exteriorização” e “objetificação”, respectivamente (motivo pelo qual mantivemos a expressão “alienação” na passagem acima). No entanto, uma tradução bastante distinta foi adotada em *Para uma ontologia do ser social*, publicada recentemente pela editora Boitempo, em que os mesmos termos aparecem como “estranhamento”, “alienação” e “objetivação”, respectivamente. Independentemente dos problemas e diferenças na tradução, o importante é chamar atenção para o fato de que, em *HCC*, Lukács (assim como Hegel) ainda considera alienação [*Entfremdung*] e objetificação [*Vergegenständlichung*] como sinônimos. Uma crítica deste ponto de vista é empreendida na *Ontologia*, quando o autor apresenta uma teoria própria, inédita e autoral, sobre a relação entre objetivação, alienação e estranhamento.

desenvolvimento, que começou em 1918-1919” (Lukács, 2016b, p. 32), e só nos interessa de maneira direta na medida em que reflete esse desenvolvimento. Para os nossos propósitos, é preciso observar que, logo após sua publicação, tem início um processo de autocritica e acerto de contas, que culmina com a já mencionada segunda inflexão do pensamento de Lukács, situada no início dos anos de 1930. Como afirma, mais uma vez, no Prefácio de 1967: “O livro [HCC] se tornou inteiramente alheio a mim, do mesmo modo que meus escritos de 1918-1919. Isso ficou claro de uma só vez: se quero realizar o que tenho teoricamente em mente, então tenho de recomeçar tudo desde o princípio” (Lukács, 2016b, p. 46).

Que não se perca de vista o seguinte: Lukács publica *HCC* em 1923, então com 38 anos, e viria a morrer em 1971, com 86 anos, lutando contra um câncer para produzir sua última obra. Após *HCC*, há, enfim, nada menos do que 48 anos de produção ininterrupta (entre 1923 e 1971), contra 12 anos entre a publicação de seus primeiros trabalhos e *HCC* (entre 1911 e 1923), dos quais seis no “período marxista”. É injustificável ignorar ou preterir o desenvolvimento intelectual do autor até seus últimos trabalhos e representar seu pensamento pela obra-prima da juventude, até porque Lukács se afasta dessa obra já na década de 1920²³, rechaçando-a de modo definitivo na maturidade.

A “virada” ontológica de Lukács

Não seria possível recompor em detalhes os principais acontecimentos dessas quatro décadas, durante as quais Lukács travou uma verdadeira “luta de guerrilha” em defesa das suas ideias, necessária tanto à manutenção da sua vida quanto à continuidade de sua obra²⁴. Seria igualmente impossível tentar fazer

23 Alguns indícios desse afastamento já podem ser encontrados no pequeno texto sobre Lênin (*Lenin – um estudo sobre a unidade de seu pensamento*) publicado em 1924 e que, segundo Vedda (2012, p. 7), “constitui um ponto de transição importante para sua filosofia madura”. Entre os principais avanços em relação ao conteúdo de *HCC*, Vedda se refere à “mudança profunda e produtiva na atitude de Lukács com relação à realidade material, além de com relação à vida cotidiana dos homens”, mudança essa que se aprofunda e se torna mais nítida em artigos posteriores como *A nova edição das cartas de Lassalle* (1925) e *Moses Hess e o problema da dialética idealista* (1926).

24 É preciso lembrar que, durante uma parte desse período, Lukács tinha diante de si a ameaça stalinista e a ameaça nazista, e suas decisões (incluindo aquelas relativas ao conteúdo de suas obras) eram tomadas levando em consideração a “necessidade do momento”. Por um lado, diante da ameaça stalinista, Lukács relata que, para garantir sua

uma síntese dos posicionamentos assumidos por Lukács ao longo desses anos, expostos num número vastíssimo de artigos, conferências e textos de ocasião. Nas linhas que se seguem temos como objetivo apenas descrever o contexto e o significado de *Para uma ontologia do ser social*, e, nesse sentido, alguns marcos gerais precisam ser delimitados.

Em primeiro lugar, é necessário registrar a discordância de Lukács em relação aos rumos tomados pelo Partido Comunista húngaro, intensificada no final da década de 1920, que resulta numa série de ataques, perseguições e no afastamento forçado da atividade político-partidária em 1929²⁵. Se, por um lado, foi “a íntima adesão ao movimento operário” que abriu “caminho ao terceiro período de contato com Marx” (Lukács, 2011a, p. 40), por outro, foi o longo período de exílio na União Soviética (1930-1945), incluindo o breve tempo de atividade como crítico em Berlim (1931-1933), que criou as condições para que Lukács estudasse a fundo obras de Marx e Lênin, decisivas no rompimento com os resquícios idealistas e com o messianismo utópico presentes em *HCC*.

integridade física e viabilizar a publicação de seus trabalhos, por vezes era preciso recorrer a citações de Stálin e “exprimir, com a necessária cautela, a minha opinião dissidente tão abertamente quanto o permitia a margem de manobra possível nas diferentes conjunturas daquele momento histórico”. Por outro, Lukács tinha consciência de que a ascensão do nazismo representava uma ameaça à “existência do único Estado socialista” e que uma oposição aberta ao stalinismo “poderia transformar-se facilmente num apoio intelectual e moral ao inimigo mortal, destruidor da civilização”. Nesse cenário, conclui o autor, “tive algumas vezes de me calar” (Lukács, 2011a, p. 43).

25 As chamadas *Teses de Blum* (pseudônimo político de Lukács) representam um marco importante na ruptura com o partido. Encarregado de formular a estratégia política do partido, por ocasião do II Congresso do Partido Comunista húngaro, Lukács apresenta um posicionamento rejeitado pelo grupo majoritário liderado de Béla Kun (um dos fundadores do Partido Comunista da Hungria). Em poucas palavras, Lukács (2011b, p. 209) defende “uma ditadura democrática dos operários e camponeses [ou seja, uma forma de poder em que a democracia é interna à grande massa da população, mas hermética com relação a qualquer anseio romântico de restauração capitalista] como forma necessária (pelo menos na Hungria) de transição ao socialismo”. Mais do que discutir o conteúdo das *Teses* e resgatar os eventos que se seguiram (autocrítica confessadamente insincera e saída forçada do partido), o importante é ressaltar, como faz Lukács (2016b, p. 37), que “a mudança da opinião fundamental que sustentava as teses – mas que nem de longe conseguia expressá-las adequadamente – passou a ser doravante o fio condutor para minha atividade teórica e prática”, atividade a partir da qual Lukács dará sustentação teórica e filosófica àquele conjunto de ideias. Mais detalhes sobre os conflitos internos ao partido e a recepção das *Teses*, ver Lukács (1999, p. 76-82). Sobre o tema, conferir também Netto (2011, p. 10-12).

Estamos nos referindo, em particular, ao primeiro e impactante contato de Lukács com os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx e com os *Cadernos filosóficos* de Lênin. Lukács era pesquisador visitante no Instituto Marx-Engels em Moscou quando os *Manuscritos* estavam sendo preparados para publicação (em 1930), sendo um dos primeiros intérpretes desse material. Como relata o autor: “ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziram em mim as palavras de Marx sobre a objetificação como propriedade material primária de todas as coisas e relações” (Lukács, 2016b, p. 46).

Em segundo lugar, não é possível entender a *Ontologia* sem que se faça uma referência ao posicionamento de Lukács diante da grave crise que se abate sobre o socialismo real e sobre o marxismo, especialmente após o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e a abertura do “relatório secreto” de Krushev, em fevereiro de 1956. Se Lukács já nutria inúmeras críticas e reservas em relação ao dogmatismo e aos métodos de Stálin, as denúncias sobre os crimes cometidos durante seu governo e sob seu comando fizeram com que ele julgasse ainda mais urgente o movimento de renovação tanto do socialismo quanto do pensamento marxista. Foi nesse contexto que Lukács pôde “expressar livremente o seu pensamento político, explicitando-o claramente, sem as restrições e os compromissos a que se condicionara anteriormente” (Netto, 2011, p. 19), e se dedicar com ainda mais afinco ao grande projeto da sua vida: reconstruir o edifício filosófico marxiano, agora sobre bases ontológicas.

Entre os analistas e intérpretes da obra lukacsiana, portanto, há um consenso em tratar a segunda inflexão em seu pensamento como uma “virada ontológica”²⁶. Essa é a principal característica do terceiro momento do seu contato com Marx, que tem início na década de 1930 e se estende até o ano da morte de Lukács. Sem negligenciar a importância da produção anterior, foi durante esses anos que Lukács produziu aquilo que considerou, ao final da vida, sua verdadeira contribuição ao marxismo: sua obra ontológica da maturidade.

Mas é preciso enfatizar que também aqui estamos falando de um processo de amadurecimento, que, como todo processo, precisa ser entendido de maneira dinâmica. Traçando um panorama geral dessas quatro décadas, observamos que, durante um primeiro período (interlúdio que vai de 1930 a 1961, aproximadamente), a

26 O próprio Lukács (2016b, p. 48) utiliza a expressão “virada filosófica geral”.

orientação ontológica está presente nos trabalhos de Lukács, mas ainda de modo latente. Isso porque, mesmo que a palavra *ontologia* seja por vezes utilizada em sentido negativo durante essa fase (como o oposto de historicidade, no sentido empregado pelos filósofos existencialistas), suas reflexões são fortemente atravessadas por preocupações ontológicas²⁷.

Somente num segundo período, após 1961, as questões ontológicas passam a ocupar explicitamente um papel central no pensamento de Lukács, servindo como fundamento para sua análise sobre as diferentes formas de ser (em especial, a sociedade) e como base para as duras críticas dirigidas às obras da juventude (como foram os casos de *HCC* e *Teoria do romance*). Nesse caso, para além da influência exercida pelas obras de Marx, Engels e Lênin anteriormente mencionadas, a mudança de postura em relação ao termo *ontologia* foi decisivamente influenciada pela leitura das obras de pensadores tão diversos como o neokantiano Nicolai Hartmann (*Ontologia*), de 1949, e Ernest Bloch (*Questões fundamentais da filosofia: pela ontologia do ainda-não-ser*), de 1961, que valorizaram as questões ontológicas em sua própria filosofia.

Além do volume imenso de textos produzidos durante o exílio e após seu retorno à Hungria²⁸, o primeiro grande passo dado por Lukács no sentido daquela reconstrução do edifício marxiano foi a elaboração de uma estética marxista, “autônoma e unitária”, fundamentada sobre um posicionamento dialético-materialista. Durante os anos de 1955-1960, Lukács se dedica à redação da *Estética*²⁹, que parte justamente do reconhecimento de que a obra de arte é um ente objetivo, que resulta da prática (artística). Como tal, a obra de arte tem de ser explicada a partir da realidade histórico-concreta, em uma análise que aponte tanto para sua gênese, suas

27 São diversos os intérpretes que chamam atenção para a orientação ontológica do pensamento de Lukács após os anos 1930 (já bastante discernível nos anos 1960, como veremos adiante). Sobre esse tema, conferir, por exemplo, Coutinho (1996, p. 18-19), Oldrini (2002, p. 66-75) e Netto (2002, p. 84-85).

28 Entre os mais importantes podemos citar *O romance histórico* (1937), *Existencialismo ou marxismo?* (1947), *O jovem Hegel* (1948) e *A destruição da razão* (1954).

29 Como ressalta Fortes (2019, p. 13-15), o projeto original de Lukács era “extremamente ambicioso”. Além da introdução (também conhecida como pequena estética), publicada em 1956, Lukács planejava dividir a chamada grande *Estética* em três tomos: “A peculiaridade do estético” (Tomo I), “A obra de arte e o comportamento estético” (Tomo II) e “A arte como fenômeno histórico-social” (Tomo III). Desses, apenas o primeiro tomo foi redigido (contendo quase 2 mil páginas) e publicado em 1963.

“condições de possibilidade” etc., quanto para a gênese dos valores estéticos. Em lugar de indagar sobre a validade ou não de uma obra ou gênero artístico como momento autêntico da arte a partir de determinado juízo estético preestabelecido, a *Estética* de Lukács prioriza a relação entre a obra de arte (e o gênero artístico) e as condições históricas que favorecem ou inibem formas diversas da expressão artística da generidade humana.

Na *Estética* de Lukács encontra-se, pela primeira vez, uma tentativa sistemática de formulação de uma concepção materialista dos valores (mais especificamente, dos valores estéticos), partindo de uma concepção ontológica de sociedade. Entre as inúmeras contribuições da *Estética*, podemos citar a análise das categorias do universal, particular e singular, a concepção sobre a categoria da *mimesis* e o interessante paralelo entre as formas de representação artísticas (antropomorfizadoras) e as formas de representação científicas (desantropomorfizadoras), importante para a compreensão da peculiaridade tanto do reflexo estético quanto do científico.

Chama especial atenção o papel desempenhado pela *vida cotidiana* na análise do fenômeno estético. Isso é, inclusive, algo que evidencia a existência de fundamentos ontológicos na *Estética*, mesmo que a essa altura Lukács ainda não tivesse explicitamente um projeto ontológico. Em retrospectiva, quando questionado sobre a existência desses princípios ontológicos, Lukács responde positivamente referindo-se a essa que é uma das principais categorias da *Estética* e, posteriormente, da *Ontologia*: a vida cotidiana. Não é difícil perceber que essa categoria tem grande relevo na produção madura de Lukács: por diversas vezes, o autor afirma que ela é o ponto de partida e de retorno de toda forma de representação do mundo (científica, artística, filosófica, religiosa etc.) e, portanto, o fundamento último de toda prática. É na vida cotidiana, diz Lukács, que os “problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro”. E acrescenta: “o ser e suas transformações são o fundamental. Em minha opinião, é daqui que se deve começar, e daqui comecei eu mesmo na minha estética”³⁰ (Lukács, 1969, p. 12).

30 Temos bons motivos, portanto, para concordar com a afirmação de que “uma concepção de arte como a que Lukács está elaborando na *Estética* pressupõe a existência – ainda que apenas latente, ainda não plenamente esclarecida – de uma ontologia social que a sustente e justifique” (Oldrini, 2002, p. 72). Mais do que isso, seguindo o próprio Lukács, observamos que a *Estética* pode ser entendida não apenas como uma “preparação” para a *Ontologia*, mas como “parte integrante da ontologia do ser social” (Lukács *apud* Oldrini, 2002, p. 70).

Imediatamente após abandonar o projeto da *Estética*, em 1960, Lukács dá início ao trabalho na *Ética* (para a qual já vinha recolhendo material desde o fim dos anos 1940) (Oldrini, 2002, p. 51). Além da motivação pessoal e teórica³¹, a decisão de se dedicar a tamanha empreitada após os setenta anos de idade também possui uma clara motivação política: elaborar uma ética marxista que pudesse servir como fundamento para a prática transformadora e para a consequente superação das diferentes formas de estranhamento diante da “crise ideológica da nossa época” (Lukács, 2007, p. 71). Como afirma, ainda em 1947, numa conferência intitulada “As tarefas da filosofia marxista”: “a ética é uma parte, um momento da práxis humana em seu conjunto” (Lukács, 2007, p. 72). E segue: “Se considerada conscientemente como um momento constitutivo da práxis geral da humanidade, a ética pode tornar-se um momento desse extraordinário processo de transformação, desta real humanização da humanidade” (Lukács, 2007, p. 76).

Infelizmente, Lukács não teve tempo suficiente para concluir sua grande obra e, ainda que tenha manifestado até o final da vida a intenção de redigi-la, restaram poucas evidências do trabalho preparatório para a *Ética* (apenas anotações extremamente fragmentárias, as chamadas “Notas sobre a ética”, reunidas por um pesquisador dos Arquivos Lukács) (Tertulian, 2010a; 2010b). Em seu lugar, no entanto, Lukács deixou um imenso manuscrito (aproximadamente 1.500 páginas), pensado originalmente como uma introdução à obra principal, mas que acaba ganhando vida própria. Estamos nos referindo à *Ontologia do ser social*, que nasce da convicção de que, assim como no caso da *estética*, só seria possível sustentar uma *ética* materialista e dialética sobre bases ontológicas (ou seja, partindo de uma *ontologia do ser social*), agora plenamente explicitadas.

Do ponto de vista da estrutura, a *Ontologia* está dividida em duas grandes partes. A primeira parte (“A situação atual dos problemas”), subdividida em quatro capítulos, é considerada por muitos intérpretes como uma parte histórica (ainda que Lukács escape ao ordenamento meramente cronológico do problema). Após oferecer um contraponto crítico ao neopositivismo, ao existencialismo

31 Como ressalta Tertulian (2010a, p. 21), desde muito cedo Lukács manifesta interesse pelos problemas éticos; é natural que, aos 75 anos, tenha decidido finalmente retomar o antigo projeto. Do ponto de vista teórico, por sua vez, “como ele confidenciou a Ernst Fischer, em 18 de março de 1960, sua decisão foi determinada pelo sentimento de que ‘a ética é o ponto mais fraco de nossa teoria’”.

(perspectivas dominantes à época) e à ontologia religiosa, Lukács resgata as contribuições de Hartmann e Hegel (indicando aqueles que seriam seus principais avanços e retrocessos) e, finalmente, dedica o quarto capítulo ao resgate dos “princípios ontológicos fundamentais de Marx”. Como afirma o autor: ainda que não haja em Marx “nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos”, “seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas” (Lukács, 2012, p. 281).

Na segunda parte (“Os complexos de problemas mais importantes”), também dividida em quatro capítulos, Lukács se dedica ao tratamento dos complexos do trabalho, da reprodução, do ideal e da ideologia e, finalmente, do estranhamento. Ainda que o ponto de partida para a análise desses complexos seja, claramente, a perspectiva marxiana, é possível afirmar que em muitos momentos Lukács vai além de Marx e oferece uma interpretação original de categorias centrais para compreensão de sua obra (observação válida, especialmente, para o caso da interpretação sobre o fenômeno do estranhamento).

É claro que não temos a intenção de realizar aqui uma análise mais aprofundada sobre a *Ontologia do ser social*, sobre a própria noção de ontologia defendida por Lukács ou sobre os complexos de problemas acima enunciados. Por ora, considerando os propósitos desse ensaio, gostaríamos apenas de antecipar alguns comentários gerais sobre a recepção e a circulação da obra.

Em primeiro lugar, não foi positiva a avaliação feita pelo grupo de intelectuais próximos a Lukács (a então chamada “escola de Budapeste”), que teve acesso ao manuscrito imediatamente após a sua conclusão (em 1968-1969). Além das discussões travadas diretamente com Lukács ao longo do processo de redação, o grupo publicou, no fim dos anos 1970, um texto intitulado “Anotações sobre a ontologia para o companheiro Lukács”, sintetizando os principais pontos de discordância em relação ao posicionamento de Lukács antes mesmo que a *Ontologia* viesse a público. Como nota Tertulian (2010b, p. 386), “em tais circunstâncias, a precipitação de tornar conhecidas tais *Anotações* só se explica pelo desejo dos autores em ressaltar, a todo custo, o seu rompimento definitivo com aspectos essenciais do pensamento de seu mestre”³².

32 Numa entrevista sobre a importância de Lukács após a derrocada do comunismo real

Em segundo lugar, o próprio Lukács parece ter ficado pouco satisfeito com a estrutura geral da *Ontologia*, em particular com a questão da articulação entre as duas grandes partes e com as repetições daí resultantes³³. Seja em razão dessa insatisfação ou das duras críticas dirigidas pela chamada escola de Budapeste, o fato é que Lukács decide redigir os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Projetados inicialmente como uma introdução à *Ontologia* e interpretados por alguns como uma resposta àquelas críticas, os *Prolegômenos* podem ser mais bem entendidos como uma conclusão à obra principal, onde Lukács procura “expor, em termos mais claros e sintéticos, o seu programa de reconstrução da *Ontologia*”, apesar das lacunas e repetições. Tendo dedicado seus últimos dias de vida à sua redação (interrompida em princípios de 1971, de modo que o texto nem sequer pôde ser submetido à revisão), “a leitura dos *Prolegômenos* à luz das *Anotações* mostra com toda evidência que Lukács não mudou uma vírgula nas suas posições de fundo, tais como foram expressas ao longo de todo o texto inicial” (Tertulian, 2010b, p. 386).

Por fim, no que diz respeito à recepção da obra pelo público em geral, vale notar que os dois volumes da *Ontologia* foram publicados pela primeira vez em italiano, apenas em 1976 e 1981, respectivamente. Somente em 1984 e 1986 os dois volumes foram publicados integralmente em alemão (a língua original do texto), sendo os *Prolegômenos* publicados em italiano em 1990³⁴. Além do tempo transcorrido para que o conjunto da obra finalmente viesse a público (quase vinte anos após a sua redação), o fato de nunca ter sido publicada uma tradução integral da obra em língua inglesa³⁵ certamente nos ajuda a entender o porquê de ainda hoje

na passagem da década de 1980 para 1990, Etienne Balibar comenta sobre a recepção negativa da *Ontologia* pelos discípulos de Lukács: “Sim [a recepção negativa aconteceu], mas talvez por razões que não sejam apenas teóricas. Os discípulos imediatos não são as pessoas mais bem situadas para utilizar o legado intelectual de alguém” (Balibar, 1997, p. 126).

33 Cf. Tertulian (2010b, p. 385).

34 No Brasil, o esforço para aproximar o público da obra ontológica de Lukács resultou na publicação de dois capítulos (sobre Marx e sobre Hegel) em 1979, permanecendo o restante do material totalmente desconhecido até o início de 2010 (sendo publicados os *Prolegômenos*, o volume I e o volume II da *Ontologia* em 2010, 2012 e 2013, respectivamente).

35 Do primeiro volume foram traduzidos apenas os capítulos sobre *Hegel* e sobre *Marx*; do segundo volume, apenas o capítulo sobre o *Trabalho*.

a *Ontologia* ser muito pouco conhecida entre o público anglófono (incluindo filósofos renomados, pesquisadores, biógrafos e intérpretes da obra lukacsiana)³⁶.

Por que a *Ontologia do ser social*?

Diante do panorama geral acima apresentado, é preciso admitir: o leitor que nos acompanhou até aqui em busca de respostas talvez esteja se sentindo ainda mais confuso. Redigir a *Ontologia* como uma obra autônoma não estava nos planos originais de Lukács (lembrem-se: a intenção de Lukács era escrever a *Ética*, sendo a *Ontologia* concebida originalmente como uma introdução); seu conteúdo foi mal recebido e criticado por aquele grupo de filósofos que estava mais próximo dele; o próprio autor revela uma insatisfação com a sua estrutura geral, dedicando o pouco tempo que tinha disponível, em razão da saúde já debilitada, à redação dos *Prolegômenos* (ou *Pequena Ontologia*); a *Ontologia* não se faz presente na maior parte dos debates filosóficos contemporâneos, e Lukács continua sendo lembrado apenas como o autor de *HCC* em muitos círculos acadêmicos. Afinal de contas, por que privilegiar o resgate da *Ontologia do ser social*, obra que possui um conjunto de características que poderiam apontar justamente no sentido contrário?

Como havíamos alertado anteriormente, não se trata de uma escolha arbitrária. O resgate que propomos se justifica em vários sentidos. Em primeiro lugar, Lukács viveu tempo suficiente para deixar registradas considerações gerais sobre sua obra e foi bastante explícito ao afirmar, em diversas ocasiões, que a produção ontológica da maturidade constitui sua verdadeira contribuição ao campo marxista. Dentro daquilo que poderia ser enquadrado como “produção ontológica da maturidade”,

36 Netto (2002, p. 83) ilustra a reduzida repercussão da *Ontologia* citando algumas produções acadêmicas sobre Lukács, em língua inglesa, que, quando muito, fazem uma breve referência à última obra do autor. Desse conjunto, chama bastante atenção o caso da coletânea de entrevistas intitulada *Lukács after communism*, realizadas por Eva Corredor com dez intelectuais conhecidos em todo o mundo (como, por exemplo, Michael Löwy, Fredric Jameson, Etienne Balibar, Terry Eagleton e Robert Schwarz) na década de 1990, sendo Balibar (1997) o único a fazer uma rápida menção à *Ontologia*, já ao final de sua entrevista. No entanto, nos parece ainda mais emblemático o caso da famosa biografia sobre Lukács, escrita por Kadarkay. Ainda que Lukács tenha dedicado os 25 últimos anos de sua vida à redação da *Ontologia*, o livro é mencionado em duas páginas, de maneira quase incidental (Kadarkay, 1994, p. 774-775).

certamente é a *Ontologia* que ocupa um maior espaço (tanto em número de páginas quanto em número de anos dedicados), e tomá-la como a obra que representa melhor o pensamento de Lukács, em toda a sua complexidade, é respeitar uma escolha feita pelo próprio autor.

Em segundo lugar, é necessário enfatizar que a *Ontologia* não é “apenas” uma introdução à *Ética*. Mesmo afirmando em diversas passagens que determinado complexo de problemas só pode ser analisado adequadamente no contexto da *Ética* (entre outras frases semelhantes, que geram no leitor uma expectativa grande em relação ao conteúdo da obra nunca redigida), fato é que a *Ontologia* antecipa inúmeras questões éticas relevantes (desde considerações sobre a origem e a objetividade dos valores humanos, sua relação com a prática humana e a escolha entre alternativas, até considerações sobre o papel da ética como fundamento da prática transformadora e da emancipação do gênero humano).

Ademais, a afirmação “Nenhuma ética sem ontologia” (Lukács, 2014, p. 181), presente no que restou do material preparatório para a *Ética*, é capaz de dar a devida dimensão do papel da *Ontologia* como parte de um projeto mais amplo. Quando escreveu a *Ontologia*, Lukács estava convencido da necessidade de se promover uma renovação do marxismo e libertá-lo das deformações sofridas após anos de predomínio stalinista; mais do que isso, estava convencido de que, somente tomando como ponto de partida a formulação de uma teoria sobre as determinações definidoras da existência social (precisamente o que Lukács concebia como ontologia do ser social), seria possível promover um resgate efetivo do projeto teórico e político iniciado por Marx³⁷. Quando devidamente contextualizada, portanto, a *Ontologia* deve ser entendida como parte desse esforço, e a tentativa de resgatá-la é também uma tentativa de contribuir para manter vivo o legado deixado por um autor que dedicou grande parte da sua vida à realização desse projeto.

Por fim, a “ausência” da *Ontologia* nos debates contemporâneos não pode ser explicada apenas em decorrência dos entraves relativos à circulação e tradução da obra, embora esse seja um

37 “Mesmo a grande *Ontologia* – ainda que, de suas 1.200 páginas, somente cerca de quarenta sejam dedicadas de modo explícito à análise filosófica da práxis política – foi programaticamente concebida como um ato de intervenção política: ao buscar liberar o marxismo de suas deformações stalinistas e neopositivistas, a obra visava a contribuir para um ‘renascimento’ do marxismo, para um movimento de retomada do autêntico socialismo no mundo” (Coutinho, 1996, p. 23).

elemento da explicação. A verdade é que o aprofundamento de tendências filosóficas antiontológicas, desde o final do século XX, contribuiu para criar um ambiente extremamente desfavorável à disseminação da perspectiva teórico-filosófica defendida por Lukács na *Ontologia*³⁸. É justamente esse predomínio de uma postura “visceralmente avessa às preocupações ontológicas” (mesmo dentro do campo crítico) e a tentativa de impor a Lukács uma espécie de “exílio”³⁹ que tornam ainda mais urgente o resgate da *Ontologia* de Lukács. Não apenas pela sua riqueza, em si; mas pelo caminho que ela abre para o resgate do humanismo revolucionário de Marx.

Iniciamos este texto referindo-nos às tentativas diversas de apagamento da contribuição de Lukács e mesmo da memória de sua existência. Concluimos agora sugerindo que a postura de resgate e resistência diante dessa ofensiva conservadora de traços abertamente fascistas pode e deve se inspirar no que dizia o próprio Lukács. O que significa a sentença “nenhuma ética sem ontologia”, que mencionamos há pouco, senão a afirmação de que aquilo que tem sentido emancipador para a humanidade – os valores autênticos de que falava Lukács – depende da efetiva constituição da realidade, com suas possibilidades já realizadas e com suas possibilidades latentes?

Se há uma lição que esse filósofo nos ensinou é que não devemos ser complacentes com devaneios intelectuais que transformam uma teoria com imensa capacidade de descortinar o futuro a partir da análise do presente numa figura bizarra que apenas reflete num espelho distorcido o mundo posto pelo capital. A tentativa de apagar Lukács é, por essa razão, a tentativa de apagar o que de melhor o marxismo oferece à humanidade: uma implacável crítica da nossa época, requisito obviamente indispensável para que nos reunamos com o propósito justificado de sua superação. O sentido ideológico do marxismo, que Lukács pretendia reforçar, encontra-se justamente associado à tentativa de restaurar sua capacidade de influenciar o senso comum e a tomada de posição diante dos dilemas da vida cotidiana. A

38 Não poderíamos, naturalmente, avançar na análise dos fundamentos teóricos e históricos da disseminação de tendências antiontológicas aqui e agora. Mas, como já mencionamos na nota 6, acima, na própria obra de Lukács encontramos uma antecipação do contexto que o autor não chegou a vivenciar, mas que, no período final de sua vida, obviamente já se pronunciava como cenário provável para o futuro.

39 Seria um terceiro exílio, conforme observa Netto (2002, p. 88).

brutalidade das personificações da barbárie diante do cadáver de Lukács é a medida exata da importância de sua figura histórica e de sua obra para o projeto de restauração do marxismo e do movimento comunista. Não é qualquer livro ou estátua que vai parar na fogueira fascista.

Referências

- BALIBAR, E (1997). Interview with Etienne Balibar. *Lukács after Communism: interviews with contemporary intellectuals*. Entrevista concedida a Eva Corredor. Durham & London: Duke University Press.
- BARRETO, E. S. (2018) *O capital na estufa: para a crítica da economia das mudanças climáticas*. Rio de Janeiro: Consequência.
- _____. (2019a) “Mudanças climáticas e a tarefa do campo crítico: pelo abandono do voluntarismo geológico”. *Anais do XXIV Encontro Nacional de Economia Política*, Vitória.
- _____. (2019b) “Restauração neoliberal e o esgotamento histórico de formas consagradas de resistência”. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, n. 53 (maio-ago.): p. 118-146.
- BONENTE, B. I. & MEDEIROS, J. L. (2021) György Lukács (1885-1971). Em: Callinicos, A.; Kouvelakis, S. & Pradella, L (orgs.). *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. Routledge: New York; Oxon.
- COUTINHO, C. N. (1996) Lukács, a ontologia e a política. In: Antunes, R.; Rêgo, W. D. L. *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo editorial.
- FORTES, R. V. (2019) “O caráter libertador da Arte na *Estética* de György Lukács”. Em: NACIF, C.; ZANATTA, I (orgs.). *Introdução à Estética de Georg Lukács*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- KADARKAY, A. (1994) *Georg Lukács: vida, pensamiento y política*. València: Edicions Alfons el Magnànim.
- KORSCH, K. (2008) *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LUKÁCS, G. (1969) *Conversando com Lukacs: entrevista a Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1999) *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV.
- _____. (2007) As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. Em: Coutinho, C. N.; Netto, J. P. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- _____. (2010) *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2011a) *Meu caminho para Marx*. In: Coutinho, C. N.; Netto, J. P. (orgs.) *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. (2011b) *Para além de Stálin*. In: Coutinho, C. N.; Netto, J. P. (orgs.) *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. (2012) *Para uma ontologia do ser social – volume I*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2013) *Para uma ontologia do ser social – volume II*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2014) *Notas para uma Ética*. São Paulo: Instituto Lukács.
- _____. (2016a) *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2016b) Prefácio (1967). In: Lukács, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2018) *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2020) *Essenciais são os livros não escritos: últimas entrevistas (1966-1971)*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. (2011) *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MATTOS, M. B. (2020) *Governo Bolsonaro: neofascismo e autocracia burguesa no Brasil*. São Paulo: Usina Editorial.
- MEDEIROS, J. L. (2020) “Do tsunami antirrealista ao irracionalismo: sobre as raízes da atual crise da razão”. *Anais do XXV Encontro Nacional de Economia Política*, Salvador.
- MÉSZÁROS, I. (2013) *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo. *E-book* (paginação irregular).
- NETTO, J. P. (1996) “Lukács e o marxismo ocidental”. Em: Antunes, R.; Rêgo, W. D. L. (orgs.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo editorial.
- _____. (2002) “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”. Em: Lessa, S.; Pinassi, M. O. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo editorial.

- _____. (2011) “Introdução: sobre Lukács e a política”. Em: Coutinho, C. N.; Netto, J. P. (orgs.) *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- OLDRINI, G. (2002) “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”. Em: Lessa, S.; Pinassi, M. O. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo editorial.
- OLIVEIRA, M. B. (2018). “Pós-verdade: filha do relativismo científico?”, *Outras palavras*. Acesso em janeiro de 2021: <https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/pos-verdade-uma-filha-do-relativismo-cientifico>.
- RUBIN, I. (1987) *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Polis.
- TERTULIAN, N. (2010a) “O grande projeto da Ética”. *Verinotio revista on-line*, ano VI, n. 12 (out.).
- _____. (2010b) “Posfácio”. Em: Lukács, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- VEDDA, M. (2012) “Apresentação”. Em: Lukács, G. *Lênin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo.

Formalismo e anticapitalismo na estética do jovem Lukács: Uma análise de “*O drama moderno*”

RANIERI CARLI¹

Resumo: Este artigo estuda *O drama moderno*, obra inicial de Lukács, escrito por ele entre 1904 e 1911, publicado em húngaro. No decorrer do artigo, iremos investigar as ideias defendidas pelo jovem Lukács a respeito da estrutura dramática e da possibilidade de se fundar um drama na época moderna. É nossa intenção pesquisar igualmente o lugar ocupado pela obra no interior dos estudos elaborados por Lukács no período de juventude, especialmente no que tange ao seu formalismo, cuja consequência é hipertrofiar o papel da forma na criação artística, e ao seu anticapitalismo romântico, que critica a sociedade burguesa a partir dos valores do passado.

Palavras-chave: O jovem Lukács, drama moderno, estética, formalismo, romantismo.

¹Doutor em Serviço Social e professor da Universidade Federal Fluminense.

Introdução

A intenção deste artigo é verificar o lugar ocupado por *O drama moderno* no interior do desenvolvimento intelectual da fase pré-marxista de Lukács. Como primeira obra e a única de caráter orgânico escrita e publicada na Hungria – antes da migração definitiva para a Alemanha –, *O drama moderno* possui características peculiares a serem pesquisadas.

Antes de publicar *O drama moderno*, em 1911, a formação de Lukács se punha nas seguintes condições, segundo a descrição de Oldrini (2017, p. 58):

Já durante o aprendizado estudantil em Budapeste, antes de concluir, em 1902, o ciclo dos seus estudos secundários, e depois, mais explicitamente, no curso dos anos seguintes, quando ele se forma em economia (1906) e filosofia (1909), emerge a relação contraditória que Lukács entretém com a cultura húngara da época: anseio a partir do qual se produzem sobressaltos inovadores, insatisfação para a angústia com que os produzem.

Trata-se do pano de fundo histórico para a escrita da obra mencionada. O jovem Lukács ansiava por responder às angústias que a circunstância histórica da Hungria lhe impunha: o atraso da Europa central imperialista, cuja modernidade tardava a se constituir com força suficiente para fazer frente ao antigo regime. A propósito daquele tempo, Lukács (1999, p. 36) afirma: “eu ambicionava mudar as coisas, isto é, as minhas ambições estavam voltadas para a transformação do velho feudalismo húngaro”.

Sobre o mesmo assunto, Elio Matassi (2011, p. 21) corretamente nos diz que:

As primeiras indicações de máxima sobre a formação intelectual de Lukács podem ser inferidas da sua experiência juvenil húngara, largamente condicionada pela aspiração a sair do sufocante imobilismo de uma sociedade que se caracterizava em primeiro lugar pelo desenvolvimento tardio do capitalismo.

Acerca da geração de pensadores húngaros a que pertencia o jovem Lukács, Arlenice Almeida da Silva (2013, p. 199) descreve a situação exatamente na mesma toada que Oldrini e Matassi: “Lukács pertencia à geração húngara de jovens como Béla Bartok, Béla Balázs, Karl Mannheim ou Endre Ady, que se organizaram em torno da crítica ao conservadorismo do Império austro-húngaro a partir de tendências legadas a um anticapitalismo romântico”. Há que se registrar a noção de “anticapitalismo romântico”, típico

da geração em que se inseria o jovem Lukács. É em tal tendência ideológica, aliada ao formalismo abstrato, que o pensador húngaro irá nortear suas obras iniciais, a começar por *O drama moderno*.

Rememorando seu período inicial da vida intelectual, Lukács (1999, p. 31) lembra que “quando jovem, sonhava escrever eu mesmo dramas semelhantes no espírito de Ibsen e Hauptman”. Percebam o interesse inicial de Lukács pelo teatro, cuja dimensão era tanta que o levava a ambicionar escrever dramas à maneira de Ibsen e Hauptman. De fato, a dramaturgia detinha um lugar de honra entre as investidas intelectuais de Lukács. Novamente de acordo com Oldrini (2017, p. 59), o interesse de Lukács, nesse início mesmo de sua atividade intelectual, volta-se completamente para o teatro: “nasce assim a sua colaboração à revista teatral ‘Magyar Szalon’ (1902-1903), a sua efetiva participação no grupo [teatral] da Companhia Thalia (1904-1908)”. O grupo de teatro Companhia Thalia contou com a auxílio organizacional de Lukács, que também traduziu para o húngaro o drama de Ibsen *O pato selvagem*, encenado pela companhia (ver Lukács, 1999, p. 35).

Daí provém a atmosfera em que se deu a escrita de *O drama moderno*, que começa em 1904, sendo reescrita em 1908, e vindo a público em 1911, depois de uma última e definitiva reelaboração².

No item a seguir, veremos em que consiste a obra germinal de Lukács. Iremos buscar uma análise imanente de *O drama moderno*, confrontando-nos com suas questões mais centrais. É preciso lembrar, antes de tudo, que o substrato filosófico de *O drama moderno* está caracterizado por aquilo que é descrito pelo próprio Lukács (1999, p. 38): “naquela época [de término de *O drama moderno*] começou a influência de Simmel e, mais tarde, de Weber”. Do que se conclui que há no texto lukacsiano o *irracionalismo formalista* e o *anticapitalismo romântico*, ambos tomados de Simmel³. Cabe, então, pesquisar o modo pelo qual se desvelam esses dois aspectos em *O drama moderno*.

Vejamos adiante.

2 A versão de *O drama moderno* que usamos neste artigo é a edição italiana, que suprimiu a parte do livro que Lukács dedicava à análise da dramaturgia moderna na Hungria.

3 Lukács esteve em Berlim no período em que elaborava *O drama moderno* para assistir às aulas de Simmel: “o ensinamento de Simmel em Berlim, onde Lukács esteve entre 1906 e 1907 e entre 1909 e 1910, introduzindo-o nas análises das objetivações da *Kultur*, e, portanto, a uma problemática histórico-social e filosófica ao mesmo tempo, devia apresentá-lo a uma das mais significativas expressões da ‘consciência trágica’, que nos anos precedentes à guerra mundial dominava a inteira cultura e a sociologia alemã” (Boella, 1977, p. 19).

A possibilidade de um drama na modernidade

O drama moderno e a sua lógica interna

É interessante observar os contornos assumidos pela teoria da *forma* na estética do jovem Lukács. Trata-se de um verdadeiro indicativo da linha desenvolvida por suas ideias acerca da arte; segui-la é caminhar em paralelo à própria evolução das teses estéticas do filósofo húngaro. É claro, outros elementos poderiam ser arrolados como indicativos similares. Porém, a forma é inteiramente capaz de fazer as vezes de tal indício, tendo em vista a posição de relevância que ocupa na estética juvenil de Lukács, que chega às raias da absolutização.

Desde já, adiantemos alguns resultados: *em seu período juvenil, Lukács nutria um anticapitalismo romântico que o levava a um formalismo estéril, exaltando a forma e apenas ela como locus para que o gênio se manifestasse sem se aviltar com a mediocridade burguesa.*

Acompanhemos em alguns de seus traços a teoria que o jovem Lukács nos oferece a propósito da forma, desde 1911, ano da publicação cabal de *O drama moderno*. A obra se insere no quadro das correntes filosóficas com certa difusão na cultura burguesa de então, especialmente o neokantismo e a filosofia da vida, filtrados pela interpretação oferecida por Simmel, em particular. Por isso não é de se estranhar a sentença lapidar de *O drama moderno*, quando se lê que “na literatura a verdade social é a forma” (Lukács, 1976, v. 1, p. 9). Eis aqui uma verdadeira profissão de fé no formalismo, o que seria bastante usual na estética juvenil do pensador húngaro.

Em *O drama moderno*, Lukács assume para si a tarefa de compor uma sociologia da literatura. Para ele, é algo quase inédito apresentar-se como sociólogo da literatura, dada a escassez de estudos sociológicos que tomam à mão a arte e, em especial, a literatura. O motivo mais profundo para o quase ineditismo de uma sociologia da literatura é demonstrado por Lukács (1976, v. 1, p. 9) da seguinte maneira, nas páginas iniciais do estudo:

A causa [da inexistência de uma sociologia da literatura] reside em primeiro lugar na sociologia mesma (...), na ambição de pretender apresentar como última e mais profunda causa das relações sociais de um determinado período histórico o estado de suas relações econômicas e reconhecer nestas a origem direta de suas manifestações artísticas específicas.

Há nesta passagem a tentativa de esquivar-se dos determinismos típicos da invasão positivista no marxismo e do fatorialismo que lhe é consequente. Acertadamente, o jovem Lukács rejeita considerar a arte como mero apêndice dos fatores econômicos, como causa única, direta e irremediável da esfera estética – uma postura teórica que se manteria vigorosamente após sua conversão ao marxismo. Porém, recusando o fatorialismo da vulgarização de Marx, em *O drama moderno*, Lukács termina caindo no extremo oposto, isto é, no formalismo que desvincula a arte de seu nexos com as relações historicamente postas.

Então, ao desvincular o drama de seus condicionamentos históricos, Lukács confere à forma uma autonomia absoluta; rejeita-se em *O drama moderno* a investigação que pretenda discernir os conteúdos históricos que rendem valor estético à arte; descarta-se o fatorialismo cego para cair no relativismo vazio de conteúdo histórico, sem perceber que, como antinomias absolutas, ambos são equivocados. Dessa maneira, Lukács recusa a relação entre realidade e arte para delegar à forma o estatuto de “verdade social” da literatura. Por isso, em 1911, Lukács não é capaz de transcender as fronteiras do pensamento burguês de sua época, particularmente aquele que o influencia mais do que qualquer outro: o de Simmel.

Todavia, é preciso lembrar que certas categorias de Marx são incorporadas ao caldo cultural que move *O drama moderno*. O nome de Marx é fácil de ser encontrado entre os que são mencionados ao longo dos três volumes da obra. Exatamente no terceiro volume do estudo, por exemplo, Lukács (1976, v. 3, p. 110) qualifica “o marxismo [como sendo] talvez a síntese mais austera e rigorosa depois do catolicismo medieval”. Certo que Marx foi compreendido pelo jovem Lukács sob a forma de um sociólogo, mais um como quaisquer que nascem nos quatro cantos do mundo, sendo alocado à mesma classe de um Simmel ou de um Weber⁴.

4 “Foi ao terminar os meus estudos secundários que se deu o meu primeiro encontro com Marx (com o *Manifesto comunista*). A impressão foi extraordinária e, quando estudante universitário, li então algumas obras de Marx e Engels (como, por exemplo, *O 18 Brumário*, *A origem da família*) e, em particular, estudei a fundo o primeiro volume de *O capital*. Esse estudo me convenceu rapidamente da exatidão de alguns pontos centrais do marxismo. Em primeiro lugar, fiquei impressionado com a teoria da mais-valia, com a concepção da história como história da luta de classes e com a articulação da sociedade em classes. Naquele momento, como é óbvio no caso de um intelectual burguês, essa influência se limitou à economia e sobretudo à

Embora tenha sido uma leitura problemática, o Marx do jovem Lukács enriqueceu as melhores partes de *O drama moderno*; dos grandes livros da juventude de Lukács, é em *O drama moderno* que constam maiores aproximações a Marx. É em Marx que Lukács (1976, v. 1, p. 51) se afiança para assegurar a pertinência das questões que seguem: “perguntamo-nos em quais épocas e em que medida seja possível o drama. Ou, desejando a pergunta ligeiramente mais positiva: quais climas históricos permitem a forma dramática, sentindo-a como a única forma expressiva adequada, grave e forte?” Isto é, a forma dramática pisa em chão histórico; há determinadas épocas que necessitam de um drama para representar seus homens, ao passo que outras épocas são verdadeiros obstáculos à consecução da forma dramática.

Percebam que, ainda que lido numa equivocada perspectiva sociológica, o Marx de Lukács confere certa historicidade às formas de *O drama moderno*. A partir de Marx, Lukács consegue pensar o solo histórico mais propício para o nascimento da forma dramática. Ao contrário do que desejava o relativismo do jovem Lukács, a forma não está tão desvinculada das relações históricas. Para quem declarava que a forma está desprovida de vínculos com a historicidade da vida social, a pesquisa em torno de épocas históricas que favorecem a forma dramática é de surpreender. Em síntese, há contradições insolúveis para Lukács, que dizem respeito principalmente à sua tentativa de conciliar um formalismo que se pretende puro e uma determinada historicidade da forma.

Então, restaria discernir quais seriam essas épocas que pedem pelo drama. Eis que, novamente, o jovem Lukács recorre às categorias de Marx para conferir uma resposta à questão sobre qual tempo histórico admite um drama. É a partir da *dialética* que inicia a tatear as respostas, tendo em vista que “cada dialética é o signo da dissolução; pois a dialética é tanto símbolo da discórdia interna, da problemática interna, como também o seu meio expressivo” (Lukács, 1976, v. 1, p. 55-56). O formalismo do jovem Lukács se

‘sociologia’. Considerava a filosofia materialista – não distinguia materialismo dialético do não dialético – completamente superada, enquanto teoria do conhecimento. A tese neokantiana da ‘imanência da consciência’ ajustava-se perfeitamente à minha posição de classe na época; não a submetia a qualquer exame crítico, mas aceitava-a passivamente como ponto de partida de toda e qualquer colocação do problema gnosiológico” (Lukács, 1988, p. 91-92).

embebe de um pouco de dialética, esgueirando-se em Marx para descobrir as idades históricas que são dramáticas. A conclusão a que Lukács chega é bastante apropriada para quem parte rumo à dialética de Marx, tocando-a de leve. Para o pensador húngaro, “em todas as culturas se assiste ao domínio de uma dada classe, ou mais exatamente: a cultura e suas manifestações são governadas por relações econômicas e políticas da classe dominante” (Lukács, 1976, v. 1, p. 57). Estamos falando, então, de classe dominante; escrita em *O drama moderno*, a referência a um domínio classista particular a uma formação social apenas voltaria à baila nas obras marxistas de Lukács, permanecendo em suspenso desde 1911.

A época dramática (e, mais ainda, trágica) é aquela em que a classe dominante sofre a vertigem da queda e entra em decadência: “a época dramática é a época da decadência de uma classe” (Lukács, 1976, v. 1, p. 58). É quando os heróis da classe dominante não podem mais exprimir valores autênticos, precisamente porque a classe que representam não carrega mais em seu seio esse tipo de valor. Uma classe em ascensão está impossibilitada de ser dramática; é necessário o seu declínio para que a forma dramática tenha plena eficácia estética; do contrário, as tentativas de se criar dramas que tragam à cena os seus valores não passarão de tentativas frustradas, como Lukács diz ter acontecido com Beaumarchais em *Les deux amis*, uma tragédia improvável para a burguesia do século XVIII, tempo de seu trajeto ascendente à condição de classe dominante.

Como prontamente se evidencia, as categorias do parágrafo acima não poderiam ter sido escritas por Lukács sem que recorresse a Marx. A ressonância das ideias de Marx pode ser sentida também nas palavras que seguem, com as quais Lukács (1976, v. 1, p. 122) pretende caracterizar o capitalismo de seus dias:

Na sociedade moderna, a divisão do trabalho, vista do lado do indivíduo, tende, talvez por sua própria essência, a desvincular o trabalho das capacidades efetivas do trabalhador – sempre irracional e, portanto, só quantitativamente calculável – e de reduzi-lo a normas objetivas que se situam no exterior de sua personalidade e não estão em nenhuma relação com ela. A tendência econômica fundamental do capitalismo é, assim, a de mesmo tipo: objetivação da produção, ou seja, seu desprendimento da personalidade do produtor.

Vê-se que a ida até Marx rendeu bons frutos para *O drama moderno*, o que macula o seu formalismo com a concretude da história. É verdade que tudo isso transforma o estudo lukacsiano num ecletismo sem síntese, que toma de cada autor aquilo que lhe valha, sem se dar conta das contradições internas a que chega com um procedimento de tal envergadura. O Marx “sociólogo” era o Marx possível para o Lukács daqueles anos. No entanto, é de se saudar que o Lukács da primeira década do século assim o tenha feito, haja vista que, como dissemos, a aproximação a Marx conferiu uma determinada historicidade às suas teses acerca do drama, livrando-o por algumas páginas do formalismo estreito do pensamento burguês a que era vinculado.

Todavia, é perceptível que, na oscilação entre Marx e Simmel – uma das principais oscilações no movimento pendular de *O drama moderno* –, há um predomínio do segundo diante do primeiro. A balança pende para Simmel, sem sombra de dúvida. Por exemplo, depois de ler Marx, Lukács é capaz de elaborar avaliações críticas preñes de historicidade, como a ideia de que, nos dramas de Lessing, “o império prussiano da guerra dos sete anos encerra e modela com suas luzes e sombras a vida dos personagens de *Minna von Barnhelm*, enquanto as figuras de *Emilia Galotti* respiram o ar dos pequenos principados do século XVIII” (Lukács, 1976, v. 1, p. 94). Porém, ainda que defenda que o “fundo histórico” é próprio do drama burguês, Lukács segue as trilhas de Simmel para argumentar que esse “fundo histórico” termina por adquirir autonomia em face de seu criador, o homem, emancipando-se dele e se tornando uma coisa em si mesma, independente, um símbolo:

[As ideias] vivem uma vida individual, começam a crescer e talvez mesmo de maneira e direção diversas para as quais foram pensadas; em seguida, pode-se verificar que se opõem a quem as formulou, demolindo o fundamento e as instâncias para as quais foram pensadas. O meio se transforma em fim e nunca se pode saber, nem precedentemente ou posteriormente, quais as energias imanentes e potências que se encontram imaginadas nas coisas. (Lukács, 1976, v. 1, p. 89-90)

Como se sabe, essa é a problemática da *Filosofia do dinheiro* de Simmel, obra à qual Lukács alude em *O drama moderno*. No trecho acima, Lukács fez um pequeno resumo do tema abordado por Simmel na sua digressão sobre dinheiro, aplicando-o à sua teoria do drama. Leia-se brevemente: “as operações com os valores realizam-se por meio de um símbolo [o dinheiro] que perde cada

vez mais qualquer relação material com as realidades últimas de seu próprio domínio e não é outra coisa que um puro símbolo” (Simmel, 1999, p. 157). Aqui, a intenção de Simmel é retirar do chão histórico o dinheiro, para capturá-lo tão somente como um símbolo, desvinculando-o da teoria do valor trabalho de cunho marxista. À época de *O drama moderno*, Lukács não encontraria maiores dissonâncias entre tais ideias de Simmel e a crítica às modalidades de alienação formulada por Marx; pareciam-lhe passíveis de ser sintetizadas numa mesma unidade que se pretendia coerente e sem fissuras.

Em outro momento de *O drama moderno*, aquilo que Simmel nomeia como sendo a “tragédia da cultura”⁵ na modernidade é o lugar de onde Lukács (1976, v. 2, p. 30) retira a ideia de que a “novidade essencial” dos tempos atuais é que “é menor o domínio dos homens sobre as coisas”. Em seguida, explica-se o que ocorre nos dramas modernos: “a todo instante o destino do singular escorre das mãos do outro e as coisas mesmas conquistam uma vida autônoma a respeito de quem presumia de poder governá-las” (Lukács, 1976, v. 2, p. 31).

Quais seriam as consequências para o drama da emancipação das coisas ante os homens na modernidade? De novo inspirado em Simmel e na sua “tragédia da cultura”⁶, Lukács (1976, v. 2, p. 32) caracteriza o drama típico da modernidade como “o domínio das circunstâncias exteriores sobre o homem – independentes do homem – sobre tudo que transcorre, significa, assim – em um sentido muito geral – a *Schicksalstragödie* [tragédia do destino]”. O problema da fatalidade no drama da modernidade se dá de tal modo que não há como recorrer à mistificação do destino humano

5 Aquilo que Simmel percebe com relação ao dinheiro, isto é, a sua emancipação do domínio humano para se tornar um símbolo abstrato e sem calço no real, aconteceria com todos os itens da cultura na modernidade; em termos gerais, é disso que se trata a tragédia da cultura nos tempos modernos: “uma vez que este caminho como caminho cultural é condicionado pela autonomização e objetivação dos conteúdos da alma, surge a situação trágica de a cultura já abrigar em si, em seus primeiros momentos de existência, aquelas formas de seu conteúdo que estão determinadas, por meio de uma inevitabilidade imanente, a desviar, dificultar e tornar perplexo e conflitante o caminho da alma em si como algo inconcluso para si mesma, como algo perfeito – que corresponde a sua essência interior” (Simmel, 2005, p. 105).

6 Cabe recordar que, em *A destruição da razão*, Lukács (1968a) batizaria a “tragédia da cultura” de Simmel como a filosofia do parasitismo rentista em época do capital imperialista.

como na tragédia grega. A fatalidade deve se realizar nas relações humanas, sem lançar mão do estranho, do desumano, do *al di là* da imanência. Trata-se de uma fatalidade secularizada, terrena, mundana, desencantada⁷.

Por incorporar a “tragédia da cultura” à sua teoria do drama, o jovem Lukács sente-se à vontade para tecer a partir daí as críticas românticas à sociabilidade burguesa:

A nova vida não possui *pathos*. O que significa: o sublime, o heroico, se retrai na direção do interior. O heroísmo é o heroico suportar da dor, heroica silenciosa aceitação quando se sabe que se deve soçobrar. *Pathos* da vida: tecer o sofrimento, selar a miséria interior, grandes intuições, grande inteligência de tudo, mas sempre *a posteriori*, muito tarde, em um grande átimo mudo. Até mesmo a nobreza se torna passiva. Nobre é quem não fere, quem passa em silêncio diante de quem fere. Nobre é o silêncio, o aceno completo com um gesto pacato para fazer emudecer o murmúrio da desordem, nobre é guardar em segredo a tragédia, é manter a distância entre o homem e os outros humanos, entre o homem e as coisas. (Lukács, 1976, v. 1, p. 147)

Lukács critica o capitalismo com valores do passado, como se as relações das formações sociais anteriores possuíssem um *pathos* corrompido pelo advento da sociabilidade burguesa. O “sublime” e o “heroico” do passado não mais existiriam na modernidade. Sabe-se que a rejeição ao conteúdo historicamente determinado possui sua origem no anticapitalismo do jovem Lukács, como ele mesmo declarou posteriormente no prefácio de 1962 de *A teoria do romance*⁸. A sua aversão romântica às

7 “A dominação quase absoluta que exercem as instituições e as formas de troca sobre o indivíduo, a primazia do quantitativo sobre o qualitativo, a extrema abstração e intelectualização da vida, tais eram as considerações de origem simmeliana que voltam, como *leitmotiv*, em Lukács” (Tertulian, 2008, p. 68).

8 Relatando as circunstâncias em que surgiu *A teoria do romance*, Lukács explica de modo claro os sentimentos que experimentava em sua juventude: “a circunstância que lhe desencadeou o surgimento [de *A teoria do romance*] foi a eclosão da guerra em 1914, o efeito que a aclamação da guerra pela social-democracia exercera sobre a inteligência de esquerda. A minha posição íntima era de repúdio veemente, global e, especialmente no início, pouco articulado da guerra, sobretudo do entusiasmo da guerra. Lembrome de uma conversa com a senhora Marianne Weber, no final do outono de 1914. Ela queria minar a minha resistência narrando alguns feitos heroicos concretos. Respondi apenas: ‘quanto melhor, pior’ (...). Ela [a obra] surgiu, pois, sob um estado de ânimo de permanente desespero com a situação mundial. Somente o ano de 1917 trouxe-me uma resposta às perguntas que até então me pareciam insolúveis” (Lukács, 2000, p. 7-8).

contradições das relações de produção capitalista fez com que o filósofo húngaro encontrasse nas formas o reduto intocável, isolado feito uma torre de marfim; por isso, não se explica o formalismo juvenil de Lukács sem a referência a seu anticapitalismo romântico.

Vimos que a crítica romântica de Lukács ao capital é tomada de Simmel; somam-se a ela os requintes do niilismo típico de um Schopenhauer, autor que aparece vez ou outra em *O drama moderno*. O deixar prostrar-se diante das mazelas do real, permanecendo em silêncio resignado, apesar do sofrimento e da miséria interior, lembra determinadas passagens de *O mundo como vontade e representação*⁹. Tal prostração, a despeito do mal-estar provocado pela modernidade, é reflexo de certa inteligência burguesa, crítica quanto ao progresso prometido pela razão moderna e resignada ante o futuro sombrio a que nos destinamos sob a égide do capital, sem projetar a sua superação revolucionária (cf. Carli, 2013).

Não há contradições entre a prostração demandada por Schopenhauer e a “tragédia da cultura” de Simmel, ambas levadas a cabo por Lukács em *O drama moderno*, tendo em vista que há uma boa dose de prostração também exigida pela noção de cultura moderna de Simmel, um autor que nesse instante está mais próximo do positivismo clássico (com sua defesa de um fatalismo dos valores socialmente conformados diante da vontade humana) do que se possa imaginar.

De acordo com o Lukács de então, a prostração resignada e introspectiva é a atitude característica de um tempo quando o homem se volta para si; o individualismo é a cicatriz da época moderna, para o jovem Lukács. Há tão somente singularidades avulsas, sem as rédeas que os prendem à vida coletiva. O caráter avulso das experiências vividas transborda para o interior da forma dramática. Como, ao contrário da Antiguidade e da tragédia antiga, não há um centro fixo na modernidade, esse centro deve ser criado arbitrariamente pelo dramaturgo em sua obra: “o centro, em torno do qual tudo se encontra reagrupado, quem o cria é o poeta mesmo. Esse centro não pode ser outra coisa senão uma

9 “Despojar-se de suas riquezas, abandonar qualquer habitação, deixar os seus, viver no isolamento mais profundo, afundado numa contemplação silenciosa, infligir-se uma penitência voluntária no meio de lentos e terríveis suplícios, em vista de uma mortificação completa da vontade, levada finalmente à morte pela fome” (Schopenhauer, 2004, p. 407).

ideia ou uma visão, uma filosofia profunda ou uma intuição genial, em definitivo uma inspiração inteiramente casual” (Lukács, 1976, v. 1, p. 159). O centro em torno do qual giram as relações dramatizadas é projetado pelo arbítrio do criador; pode ser qualquer um, sem que se possa submetê-lo ao julgamento, dado que a realidade moderna não nos faculta um critério que sirva de suporte para uma avaliação desse quilate. Vê-se outra vez o quanto Lukács se afasta da historicidade concreta de Marx para cair nos braços do relativismo da filosofia da vida e do neokantismo de Simmel.

A modernidade, então, é que seria o problema para a constituição de uma forma dramática; ela traz uma boa dose de obstáculos à consecução da forma dramática, a começar pela referida “tragédia da cultura”. Em suma, o que se pesquisa em *O drama moderno* é “a dificuldade de um drama desabrochar nas condições da vida moderna, com seu caráter árido e repugnante” (Tertulian, 2008, p. 68). A aridez do solo da modernidade termina por esterilizar as tentativas de se fazer florescer a forma dramática.

Depois que Lukács migra para a Alemanha durante a década de 1910, há duas vertentes que, em seguida a *O drama moderno*, ocorrem gradualmente na sua obra de juventude: de um lado, o desaparecimento das referências a Marx, e, de outro, a vigorosa acentuação do irracionalismo romântico.

É característico das obras subsequentes do jovem Lukács que Marx desapareça e que o formalismo seja potencializado. São duas dimensões de um mesmo movimento: com o fim da referência a Marx, a estética juvenil de Lukács perde a relativa historicidade que havia demonstrado em *O drama moderno*; a forma torna-se cada vez mais um aspecto autônomo diante dos conteúdos históricos; ou, se é possível dizer, a forma torna-se cada vez mais formal. Isso pode ser verificado logo em *A alma e as formas* e na *Filosofia da arte*.

Em *A alma e as formas*, um dos ensaios componentes da coletânea denomina-se justamente “A forma se rompe ao chocar com a vida” (Lukács, 1985, p. 57). Permanece válida a ideia contida em *O drama moderno*, isto é, a de que a forma é o lócus privilegiado do espírito humano.

Mantém-se igualmente a crítica romântica ao capital. Vê-se que, no texto em que Lukács discute a forma do ensaio como um gênero artístico, está descrita a situação problemática adquirida pelo ensaio moderno, uma vez que a realidade não permite aquela segurança vivenciada pelos antigos: “o ensaio moderno perdeu o pano de fundo vital que deu sua força a Platão e aos místicos (...).

O problemático da situação se exacerbou até quase ser uma friabilidade inevitável no pensamento e na expressão” (Lukács, 1985, p. 35). Em outro trecho da coletânea: “o caminho de todo homem problemático vai dos azares à necessidade” (Lukács, 1985, p. 49). Entende-se que, aos olhos do jovem Lukács, a vida é composta de casualidades, de azares, enquanto a obra artística é o necessário para dar unidade aos azares experimentados cotidianamente. Assim, o caminho de todo homem problemático é partir da vida rumo à arte. Do modo como se leu em *O drama moderno*, continua-se em *A alma e as formas* a atribuir à realidade moderna o viés da problematidade.

Há um ensaio privilegiado em *A alma e as formas*, chamado “O espírito burguês e ‘a arte pela arte’”, no qual se unem estreitamente o anticapitalismo juvenil de Lukács e o seu formalismo. Mais do que qualquer outro, é esse ensaio que exhibe a união de maneira explícita e incontestada entre as tendências mencionadas.

Leiamos de pronto um trecho em que está exposto o romantismo do Lukács de então:

Esta existência burguesa não é mais que uma máscara e uma negatividade, como toda máscara; é somente o contrário de algo e cobra sentido só pela energia do Não que enuncia. Esta existência burguesa significa apenas uma negação de todo o formoso, de todo o que parece desejável, de tudo aquilo que têm sede os instintos vitais. A existência burguesa em si mesma não possui nenhum valor. Pois uma vida vivida nesse marco e nessa forma só adquire valor nas obras nascidas dela. (Lukács, 1985, p. 100)

Observem o vínculo entre anticapitalismo romântico e formalismo extremo: a vida burguesa não detém nenhum valor, senão tão somente nas formas que nascem dela. Em *O drama moderno* não houve de Lukács uma negativa tão descaradamente clara da realidade mediana da modernidade burguesa, muito embora houvesse aqui e ali uma sentença que manifestasse essa repulsa romântica – como vimos –, ainda que sem o mesmo grau de clareza. Não é fora de propósito que em *A alma e as formas* é constante a referência à nostalgia sentida pelos modernos diante de um passado, quando “a perfeição era o evidente e nem sequer se pensava na possibilidade do contrário”, diz Lukács (1985, p. 99) no mesmo ensaio. De fato, a *nostalgia* se transforma num verdadeiro conceito filosófico de *A alma e as formas*, embora estivesse presente em *O drama moderno*, com a exaltação das formas modelares do drama dos gregos, por exemplo.

O ensaio continua em suas argumentações, recriminando a vida burguesa ao fazer da profissão a sua medida. Na profissão burguesa, a disciplina da repetição sistemática é o seu núcleo; para o Lukács (1985, p. 102) de 1911, há na profissão burguesa “o domínio da ordem sobre o estado de ânimo, do duradouro sobre o momentâneo, do trabalho tranquilo sobre a genialidade alimentada de sensações”. É possível ler nessas frases uma mistura de Nietzsche, especialmente na crítica à moralidade moderna e seu ordenamento disciplinador, e de Weber, com a profissão burguesa pautada por uma conduta ascética.

Quando se pôs a escrever uma estética sistemática, expressa nos manuscritos de *Filosofia da arte*, o jovem Lukács não perdeu o seu formalismo, mesmo porque o seu anticapitalismo romântico não foi superado por outra concepção de mundo. De fato, na *Filosofia da arte*, acentua-se o formalismo graças à incorporação de aspectos como o solipsismo à teoria da arte de Lukács. Há no livro algo da fenomenologia de Husserl e do seu solipsismo. Vejam que, para Lukács, a arte existe e justifica a sua existência em face da “pertinência da comunicabilidade humana” (Lukács, 1971, p. 13). A arte supriria a carência de comunicabilidade do cotidiano, esfera na qual as experiências vividas não podem ser intercambiáveis por meio da linguagem. Quando se fala em arte, portanto, situa-se na esfera da comunicação e da linguagem.

Se havia ainda em *O drama moderno* algum vestígio de vínculo entre arte e história, na *Filosofia da arte* esse vínculo, que já era débil no livro anterior, começa a se apagar. Para a fruição estética, há para a *Filosofia da arte* “a exigência de superar a imediaticidade da esfera pura, que – em última instância – é solipsista, da experiência, com o fim de alcançar uma esfera – mediada – de comunicação” (Lukács, 1971, p. 24). A comunicação impossível de se dar no cotidiano, a “esfera pura”, é possibilitada numa “esfera da comunicação”, como a arte, por exemplo. Não é por outra razão que a arte é ali definida como “o ato direto da expressão no interior do processo de comunicação” (Lukács, 1971, p. 26). O jovem Lukács fala nomeadamente em solipsismo, agregando-o como um elemento constitutivo de sua teoria estética. Posteriormente, nos manuscritos da chamada *Estética de Heidelberg*, Lukács (1974, p. 7) consagraria o solipsismo da sua estética de juventude com as palavras que seguem: “a ‘realidade’ (...) não é apenas, para usar a expressão de Husserl, ‘posta entre parênteses’, senão é posta como não-existente”. Na tarefa de julgar o valor da arte, a realidade não é apenas colocada

entre parênteses, a seguir o método da redução fenomenológica de Husserl; é mais: ela não existe¹⁰.

O gênio da arte é capaz de romper o muro de incomunicabilidade do cotidiano ao criar sua obra; ainda na *Filosofia da arte*: “o homem inteiro, o artista-gênio, rompe esse muro e consegue comunicar exprimindo-se a si mesmo de modo total, sem limitações” (Lukács, 1971, p. 26). E, para a *Filosofia da arte*, continua válida a afirmação que se encontra em *A alma e as formas*, a saber: “o autoconhecimento da pura genialidade em seu ato não pode ser senão irracional” (Lukács, 1985, p. 102).

Porém, o que é “comunicado” por meio da arte? Qual o objeto da comunicação estética? Ante a pergunta, numa situação filosófico-ideológica bem diversa daquela em que estaria em 1963, ano da *Estética* marxista, Lukács responde, recorrendo a um subjetivismo misticador: “o sujeito que se comunica se esforçará inconscientemente (...) para conferir expressão ao que lhe é essencial, ao elemento qualitativamente singular da própria experiência” (Lukács, 1971, p. 30). O objeto da comunicação que detém lugar na arte é o essencial do sujeito, isto é, o caráter singular de sua experiência vital.

O subjetivismo raso que ora encontramos na *Filosofia da arte* não é exclusividade do livro; é, pelo contrário, presença marcante na estética de juventude do nosso filósofo. Leiamos no mesmo sentido um trecho da *Estética de Heidelberg*, que implica a queda no subjetivismo que observamos também na *Filosofia da arte*:

Todos os problemas que podem reconduzir à questão da “realidade do mundo exterior” não são outra coisa que hipóteses metafísicas desta estrutura objetiva paradoxalmente bilateral da realidade da experiência: em seu plano, não se pode encontrar algum critério válido de diferenciação entre o despertar e o sonho, entre saúde do espírito e a loucura, porque as categorias que nos são objetivamente dadas não são exatamente idênticas seja tanto para o sonho ou a loucura quanto para seus contrários, e possuem para estes o mesmo escasso valor como para aqueles. (Lukács, 1974, p. 27)

10 Num ensaio de 1912, chamado “Da pobreza de espírito”, Lukács retoma o tom solipsista, embebido da fenomenologia de Husserl, ao afirmar que: “Dever é um postulado, uma forma – e quanto mais perfeita é uma forma, tanto mais possui uma vida própria, tanto mais se distancia de toda imediatez. A forma é, portanto, uma ponte que separa; uma ponte na qual vamos e voltamos e chegamos sempre a nós mesmos, sem ter de fato encontrado ninguém” (Lukács, 2004, p. 176).

Como dissemos em outro lugar, a passagem acima deixa claro que tudo o que for considerado realidade para além da experiência subjetiva não passa de hipóstases, de ficções que pretendem transformar-se em fato. A “objetividade” da vivência da imediatividade burguesa é a única possível de ser apreendida pelo jovem Lukács, em vista da sua condição de classe. No terreno da chamada experiência vital, não há método para se estipular nenhum critério de autenticidade; não há possibilidade de uma valoração acerca do comportamento humano (cf. Carli, 2013). Com a terminologia de Leibniz, o Lukács da *Estética de Heidelberg* reafirma a subjetividade como o ato criador da arte: “cada ato e cada criação é uma mônada fechada que, segundo a norma e por princípio, não pode saber nada de todas as outras mônadas similares, que em sua dimensão estética própria não pode ter com elas nenhum tipo de relação” (Lukács, 1974, p. 153).

De volta a *Filosofia da arte*, Lukács se confronta inevitavelmente com o *aspecto temporal* da arte: afinal, não há como negar que a arte de Sófocles se realizou num período histórico determinado, diverso daquele posto para Bodel, Shakespeare ou Hebbel. Para o Lukács de então, a conexão da arte com o tempo em que foi criada é apenas circunstancial: a arte aparece no tempo porque não poderia senão aparecer num tempo qualquer; a temporalidade da arte é tão somente uma simples contingência sem danos sérios à experiência de sua fruição. Quer dizer, isso não traria maiores consequências para a arte: nela não há nada de vinculado ao tempo que seja significante.

Leiamos da *Filosofia da arte*:

A obra, assim, apareceria no tempo uma vez que pode aparecer exclusivamente nele, mas no momento preciso de sua aparição, todo vínculo entre o tempo e a obra viria a falhar; a obra na sua essência não teria mais nada de conexo com o tempo, e o momento de seu vir-ao-mundo seria para ela insignificante. (Lukács, 1971, p. 194-195)

A temporalidade das formas seria mais bem esboçada em *O drama moderno* do que na *Filosofia da arte*. Lembrem-se de que, no interior de *O drama moderno*, Lukács lança mão de Marx para assegurar que determinadas épocas históricas tendem ao drama, em face de outras, que, por sua vez, criam obstáculos à sua criação. Mesmo que a recorrência a Marx crie contradições insolúveis para a dinâmica de *O drama moderno*, há uma tentativa honesta de se pensar a temporalidade das formas (o que existe também

em *A teoria do romance*, com certa influência de Hegel), o que é negado peremptoriamente na *Filosofia da arte*.

A criação de um drama peculiar à modernidade

Um dos aspectos contraditórios do formalismo de Lukács em *O drama moderno* é que ele encontra em Hebbel a origem do drama moderno precisamente porque no dramaturgo, “seja na teoria como na forma dramática, somam-se a consciência de um novo conteúdo e, ao mesmo tempo, o significado dos novos conteúdos, o que provoca a modificação das estruturas [do drama]” (Lukács, 1976, v. 2, p. 61). Então, Hebbel teria feito germinar o drama moderno uma vez que se conscientizou da novidade dos conteúdos produzidos pela história dos novos tempos, fazendo com que os “esquemas” formais do drama se adequassem a esses conteúdos. Em Hebbel, portanto, o conteúdo determina a forma, segundo se infere de *O drama moderno*. No mínimo, temos novamente a saturação das formas dramáticas com certa historicidade por parte de Lukács; evidentemente, a sua análise da função que Hebbel exerceu na gênese da estrutura moderna do drama é colidente com o formalismo que o pensador húngaro manifesta na concepção de mundo que norteia *O drama moderno*.

Por certo, a análise promovida pelo jovem Lukács acerca de Hebbel consiste nos momentos mais fecundos de *O drama moderno*. Com efeito, há instantes que o estudo de Lukács acerca da relevância histórica de Hebbel produz afirmações que se assemelham às que ele mesmo nos legaria em seu período marxista, como, por exemplo, ao tratar da humanidade da arte do dramaturgo: “pois que em toda sua existência interessaram a Hebbel quase exclusivamente os homens, as relações humanas e seu reflexo dramático” (Lukács, 1976, v. 2, p. 68). Ou quando sentencia sobre o caráter antropomorfizador da arte de Hebbel:

O homem é a única matéria verdadeira da projeção artística, da simbolização das visões trágicas; o sentimento trágico é especificamente um sentimento humano. Admitido que seja pensável um símbolo trágico diverso, por exemplo, um símbolo destacado da natureza, um símbolo cósmico, supra-humano, isso é de fato provável apenas porque nós projetamos sentimentos humanos nesse símbolo, porque, em essência, nós o humanizamos. (Lukács, 1976, v. 2, p. 68)

O conteúdo da tragédia de Hebbel é o conflito entre duas tendências: a necessidade socialmente condicionante e a vontade demoníaca do herói. De acordo com Lukács (1976, v. 2, p. 71), “não se devem julgar do ponto de vista ético os heróis de Hebbel”, já que um julgamento como este somente é possível diante de um homem que pode ou não realizar suas vontades, cujas realizações dependam de sua “escolha livre”. Não é o caso dos heróis de Hebbel, que se sentem pressionados pelas circunstâncias a tal ponto que suas ações não devem ser objeto de juízo ético.

É claro que Lukács permite transparecer de novo a influência da “tragédia da cultura” de Simmel quando afirma que as circunstâncias falam mais alto no interior da arte de Hebbel. Contudo, no estudo de *O drama moderno* sobre o autor de *Os tecelões*, numa daquelas oscilações que o fazem sair de Simmel e o conduzem a Marx, Lukács (1976, v. 2, p. 76) é perfeitamente capaz de discernir o conteúdo histórico das peças de Hebbel, como na afirmação a seguir: “*Os tecelões* são o drama de uma classe – o proletariado oprimido – de um modo igualmente típico como *Maria Maddalena*, a tragédia da pequena burguesia, outrora triunfante, aniquilada por suas armas mesmas”. O fato é que Lukács percebe a partir dos dramas de Hebbel que o pertencimento a uma classe social, ou, segundo sua expressão, “a tragédia do estar-em-uma-classe”, é a tragédia de inevitavelmente pertencer aos contornos peculiares a uma classe, o que provoca o efeito de determinar de algum modo tudo o que circunda o homem desde seu nascimento, “que consegue dominá-lo com uma força quase exclusiva que qualquer oposição involuntária se torna necessariamente trágica” (Lukács, 1976, v. 2, p. 76-77).

Pensando assim, Lukács vê em *Maria Maddalena* de Hebbel a ocasião em que as condições dadas para a pequena burguesia alemã atuam com potência em um grau substancial para reprimir as tentativas de resistência; isto é, “a força das circunstâncias não admite qualquer tentativa de resistência; até mesmo a maior resistência imaginável se dobra no momento do impacto com a realidade contingente” (Lukács, 1976, v. 2, p. 80). Os grandes personagens de Hebbel são, para Lukács (1976, v. 2, p. 87), aqueles que acreditam viver de acordo com seus valores mais íntimos, quando, na verdade, “são simples executores das necessidades históricas”. Lukács (1976, v. 2, p. 96) elogia o “realismo” de Hebbel, por ser o dramaturgo detentor de uma “visão do ser humano e do mundo complexa, refinada, e, sob muitos aspectos, muito mais realista com respeito às concepções dos dramaturgos que o precederam”.

Faz-se uma curta observação de relevância histórica: é digno de nota que no trecho que acabamos de ler conste a primeiríssima referência de Lukács à categoria do *realismo*.

Após Hebbel, Lukács desenvolve uma sequência de leituras de vários dramaturgos, como Ibsen, por exemplo, um autor que era, segundo o pensador húngaro, mais próximo da modernidade do que Hebbel, o que garantia um caráter mais problemático à sua obra. A obra do dramaturgo norueguês seria “uma ode ao individualismo”, como diz Lukács (1976, v. 2, p. 120). Sendo relativista, o drama de Ibsen representa “a evolução do tipo humano atual” (Lukács, 1976, v. 2, p. 121).

Com efeito, Hebbel e Ibsen partem de pontos de vista opostos; a saber, o primeiro tenta inserir certo relativismo naquilo que aparece com força absoluta, enquanto o segundo já parte de um relativismo resolutivo:

Hebbel e Ibsen procedem, porém, de trilhas artisticamente opostas na direção à síntese do grande drama: Hebbel caminha na via que lhe consente inserir o máximo de relatividade em um esquema que é dominante com força absoluta, sem, todavia, rompê-lo; Ibsen parte do relativismo e leva-o às suas consequências extremas que se dissolvem, confiando que ao fim de tudo possa subsistir somente a tragédia, crendo que a afirmação do nada seja uma base de um modo positiva tanto quanto a afirmação de qualquer coisa. (Lukács, 1976, v. 2, p. 117)

Para Lukács, Ibsen era mais próximo da vida moderna que Hebbel; porém, essa proximidade não significa a solução para o caráter problemático da modernidade. Ibsen é problemático no sentido de conferir um estilo a seus dramas de aspecto puramente subjetivo, que não pode se generalizar. Ou seja, com relação às soluções que Ibsen trouxe para seus dramas, “é impossível continuá-la levando-a adiante” (Lukács, 1976, v. 2, p. 119).

Especialmente quando fala de Ibsen, as oscilações entre um formalismo estéril e certo “conteudismo” brotam diante dos leitores. O Lukács de *O drama moderno* alega que, em Ibsen, os “problemas vitais” são prioritários no tocante à arte; nessa direção, é uma postura similar à adotada quando se falou de Hebbel: conferir a prioridade aos eventos da vida na sua relação com a forma. Ainda que possamos discutir a sua noção do que seriam os “problemas vitais”, há uma primazia conferida à vida em face das formas estéticas: “compreende-se que por ora não estamos falando de problemas formais, mas, antes de tudo, de processos,

de itinerários humanos; e daqueles [problemas formais] falamos apenas na proporção em que refletem problemas vitais” (Lukács, 1976, v. 2, p. 121).

O fato é que o texto não estanca na pesquisa do drama de Hebbel e de Ibsen. Dos dramaturgos arrolados por Lukács em *O drama moderno* (Goncourt, Zola, Strindberg, Anzengruber, Tolstói, Shaw, Schnitzler, Gorky, Maeterlinck e outros), há aqueles que tentaram criar o chamado “drama social”, refletindo as condições de vida da classe trabalhadora em metrópoles como Berlim. É uma análise interessante efetuada por Lukács. São escritores que migraram para Berlim e se confrontaram com a pauperização das classes proletárias na grande cidade. O interessante da pesquisa de Lukács é que, de acordo com o esteta húngaro, esses artistas sofreram um processo de proletarização e, daí, transferiram para a sua arte a sua experiência vital. “Os novos poetas estavam passando agora por um irrefreável processo de proletarização e, assim, não podiam senão recorrer à afinidade que aparentava ter seu destino com a sorte de todos os outros intelectuais proletários, sobretudo com todos os proletários” (Lukács, 1976, v. 3, p. 77). Quer dizer, o chamado “drama social”, mais que um reflexo das circunstâncias vivenciadas pelas camadas subalternas na sociedade capitalista, era uma transposição da experiência vital dos dramaturgos que chegavam a Berlim e habitavam os bairros proletários. Arno Holz e Herman Conradi são os criadores mencionados como participantes do grupo de “dramaturgos sociais” por *O drama moderno*.

Num determinado parágrafo do estudo acerca do grupo de dramaturgos proletários, Lukács (1976, v. 3, p. 104) se expressa desse modo a propósito dos intelectuais que aderiram ao socialismo e que produziram o “drama social”:

A adesão ao socialismo desse grupo de artistas era motivada, menos por uma real compreensão da ideia, menos pela piedade pela terrificante miséria dos grandes aglomerados urbanos, mais por um ódio ao burguês filisteu que permanecia indiferente em face da cultura, mais por uma tão confusa quanto incerta nostalgia revolucionária.

Segundo o jovem Lukács, em vão procuraríamos uma transformação substancial na forma estética por parte desse movimento, uma vez que a sua preocupação era direcionada fundamentalmente para o conteúdo. “O objetivo era a pesquisa de novos conteúdos” (Lukács, 1976, v. 3, p. 79).

Tudo isso fazia com que o “drama social”, vinculado à denúncia da miséria humana na sociedade burguesa, colidisse frontalmente com o naturalismo, a tendência majoritária à época e à qual Lukács dispensa boa parte do terceiro volume de *O drama moderno*. Uma vez que “os dramas do naturalismo alemão são os dramas da ausência de uma meta, da esterilidade dos ideais burgueses” (Lukács, 1976, v. 3, p. 102), há uma oposição de princípio entre os dramas engajados dos artistas proletários e os do naturalismo. Com efeito, “o observador naturalista, de seu lado, é incapaz de exprimir aquelas coisas que sob a ótica marxista são as mais importantes” (Lukács, 1976, v. 3, p. 109).

Para confrontar uma tendência à outra, o “drama social” ao drama naturalista, o jovem Lukács se habilita a compreender o naturalismo conforme as categorias da teoria social de Marx, como se fosse a leitura produzida por um dos intelectuais proletários que participam da outra corrente artística:

Para me expressar com a terminologia marxista, direi: o naturalismo é o meio expressivo perfeito da ideologia pequeno-burguesa, o que em sua substância (...) significa a mesma coisa a respeito do que sustentávamos acima, quando afirmávamos que o naturalismo nasce para fazer eco aos desejos destinados a consumir-se em uma vã, obscura e inútil procura de finalidade. (Lukács, 1976, v. 3, p. 109)

De passagem, não é preciso recordar que a terminologia marxista seria aquela incorporada em definitivo por Lukács em sua trajetória posterior a 1918, ano de sua conversão ao marxismo, quando passou a ler o naturalismo exatamente com os termos que estão manifestos no parágrafo transcrito acima.

No entanto, é apenas com a arte que nasce da pena de Gorki que o proletariado se identifica, “a única obra escrita atualmente na qual o movimento operário está presente como movimento” (Lukács, 1976, v. 3, p. 111). O jovem Lukács possuía Gorki em altíssima conta, especialmente em se tratando do romance *A mãe*, publicada em 1907, isto é, somente alguns anos antes da publicação de *O drama moderno*. Com Gorki, *O drama moderno* abandona a interpretação do “drama social” para, então, tratar da chamada “arte socialista”.

Ao escrever sobre a “arte socialista” e o lugar ocupado por Gorki no interior dela, o Lukács da época reduz o problema à *forma*, – sem perceber as contradições que transporta para a lógica de *O drama moderno* –, até mesmo quando se trata das

tentativas dos socialistas de se criar uma arte trágica; sob sua ótica, “são problemas, compreende-se, exclusivamente formais: central é a questão que envolve a relação entre os sentimentos trazidos à luz pelo socialismo e a forma dramática” (Lukács, 1976, v. 3, p. 114). Por que a forma dramática é inacessível à arte socialista? De acordo com Lukács, o socialismo não estava apto a fundar uma arte verdadeiramente dramática ou trágica, já que os artistas que representam tal corrente veem as contradições da modernidade como passageiras, desconsiderando o seu caráter metafísico. Uma tragédia autenticamente trágica, para Lukács (1976, v. 3, p. 112), não deveria abordar como transitório o material de sua arte; deveria, ao contrário, prestar-lhe uma estrutura que o conforme em sua “validade eterna”, como fizeram os gregos e Shakespeare.

É necessário esquecer toda e qualquer referência ao realismo para ler as ideias presentes nas linhas que escrevemos no preciso instante. Lukács pretende uma forma atemporal, que se esmere nos modelos do passado, como afirma na seguinte passagem, nas considerações finais de *O drama moderno*: “quanto mais se aprofunda artisticamente o drama, tanto mais é preciso fazê-lo atemporal, reconduzindo-o às soluções estilísticas dos antigos, tanto mais se torna possível aprender com os modelos do passado e aplicar os seus resultados” (Lukács, 1976, v. 3, p. 244). Das oscilações constantemente nomeadas nesse texto, aquelas que tendem à atemporalidade das formas são as que iriam vingar na obra juvenil de Lukács, como vimos com *Filosofia da arte* e *A estética de Heidelberg*.

Depois de tudo o que lemos, o que devemos apreender de *O drama moderno* para destacar o seu anticapitalismo? Trata-se, sobretudo, da afirmação de acordo com a qual a forma dramática da modernidade deverá lidar com o fato de que há uma evidente *carência de núcleo centralizador das ações*. Todo artista aqui listado, desde Hebbel até Gorki, tentou solucionar de alguma maneira o problema que há em se ordenar as ações dramáticas. É, sobretudo, um *problema*, inevitavelmente um problema, diante do qual todo dramaturgo moderno se confronta. Mas, lembremos, o jovem Lukács é um crítico romântico da modernidade. A ausência de um centro externo não significa outra coisa para o drama senão um *problema*. Essa ausência e o seu decorrente relativismo retiram do drama moderno a segurança que se via nas tragédias antigas.

O drama moderno é problemático, como toda a arte da atualidade burguesa, porque a época é problemática e, portanto, não poderia senão produzir formas problemáticas que a representem:

“certamente, todos os fundamentos do drama da idade moderna são problemáticos, mas não é talvez problemática toda a arte de hoje?” (Lukács, 1976, v. 1, p. 170). Toda a arte de hoje é problemática porque, no fundo, a época atual é o problema. Nasce em *O drama moderno* a questão que permearia a obra juvenil de Lukács, cuja principal formulação se daria posteriormente em *A teoria do romance*, o que implica atribuir à sociedade burguesa a falta de uma fixidez que poderia legar à experiência vivida a segurança que tinha vez nas formas societárias anteriores.

Dessa maneira, somando o anticapitalismo romântico a uma crítica resignada ao capital, Lukács apegar-se às formas, tomadas como perenes, imaculadas, avessas à realidade aviltante da sociedade burguesa.

Como afirma Tertulian (2008, p. 69) sobre esse primeiro livro de Lukács:

As análises utilizadas, com base nos conceitos de Simmel, com o objetivo de desmontar a estrutura da sociedade burguesa moderna eram transpostas, um pouco brutal e mecanicamente, para o plano estético, de forma a serem aplicadas à estrutura da forma dramática (...). O *leitmotiv* de suas considerações é o desaparecimento do caráter espontâneo, orgânico e *naïf* das situações dramáticas ou trágicas.

De um modo bastante imediato, cujo mecanicismo, aliás, nasce inspirado em Simmel, Lukács transpõe para a forma dramática o caráter problemático que ele percebe na vida moderna; desenha-se uma linha direta, sem curvas ou rupturas, entre a realidade e a arte. A equação é unilateral e sem mediações: se a modernidade problemática, logo, a arte moderna também o é.

Depois de *O drama moderno* e à época de *A alma e as formas*, Lukács publicou outro conjunto de ensaios, menos sistemáticos e mais casuais, chamado *Cultura estética*, de 1912. É uma coletânea de textos pouco conhecidos e não modificam substancialmente o que já sabemos do pensador húngaro e de sua juventude. A grande novidade de *Cultura estética* é que, no ensaio de mesmo título, há uma importante menção ao socialismo – ainda que, cronologicamente, a primeira alusão ao movimento socialista na obra lukacsiana ocorra em *O drama moderno*, como já se escreveu nestas páginas. Lukács permanece rejeitando o refinamento estéril da arte burguesa e procura uma saída consequente para o beco em que nos encontramos diante de tal esterilidade. Daí a menção ao socialismo, questionando-o como verdadeira

saída para a arte burguesa; porém, a postura do jovem Lukács é de igualmente rejeitá-lo com o argumento seguinte: “o socialismo não possui, ao que me parece, o ímpeto religioso que, ao invés, estava presente no cristianismo primitivo, que invade a alma inteira” (Lukács, 1977, p. 20). Lembrem-se de que em *O drama moderno* constava a afirmação de que o marxismo é a mais rigorosa síntese desde o catolicismo medieval (cf. Lukács, 1976, v. 3, p. 110). A recorrência à religião para caracterizar o socialismo marxista é uma constante no jovem Lukács. Nos ensaios de *Cultura estética*, o socialismo é desprovido de impulsos religiosos. Sem esse ímpeto religioso, que toma a alma por inteiro, a arte proletária termina por ser produzida no interior da arte burguesa, sendo também “frágil e superficial, mas sem a mesma atraente sofisticação” (Lukács, 1977, p. 21). Daí a anotação definitiva segundo a qual “a fuga para o socialismo é um desastre interno” (Lukács, 1977, p. 24).

Com efeito, no ensaio acima mencionado, o formalismo de Lukács ganha ares de um misticismo, vinculado a termos como fé, redenção, beatitude, danação, santidade etc.

Ainda no ensaio de *Cultura estética*, Lukács (1977, p. 30) anuncia uma ideia que será pedra de toque do posterior *A teoria do romance*, a saber, Dostoiévski é o maior épico da idade contemporânea: “depois de tudo que eu disse (...), com temor eu me lanço a pronunciar o nome do maior, no qual sempre vim pensando durante a escrita destas páginas, o nome do nosso maior autor épico, o sacro nome de Dostoiévski”. Percebam que quando proclama o nome do romancista russo como o maior épico de nosso tempo, Lukács o trata com respeito, altivez e prostração religiosa, qualificando-o de “sacro”.

De fato, Dostoiévski é de alto valor para o jovem Lukács¹¹. Nas conclusões de *A teoria do romance*, Lukács deixa transparecer um sentimento utópico, segundo o qual as categorias burguesas, hostis à digna vida, prontamente entrariam em colapso (cf. Carli, 2013). E o colapso possui um profeta: os livros de Dostoiévski já não seriam “romances”; neles, o problemático do herói romanesco é resolvido e a totalidade da vida volta à imanência:

Somente nas obras de Dostoiévski esse novo mundo, longe de toda luta contra o existente, é esboçado como realidade simplesmente contemplada. Eis por que ele e a sua forma estão

11 Há manuscritos deixados por Lukács que comprovam a sua intenção em escrever um estudo mais longo a propósito do romancista russo (cf. Lukács, 2000).

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. (Lukács, 2000a, p. 160)

Dostoiévski pertence ao novo mundo. A função exercida por ele na história da literatura não é a de refletir as condições postas; não é um papel similar ao de Homero na Antiguidade, Dante na Idade Média e Cervantes na modernidade. O escritor russo não reflete as condições postas pela sociabilidade burguesa; para o Lukács de *A teoria do romance*, ele proclama a sua superação (cf. Carli, 2013).

Conclusão

O drama moderno é uma obra ímpar na trajetória do jovem Lukács. Ela comporta o formalismo e o anticapitalismo romântico que caracterizam a juventude do pensador húngaro; porém, nenhuma das duas tendências está ainda explicitada com a força que adquire posteriormente, especialmente a partir de *A alma e as formas*. Isso faz com que o livro escrito entre 1904 e 1911 revele mais contradições do que as demais obras de juventude do Lukács, por não ser tão homogêneo em torno do neokantismo, da filosofia da vida e da fenomenologia, nem ser resolutamente carregado do viés ideológico do romantismo nostálgico que marca a ferro e fogo as publicações do pensador húngaro naquele período.

Quando termina o livro, Lukács começa uma sequência constante de viagens a Berlim e assiste às aulas de Simmel na universidade. De acordo com Oldrini (2017, p. 62), “é precisamente aqui que começa, para Lukács, a absorção de todo o conhecimento (inclinações, conceitos, linguagem) da cultura acadêmica alemã”.

Não se trata apenas de uma absorção de “inclinações, conceitos, linguagens” da cultura burguesa alemã, mas de uma acentuação nos elementos irracionistas que já estavam presentes em *O drama moderno*, o que ocorre em paralelo à completa subtração dos aspectos mais progressistas que lá constavam e que conferiam à obra as contradições que já foram motivo de análise neste artigo.

Assim como *O drama moderno*, o subsequente *A alma e as formas* permanece sob a sombra da influência de Simmel; no entanto, “agora não mais o Simmel sociólogo da *Philosophie*

des Geldes [Filosofia do dinheiro], senão o amante da ‘filosofia da vida’, já encaminhado na direção do complexo problemático subsumido sob o *slogan* da ‘tragédia da cultura’” (Oldrini, 2017, p. 63). O papel central que Simmel exerceria posteriormente na trajetória de Lukács não será mais o da filosofia do dinheiro, que, mesmo de uma forma bastante problemática e contraditória, poderia aos olhos do pensador húngaro ser compatível com Marx (também lido como um sociólogo). Vingaria na trajetória de Lukács a dimensão mais irracionalista da sociologia alemã, personificada em Simmel, relativista, solipsista ao extremo, negadora da realidade histórica em sua processualidade.

Löwy (1989, p. 135), ao definir o anticapitalismo como sendo “a crítica à sociedade burguesa a partir de valores sociais ou culturais pré-capitalistas”, estabelece a situação particular ocupada pelo jovem Lukács no interior desse conjunto de intelectuais:

No seu período “pré-marxista”, Lukács sonha com uma utopia romântica que combina *Kultur* [cultura], *Gemeinschaft* [comunidade], religião e socialismo com tantas vias de contato entre eles, com associações substancialmente espirituais desde uma afinidade eletiva, opondo-se radicalmente ao mundo plano, banal, *entzaubert* [desencantado], da sociedade burguesa. (Löwy, 1989, p. 136-137)

Por fim, cabe fazer uma menção da máxima importância: a interpretação que o próprio Lukács, já em seu período tardio marxista, possuía sobre *O drama moderno*. No prefácio de 1968 à coletânea de ensaios *Arte e sociedade* – na qual há um extrato de *O drama moderno* –, Lukács (1968) argumenta com relação à sua primeiríssima obra que, embora já se possa sentir algum efeito do marxismo, seria, no entanto, errado reconhecer uma relação muito estreita entre o marxismo e a tendência de estabelecer um discurso de concretude social objetiva.

Sob a ótica do Lukács marxista, a aplicação das ideias capturadas de Marx acabou sendo obscurecida pelo pensamento de Simmel, que havia tentado inserir resultados pontuais do marxismo nas ciências particulares desenvolvidas na Alemanha da época. Lukács afirma no referido prefácio que os escritos de *O drama moderno* possuem um caráter idealista-burguês, o que não é de surpreender. Em sua avaliação de 1968, não é admirável que construções abstratas que lá constam tenham sido derivadas de tal abordagem artificial. Embora o ponto de partida histórico-literário, a tentativa de explicar a forma dramática através dos efeitos produzidos nas

massas, haja se dado pela generalização de observações corretas; embora o livro, na opinião do Lukács maduro, também contenha análises que se mostraram corretas, como, por exemplo, a tese segundo a qual o conflito dramático é uma manifestação ideológica da decadência de classe, a maneira como está exposta em *O drama moderno* consiste numa construção vazia precisamente por sua abstração.

No prefácio de 1968, Lukács concorda que é certamente correto que um drama autêntico só surge se, na realidade social, as normas morais válidas, que são necessariamente criadas em sociedade, entram em conflito umas com as outras e se excluem; mas a dedução direta e necessária dessa concepção a partir da decadência de classe é bastante abstrata e, portanto, se apresenta como uma construção vazia. Até onde sabemos, esse parágrafo do prefácio de *Arte e sociedade* consiste no único documento essencialmente teórico em que o Lukács da alta maturidade marxista critica os fundamentos filosóficos de *O drama moderno*. Daí a sua importância crucial para a interpretação da evolução intelectual do pensador húngaro.

Como se sabe, todas as contradições que o jovem Lukács vivenciava e que estão dispostas em suas obras na forma de sua filosofia, resolvem-se com a sua adesão ao Partido Comunista húngaro em 1918. Como o Lukács (2000) da maturidade marxista explica em 1962, apenas com a revolução de 1917 foi possível encontrar respostas para as perguntas que o inquietavam à época. Com o marxismo, Lukács se depara com o método justo para a captura das relações da sociabilidade burguesa, o que prova para ele a esterilidade do seu anticapitalismo formalista.

Referências

- BOELLA, Laura. (1997) *Il Giovani Lukács: la formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*. Bari: De Donato Editori.
- CARLI, Ranieri. (2013) *György Lukács e as raízes históricas da sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris.
- LUKÁCS, György. (2013) *Arte e società*. Roma: Editori Riuniti, 1968. 2 v. _____ . (1968a) *El asalto a la razón*. Barcelona; México, DF: Ediciones Grijalbo.
- _____. (1971) *Filosofia dell'arte: primi scritti sull'estetica (1912-1918)*. Milano: SugarCO Edizioni.

- _____. (1974) *Estetica di Heldelberg (1916-1918)*. Milano: SugarCo Edizioni.
- _____. (1976) *Il drama moderno*. Milano: SugarCO Edizioni, 1976. 3 v.
- _____. (1977) *Cultura estetica*. Roma: Newton Compton Editori.
- _____. (1985) *El alma y las formas & Teoría de la novela*. Barcelona; México, DF: Ediciones Grijalbo.
- _____. (1988) “Meu caminho até Marx”. *Cadernos ensaio: Marx hoje*, nº 1. São Paulo: Ensaio, p. 91-107.
- _____. (1999) *Pensamento vivido*. São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV.
- _____. (2000a) *A teoria do romance*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34.
- _____. (2000) *Dostoevskij*. Milano: SugarCo Edizioni, 2000.
- _____. (2004) Da pobreza de espírito. Um diálogo e uma carta. Em: MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. *As formas e a vida: estética e ética no jovem Lukács*. São Paulo: Editora Unesp, p. 173-188.
- LÖWY, Michael. (1989) Lukács ed il romanticismo anti-capitalistico. In: MUSILLAMI, Rosario (org.). *Filosofia e prassi: attualità e rilettura critica di György Lukács e di Ernest Bloch*. Milano: Diffusione, p. 135-150.
- MATASSI, Elio. (2011) *Il Giovane Lukács: saggio e sistema*. Milano: Mimesis Edizioni.
- OLDRINI, Guido. (2017) György Lukács e os problemas do marxismo no séc. 20. Maceió: Coletivo Veredas.
- SIMMEL, Georg. (1999) *Philosophie de l'argent*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2005) O conceito e a tragédia da cultura. Em: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (orgs). *Simmel e a modernidade*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, p. 77-105.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2004) *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- SILVA, Arlenice Almeida. (2013) “O jovem Lukács: a superação da estética romântica”. Em: ROIO, Marcos Del (org.). *György Lukács e a emancipação humana*. São Paulo: Boitempo Editorial, p. 197-206.
- TERTULIAN, Nicolas. (2008) *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

A concepção de *forma* artística nas estéticas de juventude e de maturidade de Georg Lukács

RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO¹

Resumo: Neste estudo, descrevemos a noção de *forma* artística subjacente às estéticas lukacsianas de juventude e de maturidade, com a intenção de indicar as influências teóricas diversas que sustentam tal noção em cada uma dessas obras, bem como buscamos apontar os desdobramentos mais essenciais que as ideias de *forma* geram para os projetos estéticos de Lukács. Diante dessas questões, nossos esforços se voltaram para responder à seguinte questão: é possível o estabelecimento de uma homologia entre o projeto estético de juventude e de maturidade de Lukács a partir do entendimento do conceito de *forma* artística subjacente a cada uma de suas estéticas.

Palavras-chave: Estética, forma artística, Georg Lukács.

¹ Doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas e docente do Departamento de Humanidades do Colégio Técnico de Campinas – Unicamp.

Introdução

Durante o seu percurso intelectual, Georg Lukács (1885-1971) se ocupou de forma recorrente dos debates sobre estética, especialmente acerca de questões voltadas à literatura. O seu amplo interesse sobre a arte como uma das atividades humanas essenciais para a emancipação humana e a centralidade que as questões estéticas ocuparam em seu pensamento deram margem a uma vasta produção sobre os múltiplos temas que integram os debates inerentes à esfera estética.

Em meio a tal bibliografia, Lukács redigiu dois projetos estéticos, elaborados em momentos diversos de sua trajetória intelectual e sustentados por bases metodológicas distintas. O primeiro deles é a pouco conhecida estética de juventude, escrita entre os anos de 1912 e 1918, e composta por dois textos complementares, a *Filosofia da Arte*, redigida entre 1912 e 1914, e a *Estética de Heidelberg*, produzida entre 1916 e 1918. Entre as diversas influências que os textos apresentam, as mais marcantes são aquelas da filosofia neokantiana, da *Lebensphilosophie* e dos escritos de Hegel. O segundo projeto estético do autor, cuja publicação da primeira parte se deu em 1963, foi pensado a partir da teoria de Karl Marx e de Friedrich Engels. Lukács, ao iniciar a redação da *Estética* de maturidade, na década de 1950, pretendia a elaboração de uma obra composta por três partes. Infelizmente, já octogenário, concluiu, somente, a primeira delas, publicada no ano de 1963.

Apesar de, aproximadamente, 45 anos separarem essas publicações, as indagações que o filósofo colecionava acerca da esfera estética eram muito semelhantes. Entre elas, consta a sua preocupação em elucidar o estatuto categorial particular do campo da arte no conjunto das criações humanas, de forma a garantir a autonomia da referida esfera. Junto a essa questão, investigou a gênese do reflexo artístico, os fenômenos de recepção e produção das obras de arte, a constituição e as particularidades do objeto estético, entre muitos outros aspectos.

Diante deste vasto e precioso legado lukacsiano, este estudo pretendeu descrever a noção de *forma* artística subjacente a cada uma das estéticas lukacsianas, apontando as influências teóricas diversas que sustentam tal noção em cada uma dessas obras, bem como buscou descrever os desdobramentos mais essenciais que as ideias de *forma* geram para os seus projetos estéticos de juventude e de maturidade. Diante dessas questões e tomando como base as noções de *forma* descritas em cada uma das estéticas, nossos

esforços se voltaram para responder à seguinte questão: é possível o estabelecimento ou não de uma homologia entre o seu projeto estético de juventude e de maturidade de Georg Lukács?

A estética de juventude e o caráter místico e atemporal da forma artística

Entre os escritos sobre arte que integram o percurso intelectual do jovem Lukács, seguramente, a estética de juventude é um dos textos menos estudados ou conhecidos deste autor. Decerto, muitos fatores colaboram para isso, como a sua publicação tardia, o seu complexo processo de organização para publicação, o afastamento de Lukács de seus textos de juventude ou, ainda, as duras autocríticas que o filósofo dirigiu a esses escritos. O seu prefácio para *A Teoria do Romance* ou aquele redigido para *História e consciência de classe* são exemplos das críticas demolidoras que realizaria à sua própria obra, comportamento que não foi diferente em relação ao seu projeto estético de juventude:

Comecei como crítico literário e ensaísta procurando uma base teórica primeiro na estética de Kant e depois naquela de Hegel. No inverno de 1911-1912, em Florença, pensei no primeiro projeto de uma estética sistemática autônoma na qual comecei a trabalhar em Heidelberg nos anos 1912-1914. Recordo-me sempre do benevolente interesse crítico que Ernst Bloch, Emil Lask e, sobretudo, Max Weber demonstraram em minha tentativa, que falhou completamente. (Lukács, 1973, p. XXXII, tradução nossa)

De acordo com György Markus e Tito Perlini, a estética de juventude deve ser compreendida como um projeto único, redigido em dois momentos diversos da trajetória de Georg Lukács. Os dois volumes que integram a obra, intitulados *Filosofia da Arte* (1912-1914) e *Estética de Heidelberg* (1916-1918), vieram a público em 1973-1974, após a morte de seu autor, devido ao enorme esforço de alguns expoentes da chamada Escola de Budapeste, um grupo de jovens filósofos discípulos de Lukács que encontraram, organizaram, decifraram e reconstituíram o seu projeto estético de juventude.

A *Filosofia da Arte* foi escrita entre 1912 e 1914, em Heidelberg. Tito Perlini (1973, Prefácio, p. XI), em prefácio à edição italiana da obra, afirma que a *Filosofia da Arte* marca a transição de *A alma e as formas* (1911) para *A Teoria do Romance* (1914-1915), de modo que a sua leitura funciona como uma ponte para

a compreensão de dois períodos importantes de transformação do pensamento do Lukács pré-marxista:

(...) seja a problemática por meio da qual se deu a superação da fase inicial, caracterizada a partir de uma contradição sem saída, isto é, daquela que podemos definir como a fase em que, no pensamento de Lukács, domina a consciência infeliz; seja os impulsos, os motivos, os elementos reflexivos e os estímulos culturais que estão na base de sua passagem da esfera do trágico àquela da utopia, que depois superará a si mesma, através de um processo caracterizante no sentido de uma verdadeira e própria *Aufhebung*, para desembocar na adesão ao marxismo e no empenho político revolucionário. (Perlini, Prefácio, 1973, p. XI, tradução nossa).

Entre 1916 e 1918, portanto, durante a Primeira Guerra e após a publicação de *A Teoria do Romance* (1914-1915), Lukács viria a redigir a segunda parte de seu projeto, intitulado *Estética de Heidelberg*, que cumpriria o papel de seu exame de habilitação na Universidade de Heidelberg, em 1918. Pouco tempo depois, o autor ingressou no PC húngaro, visando dedicar-se à atividade política e à Revolução bolchevique, o que fez com que a *Estética de Heidelberg* fosse deixada de lado.

György Márkus, em Nota à edição italiana da estética de juventude, ao relatar a dificuldade de compilação e organização do material, conta que Arnold Hauser², em 1919, recebeu de Lukács alguns capítulos da obra para que pudessem ser conservados, os quais foram devolvidos, na década de 1960, ao seu autor. Após ter recuperado os manuscritos, Lukács não teve interesse em revisá-los, provavelmente porque se ocupava, à época, da redação de sua estética de maturidade. Ainda segundo Márkus, no verão de 1970 e com vistas a uma edição húngara de suas obras de juventude, Lukács confiou a alguns de seus alunos – Márkus, Ferenc Fehér, Agnes Heller e Mihály Vadja – capítulos inéditos de sua estética de juventude, os quais foram inseridos integralmente na publicação da obra.

De posse dos capítulos já conhecidos e daqueles que Lukács apresentou posteriormente a seus alunos, alguns membros da Escola de Budapeste realizaram um trabalho bastante difícil em relação à organização da estética de juventude, essencialmente porque o seu autor já estava muito doente, o que impossibilitou

²Arnold Hauser (1892-1978) foi escritor e historiador da arte. Nascido na Hungria, estudou história da arte e literatura na Universidade de Budapeste, onde fez parte de um grupo de intelectuais no qual conheceu Lukács.

esclarecimentos acerca de questões ligadas à estrutura, ou mesmo, ao surgimento desses manuscritos. Após a morte de Lukács, em 1971, quando o trabalho de estruturação da obra havia sido iniciado, foram encontrados outros escritos que “(...) não somente enriqueceram aqueles já conhecidos, mas lançaram sobre eles uma nova luz” (Márkus, Nota, 1974, p. 317, tradução nossa). Descobriu-se, por conseguinte, que Lukács não havia confiado os manuscritos de Heidelberg somente a Hauser, mas, ainda, a Charles Tolnay³.

Ademais, o Arquivo Lukács da Academia Húngara de Ciências recebeu uma mala que continha cartas, manuscritos e notas do autor, deixados em um banco alemão à época que Lukács retornou de Heidelberg a Budapeste. Ao encontrarem e analisarem o material referido, os organizadores da estética observaram que seu autor não tinha intenção de deixá-lo na Alemanha, entretanto, parte desses escritos – o capítulo V da *Estética de Heidelberg* e a conferência “O problema formal da pintura” – acabou se somando aos estudos que ficaram em Heidelberg, como ocorreu, igualmente, aos esboços do autor acerca de um possível livro sobre Dostoiévski, o qual nunca fora escrito.

Reunidos todos esses manuscritos e os seus correspondentes datilografados, percebeu-se, por seus organizadores, a impossibilidade da publicação de uma obra orgânica, apesar de Lukács sempre se referir à sua estética de juventude de tal maneira. Márkus elencou alguns fatores que levaram os organizadores a dividir a obra em duas partes. Primeiramente, havia dois primeiros capítulos, os quais apresentavam a mesma formulação inicial – Se as obras de arte existem, como são possíveis? –, apesar de abordarem-na de modo diverso. Outro fator foi a questão de pontos de vista divergentes e inconciliáveis sobre certas questões filosóficas que compunham a obra. Diante desses aspectos, optou-se pela publicação do projeto em duas partes, obedecendo à cronologia dos textos.

A edição italiana utilizada nesta pesquisa, traduzida por Luisa Coeta e organizada por Tito Perlini, é composta por dois volumes: a *Filosofia da Arte* (1912-1914), publicada na Itália, em 1973, um ano antes de sua publicação em alemão pela editora Hermann Luchterhand Verlag, e a *Estética de Heidelberg* (1914-

³Karoly Vagujhely Tolnai, mais conhecido como Charles Tolnay (1899-1981), foi professor e historiador da arte. Lecionou em diversas universidades europeias e em Princeton, nos EUA. Como Hauser, também foi colega de Lukács.

1918), publicada em italiano, em 1974, na mesma data da publicação alemã. É recorrente a nomeação *Estética de Heidelberg*, projeto estético de Heidelberg ou, ainda, manuscritos estéticos de Heidelberg, quando os estudiosos pretendem se referir a ambos os volumes que compõem este projeto de juventude.

Apesar de redigida em dois momentos distintos, os dois volumes que compõem a estética de juventude devem ser compreendidos como partes de um mesmo projeto. Segundo Perlini, os elementos aprofundados e desenvolvidos na *Estética de Heidelberg* já estariam postos na *Filosofia da Arte*, afirmação que corroboramos. As influências teóricas que acompanharam Lukács ao longo da redação deste projeto também permanecem substancialmente nos dois textos. Entre as mais marcantes, podemos citar a filosofia neokantiana e a *Lebensphilosophie*.

Para a compreensão da ideia de *forma* subjacente à estética de juventude, não devemos ignorar a grande influência de Kant, Ernest Bloch, Emil Lask, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e Leo Popper nas formulações do jovem Lukács. A marcante presença de cada um desses autores na formação do jovem Lukács foi essencial para que ele construísse uma visão de mundo que se relacionava direta e indissolúvelmente com a formulação de seu sistema estético de juventude e, conseqüentemente, com a ideia de *forma* presente em seus escritos. Além dessas influências, não podemos deixar de citar dois acontecimentos, transcorridos no ano de 1911, que foram centrais na vida de Lukács e que, certamente, possuem uma relação importante com seu pensamento de juventude.

O primeiro deles foi a morte de Leo Popper (1886-1911), com quem o autor manteve uma ligação intelectual e afetiva muito intensa, a qual se traduz no prefácio de *A alma e as formas* e no texto introdutório dessa coletânea de ensaios, que consiste numa carta de Lukács a Popper, redigida em 1910, sob o título *Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper*. O segundo acontecimento que marcou a trajetória do jovem Lukács foi o suicídio de Irma Seidler (1882-1911), por quem Lukács manteve a mais alta estima e a quem dedicou *A alma e as formas*. Esses dois episódios acentuaram no filósofo o desespero diante de um mundo tragicamente desumano, que impossibilitava ao homem a realização de suas plenas possibilidades.

A época da redação de *A alma e as formas*, Lukács acreditava que a vida empírica moderna – o mundo burguês – por si só não poderia gerar conteúdos suficientes para que o indivíduo efetivasse suas plenas potencialidades. Como consequência da impossibilidade

de harmonia entre vida empírica e sentido (atividades normativas), o sujeito teria de se isolar em sua própria subjetividade, trilhando um caminho solitário cujo sentido só poderia ser hipoteticamente atingido através de um projeto existencial individual. Mundo empírico e mundo subjetivo para o jovem Lukács raramente possuíam pontos convergentes, conformando uma visão solipsista gerada pela disjunção metafísica entre vida empírica e sentido. Transposta à esfera estética, essa visão de mundo, sobre a qual nos deteremos mais adiante, conduz Lukács à compreensão de que, *se a plena realização subjetiva dos indivíduos no mundo é impossível, esse impedimento encontra sua compensação na vivência proporcionada pelas obras de arte.*

Essa vivência proporcionará ao sujeito uma realização não estranhada dos valores humanos, isto é, a vida autêntica só se confirmaria na relação sujeito e objeto que a esfera artística possibilita. Seriam as obras de arte, portanto, que reuniriam o potencial de resgatar uma relação plena de sentido entre sujeito e objeto. Tertulian sintetiza essa questão apontando a *forma* artística como seu elemento preponderante: “(...) o divórcio entre a exterioridade *empírica* e a interioridade *essencial* não podia encontrar desfecho ideal senão na elaboração da *forma*” (Tertulian, 2008, p. 92).

A citação a seguir, extraída do ensaio “Metafísica da tragédia: Paul Ernst” (1910), que integra *A alma e as formas*, expõe de forma bastante representativa o entendimento de Lukács sobre o abismo transcendental entre a vida empírica e a vida verdadeira no mundo moderno:

A vida verdadeira é sempre irreal, sempre impossível em face da vida empírica. Uma luz se acende, iluminando como um relâmpago os caminhos banais dessa vida; é algo perturbador e excitante, perigoso e surpreendente, o acaso, o grande instante, o milagre. Um enriquecimento e uma confusão: não pode durar, ninguém poderia suportá-lo, ninguém poderia viver nas suas altitudes – nas altitudes da própria vida, das possibilidades últimas da própria vida. É preciso recair no torpor, é preciso negar a vida para poder viver. (Lukács, 2015, p. 218)

À medida que nega a vida, a *forma* adquire, para o jovem Lukács, um caráter místico, pois se atribui a ela a possibilidade de reconciliar vida e essência, na tentativa de devolver um sentido à realidade. A *forma* assume, portanto, a expressão de uma existência em que todos os movimentos adquirem um sentido necessário e, também, simbólico.

Em *A Teoria do Romance*, Lukács a traduz da seguinte maneira:

Toda a forma é a resolução de uma dissonância fundamental da existência, um mundo onde o contrassenso parece ser reconduzido ao seu lugar correto, como portador, como condição necessária do sentido. (Lukács, 2000, p. 61)

Nesse sentido, a *forma* adquire a função de consolo transcendental para o sujeito, pois assume o potencial de ficcionalmente reorganizar e reordenar os dados da vida no universo fechado e completo em si da obra de arte, inflando-os do mais pleno sentido e substância, além de proporcionar ao sujeito fruidor a *vivência* desses dados na totalidade intensiva do objeto estético. Apesar de lhe predicar um caráter praticamente místico, o próprio Lukács afirma que a *forma* artística fica impossibilitada de reparar a realidade objetiva e de resolver todas as dissonâncias do mundo burguês, pois seus próprios princípios constitutivos não a capacitam para tal.

Arlenice Silva esclarece a questão da seguinte maneira:

(...) a forma é aparência, puro campo ficcional que introduz um valor e uma diferença qualitativa na vida, única realidade substancial diante de um mundo insatisfatório e contingente, mas que não suprime a imediaticidade do vivido (...). A forma é, sobretudo, a consciência lúcida de que tal totalidade é irrealizável na vida. (Silva, 2011, Apresentação, p. 13).

Mesmo destituída da possibilidade de atingir a realidade objetiva, a *forma* era vista por Lukács positivamente, pois representava a harmonia e o sentido em detrimento ao caos do mundo que o circundava. Para dar conta de explicar o fenômeno artístico em sua estética de juventude e de sistematizá-lo, o filósofo mobiliza conceitos centrais da *filosofia da vida* ou *ciências do espírito*, como é o caso das noções de *vivência* e *realidade vivida*. Influenciado por essa corrente filosófica, o pensamento estético de Lukács ganha fôlego na tentativa de responder à seguinte questão: as obras de arte existem; assumindo este fato, o que é e como se define a forma de uma obra de arte?

Formulada por Wilhelm Dilthey, um dos filósofos fundadores da *filosofia da vida*, a noção de *vivência* é central na formulação da estética de juventude. Para Dilthey, ela é o fundamento último do conhecimento, conduzindo-o à afirmação de que a realidade confunde-se com a *vivência*, de modo que tudo aquilo que é real é vivenciado, e tudo o que é vivenciado é realidade. Nesse sentido,

a *vivência* funciona como critério para a triagem dos fatos da consciência. Diante dessa premissa, o fato da existência ou da inexistência de uma realidade objetiva – independentemente de nossa consciência – é um aspecto desprovido de vitalidade em meio a esse sistema de ideias. Na esteira desse raciocínio, caso seja possível um conhecimento efetivo da realidade, ele se dará por meio da *vivência* e da vida.

Amaral, a seguir, sintetiza a importância da noção de *vivência* no sistema diltheyano:

(...) ela constitui a zona limite do conhecimento, isto é, o último fundamento do conhecimento. É como se, ao conter a vitalidade em toda a sua força de expressão, estabelecesse o marco divisório para além do qual o pensamento não tivesse acesso. Ou, ainda de outro modo, a vivência constitui o próprio critério vivo responsável pela triagem dos fatos da consciência, já que para o autor estes são dados em nossas vivências. (Amaral, 2004, p. 52)

Para Dilthey, os sujeitos possuem em si o Universo – como uma mônada leibniziana –, de forma que toda vida tem seu próprio sentido, o qual reside, precisamente, em um nexos de significado. Dessa forma, concepção e atribuição de valor bem como estabelecimento de finalidades são comportamentos humanos vitais interdependentes que configuram as *vivências* e auxiliam os sujeitos a construir a realidade na qual estão imersos. Depreende-se dessa noção que *vivência* e realidade são construídas conjuntamente por meio da “categoria do significado”, definida pela seguinte passagem:

O nexos da vivência em sua realidade concreta repousa na categoria do significado. Esta é a unidade que toma o decurso do vivido e do revivido em conjunto na lembrança, embora o significado do mesmo não consista em um ponto de unidade que repouse para além da vivência, senão que esse significado está constitutivamente contido nessas vivências, como em seu respectivo nexos. (Dilthey *apud* Amaral, 2004, p. 55).

A ideia de sentido e sua revelação estão centradas, ainda, na capacidade de lembrança inerente aos homens, processo que suscita a afirmação de que todo presente passível de lembrança possui um valor próprio. Portanto, há, simultaneamente, no nexos da lembrança, uma relação com o significado do todo. A partir desse processo individual, o sujeito extrai o sentido de suas *vivências* e, por conseguinte, o sentido da vida.

Vejamos de que modo Amaral resume tal ideia:

Vivência parece ser o verdadeiro ponto médio entre o geral e o individual, o universal e o singular, o ideal e o real, uma vez que, por constituição, carrega em si uma consciência eficaz e por isso consoladora e protetora de sua origem extraindividual, isto é, na “esfera das coisas comuns” a que pertence e que em certo sentido também lhe pertence. Se esse fundo comum também lhe pertence é porque os indivíduos, na singularidade de suas vivências, coexperimentam valores, objetivos, expressões, significados, crenças e, assim atuando, como que coparticipam da criação ou construção desse todo a que pertencem e que lhes pertence também. (Amaral, 2004, p. 57).

Em seu sistema filosófico, Dilthey compreende a existência de uma esfera comum entre os homens – algo como uma unidade originária –, na qual o ser singular vivencia, pensa e age, e em cujo âmbito os sujeitos podem se entender. Soma-se a isso o entendimento de que a construção do mundo histórico para a *filosofia da vida* reside, essencialmente, no movimento de autorreflexão empreendido pelos sujeitos, o qual direciona o espírito a uma compreensão que se processa do exterior para o interior.

Nesse sentido, pode-se afirmar que cada movimento de exteriorização da vida repercute na compreensão do interior, de onde essa mesma exteriorização resultou. Podemos, assim, entender a *filosofia da vida* como uma tendência filosófica que trouxe para o seu centro a possibilidade de um conhecimento do mundo baseado nas experiências, na *vivência* e na vida dos sujeitos, de modo que o indivíduo passa a conhecer o mundo a partir das percepções subjetivas que dele possui.

A *vivência*, assim, determina as formas da realidade objetiva, e não o contrário. O que se tem, a partir da fusão *vivência* e vida, é a captação da essência da realidade por meio de um princípio irracional, a intuição, que será responsável pela revelação dos elementos que se manifestam nas formas, nos princípios e nas categorias do pensamento. A partir da *vivência*, é possível a superação da dualidade corpo e alma, por meio de uma terminologia pseudo-objetivista em que todos os objetos da psicologia são projetados no plano da *vivência*, o que invalida qualquer captação da realidade pelas bases materiais do ser, como, por exemplo, o trabalho. Assim, o mundo representado pela teoria do conhecimento de Dilthey, determinado pela consciência do ser e advindo do princípio da intuição, cede lugar, conseqüentemente, a categorias puramente intelectuais.

A categoria da *vivência*, quando transposta para a teoria estética do jovem Lukács, assume a função de mediadora da relação entre arte e subjetividade. Na esteira desse raciocínio, pode-se dizer que o reconhecimento do objeto estético não está ligado diretamente ao juízo na estética de juventude lukacsiana – ainda que este busque a transmissão de um sentimento que se supõe comum a todos os seres –, mas relaciona-se, antes, à *vivência* imediata da obra de arte. Dessa forma, o sujeito estético – receptor ou fruidor – é aquele que vivencia o objeto, e não aquele que o ajuíza. Isso corrobora a ideia de que a *vivência* é enaltecida como um dos objetos filosóficos centrais da estética de juventude: *vivência* objetivada como vida e vida subjetivada como *vivência*.

A obra de arte é entendida, na estética de juventude, como um receptáculo das *vivências* do artista, de modo que a relação sujeito e objeto nesta esfera oferece ao sujeito estético – receptor e criador – a possibilidade de reviver suas *vivências* particulares do mundo de acordo com suas demandas subjetivas existenciais. Isso equivale a dizer que essa relação é o meio possível para a realização não estranhada dos valores humanos. É importante ressaltar que, no conjunto de noções envolvidas na estética de juventude, mundo empírico e mundo subjetivo raramente possuem pontos convergentes. Decorre disso uma visão de mundo solipsista que pressupõe uma disjunção metafísica entre vida empírica e sentido, caminhando, no campo estético, para a compreensão de que, se a realização humana autêntica e plena está vedada aos homens no plano da vida cotidiana, tal impossibilidade é compensada pela *vivência* oferecida pelas obras de arte.

Para que o fenômeno da recepção se realize do modo descrito pelo jovem Lukács, entra em cena o potencial da *forma artística*. Como já afirmamos anteriormente, ela se reveste de um caráter místico, tornando-se a responsável pela reorganização e reordenação dos conteúdos dispersos intrínsecos à esfera da *realidade vivida* (*Erlebniswirklichkeit*). Essa esfera a que Lukács se refere em sua estética de juventude corresponde ao plano da vida prática, ordinária, cotidiana, onde os princípios são heterogêneos e dispersos, e onde as objetivações aparecem como dadas, intituladas mistas.

O conceito de *realidade vivida* é também parte integrante de um sistema de pensamento marcadamente influenciado pelos autores da *filosofia da vida*, essencialmente por Dilthey, e caracterizado, também, por edificar um abismo que comporta, de um lado, o indivíduo imerso na vida cotidiana, prática, e, de outro, o

sujeito das esferas normativas da consciência. Em outras palavras, a vida e o valor, em sua essência, são excludentes, o que equivale a afirmar que o plano da existência concreta – da vida prática – e o dos valores atemporais – do sentido – não dialogam.

Diante dessa configuração, a alma humana, ao tentar expandir-se, se vê presa às determinações histórico-filosóficas de seu tempo, impossibilitando sua realização plena, pois vida empírica e sentido estão atravessados por uma oposição irreconciliável, levando a que o estranhamento se torne parte natural da sociabilidade do homem moderno.

Em face dessa configuração, Lukács atribui à esfera estética o papel de resgatar uma relação plena de sentido entre sujeito e objeto, relação esta que o mundo objetivo não mais pode fornecer. Para que isso ocorra, predica-se à *forma* artística um poder totalizante, traduzido no seu potencial de exercitar a sua eficácia na matéria artística. Essa competência reside na capacidade da forma artística de reordenar e de harmonizar o conteúdo a ser plasmado na obra de arte; conteúdo este que, sem o poder atuante da *forma*, apresenta-se em estado heterogêneo, caótico e disperso. Ao atuar sobre o material artístico, a *forma* infla de sentido tais conteúdos, proporcionando que o sujeito estético reviva os conteúdos singulares de suas vivências, de acordo com suas demandas existenciais, nos conteúdos plasmados na obra de arte. Desse modo origina-se, na estética de juventude, uma relação sujeito e objeto não estranhada, que permite a identidade perfeita entre sujeito e objeto.

Vejamos de que modo Lukács descreve, na estética de juventude, este fenômeno e qual a importância que a *forma* possui para que ele se realize:

(...) a forma estética torna universalmente revivível um conteúdo concreto da experiência e, em sua concretude, determinado. A realização dessa forma naquele que a percebe é, portanto, o seu ser revivido, ou melhor, o seu ser revivido conteudístico; não a compreensão de como este complexo formal é capaz de unificar esses conteúdos da experiência em um *todo* completo e autossuficiente, mas o imediato reviver do *todo* como uma entidade real, particular, concreta e que existe por conta própria: a revivibilidade conteudisticamente realizada de um determinado conteúdo. (Lukács, 1974, p. 146, tradução nossa)

Diante dessa configuração, isto é, a partir do poder totalizante da *forma* artística, Lukács afirma que é possível a pura manifestação da essência do conteúdo do objeto artístico, a qual, num primeiro momento, se encontra oculta. Entendemos, assim, que o conteúdo

a ser plasmado no objeto artístico só adquire sentido a partir desse poder metafísico da *forma*, diante do qual o sujeito fruidor pode reviver os conteúdos de suas vivências de acordo com suas demandas existenciais. Esse movimento é definido pelo jovem Lukács como a superação ou a ultrapassagem da realidade da *experiência vivida* para a realização do *vivido como vivido*.

Tertulian, na passagem a seguir, sintetiza a questão:

Lukács insistirá, mais de uma vez, em seu manuscrito do período de Heidelberg, na ideia de que a obra de arte dá “o *sentido* do vivido, uma conformidade formal do vivido consigo mesmo, em outras palavras, a exigência de estar em situação de viver um objeto, cujas formas constitutivas do objeto são idênticas às formas de organização interna do vivido, aos postulados de sua realização como vivido (*qua Erlebnis*)”. O mundo objetivo da obra só adquire sentido como objetivação do vivido gerador, como materialização de seu poder formativo (da força de “in-formar” o objeto em conformidade com as suas exigências puras). (Tertulian, 2008, p. 151-152)

Ao predicar à forma um poder harmonizador e totalizante, Lukács atribui a ela a capacidade de introjetar um valor e um salto qualitativo na vida dos homens, o que faz com que ela seja traduzida, portanto, como única realidade substancial que preenche de sentido um mundo humano carente de significado e insatisfatório às demandas existenciais dos sujeitos, proporcionando ao sujeito estético a reconstrução da cisão homem-mundo configurada no mundo moderno. Esse conjunto de noções acerca da *forma* artística revela a sua primazia em relação ao conteúdo no pensamento do jovem Lukács.

Na estética de juventude, a *forma* artística, quando realiza a sua função homogeneizadora e totalizante, isto é, quando permite que o sujeito estético reviva, na obra de arte, as suas *vivências* singulares de acordo com as suas demandas existenciais e quando faculta uma relação de conciliação entre sujeito estético e objeto, cumpre, finalmente, a sua função de *forma-utopia*. Este conceito aparece recorrentemente na estética de juventude e, como consequência de sua realização, o sujeito fruidor experiencia, na obra de arte, a criação de

(...) um mundo perfeito que, em sua realidade sensorial imediata, acalma toda dor e todo sofrimento, superando-os no verdadeiro sentido do termo, tanto que a alegria infinita – que dela flui, mas que nela permanece – brota justamente de um mundo perfeito que, embora se dê como presença irrefutável, aparenta vir de outra região subtraída da caducidade

do momento presente: uma realidade utópica que se tornou eterna, em que a gênese e o desenvolvimento em uma aura mítica se entrelaçam de forma indissolúvel em sua manifestação como tal. (Lukács, 1973, p. 269, tradução nossa).

A realização da *forma-utopia* constitui-se precisamente no potencial da *forma* artística de harmonizar, na obra de arte, os conteúdos dispersos e heterogêneos do plano da realidade cotidiana, de modo que o fenômeno da criação e da recepção das obras de arte possibilite ao sujeito estético uma relação sujeito e objeto análoga às exigências de sua experiência singular. Quando a *forma-utopia* é realizada no fenômeno estético, materializa-se, na obra de arte, um mundo elevado, por isso, utópico. Um mundo em que a superação da cisão homem-mundo se coloca como possibilidade para o indivíduo. Dito em outras palavras, podemos afirmar que a estética de juventude concentra a seguinte formulação: *Como a realização subjetiva dos homens no mundo é impossível, ela se realiza, portanto, na obra de arte como utopia, na forma da identidade utópica de sujeito e objeto.*

É importante ressaltar aqui que, na estética de juventude, Lukács credita ao indivíduo moderno um sentimento nostálgico de pertencimento a uma comunidade humana, pertencimento este que o mundo atual, por si só, não pode mais oferecer. Se este mundo não mais possibilita tal fenômeno, a relação sujeito e objeto proporcionada pela *vivência* das obras de arte se tornará o plano em que a realização dessa demanda existencial dos sujeitos pode se efetivar. Desse modo, predica-se à obra de arte, como já afirmamos em momentos anteriores, o seu potencial de *consolo transcendental* – no sentido de que a esfera estética e a relação entre sujeito e objeto promovida por ela poderiam reparar o mundo objetivo e, conseqüentemente, o solipsismo que se consolida como traço essencial da modernidade.

Entretanto, este consolo é afirmado por Lukács como um alívio momentâneo, pois, no desenvolvimento da estética de juventude, o próprio autor nos adverte acerca dos obstáculos que se colocam diante das funções que ele próprio postulou à obra de arte e à esfera estética. Essencialmente no capítulo “A arte como ‘expressão’ e as formas de comunicação da realidade vivida”, em *Filosofia da Arte*, e a despeito do poder homogeneizador e totalizante da forma artística, o jovem Lukács nega a possibilidade da comunicação efetiva dos conteúdos essenciais e singulares das *vivências* dos indivíduos no fenômeno de recepção da obra de arte.

O motivo mais marcante desse impedimento reside na impossibilidade de se garantir a comunicação da peculiaridade subjetiva daquilo que é diretamente vivenciado. A dissensão entre signo e coisa institui a impossibilidade da comunicação da experiência individual, pois o signo é compreendido, segundo o jovem Lukács, como algo abstrato, como uma redução incapaz de captar a qualidade particular daquilo que é mais essencial, bem como não dá conta de abranger o caráter vivencial da vivência.

O conjunto de noções pertinentes à *filosofia da vida* – como os conceitos de *vivência* e de *realidade vivida* – e mobilizadas pelo filósofo em sua estética acaba por conduzir o pensamento estético de Lukács a uma defesa da falta de garantias efetivas da comunicação das *vivências* no fenômeno da recepção artística, o que impossibilita o sentimento pleno do indivíduo de se perceber parte de uma comunidade humana, pois a comunicação entre os sujeitos fica eternamente impedida e pautada por um *mal-entendido* (*Mißverständnis*).

Sobre esse *mal-entendido* e a respeito da impossibilidade de comunicação, Lukács afirma que os meios comunicativos podem falsear os sentimentos e os humores do indivíduo, de forma que não é possível, portanto, afirmar se a intensidade de uma mensagem expressiva é um elemento confiável no julgamento da autenticidade de seu efeito, pois este pode ser gerado tanto por meios expressivos quanto pela *vivência*.

Outro ponto importante a ser levado em conta, segundo o autor, é a noção de que a expressão, por mais verdadeira que seja, pertence ao receptor da obra de arte, e não ao artista, pois é aquele que se apropria e que apreende o conteúdo transmitido por este. É o sujeito fruidor, portanto, que mobiliza as suas *vivências* e as suas experiências singulares, reelaborando subjetivamente o material transmitido pelo artista e tolhendo aquilo que não está de acordo com as suas *vivências*. Se esta é uma projeção do próprio sujeito na realidade e é condicionada pelo outro, o receptor pode, somente, vivenciar no objeto as características que se relacionam à sua estrutura individual.

Um dos efeitos deste *mal-entendido* é a não superação do solipsismo na estética do jovem Lukács, o que não invalida, entretanto, o entendimento da experiência artística como certo *consolo transcendental*, possibilitado, essencialmente, pelo efeito homogeneizador e totalizante da *forma* artística sobre o conteúdo no fenômeno artístico, o que faz com que a obra de arte constitua uma totalidade intensiva.

Diante das questões abordadas, essencialmente no que tange à *forma* artística, consideramos que a estética de juventude aponta para uma relação entre indivíduo e mundo que revela a impossibilidade de um fluxo metabólico entre o mundo objetivo e a realização subjetiva do homem no plano da vida cotidiana. Depreende-se dessa relação um distanciamento entre os planos da arte e da vida. Como já afirmamos, na estética de juventude, a relação entre arte e vida cotidiana está marcada por um distanciamento, pois embora se realize na realidade utópica da identidade sujeito-objeto, configurada no mundo da obra de arte, o sujeito estético não alcança tal realização no mundo objetivo. Esse fracasso, marcado pelo *mal-entendido*, ressalta o abismo transcendental que subjaz a relação sujeito-objeto no plano caótico da vida cotidiana.

Desta feita, a vivência artística torna-se um *consolo transcendental*, pois o sujeito estético entra em contato com possibilidades mais autênticas e potentes de vida no mundo da obra, mas está impossibilitado de realizá-las em sua vida cotidiana. Este movimento destaca a noção de solipsismo, já que o indivíduo se volta exclusivamente à sua subjetividade, impossibilitando um fluxo metabólico entre os planos da arte e da vida cotidiana.

A estética de maturidade e a unidade dialética de *forma* artística e conteúdo

Durante seus últimos 15 anos de vida, o velho Lukács se concentrou na redação de dois textos considerados grandes obras de síntese de seu pensamento: a *Estética* (1963) e *A ontologia do ser social*, cuja conclusão data, aproximadamente, de 1968. A redação de sua estética de maturidade, iniciada um pouco antes de 1956, não ocorreu de forma ininterrupta, mas foi suspensa, em alguns momentos, por causa do conturbado cenário político na Hungria. Sobre a sua publicação, Lukács mencionou a Tertulian a incrível dificuldade de obter uma autorização para o envio do texto ao seu editor alemão, bem como confessou que a publicação da “Estética” na Alemanha Federal só ocorreria, à época, com a condição de que deixasse a Hungria.

Sobre a recepção da obra, Tertulian afirmou que sua publicação, pela *Luchterhand Verlag*, em 1963, não provocou “(...) os grandes ecos que poderiam ser esperados” (Tertulian, 2008, p. 291). George Steiner (1929-2020), um dos primeiros pensadores a se pronunciar publicamente sobre a obra, em junho de 1964, ao publicar no *Times Literary Supplement* uma das primeiras resenhas

sobre o pensamento estético de maturidade lukacsiano, a despeito de algumas objeções, foi categórico ao assinalar a sua relevância. Assim que obteve conhecimento da resenha de Steiner, Lukács lhe endereçou uma carta afirmando que as questões suscitadas pela estética de maturidade permaneciam abertas para o futuro, pois havia a necessidade de um longo tempo de incubação da obra.

Ernst Fischer (1899-1972), filósofo austríaco e esteta marxista, ao entrar em contato com a *Estética*, comparou-a ao pensamento de Hegel sobre o tema. Em 1964, ao perguntar a Lukács sobre o impacto de sua obra, obteve como resposta uma negativa do filósofo, somada à afirmação que, à época, o que se escrevia na Alemanha era um aglomerado de tolices. O curioso é que, neste momento, a recepção das obras de Lukács estava voltada para o elogio de suas obras de juventude, lidas, principalmente, pela *intelligentsia* ocidental. Lucien Goldmann é um exemplo dessa tendência, pois empreendeu um resgate de diversos textos de juventude lukacsianos, mas recebeu de forma indiferente a *Estética*.

A carta de 1º de outubro de 1959, endereçada a Goldman por Lukács e resgatada por Tertulian, dispensa comentários sobre a recepção das obras do autor:

Se eu estivesse morto por volta de 1924, e se minha alma imutável tivesse olhado vossa atividade literária do além, estaria plena de um verdadeiro reconhecimento por ocupar-vos tão intensamente com minhas obras de juventude. Mas, como não estou morto e, durante trinta e quatro anos, criei o que deve chamar-se de obra de minha vida e como, em suma, para vós, essa obra não existe de forma alguma, é difícil para mim, como ser vivo, cujos interesses são dirigidos, evidentemente, para a sua própria atividade presente, levar em conta vossas considerações. (Lukács *apud* Tertulian, 2008, p. 292)

Tertulian afirma que os testemunhos de Lukács sobre as suas obras indicam que o filósofo se “considerava um pensador de uma ‘época de transição’, cujo trabalho teórico era inevitavelmente marcado por tentativas e incertezas” (Tertulian, 2008, p. 292). Essa transição é compreendida por Tertulian a partir do viés de uma acentuada crise dos antigos valores, tanto daqueles concernentes ao Ocidente capitalista como daqueles voltados ao socialismo à Stálin, bem como uma crise de uma insurgência incerta de novos valores.

Nesse contexto, a tônica dos textos de Lukács recai no questionamento aos artistas de como a arte deve refletir o homem

e o mundo. Este é, certamente, um dos elementos motivadores da redação da *Estética* e de diversos outros textos do autor, os quais revelam a tônica do pensamento estético lukacsiano: “(...) a defesa da integridade humana, partindo de uma imagem muito exigente do que é a substância humana (...)” (Tertulian, 2008, p. 295).

Ao iniciar a redação de sua estética de maturidade, na década de 1950, após a conclusão de *A destruição da razão*, cuja publicação ocorreu em 1953, Lukács tinha como projeto inicial uma obra composta de duas partes. Contudo, os seus planos originais sofreram modificações, levando-o à redação de um terceiro tomo. Originalmente, a primeira parte da *Estética* se ocuparia da *particularidade do fato estético* e, num segundo momento, o texto se ateria aos problemas do *reflexo artístico*, tomando por objeto a estrutura da obra de arte e a tipologia filosófica do comportamento estético. Por fim, a terceira parte discutiria a questão da *arte como fenômeno histórico-social*. Entretanto, Lukács, já octogenário, conseguiu finalizar apenas a primeira parte da obra, publicada em 1963.

A trajetória do filósofo húngaro até a redação da estética de maturidade é longa, e foi certamente determinada pelo seu encontro com a obra de Marx. Em 1930, durante seu exílio moscovita, que se alongou até o encerramento da Segunda Guerra, Lukács encontrou o jovem pesquisador Mikhail Lifschitz (1905-1983) no Instituto Marx-Engels. Em parceria, estudaram e organizaram os textos de Marx. Foi neste momento que os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que influenciaram substancialmente os textos lukacsianos da década de 1930, vieram a público. Lifschitz, à época, estava empenhado em reunir as considerações de Marx sobre arte e literatura, o que, de certa maneira, conduziu Lukács a entrar em contato com o material.

A leitura dos textos de Marx suscitou no filósofo húngaro a necessidade de se pensar uma estética marxista, a partir do entendimento “(...) de que existe na obra marxiana uma concepção estética independente, coesa e coerente com a totalidade do seu ideário” (Cotrim, 2015, p. 10). De fato, Marx não sistematizou ou redigiu uma obra voltada apenas às suas ideias sobre arte, mas há um conjunto de noções acerca da temática encontrado de forma esparsa em suas obras. Lukács, por sua vez, acreditando no caráter universal da concepção de mundo do marxismo, afirmou, já no prólogo do primeiro tomo da *Estética*, a necessidade da redação de uma estética sistemática fundamentada nos moldes de uma visão dialético-materialista:

Encontramo-nos, portanto, diante da situação paradoxal de que há e não há uma estética marxista, de que é preciso conquistá-la, criá-la, inclusive, mediante investigações autônomas e que, ao mesmo tempo, o resultado não pode senão expor e fixar conceitualmente algo que já existe segundo a ideia. (Lukács, 1966, Vol. I, Prólogo, p. 16, tradução nossa)

A “Estética” de maturidade, como já reiteramos, é um projeto que, segundo o seu autor, pretendia desenvolver e abordar os problemas relativos ao plano da arte a partir da perspectiva teórica de Marx. Assim, Lukács adotou o princípio “histórico-dialético” marxiano, cuja fundamentação consiste numa concepção materialista da história. De acordo com os pressupostos de Marx, a História assume um papel demiúrgico, pois é ela que produz os sistemas, e não o contrário. Sendo assim, é o devir histórico e o movimento das atividades do homem que engendram uma lógica determinada, não podendo estas ser deduzidas de modo abstrato e por meio de esquematismos formais.

Em suma, a grande virada no pensamento de Lukács, que marca a sua transição do idealismo objetivo para o materialismo histórico, reside justamente em postular que não são os sistemas que criam a história e sim o contrário. A partir dessa concepção filosófica, abriu-se um caminho consistente para que, utilizando o pressuposto ontológico e apoiado em bases materialistas, Lukács pudesse redigir um projeto estético que elucidasse o estatuto categorial particular do campo da arte no vasto conjunto das criações humanas.

Para dar conta deste projeto, o filósofo retomou um dos maiores legados do materialismo histórico-dialético: o entendimento de que o trabalho é uma “prática transformadora sobre a qual se assenta toda a sociedade” (Carli, 2012, p. 11). Nesse sentido, é o trabalho a categoria fundadora da História, visto que “(...) o pressuposto real de toda a história é a organização dos homens para a produção de sua subsistência” (Carli, 2012, p. 11). A forma como Marx compreende o trabalho indica que *há uma prioridade ontológica do ser sobre a consciência*, o que implica que o momento fundador da organização dos homens não reside no pensar, mas na produção: para cada momento histórico, há um determinado momento material a ele correspondente. Nesse sentido, o conjunto de valores vinculado a uma determinada quadratura histórica não pode ser essencialmente compreendido se apartado da totalidade histórica que lhe deu origem.

Marx entende, portanto, que a realidade objetiva determina a consciência humana. Esse mesmo conjunto de noções levou Lênin a construir a sua teoria do reflexo, segundo a qual “(...) a consciência, o pensamento, a sensação são reflexos da concretude do real na mente humana” (Carli, 2012, p. 13). Configura-se, assim, uma concepção materialista que entende que, independentemente de nós, seres humanos, e de nossa consciência, a matéria se movimenta. A ideia de Lênin de que da experiência humana derivam os reflexos será, com algumas correções e certos ajustes, largamente utilizada para fundamentar o reflexo estético na estética lukacsiana. A ideia de reflexo é relacionada à objetividade da arte e não a uma ideia de passividade, de reprodução mecânica – naturalista – da realidade. Na estética de maturidade, o processo de captação da realidade obedece a um comportamento ativo, ao qual se relacionam particularidades históricas, como classe social ou contexto cultural.

A fundamentação materialista da estética reside, essencialmente, na compreensão de que as produções ideológicas não podem ser autônomas em relação à *práxis* humana. Pode-se afirmar, portanto, que os valores estão sempre historicamente determinados por certo conjunto de forças materiais e por uma cultura determinada, de modo que as obras de arte podem ser explicadas, somente, a partir da totalidade sócio-histórica em que estão inseridas.

Marx e Engels jamais negaram a relativa autonomia do desenvolvimento dos campos particulares da atividade humana (...) negam apenas que seja possível compreender o desenvolvimento da ciência ou da arte com base exclusivamente, ou mesmo principalmente, em suas conexões imanentes. Tais conexões imanentes existem, sem dúvida, na realidade objetiva, mas só como momentos do tecido histórico, como momentos do conjunto do desenvolvimento histórico, no interior do qual, através do intrincado complexo de interações, o fato econômico (ou seja, o desenvolvimento das forças sociais produtivas) assume o papel principal. (Lukács, Introdução, 2010, p. 12)

A partir dessa concepção, a indagação de Marx se dirige à temporalidade e à permanência das grandes obras de arte ao longo do tempo – como as epopeias homéricas. Preocupação esta mantida pela estética lukacsiana. Pensemos no efeito artístico que as leituras de obras de Homero ou Dante evocam nos leitores contemporâneos, já que as sociedades retratadas por esses autores já foram amplamente superadas. Ponderemos, ainda, o mar de olhares curiosos lançados aos afrescos de Michelangelo no teto da Capela Sistina. A permanência histórica desses objetos, de acordo com bases

materialistas, é explicada pela capacidade de cada um deles de reproduzir, efetivamente, as relações sociais da realidade que figuram e que lhe deram origem, confirmando a ideia de que “uma obra de arte é plena de autenticidade histórica quando nos fornece a configuração típica de relações humanas situadas no espaço e no tempo, em seu conjunto de determinações processuais” (Carli, 2012, p. 19).

Cotrim explica a ideia da temporalidade e da perenidade de certas obras de arte a partir da noção de Marx de que o efeito duradouro de grandes objetos artísticos reside no seu vínculo essencial com a particularidade da condição histórica que o originou; o seu efeito perene não é apenas compatível com a sua particularidade histórica, mas nela reside. A afirmação marxiana é dirigida, especialmente, às epopeias homéricas, entendendo-as como uma retomada da infância histórica da humanidade:

Um homem não pode voltar a ser criança sem tornar-se infantil. Mas não o deleita a ingenuidade da criança, e não tem ele próprio novamente que aspirar a reproduzir a sua verdade em nível superior? Não revive cada época, na natureza infantil, o seu próprio caráter em sua verdade natural? Por que a infância histórica da humanidade, ali onde se revela de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais? (...) O encanto de sua arte [da arte grega], para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolivelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais. (Marx, 2011 *apud* Cotrim, 2015, p. 215-216)

Ao definir a arte grega como infância histórica da humanidade, Marx pretende que ela seja entendida como a infância da humanidade como gênero – aspecto que traduz o poder de evocação das epopeias homéricas como o “(...) encanto do adulto diante da criança que não somos mais” (Cotrim, 2015, p. 216). Nesse mesmo sentido, a representatividade desse momento se coloca de forma que o ser humano reviva o seu caráter natural e originário num estágio mais evoluído da história da humanidade:

Não é possível que a ingenuidade e espontaneidade desse período voltem a presidir a vida num estágio maduro da história humana, mas esta humanidade madura pode aspirar a reviver sua infância como gênero e compreendê-la a partir de um desenvolvimento superior, assim como o adulto revive sua própria infância quando diante da criança e aspira

compreendê-la a partir de capacidades maduras. A apreciação da arte grega é, para Marx, reviver a infância humana. (Cotrim, 2015, p. 216)

Se a questão histórica é central para o materialismo histórico, não se pode incorrer no erro do estabelecimento de uma relação mecânica, direta e imediata entre o real e o objeto artístico. Portanto, não se deve analisar a obra de arte apenas pelo viés do desenvolvimento da base material que a originou. Marx e Engels insistem que não é necessário um desenvolvimento econômico acentuado num determinado espaço geográfico para que nele floresça uma literatura de grande valor.

Apoiado neste referencial teórico, Lukács construirá sua estética de maturidade em torno da compreensão da obra de arte como expressão da vida humana, ou seja, como objetivação dos conteúdos humanos do homem. Depreende-se disso que a qualidade do objeto estético deve ser analisada a partir do *quanto de real e humano ele é capaz de figurar*, diferentemente da estética hegeliana, que postulava que as obras de arte deveriam ser julgadas a partir do ponto de vista do Espírito. Celso Frederico sintetiza este salto filosófico da seguinte forma: “(...) a arte não é criação do Espírito, e sim criação material dos homens” (Frederico, 2005, p. 54).

Partindo desse conjunto de noções, a obra de arte é compreendida, na *Estética*, como um objeto que materializa as tensões, contradições e características típicas latentes de uma determinada quadratura histórica. Tal entendimento faz com que Lukács retome a sua teoria do realismo na composição artística, sistematizada em seus escritos da década de 1930. Sobre a categoria do realismo é importante ressaltar dois pontos: 1) ela não se restringe a uma escola artística – a qual estaria datada no tempo –, mas permeia a composição de toda grande arte; 2) os apontamentos e análises do autor sobre o realismo estão ligados, principalmente, à literatura; Lukács utiliza essa categoria para analisar outras formas artísticas, como a pintura, mas o faz com menor frequência e atenção.

Em linhas gerais, uma obra de arte realista deve figurar personagens e situações típicas que reúnem as tensões mais marcantes de seu momento histórico, revelando, assim, as contradições do processo social de forma desfeticizada. Daí deriva a compreensão de que os objetos artísticos comportam em si individualidades esteticamente universalizadas, as quais passam a representar o ponto de vista do gênero humano. O realismo representa, portanto,

de modo fiel, justo e adequado, o processo de vida real, ou seja, é uma arte conectada com a verdade e comprometida com a defesa da integridade humana. A leitura e a análise dessas obras oferecem ao leitor – tanto pela sua forma como por seu objeto de representação (conteúdo) – um modo de conhecimento da realidade objetiva.

Ao compreender o realismo como a justa reprodução do homem concreto, formalizado em personagens que expressam de modo típico tendências reais de um determinado processo histórico, Lukács aproxima o realismo e o humanismo. Em outras palavras, a composição realista, que tem como ponto central a representação do indivíduo concreto num momento histórico determinado, contribui para a *humanitas*, no sentido de que pratica o estudo da natureza humana do homem, legitimando, por conseguinte, a compreensão lukacsiana de que o realismo e o humanismo são movimentos que caminham de mãos dadas:

Ora, a *humanitas* – ou seja, o estudo apaixonado da natureza humana do homem – faz parte de toda a essência da literatura e de toda arte autêntica; daí que toda boa arte e toda boa literatura sejam humanistas, não só ao estudarem apaixonadamente o homem e a verdadeira essência da sua natureza humana, mas também por defenderem apaixonadamente a integridade humana do homem contra todas as tendências que a atacam, a enviltecem e a adulteram. (Lukács, 1968a, p. 23 *apud* Carli, 2012, p. 17)

Engels afirmou que o modo de representação realista implica a reprodução verdadeira de personagens típicos em circunstâncias também típicas, isto é, tanto a construção do personagem típico quanto a configuração da situação típica – representação de um “aqui” e “agora” determinado – devem ser meios utilizados pelo artista na construção de obras que obedeçam à composição realista.

De acordo com Lukács:

Este homem é típico não por ser a média estatística das propriedades individuais de uma camada de pessoas, mas porque nele, em seu caráter e em seu destino, manifestam-se os traços objetivos, historicamente típicos de sua classe, e manifestam-se, ao mesmo tempo, como forças objetivas e como o seu próprio destino individual. (Lukács, 1999, p. 98)

Para a construção desses personagens, as categorias da realidade não devem ser captadas como *a priori* abstratos; elas devem, sobretudo, emanar da própria realidade histórica objetiva.

O personagem típico, portanto, é aquele que concentra as tendências mais essenciais e universais de sua espécie e é, ao mesmo tempo, um uno, um *singular*. Este recurso, quando bem trabalhado, possibilita ao autor e ao fruidor de uma obra de arte o conhecimento da riqueza da vida social, bem como das tendências, das tensões e dos movimentos da história de um momento particular. No devir do personagem típico, pode-se perceber uma constante luta em busca do significado de suas experiências vividas, de forma que a extração desses sentidos se realiza a partir do comportamento desse personagem e dos embates que ele trava ao longo de sua jornada, o que se realiza, sempre, a partir da *práxis* humana. Essa configuração das relações do homem com o seu entorno deve ser materializada de modo que se revele no objeto artístico a centralidade da ação.

Nas obras de arte realistas, o modo como um determinado personagem reage ante as situações a ele postas pelo desenvolvimento da realidade social possibilita a compreensão da verdade do processo social:

A verdade do processo social é também a verdade dos destinos individuais (...). As palavras dos homens, seus pensamentos e sentimentos puramente subjetivos revelam-se verdadeiros ou não verdadeiros, sinceros ou insinceros, grandes ou limitados, quando se traduzem na prática, isto é, quando os atos e as forças dos homens confirmam-nos ou desmentem-nos na prova da realidade. Só a *práxis* humana pode exprimir concretamente a essência do homem. O que é força? O que é bom? Perguntas como estas obtêm respostas unicamente na *práxis*. (Lukács, 1964, p. 57)

As obras realistas têm o potencial de refletir em si a vida em suas determinações essenciais, reproduzindo, por conseguinte, o processo total da vida com seus movimentos e determinações ativas. Esse mundo fechado da obra de arte, quando dá margem ao triunfo do realismo, possibilita que o seu receptor entre em contato com um mundo que reflete a verdade das forças sociais de um momento histórico particular.

Depreende-se desse movimento a missão desfetichizadora das obras de arte, sobre a qual Bastos tece as seguintes considerações:

A arte ou é desfetichizadora ou não é arte. A isso Lukács chama realismo: em sua missão desfetichizadora, a arte representa situações de opressão, de degradação da humanidade do homem, mas as personagens aí representadas podem perceber essas situações como situações criadas pelos homens, não

como próprias de uma condição humana anti-histórica, e se assim as percebem, percebem também as possibilidades de superá-las. (Bastos, 2016, p. 48)

Resgatamos, até aqui, aspectos importantes da teoria de Marx que serviram de ancoragem para a redação da estética de maturidade. Descrevemos, também, um conjunto de noções referentes às concepções estéticas de Lukács a partir das quais poderemos, doravante, delinear a noção de *forma* artística na estética de maturidade.

Já em seus escritos da década de 1930 sobre arte, Lukács havia consolidado a ideia de que a *forma* artística é sempre a *forma* de um conteúdo determinado. Ele afirma a existência de uma unidade orgânica de *forma* e conteúdo, que se configura no fazer artístico a partir da unidade dialética de conteúdo e *forma*; concepção bem diversa daquela que vigorou em sua estética de juventude, em cuja *forma* assumia um caráter místico e garantia a sua primazia sobre o conteúdo.

Na estética de maturidade não é possível abordar a *forma* artística sem relacioná-la ao conteúdo por ela expresso, pois eles se determinam mutuamente, convertendo-se um no outro. Essa questão, de certo modo, já está indicada no prólogo da *Estética*. Lukács afirma a predominância, na primeira e na segunda parte da obra, dos pontos de vista do materialismo dialético e, na terceira parte, o predomínio do materialismo histórico. Essa opção pela dialética materialista garante ao autor a possibilidade de realizar uma formulação histórico-dialética e histórico-sistemática da *forma* artística, associando *forma*, conteúdo e historicidade.

Para alcançar essa formulação, Lukács centra a primeira parte de sua *Estética* nas particularidades dessa esfera, discutindo questões preliminares sobre problemas do reflexo na vida cotidiana, sobre a desantropomorfização do reflexo na esfera da ciência e sobre a distinção entre arte e vida cotidiana. Este longo percurso resultará numa argumentação a respeito da gênese do reflexo artístico e do caminho da arte à mundanidade; do que se depreenderá a compreensão da obra de arte como figuração da vida dos homens e como reflexo da objetividade real. Assume-se, portanto, a categoria do realismo como central na figuração artística. Reconstituiremos, em linhas gerais, este percurso deves importante para que Lukács chegasse à formulação histórico-dialética e histórico-sistemática da *forma* artística em sua estética de maturidade.

Para o filósofo, arte e ciência são reflexos próprios do homem e têm como função impulsionar os indivíduos a conhecer o mundo que os circunda e, por conseguinte, a dominar esse mesmo mundo. Nesse sentido, a vida social dos homens é permanentemente enriquecida com as aquisições provenientes das conquistas da arte e da ciência, já que a esfera da vida cotidiana é o começo e também o fim de toda a ação humana; é dela que partem e para ela que retornam os efeitos das objetivações humanas.

Pode-se afirmar que o reflexo artístico e o reflexo científico funcionam como polos de recepção subjetiva do mundo e como momentos do mesmo processo de desenvolvimento histórico e social da humanidade; entretanto, há distinções marcantes entre tais reflexos. Entre elas, podemos enfatizar que a esfera artística tem como peculiaridade receber forma no particular, enquanto o reflexo científico, através do universal ou do singular. O elemento que define a esfera estética como um tipo específico de reflexo é a capacidade de representação da realidade, de modo que aparência e essência sejam reveladas, conjuntamente, em sua imediaticidade e de maneira sensível. A aparência e a essência se manifestam unidas e de forma harmônica no reflexo artístico, em uma determinada representação sensível.

Essa adequação e coincidência entre essência e aparência não se dá no reflexo científico. Neste, o conhecimento é entendido como um processo em que cada nova descoberta invalida a anterior ou a supera, o que não ocorre no campo da arte, pois seus objetos não são invalidados ou ameaçados quando outros surgem, porque são mundos próprios que não dependem de outros para que sua existência se torne possível. Pode-se afirmar que a arte reflete uma totalidade intensiva da vida; ela é uma totalidade fechada que configura de modo concentrado uma porção da vida e do mundo dos homens num contexto particular. Já a ciência procura refletir a totalidade extensiva da vida, pois seu objeto reflete o universo em seu conjunto.

Ainda sobre as especificidades do reflexo estético e do científico, Lukács assegura que a individualidade da obra de arte é sempre determinada pela subjetividade de seu criador, ao passo que as proposições científicas encontram-se desvinculadas de qualquer momento subjetivo em sua origem e são constituídas através de conceitos, formando uma cadeia de determinações generalizadoras. Por esse motivo, o discurso científico é marcado por seu caráter desantropomorfizador, ao passo que a arte carrega como marca um caráter antropomorfizador:

(...), pois liga a objetividade à subjetividade, a essência ao fenômeno, aproximando, assim, os contrários. Se na ciência, a categoria ordenadora central é a universalidade, na arte, esta categoria – e Lukács admite seguir uma indicação de Goethe – é a particularidade. Só ela pode tornar sensível, singular e evocativa, sem perda de conteúdo, as determinações universais da vida humana. (Patriota, 2010, p. 18)

A arte opera sobre o sujeito enquanto a ciência opera através de leis próprias. No reflexo científico, a realidade objetiva independe da consciência e transforma em propriedades da consciência humana uma realidade que independe da consciência do homem. Ao considerar que a autoconsciência do sujeito estético não está dissociada do mundo exterior, Lukács entende que as reproduções artísticas da realidade transformam o ser-em-si da objetividade em um ser-para-nós do mundo, representado na individualidade de cada totalidade intensiva que é a obra de arte. Essa propriedade estética amplia, alarga e aprofunda a consciência do homem sobre a natureza, sobre a sua condição humana, sobre a História e a sociedade.

É no domínio da estética, e através da mediação entre as obras de arte e o sujeito, que este pode se transformar de *homem como um todo em sujeito plenamente humano*, mantendo-se ao nível do gênero de maneira autoconsciente. A polarização entre autoconsciência (arte) e consciência (ciência) é um elemento que distingue, também, os dois tipos de reflexo, todavia, é importante ressaltar que essa polarização é resultado de um processo histórico, visto que o reflexo científico e o artístico nascem como que misturados.

Através do materialismo dialético, Lukács investiga, na estética de maturidade, as condições históricas sob as quais se desenvolveu essa polarização, mapeando a origem do reflexo estético e sua relação com a categoria da *mimese* artística, aspectos fundamentais para a compreensão do fenômeno estético em sua relação com o desenvolvimento do gênero humano e para a formulação histórico-dialética e histórico-sistemática da *forma* artística.

De acordo com Lukács, a arte se define pelo processo de imitação, isto é, pela *mimese*, cujo papel consiste na “(...) conversão do reflexo de um fenômeno da realidade na prática de um sujeito” (Lukács, 1972, vol. 2, p. 7, tradução nossa). A validade da imitação é um elemento universal na vida dos seres dotados de alto grau de organização, pois a conservação e a transmissão de experiências entre seres de uma mesma espécie não podem se consumir a não ser pela imitação – procedimento responsável

por fixar os reflexos condicionados. Pensemos, por exemplo, na conservação das espécies de pássaros – como as andorinhas – que têm de migrar para garantir a sua sobrevivência. Se as espécies mais jovens não seguirem o modelo de migração das mais experientes, possivelmente sucumbirão ao frio e às adversidades impostas por parte das estações do ano que não lhes oferece um ambiente adequado à sobrevivência.

Quanto aos homens mais primitivos, o movimento de captação da realidade requeria, ao menos, uma aproximação elementar e consciente voltada para essa mesma realidade. O caráter subjetivo peculiar da seleção dessa realidade refletida tem de conter, em si, uma tendência à objetividade autêntica, processo que se realiza por meio da distinção dos conteúdos essenciais e inessenciais do reflexo. O princípio de seleção desses conteúdos é orientado pelos interesses vitais do homem; quanto mais um conteúdo remete a tais interesses, maior a sua essencialidade. Se o reflexo não afetar um momento essencial da vida humana, a finalidade subjetiva do homem não se realiza.

Depreende-se disso a afirmação lukacsiana de que a *práxis* se impõe como critério de verdade para a captação da realidade, embora nem sempre a seleção da realidade refletida capte a essência real e objetiva dos conteúdos do reflexo. No interno desse processo, o filósofo enfatiza o papel essencial do trabalho: “(...) pois o progresso e o desenvolvimento do homem só são possíveis pela prática, pelo trabalho, de modo que ambos pressupõem um reflexo mais correto e mais rico da realidade” (Lukács, 1972, vol. 2, p. 31, tradução nossa).

Por meio do trabalho, o homem suspende a imediatividade da vida cotidiana para investigar a realidade objetiva tal qual ela é. Essa realidade comporta em si um movimento dialético de essência e aparência, o que ressalta, ao mesmo tempo, o seu aspecto contraditório e unitário. Assim, o comportamento prático e intelectual dos homens e o reflexo humano devem se adequar a essa realidade. Se a vida cotidiana comporta em si um movimento dialético, que se consolida como elemento básico da vida, o reflexo artístico não deve ignorar esse movimento. Quando este é desprezado, o seu resultado, na obra de arte, traduz-se pela dissolução da contraposição e da diferenciação entre essência e aparência da realidade, anulando-as.

Esse tipo de composição artística, que contribui para a tendência fetichista do capitalismo, é chamado por Lukács de naturalismo e pretende

(...) aproximar-se dos fenômenos aparentes e superficiais da vida cotidiana e eliminar, de forma mais radical possível, todas as categorias de mediação que apontam para os fenômenos essenciais da realidade (...). (Lukács, 1972, vol. 2, p. 22, tradução nossa)

Para compreender as especificidades do reflexo estético, Lukács recai na discussão da relação intrínseca entre arte e magia, uma vez que acredita que a gênese do reflexo artístico só pode acontecer quando a intenção estética já se apresenta consolidada e arraigada na vida dos homens. Arte, magia e religião são atividades humanas que apresentam muitas distinções, apesar de todas partilharem de um princípio comum: o caráter antropomorfizador. Nesse sentido, esses campos têm, segundo Lukács, o potencial de conectar a objetividade à subjetividade, a essência ao fenômeno, aproximando os polos contrários.

Se, na esfera estética, a imagem refletida da realidade é percebida e compreendida como reflexo; às esferas da religião e da magia é atribuída uma realidade objetiva ao sistema de seus reflexos, de modo que se exige uma fé correspondente. No campo artístico, as obras de arte constituem um sistema fechado em si, o qual se refere sempre à realidade objetiva. Já o reflexo de natureza mágica ou religiosa se refere a uma realidade transcendente.

As formações estéticas são sempre reflexos da realidade objetiva. Sua verdade bem como o seu significado residem na capacidade que tais reflexos possuem de captar corretamente a realidade, reproduzindo-a em sua forma verdadeira e evocando, no seu receptor, a imagem da realidade contida em tais reflexos. Para que isso ocorra, o objeto estético tem de sintetizar os conteúdos refletidos na obra, potencial atribuído à *forma* artística.

Essa orientação do reflexo estético volta-se para a cismundandade da arte, que, segundo Lukács,

(...) significa, de um modo imediato, que a ação evocadora daquilo que fora representado se orienta exclusivamente à recepção do sujeito, ou seja, que com o efeito evocador obtido, a formação mimética alcançou totalmente a sua finalidade. (Lukács, 1972, vol. 2, p. 45, tradução nossa)

A ideia de cismundandade assume como marca o antropocentrismo, evocando um sistema de pensamento que coloca o homem no centro do mundo, de forma que tudo a ele se refere. Retoma-se uma importante característica do reflexo estético em comparação às formações mágicas ou religiosas: estas se referem

sempre a uma realidade transcendente em contraposição à referência à realidade objetiva, característica própria do reflexo artístico. Lukács afirma que a autoconsciência da humanidade é a autêntica subjetividade portadora da arte. Se as obras de arte refletem de modo verdadeiro os conteúdos da realidade objetiva, fazendo com que o receptor consiga evocá-los, o seu processo de recepção passa a funcionar como um movimento de autoconsciência daqueles que fruem a obra. O sujeito estético pode captar a realidade objetiva e os seus nexos de modo verdadeiro, o que nos leva a afirmar o caráter profundamente humanístico da estética.

De acordo com Lukács, a *mimese* e o êxtase são excludentes, a não ser quando aparecem simultaneamente, o que se verifica no período mágico, em que as formações miméticas são reflexos de fragmentos da vida, e não de sua totalidade, apesar de essas mesmas formações tenderem a remontar essa totalidade. Nesse sentido, o êxtase proporcionado pelos rituais, por exemplo, tem como finalidade arrancar e arrebatar o sujeito da normalidade da vida, impondo-lhe uma realidade transcendente que rompe com a normalidade e com a continuidade da vida cotidiana, comportamento que não se orienta à objetividade, à evocação e à recepção, elementos fundamentais da conduta mimética. Na vida cotidiana, a vinculação entre o evocador e o mimético tem como fundamento o desenvolvimento dos sentidos.

A vivência estética, oriunda de um processo histórico evolutivo, configura-se “(...) como uma entrega imediata a um complexo unitário de imagens da realidade, as quais são refletidas sem que haja a ilusão de se estar diante da própria realidade” (Lukács, 1972, vol. 2, p. 76, tradução nossa). Pensemos, por exemplo, numa morte cênica. Lukács enfatiza que, na vida cotidiana, as erupções emocionais dos sujeitos possuem fundamentos objetivos, ao passo que, nas formações miméticas, não há uma realidade que suceda a esses sentimentos na intenção de fundamentá-los. As emoções do fruidor podem ser suscitadas devido à orientação das imagens refletidas, as quais conduziram a evocação para uma direção específica. Tais considerações encaminham a argumentação do filósofo à seguinte afirmação:

A forma artística surge como meio para expressar um conteúdo socialmente necessário, de tal modo que se produza um efeito evocador concreto e universal, que constitui também uma necessidade social. (Lukács, 1972, vol. 2, p. 101, tradução nossa)

Lukács assegura, assim, o caráter social da *forma* artística. É importante sublinhar que o filósofo leva em conta um longo percurso evolutivo da humanidade para que o homem pudesse se tornar um sujeito estético e para que a vida humana se desenvolvesse a ponto de se converter em objeto, isto é, em obra de arte. Quando a humanidade alcançou tal estágio, tornou-se apta a criar objetos que apresentam um mundo fechado, próprio e articulado, configurando, finalmente, o reflexo artístico:

Em torno da categoria de “mundo próprio” aglomeram-se três determinações básicas. Em primeiro lugar, a conformação de uma realidade humanamente digna, própria do homem, em plena conformidade com suas carências e potencialidades, onde ser e dever ser não apenas se harmonizam, mas se apresentam numa identidade fática. Na obra de arte não há postulados, mas efetividades. O dever-ser é sempre ser efetivo. Em segundo lugar, este mundo se põe ao receptor como uma totalidade intensiva, totalidade que emana de dentro da moldura espaço-temporal da vida refigurada na obra. Cada obra de arte é vivida como um mundo em si completo. Em terceiro lugar, trata-se de um mundo próprio no sentido artístico, isto é, criado a partir de uma lógica estética autárquica. (Patriota, 2010, p. 159)

Esse salto da humanidade é expresso pela capacidade humana de articular objetos distintos, criando a imagem de uma totalidade orgânica e unitária de um todo, a saber, a obra de arte. No âmbito estético, esse desenvolvimento encaminha as observações de Lukács para um aspecto importante, referido anteriormente, mas que, a partir das considerações que realizamos, ganham uma concretude maior: os conteúdos selecionados pelos artistas no fazer artístico já indicam as possibilidades de suas realizações formais, ou seja, a *forma* e o conteúdo se condicionam e se determinam reciprocamente.

Se a obra de arte é o reflexo da objetividade real e o seu conteúdo é a figuração da vida humana; e se a *forma* e o conteúdo se condicionam e se determinam reciprocamente no plano da arte, o reflexo da objetividade real não diz respeito somente ao conteúdo plasmado no objeto artístico, mas à própria configuração estética do conteúdo, isto é, à *forma*, pois ela é a sua expressão imediata. Diante desse entendimento, Lukács atribui tanto à *forma* artística quanto ao conteúdo a determinação fundamental da objetividade. Para exemplificar este movimento, num de seus textos da década de 1930, intitulado “Arte e Verdade Objetiva”, ele analisa um dos célebres romances de Balzac, *O pai Goriot*, centrando a sua argumentação na maneira como o artista figura a tipicidade.

De acordo com o filósofo, é o recurso da tipicidade que possibilitará, nesta obra, a justa figuração das contradições da sociedade burguesa e das diversas maneiras que os homens encontram para se rebelar contra uma sociedade que os oprime, mas de cuja estrutura não conseguem desvencilhar-se. Para revelar essas contradições, Lukács afirma que Balzac as figura da forma mais extremada em cada situação e em cada personagem da obra. Isso se acentua quando vislumbramos o conjunto da obra, inteiramente atravessado por essas contradições extremadas, em que não há alívio algum em relação ao destino de cada um dos personagens que a povoa: pensemos na tragédia familiar e na decadência da família Goriot, nas tentativas malsucedidas de romance de La Beauséant, nas artimanhas e na revelação do caráter perverso de Vautrin ou no destino do próprio Rastignac.

Essa noção do conjunto, isto é, da figuração das relações entre as várias tragédias que se desenrolam em *O pai Goriot*, é fundamental para a materialização de seu conteúdo: as marcas típicas das contradições capitalistas. Segundo Lukács, se as situações e os personagens típicos deste romance não fossem considerados em seu conjunto, os efeitos da obra seriam dissolvidos e ela se transformaria em “um romancete fantástico-romântico e inverossímil”.

Lukács sintetiza a questão da seguinte forma:

Mediante a acumulação de casos extremos e sobre a base do reflexo justo das contradições sociais nas quais aqueles [os casos particulares], precisamente por seu caráter extremo, têm a sua raiz, produz-se uma atmosfera em que o extremo e inverossímil se elimina por si só, em que a partir dos casos e por meio deles a verdade social da sociedade capitalista se expõe a descoberto com uma brutalidade e uma totalidade impossíveis de perceber e experimentar de outra forma. (Lukács *apud* Cotrim, 2009, p. 208).

Ao tornar extremas as representações dos personagens e das situações típicas por eles vividas, e mediante a visão de conjunto dessas representações, a verdade social da sociedade capitalista é revelada. Desse modo, Lukács afirma que a própria *forma* artística se converte no conteúdo do romance e vice-versa. Ao revelar a verdade do processo social e os efeitos desumanos do desenvolvimento do capitalismo na sociedade, a obra de arte, por meio da unidade dialética de *forma* e conteúdo, realiza a sua missão desfeticizadora e alcança a sua eficácia artística:

Vemos que o conteúdo completo da obra de arte deve converter-se em forma para que seu verdadeiro conteúdo alcance eficácia artística. A forma não é outra coisa que a suprema abstração, a suprema modalidade da condensação do conteúdo e da agudização extrema de suas determinações; não é mais que o estabelecimento das proporções justas entre as diversas determinações e o estabelecimento da hierarquia da importância entre as diversas contradições da vida refletidas pela obra de arte. (Lukács apud Cotrim, 2009, p. 209)

Segundo Lukács, quanto mais bem-sucedida a conversão mútua de *forma* em conteúdo, mais natural será o efeito originado pelo objeto artístico. Dito de outro modo, a obra de arte alcança a expressão efetiva da objetividade concreta da realidade social que configura quando o seu fruidor não percebe o trabalho de composição de seu artista, como se houvesse naquele objeto certa “ausência de arte”:

Quanto menos “artificiosa” é uma obra de arte, quanto mais atua meramente como vida e natureza, tanto mais claramente põe a descoberto que ela é o reflexo concentrado de seu período, e que a forma só tem nela a função de conferir expressão a essa objetividade, a esse reflexo da vida, com a maior concreção e clareza das contradições que a agitam. E inversamente, toda forma que o espectador percebe como tal forma produzirá necessariamente, precisamente porque conserva certa independência frente ao conteúdo, o sentimento de uma expressão subjetiva do autor, e não operará por completo como reflexo da coisa mesma. (Lukács apud Cotrim, 2009, p. 209-210)

Essa dialética objetiva de *forma* e conteúdo, já estabelecida em *Arte e Verdade Objetiva*, receberá, na estética, uma fundamentação muito mais sólida, pois ao sistematizar por meio do materialismo dialético a argumentação acerca da origem do reflexo artístico e de suas propriedades, Lukács estabelece os nexos necessários para construir uma estética de bases marxistas e para lançar luzes à unidade dialética de *forma* e conteúdo. O entendimento de que a *forma* artística é determinada por questões históricas e materiais e não por algo místico e atemporal torna-se uma marca de seu pensamento estético de maturidade.

Na *Estética*, é ampliada, desenvolvida e sistematizada a compreensão de que, à medida que a humanidade evolui e que novas temáticas brotam do chão histórico, novas *formas* artísticas podem ser criadas. Mediante o entendimento da unidade dialética de *forma* e conteúdo, é correto afirmar que, a cada nova

exigência histórica que num momento inicial se materializa como uma exigência de conteúdo, num momento posterior se converterá obrigatoriamente na exigência de uma *forma* artística também nova. Diante dessas concepções, a ideia de obra de arte e o efeito da sua fruição, na estética de maturidade, serão absolutamente diversos daqueles descritos por Lukács em sua estética de juventude. O autor assegura a possibilidade formal de representação da vida cotidiana pela obra de arte, a partir da dialética viva de *forma* artística e conteúdo, resultando, assim, na superação da noção da incomunicabilidade e do abismo que caracterizavam a relação sujeito e objeto e que implicavam a visão solipsista marcante na estética de juventude.

O fenômeno da fruição artística, na estética de maturidade, permite ao sujeito conectar-se com as experiências passadas, presentes e com as perspectivas futuras do gênero humano ao entrar em contato com a obra de arte, o que lhe proporciona a transformação do *homem inteiro* em *homem inteiramente*. Este processo confere ao sujeito um alcance da autoconsciência de si do gênero humano, o que alarga as suas possibilidades de ser e de estar no mundo, visto que, ao se colocar em contato com momentos essenciais da vida humana na fruição das obras de arte, o sujeito estético sente-se, cada vez mais, parte do mundo que habita e entende-se cocriador da história da humanidade.

A fruição artística tem como traço um elemento pedagógico, pois, ao absorver um alto teor de conteúdo humano, o sujeito estético pode reorientar suas práticas sociais no *Depois* da experiência receptiva, orientando-as para a realização de possibilidades humanas autênticas e significativas. A fruição artística pode apontar, assim, para um desenvolvimento humano em que o sujeito, sem se despir de suas singularidades, toma para si as tarefas do gênero humano, pois a obra de arte permite que ele as vivencie plenamente.

Os planos da arte e da vida cotidiana se entrecruzam, pois se o mundo das autênticas obras de arte exige o recurso da tipicidade, ou seja, se as personagens e as situações figuradas no objeto plasmam trajetórias individuais conectadas e orientadas à genericidade, a vivência estética pode indicar ao fruidor um entendimento da eticidade que sinaliza para a harmonização dos interesses genéricos e particulares do indivíduo. Assim, suas tomadas de decisão no plano da vida cotidiana podem assumir como referência sua própria genericidade, mas orientadas, sobretudo, pela sua superação.

A estética de maturidade, portanto, inaugura um sujeito que, através de seu contato com as obras de arte, tem o potencial de orientar as suas práticas sociais para o bem comum. Identificamos, aqui, a relação de aproximação entre arte e vida, pois o homem, enriquecido pela experiência receptiva, pode trazer para o seu mundo todos os conteúdos que ele colocou dentro de si na vivência estética, assegurando a possibilidade do fluxo metabólico entre os planos da vida cotidiana e da arte.

Considerações Finais

Diante das investigações deste estudo acerca das noções de *forma* artística presentes na estética de juventude e de maturidade de Georg Lukács, indagamo-nos se seria possível o estabelecimento de uma homologia entre essas obras. Como pudemos perceber, a noção de *forma* é bastante distinta nas duas estéticas e revela, certamente, o aporte teórico utilizado pelo autor em cada uma delas. Se a estética de juventude é marcada pela influência de Kant, Hegel e, principalmente, dos autores da *filosofia da vida*, a estética de maturidade se caracteriza pela presença do materialismo histórico-dialético, essencialmente pela teoria de Marx.

Ao assumir noções da *filosofia da vida* em sua estética de juventude, a ideia de *forma* artística postulada por Lukács na referida obra recebe um caráter místico e atemporal. É ela a responsável por homogeneizar os conteúdos dispersos e caóticos presentes no plano da *realidade vivida*, a fim de que sejam plasmados na obra de arte. Depreende-se disso uma fruição artística em que o sujeito revive naqueles conteúdos as suas vivências singulares. Entretanto, essa fruição, embora seja possível na realidade utópica da identidade sujeito-objeto configurada no mundo da obra de arte, não se efetiva no mundo objetivo.

Esse fracasso, marcado pela noção de *mal-entendido*, agudiza o abismo transcendental que subjaz à relação sujeito-objeto no plano caótico da vida cotidiana. Desta feita, a vivência artística é entendida como um consolo transcendental, pois o sujeito entra em contato com possibilidades mais autênticas e potentes de vida no mundo da obra, mas está impossibilitado de realizá-las na sua vida material. Este fator ressalta a noção de solipsismo que permeia a estética de juventude, visto que o sujeito se exila em sua subjetividade, impossibilitando um fluxo metabólico entre os planos da arte e da vida cotidiana. Desse modo, é inegável o distanciamento entre os planos mencionados.

A estética de maturidade romperá definitivamente com as noções de incomunicabilidade e do abismo que caracterizavam a relação sujeito e objeto e que resultavam na ideia de solipsismo presente na estética de juventude. Ao compreender que a obra de arte deve refletir objetivamente a vida e a verdade do processo social, e ao sistematizar a unidade dialética de *forma* artística e conteúdo na *Estética*, Lukács supera o distanciamento dos planos da vida e da arte que marcam o seu pensamento de juventude. Essa superação está diretamente ligada à concepção de *forma* artística do velho Lukács, que, na estética de maturidade, é entendida como responsável por expressar um conteúdo socialmente necessário, produzindo no sujeito fruidor um efeito evocador concreto e universal, que constitui também uma necessidade social.

A *forma* é, portanto, social e histórica e está intrinsecamente ligada ao conteúdo, de maneira que, a partir da evolução da humanidade e do surgimento de novos contextos históricos e filosóficos, novas *formas* artísticas podem ser criadas. Diante disso, Lukács entende que conteúdo e *forma* se convertem reciprocamente, superando concepções presentes na estética de juventude, entre as quais aquela que recaía num exagero idealista da *forma*, como se ela fosse uma entidade mística independente, atemporal, eterna, desprovida de qualquer concretude histórica e de toda dialética.

Esperamos, ao longo deste estudo, ter respondido à questão que nos colocamos já em seu início: é possível o estabelecimento de uma homologia entre as estéticas de juventude e de maturidade de Georg Lukács, tomando como referência as concepções de *forma* artística presentes nessas duas obras? A conclusão a que chegamos nos leva a afirmar que não, pois o velho Lukács supera as suas concepções de juventude, rompendo radicalmente com elas na *Estética*. A *forma* artística é um dos muitos aspectos que nos revelam essa superação, pois, a partir dela, percebemos estar diante de dois textos cujas matrizes teóricas são definitivamente distintas. Decerto, existe uma continuidade temática em relação às duas obras, a saber, Lukács retoma, no seu pensamento estético tardio, temas já discutidos na juventude, entretanto, é importante ressaltar que essa continuidade temática não se traduz em um tratamento comum aos temas fundamentais ligados ao estudo da estética. A definição de obra de arte, de *forma* artística, de sua recepção e de sua função no mundo dos homens são questões que recebem uma abordagem e um desenvolvimento radicalmente diferentes nas obras analisadas.

Referências

- AMARAL, M. N. de C. P. (2004) Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, no. 2: p. 51-73.
- _____. (1987) *Dilthey: um conceito de vida e uma psicologia*. São Paulo: Perspectiva. EDUSP. 1987.
- BASTOS, H. (2016) “Ficcional e Verídica (Notas sobre a historicidade da poesia)”. *Revista Letras*, n. 94 (jun./dez): p. 87-103. Acesso em 12 de outubro de 2016. revistas.ufpr.br/letras/article/download/46090/30158.
- CARLI, R. (2012) *A estética de György Lukács e o triunfo do realismo na literatura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- COTRIM, A. A. (2015) *Contribuições de Karl Marx ao problema da mimese artística*. 353f. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.
- FREDERICO, C. (2005) *Marx, Lukács: a arte na perspectiva ontológica*. Natal, RN: EDUFRN.
- LUKÁCS, G. (1963) *L'anima e Le forme*. Milano: Sugar Editore, 1963.
- _____. (1964) “Narrar ou Descrever?”. Em: *Ensaios sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (1966) “Arte y verdad objetiva”. Em: LUKÁCS, G. *Problemas del realismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1972) *El Asalto a la Razon: La trayectoria Del irracionalismo Desde Schelling hasta Histler*. Barcelona-México.
- _____. (1973) *Filosofia dell'arte - Primi scritti sull'estetica (1912-1918)*, vol.1, trad. L. Coeta. Milano: SugarCo Edizioni.
- _____. (1974) *Estetica di Heidelberg - Primi scritti sull'estetica (1912-1918)*, vol.2, trad. L. Coeta. Milano: SugarCo Edizioni.
- _____. (1999) “O romance como epopéia burguesa”. Em: CHASIN, J. (org.), *Ensaios Ad Hominem*, Tomo II – Música e Literatura. Santo André: Estudos e edições AdHominem.
- _____. (2000) *A Teoria do Romance*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Editora 34.
- _____. (2010) “Introdução a MARX, K; ENGELS, F.”. Em: MARX, K; ENGELS, F. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular.

- _____. (2015) *A alma e as formas*. Trad. Rainer Patriota, São Paulo: Autêntica.
- MÁRKUS, G. (1974) *Estetica di Heidelberg. Primi scritti sull'estetica (1912-18)*, vol.2, trad. L. Coeta, Milano: SugarCo Edizioni (notas).
- PATRIOTA, R. (2010) *A relação sujeito-objeto na Estética de Georg Lukács: reformulação e desfecho de um projeto interrompido*. 284 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais.
- PERLINI, T. (1974) “Nota introduttiva a LUKÁCS”. Em: LUKÁCS, G. *Estetica di Heidelberg (1912-1918)*. Milano: Sugare Editore & C.
- SILVA, A. A. da. (2011) “Apresentação LUKÁCS, G.”. Em: LUKÁCS, G. *O romance histórico*. São Paulo: Boitempo editorial.
- TERTULIAN, N. (2008) *Lukács: Etapas De Seu Pensamento Estético*. São Paulo: UNESP.

Arte e mundanidade: uma dialética inextricável

DERIBALDO SANTOS¹

Resumo: O artigo objetiva problematizar o papel da religião, da arte, da ciência e da ética na conservação e na preservação da personalidade privado-singular do sujeito. De natureza teórico-bibliográfica, a comunicação opta por realizar uma leitura imanente do capítulo 16 da Grande Estética de Georg Lukács. Assevera que o mundo concreto e pedestre é o terreno onde se decide a libertação plena e definitiva da arte, bem como da ciência. Já a ética, por sua natureza, é o verdadeiro campo de batalha entre a cismundanidade e a transmudanidade.

Palavras-chave: Arte, estética, ética, Lukács.

¹ Professor Adjunto da Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central da Universidade Estadual do Ceará.

Introdução

“Aquele que tem ciência e arte
Também tem religião;
O que não tem nenhuma delas,
Que tenha religião!”
(Goethe)

Para que a arte cumpra sua missão social adequadamente, ela deve conformar esteticamente o Ser-para-si, ou seja, ela precisa fazer com que um conteúdo vital apareça como componente formal. Essa aparição formal necessita satisfazer mais que apenas meros desejos humanos. Por mais justos que sejam os desejos de tal satisfação, cada etapa da aparição conformada artisticamente tem por obrigação concentrar todos os esforços humanos do ser concreto dos homens e mulheres de cada tempo histórico.

Na vida experimentada cotidianamente, apenas excepcionalmente ocorre esse tipo de satisfação que se alça para além do mero contentamento. De todo modo, quando acontece, dá-se somente sob escassas constelações objetivo-subjetivas que aparecem em circunstâncias de rara fortuna humana. A reflexão estética, captada pelo gênio do artista, configura-se como um órgão capaz de trazer à manifestação sensível essa honrada sensação humana que dá vida e validade ao produto da imanência humano-terrena (Lukács, 1967, v. 4).

Quando a arte dá luz estética a tais conteúdos, que, de modo geral, estão escondidos, subsumidos, reprimidos etc., e por isso são mais inefáveis do que “invisíveis”, produz-se, por meio do efeito catártico, a rara e eficaz sensação de que o mundo não é outra coisa senão humanamente mundano e próprio ao convívio humano. Não importa se o sujeito acometido pelo efeito catártico sente algo trágico ou confortável, triste ou alegre, miserável ou edificante, o resultado volta-se, inexoravelmente, para as forças que são concretas e apenas propriedade dos homens e mulheres de cada caso concreto.

Na medida em que o Ser-para-si das individualidades das obras consegue rejeitar todo conteúdo que não provém dessa fonte vital, na medida em que a conformação se desfaz de toda transcendência absoluta, logra o êxito de expressar, como categoria estética, a aceitação mais profunda do mundo propriamente humano. Ainda que não se despreze o acaso, o resultado desse processo dota o ser

social da condição de entender-se como proprietário único e absoluto de seu destino. Mesmo que esse processo se efetive apenas em momentos catárticos, isso não altera o fato básico de que aqui se registra a autoconsciência humana.

Posicionada nesse sucinto cenário, a presente exposição, de caráter teórico e bibliográfico, objetiva problematizar o papel da arte na preservação da personalidade privada do sujeito singular. Para enfrentar essa tematização, o artigo opta por uma leitura imanente do capítulo 16 da *Grande Estética* de Georg Lukács (1967, v. 4). Sob essa leitura, opera-se o recurso de aproximação e distanciamento entre o cotidiano e as objetivações superiores: arte, ciência, religião e ética. Considera-se, como pressuposto de análise, que a esfera do cotidiano é o chão de desenvolvimento da personalidade privado-singular dos viventes e o solo de onde brotam as formas superiores de objetivação, a exemplo de arte, ciência, religião e ética.

A exposição considera que o mundo concreto e pedestre é o terreno onde se decide a libertação plena e definitiva da arte, bem como da ciência. Já a religião resolve-se por meio da transcendência, logo, para além da vida mundana e pedestre. A ética, por sua vez, é o verdadeiro campo de batalha entre a cismundandade e a transmudandade², haja vista que apenas pode ter reflexo no solo concreto da vida mundana.

Contemporaneamente, mesmo que haja uma grande possibilidade para que o mundo seja visto como produto autêntico da humanidade, a reflexão sobre a vida concreta continua encoberta pela névoa do misticismo, ainda que este tenha requintes de ateísmo. A arte moderna, nesse contexto de misticismo ateu, serve de exemplo, dado que se afasta da refiguração estética de base humanamente cismundana. Em consequência do distanciamento entre ética imanente e criação artística cismundana, o produto

2 Lukács utiliza a expressão mundandade para expressar as atividades que os sujeitos humanos desenvolvem em relação ao mundo criado pela própria ação imanente humana. Isso quer dizer desse lado do mundo: cismundano, que quer se opor ao que está do outro lado do mundo: transmudano. Um bom exemplo é verificar como o autor utiliza o termo cismundano. Ele o usa para posicionar a arte como parte do real, imersa na imanência do cotidiano dos viventes, ou seja, a posição de quem está aqui; refere-se à vida no mundo (com os pés e pensamentos terrenos: pedestre), por conseguinte, não sagrado, não serve ao sagrado. Diferentemente, para posicionar a religião, ele usa o termo transcendente ou transmudano, pois a religião está do outro lado do mundo, no mais além da fronteira humana.

artístico abraça-se à esperança vazia de uma vida no mais além transcendente. O resultado da arte moderna é uma obra que não consegue refigurar o mundo de modo realista, senão de modo transmundano.

Produção da vida e mundo concreto: a base da discussão

A estética de Lukács, conforme identificou Santos (2018), é edificada sobre o que o intérprete chama de categorias nodais. São elas: antropomorfização, desantropomorfização, imanência e transcendência. Com apoio em tais categorias, o autor húngaro consegue provar que a ciência e a arte, embora marchem separadas, combatem juntas, pois estão objetivamente aliadas na luta histórico-universal pela cismundandade do mundo concreto. Óbvio, adverte o autor, que na reflexão desantropomorfizante da realidade – assumida pela ciência –, a imanência significa o Em-si concretamente objetivo.

O reflexo artístico, por seu poder antropomórfico, ainda que reflita a realidade, nunca tem a pretensão de se realizar no Em-si concreto. Por isso, no caso do reflexo científico, toda transcendência, necessariamente, deve ser provisória, ou seja, coisa ainda não conhecida. Quando a sociedade cria as condições objetivas para que o agente humano descubra e conheça suas propriedades, a coisa perde sua transcendência. Nesse processo de desvendamento do real, a imanência é a conexão interna da realidade, a lei que move o objeto que, por sua natureza, existe com independência da consciência do sujeito pensante³.

De maneira geral, a consciência cotidiana, chamada frequentemente de transcendência, nada mais nada menos é que “(...) um vazio temporário, uma parada transitória na transformação do Em-si em um Para-nós” (Lukács, 1967, v. 4, p. 535). No reflexo estético, a transcendência é carregada com tudo o que inclui a imanência humana, o que patenteia a história e o destino da pessoa humana.

Na arte (...), a transcendência sempre aparece objetivamente como a assinatura de certa situação histórica, como um elemento da psicologia, a concepção do mundo etc., dos homens direta ou indiretamente representados e, portanto, sempre relativizados, embora de uma maneira diferente da ciência: quando

3 A imanência de qualquer exposição, como, por exemplo, a presente comunicação, precisa refletir um fato real, um dado da realidade; do contrário, perde-se em relativismos vazios. Daí a importância dos estudos imanentes. Sobre isso, ver Lessa (2014).

aparece como elemento da imagem do mundo imanente e fechado, a transcendência torna-se historicamente relativizada. (Lukács, 1967, v. 4, p. 549)

Em consequência disso, as representações transcendentais que se fazem presentes por meio das obras guardam as veias de circulação do sangue histórico que registra a evolução da humanidade. Nessa classe de reflexo, o plasma social é um produto pleno da subjetividade dos agentes humanos. São homens e mulheres representados e constituídos como espécie de um horizonte que delimita a unidade do mundo puramente humano. É o registro, em cada ente singular, por meio da particularidade captada na obra, da universalidade mundana. Tais representações, por não serem produtos do mero subjetivismo, apenas alcançam esse orgulhoso resultado manifestado na concretude da obra artística, por esta conferir visibilidade à articulação entre natureza, sociedade e sujeito humano.

Em referência à atividade científica, mesmo aquela que se interessa principalmente pelos louros dos afagos academicistas, há uma instigante contradição. Ao desenvolver sua atividade, o cientista põe em movimento diversas forças e energias que, mesmo ligadas íntima e diretamente à sua singularidade privada e direcionadas a distintas finalidades, criam a possibilidade – ainda que somente em potência – de que o agente da ciência se eleve sobre sua singularidade privada. O fazer científico, mesmo que traga como prioridade do interesse subjetivo do pesquisador elementos moralmente questionados, como, por exemplo, ambição, vaidade, inveja, entre outros sentimentos lamentavelmente comuns ao meio acadêmico-universitário, pode despertar aquelas forças e energias de modo a estimular a descoberta científica. O que pode resultar – não necessariamente – em progresso humano.

Por que isso ocorre? Essa classe de atividade, para se realizar como ciência, impõe ao seu agente constrangimentos que forcem o cientista a se elevar sobre sua privacidade singular. Como responde Lukács (1967, v. 4, p. 536), porque “todos os caracteres da vida puramente privada são, na atividade científica, meras fontes de erro que devem ser eliminadas”.

Os reflexos artísticos e científicos, portanto, cada um com sua especificidade, buscam eliminar radicalmente a transcendência. Como entende nosso autor, os homens e mulheres que agem nos sistemas de objetivação superiores, como a arte e a ciência, concentram esforços para superar as correspondentes limitações ob-

jetivo-subjetivas da evolução humana. Isso os desvia das fantasias transcendentais. O resultado que se colhe é a elevação a um patamar de soerguimento sobre suas meras singularidades privadas.

Por meio das categorias nodais (antropomorfização, desantropomorfização, imanência e transcendência), esclarece-se que, por mais distintas que sejam entre si a arte e a ciência, as duas guardam a capacidade de alçar o sujeito humano para além da mera singularidade privada.

Não há como enfrentar aqui o debate da liberdade, nem ao menos em suas linhas mais fundamentais; no entanto, é preciso indicar que a liberdade humana é quem dá o mote para que a arte componha sua missão de conformação artística do mundo.

Como entende Lukács (1967, v. 4, p. 536-7):

O desejo que aponta para a forma suprema da liberdade humana cristaliza muitas vezes a base e a perspectiva da libertação como o conteúdo decisivo de uma missão social cuja formulação explícita pode contradizer o conteúdo em si, como aconteceu na pintura de Giotto a Miguel Ângelo.

Segundo o esteta húngaro, na ciência e na arte é a própria vida prática que põe o trabalhador em contato com a possibilidade de superação da mera singularidade privada. O agente humano que trabalha precisa ser guiado objetivamente pelo objetivo final. A finalidade cobra que o sentimento do trabalhador sobre o que ele opera seja dependente do produto final.

A dialética objetiva deste mesmo processo, guiada, naturalmente, pelas finalidades do trabalhador em relação com os meios pelos quais busca atingir seu objetivo, inevitavelmente conduz o sujeito humano a uma conexão imanentemente fechada. Por ser fruto de uma conexão puramente cismundana, tal elo dispensa os sentimentos equivocados que podem desconectar o trabalho do objetivo inicialmente plantado. Esse vínculo mundano não conhece, em princípio, qualquer transcendência definitiva. Aqui se realiza uma conexão relacional entre humanos que vivem num mundo externo à consciência subjetiva, que, por sua condição imanente, necessita ser conhecido sempre com a maior aproximação possível à realidade.

Cabe relembrar que o conhecimento funciona como um requintado mediador entre o mundo – com sua materialidade mundana – e o sujeito pensante – com suas intenções subjetivamente antropomórficas.

Como registra a *Grande Ontologia* de Lukács (2018), o ser social não se reduz a trabalho. Em tudo que o sujeito humano executa, busca uma orientação imediata na vida. Essa imediatez, entretanto, não pode ser jamais encontrada no imediatismo realmente dado diretamente pelo mundo. Apenas a ação humana, em relação dialética com a natureza e a sociedade, cria esse novo imediatismo. Isso não anula o fato de que o trabalho funda o mundo humano, no entanto, como lembra Lukács (2018), não esgota toda a potência humana. O processo cotidiano, circunscrito a um pequeno círculo do imediatamente configurado, mesmo que seja na atividade trabalhadora, põe diante do trabalhador apenas uma mera silhueta da totalidade.

Não há como o agente humano, imerso em sua atividade rotineira, ter acesso às conexões objetivas que compõem o todo. No processo repetitivo desaparecem tais elos com a totalidade. O sujeito fica preso aos eventos ligados diretamente ao seu ato subjetivo; conecta sua concentração em torno de algo finito e imediato que, por sua imediatez, se relaciona com outros sujeitos singulares e privados. Quando, finalmente, o resultado do processo de trabalho reaparece como um objetivo configurado em sua totalidade, a impressão que chega ao agente criador do produto são apenas as imaginações subjetivas de um Eu privado criador. O processo real em sua totalidade perde a conexão abrangente entre o produto e o produtor e a totalidade. Naturalmente, esse processo tem variações em cada modo de produção, o que não será abordado aqui.

O que mais importa para a presente exposição é o caso da arte. Esta, ao levantar as figuras e seus respectivos destinos humanos ao plano do típico, possibilita que a catarse atinja o receptor⁴. Ao conectar a humanidade ao humano particular, o efeito catártico-artístico une, numa mesma conexão, o produtor e o receptor artístico à humanidade de cada um. Ainda que esse efeito ocorra apenas em instantes, a conexão existente é o que importa, haja vista que enquanto o criador dá forma ao conteúdo vital, o receptor recebe a conformação como produto humano. Como a arte retira do próprio mundo o que dá sentido à vida, rompe com qualquer teodiceia transcendente.

4 O autor adverte que a catarse pode ter um efeito negativo. Mesmo quando o efeito é positivo, não se pode esperar que no “Depois” da comoção catártica o receptor retorne à vida com uma disposição mais profunda e mais intensa em relação às objetivações superiores. Não necessariamente o sujeito, ao retornar ao cotidiano, após ser acometido pela catarse, tomará uma decisão firme sobre sua conduta deste dia em diante.

Resta responder como aparece a imanência cismundana da individualidade da obra. Para o esteta de Budapeste, em consequência da realização da catarse estética, cria-se, no sujeito receptor, uma proporcionalidade que fixa a relação entre o mundo externo e o que o sujeito, acometido pela obra, sente internamente. Essa mediação que fixa a relação entre externo-interno também procura efetivar uma adequada articulação entre objetividade e subjetividade. Dessa mediação entre externo-interno e objeto-sujeito surgem, como princípios fundamentais para a individualidade da obra, a imanência e a cismundanidade. Sem elas a obra não pode levar o receptor a atingir, ainda que momentaneamente, o estado de catarse.

O Ser-para-si da obra de arte, portanto, é uma unidade dialética entre o Para-nós e o Em-si. Este, por ser a realidade de onde se parte, funciona como o Ser-em-si, cuja essência baseia-se, exclusivamente, na possibilidade de causar o desejado efeito catártico, e nunca pode ser encarado como a realidade concreta.

Importa frisar que o Em-si apenas fornece a reflexão onde se concentra um ser autônomo e recém-criado, e que somente pode se realizar se o seu conteúdo for a reprodução verdadeira da vida. Se se reproduzem os autênticos dramas e destinos humanos, carregados de alegria e tristeza, repletos de dor e prazer etc., o Em-si pode ser considerado um rico ponto de partida. O reflexo artístico que daqui emerge, contudo, não pode se preocupar em ser uma verdade verificável como um reflexo de detalhes e singularidades. A classe de reflexo trafegada pela arte deve recusar, desde o primeiro momento, qualquer critério veritativo que estime a coincidência com a realidade.

A cismundanidade como princípio artístico fundamental

Agora é preciso explicar por que a obra, sendo uma criação singular, não se torna também uma refiguração orientada pela singularidade para reproduzir os detalhes do objeto refigurado.

Conforme Lukács (1967, v. 4, p. 542):

(...) a arte autêntica, como reflexo dos momentos essenciais da realidade, de momentos orientados para o humano específico, tem de ir além de tudo que é singular privado, não só no conjunto da obra, mas também em todos os detalhes. Mesmo quando um objeto parece corresponder exatamente à refiguração em seu *hic et nunc*⁵, a correspondência exata deve ser apenas a

5 Ressalta-se, com Lukács (1967, v. 4, p. 544), que é "(...) da estrutura elementar do

aparência; de fato, a acentuação, as proporções, a inserção em contextos mais amplos e profundos etc., também produzem aqui formas de objetividade resolutamente distantes de tudo o que é privado. E, se bem que toda arte é realista⁶ neste sentido mais geral, não há nada tão variado, tão radicalmente variável como o conjunto de meios expressivos, dos sistemas de referência etc., que tornam possível em cada circunstância determinada um estilo realista.

Como escrito logo no início do *Prólogo* de sua *Grande Estética*, não são apenas arte e ciência, contudo, que logram tal feito. A ética, para Lukács (1967, v. 4), entre todas as objetivações superiores, é aquela em que há a produção mais radical da ultrapassagem das limitações impostas pela mera privacidade subjetiva. “O verdadeiro campo de batalha entre o imanentismo e o transcendentalismo é (...), sem dúvida, a ética” (Lukács, 1966, v. 1, p. 27). Somente a ética pode, segundo o húngaro, apresentar respostas definitivas acerca da transformação real do sujeito singular. A ética é a esfera onde a singularidade privada encontra sua autêntica preservação na superação. Esta esfera, portanto, é o campo onde realmente se desenvolve o combate decisivo entre a cismundandade e a transmudandade.

A reflexão proveniente da religião, ao contrário da arte, da ciência e da ética, busca a preservação da mera singularidade privada, pois limita o sujeito humano à sua atividade individual e à crença em uma solução para o acaso no mais além do mundo terrenal. O reflexo religioso se opõe ao artístico como forma de se considerar o mundo.

A arte e a religião são modos que se negam na intenção objetiva fundamental de sua respectiva positividade: o antropomorfismo. Embora o complexo artístico e o religioso sejam provenientes de reflexos antropomórficos, enquanto a arte, pela imanência da mundandade, procura conectar o sujeito humano, mesmo que por instantes catárticos, ao gênero, a religião tem como pretensão fundamental preservar o sujeito humano, por meio da transcendência do mais além, na imediaticidade da vida privada.

Ser-para-si estético que esse foro ou instância suprema não pode se manifestar senão na história, já que o Ser-para-si representa em cada caso um estágio do desenvolvimento da autoconsciência da humanidade”.

6 O que o esteta chama de realismo não é um estilo entre outros, senão o fundamento artístico de toda autêntica produção artística.

No decorrer do plasma histórico-social, contudo, ocorre corriqueiramente que o contraste entre religião e arte é mitigado até que se torne quase imperceptível. Isso faz com que na superfície do evento histórico brote, na aparência enganosa dos fatos, uma colaboração íntima dessas instâncias. A oposição entre essas duas classes de reflexo da realidade sempre existiu, mesmo que tenha operado no subsolo da história. Isso explica por que nem a luta entre as duas nem a colaboração podem ser estudadas de maneira simplista-maniqueísta.

Já se sabe que o modo de reflexão religioso, por uma questão de princípio, é completamente diferente da maneira como a arte, a ciência e a ética refletem a realidade. Nesses últimos três casos prevalecem as tendências convergentes. Essas três classes de reflexão tendem a convergir para a complementaridade do humano. Aqui, mais uma vez, não se pode tomar mecanicamente a análise, dado que a tendência convergente não exclui o fato de que, em certas circunstâncias histórico-sociais, pode haver oposições concretas entre a arte, a ciência e a ética, que, temporariamente, são capazes de enunciar uma negação de princípio.

O que mais importa recortar dessa advertência é que o elo de mediação que atua nos três campos (arte, ciência e ética) é a cismundandade. O elemento cismundano é um dado real, já que sempre se impôs ao ser social – em todos os campos da teoria e da prática humana – como elemento terreno. Na Idade Moderna, contudo, apesar da necessidade como foi imposta, a cisão entre a religião e a arte não pode ser entendida como um sintoma da distinção entre as duas esferas, senão a causa última da problemática da arte contemporânea.

Sob esse cenário, pergunta-se: por que, apesar disso, a necessidade religiosa não foi superada?

É preciso advertir que a resposta não pode considerar apenas os elementos teóricos das convicções ideológicas. Aqui se deve incluir uma questão vital que, geralmente, é ignorada pela maior parte das análises, a saber: a necessária falta de significado da maior parte da existência humana que se vive no capitalismo. As inter-relações do humano singular com o gênero, possibilitadas pela arte, pela ciência e pela ética, conduzem, cada uma à sua maneira específica, ao esvaziamento da necessidade religiosa. Se se compara o estado atual da conquista humana sobre o mundo – principalmente quando considerados os avanços das chamadas ciências naturais – com o passado remoto da humanidade –, espera-se a erradicação da necessidade religiosa na vida interior dos homens

e mulheres. Não é isso, contudo, o que ocorre. A eliminação da necessidade religiosa exige, como condição preliminar, a transformação das condições materiais de vida, o que é impossível sob o modo de produção capitalista.

Do ponto de vista do soerguimento humano a um patamar superior de objetivação, o raio de ação da religião tem sua condição reduzida. O aspecto objetivo de tal redução já é muito antigo e bastante conhecido; consiste na inserção progressiva, paulatina e ininterrupta, mesmo que não linear, de elementos científicos que minam a imagem de mundo religiosa, pois dotam, cada vez mais, o humano a fim de conquistar uma explicação imanente e cismundana para a vida pedestre.

Resta considerar a situação em relação ao aspecto subjetivo, pois, como observa Lukács (1967, v. 4, p. 550), a experiência milenar das constantes lutas espirituais na história humana mostra claramente que os componentes objetivos, que garantem ao ser social alcançar uma concepção cismundana da realidade, são essencialmente importantes; no entanto, “(...) necessitam de uma elaboração subjetiva, de uma assimilação por parte do homem, se é que podem realizar uma transformação da concepção do mundo (...)” que os leve a aceitar alegremente a cismundandade de seus destinos.

Considerando os dados históricos, a situação contemporânea é altamente paradoxal. Imaginemos a filosofia grega, para exemplificar. Quando o agente humano possuía apenas algumas tentativas de interpretar coerentemente a cismundandade dos fenômenos do mundo externo, essa filosofia, não sem contradições internas e sobressaltos, postulou uma explicação do mundo por meio do imanentismo pedestre. Hoje, mesmo depois de a chamada ciência humana criar o helicóptero que paira no ar, o contraceptivo que libera o sexo do ato reprodutivo, o telefone celular que, entre outras coisas, disponibiliza para a vida uma gigantesca gama de agilidades, as armas de destruição em massa que podem dizimar centenas de milhares de pessoas ao mesmo tempo, entre inúmeras outras construções possíveis apenas pelo domínio humano sobre a matéria, a filosofia contemporânea não é capaz de postular uma imagem de mundo cismundana. O pensamento filosófico da atualidade nada numa praia que prefere denominar de pós-moderna, onde as metanarrativas foram sepultadas e o sujeito está solto à sorte dos acidentes provenientes do modo de produção capitalista.

O apoio marxiano torna claro que o máximo que a filosofia de boa procedência pode realizar é uma explicação adequada dos fenômenos mundanos, sem lograr transformar, por sua natureza, o mundo concreto. É possível dizer “(...) que a filosofia pode perfeitamente defender com sucesso a ideia do fechamento imanente do mundo, de sua independência ou governo por leis internas, ante resultados acidentais do dia ou hipótese na moda das ciências singulares” (Lukács, 1967, v. 4, p. 551). Como ironiza esse autor, a filosofia, ainda que com grosseira generalidade, deve promover a “(...) evolução de um espírito científico correto” (p. 551).

A problemática entre os gregos, não obstante, é muito mais ampla. A filosofia grega, originalmente, postulou o problema não como uma simples consideração epistemológica, ou como uma interretação da filosofia da natureza. Não havia, entre os antigos, apesar de viverem sob o modo de produção escravo, separação entre a imagem de mundo e o desenvolvimento interior do sujeito humano. A problemática, portanto, é também ética.

Conforme Lukács (1967, v. 4), a imagem do mundo circundante e do mundo interior construída pelo agente humano depende principalmente, e não poderia ser de outro modo, do seu conhecimento. A medida que o trabalhador é capaz de dominar, com os instrumentos que constrói, a realidade, acha-se em condições de prever, mesmo que aproximadamente, seus movimentos e transformações. Com isso, o sujeito humano adquire as condições potenciais de transformar o mundo que o circunda. Daqui se depreende que a maneira ética de se inserir na imagem científica do mundo não é, de modo algum, indiferente aos efeitos sociais de uma cosmovisão. Isso, com efeito, não pode ser secundarizado. A imagem desantropomórfica que um indivíduo tem do mundo deve motivar sua ação sobre o entorno que o cerca.

Diferentemente de como ocorria na Antiguidade, a ética moderna perde a conexão com a mundanidade⁷. Isso cria uma proximidade entre o comportamento ético contemporâneo e a necessidade religiosa. As decisões éticas, assim, por estarem aproximadas da necessidade religiosa, têm seus limites quase imperceptíveis, quase indefinidos. A ética, com tal proximidade,

7 Como explica Lukács (1967, v. 4), o mundano da ética tem como base teórica a sua cismundanidade, que, por sua vez, está unida, do ponto de vista da concepção do mundo, com a convicção de que todas as comunidades humanas são formações reguladas imanentemente.

reduz-se à condição de mera relação entre a singularidade privada e a transcendência.

Para a arte, isso tem influência decisiva, uma vez que, nesse cenário de rebaixamento da ética, a tendência alegórica existente na arte contemporânea desdobra seu significado social exatamente no quadro de tal indefinição. Com isso, diversas tendências alinhadas à decomposição da objetividade real da vida dão forma artística a seus conteúdos sem, necessariamente, atender à exigência de referenciá-los ao destino pedestre e cismundano da humanidade. O resultado é que a obra passa a refletir o mundo externo-interno dos homens e mulheres como se ele fosse uma entidade misteriosa e completamente amundanal.

Com esse resultado, os receptores se deparam com um produto artístico que valoriza, por um lado, a privacidade singular abstrata e, por outro, a transcendência vazia. Na oscilação de se ver abstratamente entre uma singularidade privada e uma transcendência vazia, o sujeito humano contemporâneo, na procura de resposta para o acaso, busca amparo na necessidade religiosa que, por sua vez, está próxima da ética.

Uma síntese conclusiva

A luta ideológica entre o mundano e o mais além é a esfera onde se decide a libertação plena e definitiva da arte, bem como da ciência. Como vimos ao longo da exposição, esses dois complexos são produtos que têm como base a humanidade e produzem em constante articulação com as finalidades que os humanos necessitam para ampliar a conquista sobre o mundano. Mesmo que a realidade, a depender de seu período histórico, seja considerada amundanal e extraterrena, isso não muda o fato básico: na arte e na ciência está dada a possibilidade da conquista humana sobre o mundo.

Nesses dois casos de reflexão humana, cada um com seu modo específico de refletir o real, a transcendência é uma mera aparência. A arte e a ciência são produzidas pela humanidade; são instrumentos mediadores para a conquista da realidade. Essas classes de reflexos dotam o agente humano da possibilidade de subjugar a realidade às suas necessidades; põem ao ser social, cada uma à sua maneira, a condição objetiva de converter, no sentido mais amplo, o Ser-em-si da natureza em um Para-nós.

Ao risco de uma síntese, não obstante, há a necessidade de se apontar alguns elementos mais. Que se comece pelo principal.

Apenas com a implantação do socialismo o ser social estará em condições de desenvolver definitivamente suas reais potencialidades. O trabalho humano tornou o vivente em condições de agir sobre a natureza, de modo que pudesse controlá-la crescentemente com seu poder material. Esse processo não foi fácil, nem se resolveu da noite para o dia. Por um longo tempo as forças naturais foram problemáticas e hostis ao fazer humano – em alguma medida ainda o são –; passo a passo, porém, com a criação de seus instrumentos, o trabalhador adquiriu forças próprias.

Mesmo sem conhecer ou querer, o sujeito humano, dotado agora dessa força imanente, depara-se com sua maior criação: a sociedade. O poder da totalidade social, entretanto, subjuga o seu criador. Somente quando o socialismo for efetivado, esta dominação poderá ser superada. Com a instalação de relações livres, sob um modo de produção baseado no trabalho livremente associado, poder-se-á desfrutar de vivências humanas realmente equilibradas. Nesta forma de convivência social, abrem-se as portas para uma saudável e integral relação objeto-sujeito; apenas assim há a possibilidade para que o indivíduo humano possa satisfazer, intensiva e extensivamente, seus anseios internos e externos.

A religião, perante os clássicos do marxismo, nunca foi analisada como um fenômeno puramente ideológico. Mesmo antes de Marx e Engels, as grandes expressões do Iluminismo já consideravam a existência de uma estreita e viva conexão do fenômeno religioso com a evolução da sociedade. As condições reais de vida dos viventes, ou seja, sua relação com o modo de produção de cada época histórica, influenciam decisivamente o comportamento real dos homens e mulheres. Para usar a expressão consagrada por Marx (2008), qualquer fenômeno ideológico apenas pode ser adequadamente estudado quando se considera a relação entre estrutura e superestrutura.

Já para Lênin, segundo Lukács (1967, v. 4, p. 563), o problema a ser enfrentado na contemporaneidade “(...) não é a refutação de declarações religiosas com pretensão à realidade (...)”. O que deve ser considerado é a “(...) possibilidade de que os homens superem em si mesmos as necessidades religiosas em consequência da alteração da base social da sua existência e da correspondente nova orientação de suas atividades, de sua estimativa psíquica etc.” (p. 563). O adequado tratamento da problemática, contudo, não pode desconsiderar o íntimo vínculo que há entre a necessidade religiosa e a seguinte dicotomia: sentido da vida, de um lado, e a sua ausência, de outro. Dispensável insistir que a estrutura

do modo de produção capitalista alimenta e se alimenta de tal dicotomia.

Outro obstáculo a ser enfrentado é a sedução fantasiosa – às vezes, revestida de ares revolucionários – de que se deve retornar a uma ilusória idade de ouro, na qual os homens e mulheres viviam em abundância material e com farta ociosidade. A essa ilusão de acreditar que o mundo primitivo era suficiente para a integralidade humana, Lukács denomina de anticapitalismo romântico, pois, para o autor húngaro, é fato suficientemente registrado pela história que as sociedades anteriores ao capitalismo não tinham como oferecer ócio de igual proporção aos seus indivíduos. Apenas uma relativa minoria desfrutava desse privilégio. Tampouco o modo de produção capitalista, por sua natureza, pode proporcionar ócio às duas classes fundamentais.

O autor acrescenta que, já na penúltima década do século XIX, Engels havia observado que, mesmo no modo de vida da classe dominante, os efeitos deformadores da divisão social trabalho no capitalismo desenvolveram-se como uma força anti-cultural. Conclui Lukács (1967, v. 4, p. 464): “(...) no marco da estrutura da produção e da divisão do trabalho capitalista o ócio tem, em comparação com formações anteriores, um caráter extremamente problemático”.

Quando se pretende uma síntese conclusiva, a retomada do debate do ócio é oportuna, dado que é universalmente conhecido que o ócio é o que estrutura constitucionalmente o desdobramento superior de toda a cultura. Os homens e mulheres apenas podem desenvolver suas capacidades psicossomáticas, ampla e omnilateralmente, de modo que possam se sentir verdadeiros proprietários da cultura produzida por eles mesmos, quando desfrutam irrestritamente do ócio. Tal ociosidade não pode ser entendida como uma riqueza desfrutada apenas por um grupo de pessoas intelectualmente dotadas, senão como um dado social que tem como base a riqueza do propriamente humano, possível a toda e qualquer pessoa humana.

Essa constatação roça na delicada questão do socialismo real. Mesmo sem as condições necessárias para abordar com profundidade o tema aqui, como palavras finais, há que se escrever um sumário sobre a questão.

Quase todos os sintomas perversamente absurdos vivenciados no capitalismo, do fanatismo vazio dos espectadores da vida de celebridades à violência juvenil, são encontrados, mudando o que deve ser mudado, nas sociedades em que se implantou o que

se convencionou chamar de socialismo real. A propaganda oficial contra a degenerescência humana, concreta e socialmente condicionada, é um sintoma que marca o capitalismo e o dito socialismo real. Nos dois casos, toda a maquinaria socioideológica posta em prática para conter tais abusos, como registra Lukács (1967, v. 4, p. 571), “(...) é tão impotente quanto a que é dirigida, em geral, contra a necessidade religiosa”.

Para exemplificar, observe-se o que Stálin entendia ser a missão social do artista, a saber, um “engenheiro da alma”. Esses engenheiros deveriam procurar moldar a arte, do ponto de vista teórico e também prático, para que ela defendesse o Estado comandado por Stálin. O sucessor de Lênin propunha que o complexo artístico renunciasse ao seu bem maior: a catarse. Sem seu efeito catártico, a arte perde a principal arma para lutar contra a necessidade religiosa e em favor da liberdade do sujeito humano em relação ao laço que o prende à tal necessidade.

Sob essa renúncia, a essência da catarse fica, como entende Lukács (1967, v. 4, p. 571), resumida do seguinte modo: por meio da individualidade da obra é oferecida “(...) ao receptor uma imagem do mundo que se apresenta a ele como a sua própria, mas que suscita imediatamente nele a consciência de que as suas representações desse mundo não alcançam a sua essência, não chegam ainda a ela”. De fato, na catarse artisticamente autêntica, “(...) ocorre uma rachadura da imagem cotidiana do mundo, das ideias e sentimentos usuais relacionados aos homens, ao seu destino, aos motivos que os movem” (p. 571). Essa rachadura, porém, leva o sujeito acometido pela comoção a um mundo melhor e possibilita que o vivente que experimenta o efeito catártico acesse a realidade cismundana com melhores condições de compreendê-la, com meios mais profundos de entendimento acerca do real. Isso possibilita ao sujeito acometido pelo efeito da catarse questionar a realidade.

Como a catarse é dirigida à essência humana, apenas pode ter eficácia numa concreção histórico-social que considere essa essência mundana. Esse é o preciso modo pelo qual, como explica o esteta húngaro, a catarse se relaciona com as categorias éticas da transformação e desenvolvimento do indivíduo. Por essa mesma razão, e não poderia ser diferente, a catarse artística oferece forte oposição a toda e qualquer inclinação religiosa, uma vez que o complexo religioso nunca põe em contraste a superfície com a essência do vivente pedestre, senão que promete “(...) uma vida no mais além, embora isto seja, como acontece hoje, não mais do que o Nada” (Lukács, 1967, v. 4, p. 571).

Falta explicar como a cismundanidade da catarse se universaliza. Para Lukács (1967, v. 4, p. 572):

O destino de indivíduos humanos concretos e já típicos se faz transparente à essência da sociedade e da história, e as colisões históricas revelam – na dialética do bem e do mal – as tipicidades humanas que promovem ou inibem o curso da história. Por isso, de Homero a Gorki, os poetas sempre partiram de homens concretos e concretas relações humanas. Este ponto de partida forneceu ao leitor [receptor] o catártico “conhece-te a ti mesmo”, e no mesmo espelho microcômico apareceu, válido por milênios da história microcômica, a refiguração da significatividade histórica que pode pretender possuir cada presente. A teoria e a prática dos “engenheiros da alma” romperam com essa tradição; a literatura [como toda arte] era para eles – com muita consequência deste ponto de vista – um mero instrumento útil para a execução da tarefa concreta de cada momento.

Nessas tentativas utilitaristas de converter a arte em elemento de defesa política, mesmo que amparadas por uma bandeira que se considere progressista, as personagens abandonam a tipicidade para dar vida a forças positivas ou negativas que, por meio de técnicas de montagem, possam adaptar suas qualidades às tarefas práticas da política de ocasião. Não há dúvida, como sustenta o autor magiar, que esse tipo de arte é demasiadamente carregada de um simplório mecanicismo. Os “engenheiros de alma” stalinistas, ou de qualquer outra ordem, por não considerarem o sujeito humano concretamente pedestre, não podem levar receptor algum ao efeito catártico, a não ser seduzi-lo com propagandas politicamente corretas ou incorretas.

O dilema ideológico que aqui se tematiza é a opção subjetiva pela cismundanidade, de um lado, e pela transcendência, de outro. O sujeito humano que apela à religião, mesmo vivendo um cotidiano cismundano e imanente, acha-se essencialmente preso à sua singularidade privada. A ligação ao mais além produz constantes transformações subjetivas que, de maneira geral, alinham-se às necessidades do modo de produção capitalista. O progresso conquistado pela humanidade ao longo das sociedades de classes, baseado sobretudo nas descobertas científicas, já deveria ter abolido qualquer pretensão religiosa de explicar a realidade objetiva.

Na contemporaneidade, no entanto, a reflexão sobre o mundo continua sendo encoberta pela névoa do misticismo, mesmo que este tenha requintes de ateísmo. A criação artística da atualidade,

embaralhada nas teias desse “progresso”, tem como subproduto o simbolismo criativo-formativo, baseado no mundo que dá lugar para determinada conformação artística inclinada para uma alegoria decorativa. O afastamento da refiguração estética de sua base humanamente cismundana apresenta como consequência o distanciamento entre a ética, de base imanente, e a refiguração artística, que necessita refletir o mundo imanentemente. À arte resta, dentro desse “progresso”, abraçar-se à esperança de vida na transcendência do mais além, o que faz surgir na obra contemporânea toda uma gama de criações enlaçadas com todo tipo de misticismo, inclusive o de vertente atea⁸.

Esse “progresso”, não obstante, é incapaz de romper o último vínculo entre homens e mulheres e uma determinada necessidade religiosa que já não é mais concreta, senão abstrata. No lugar de um rompimento entre a vida terrena e a necessidade religiosa, há um preenchimento que, mesmo vazio, repousa suas promessas na terra prometida do mais além. Embora contraditoriamente, o mesmo “progresso” criou as bases para tornar socialmente possível o rompimento do vínculo entre a vida pedestre e o mais além. O modo de produção capitalista é incapaz, e disso não se pode duvidar, de romper com o novo tipo de necessidade religiosa que ele mesmo cria. Somente a instauração do socialismo sob o modo de produção livremente associado será capaz de romper definitivamente com a necessidade religiosa, seja ela de que tipo for.

Referências

LESSA, Sergio. (2014) *O revolucionário e o estudo: por que não estudamos?*
São Paulo: Instituto Lukács.

⁸ Para Lukács (1967, v. 4), é possível observar a existência de um movimento intelectual que comprova a superioridade ética dos antigos em relação à era moderna. Em Epicuro, continua o filósofo húngaro, o domínio do ser vivente sobre sua própria vida é um primeiro passo para o supremo valor ético. Nesse processo, os afetos ocupam um lugar importante no desenvolvimento – negativo ou positivo – da personalidade humana, podendo promover ou inibir o autocontrole do sujeito humano sobre si próprio. O medo e os correlatos temores a ele associados são, para o filósofo magiar, um dos afetos que mais decisivamente intervêm na gênese e na consolidação da necessidade religiosa. Não se pode desconsiderar toda a propaganda posta em movimento pelo capitalismo para manter a pessoa humana contemporânea insegura e temerosa acerca do controle sobre si própria.

- LUKÁCS, Georg. (2018) *Para a ontologia do ser social*. Volume 14. Maceió: Coletivo Veredas.
- LUKÁCS, Georg. (1966) *Estética: la peculiaridad de lo estético*. v. 1. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- LUKÁCS, Georg. (1966) *Estética: la peculiaridad de lo estético*. v. 2. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- LUKÁCS, Georg. (1967) *Estética: la peculiaridad de lo estético*. v. 3. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- LUKÁCS, Georg. (1967) *Estética: la peculiaridad de lo estético*. v. 4. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- MARX, Karl. (2008) *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular.
- SANTOS, Deribaldo. (2018) *Estética em Lukács: a criação de um mundo para chamar de seu*. São Paulo: Instituto Lukács.

El trabajo y la génesis de la ciencia: reflejo desantropomorfizador y procesos de generalización

SERGIO DANIEL GIANNA¹

Resumen: El artículo analiza las mediaciones existentes entre la categoría trabajo y la ciencia, mostrando los momentos de continuidad y discontinuidad existentes entre ambos complejos sociales. En tal sentido, el trabajo, como posición teleológica primaria, despliega una investigación de los medios dirigida a captar las propiedades y cualidades immanentes de las cadenas causales de la naturaleza, siendo una condición indispensable para la objetivación y consecución de la finalidad propuesta. La respuesta mediada por el trabajo precisa de la constitución del lenguaje y el pensamiento conceptual que, articulados con el reflejo desantropomorfizador en el trabajo, desenvuelven las condiciones para un proceso de generalización, que independiza el conocimiento de determinadas situaciones concretas y la torna parte de la continuidad social. Esto abre a un proceso histórico de independización de las preguntas respecto a las respuestas concretas del trabajo, constituyendo, progresivamente, el complejo social de la ciencia, el cual, siempre posee una conexión mediada con el desarrollo de las fuerzas productivas, al tiempo que coloca su discontinuidad en la posibilidad de conformar una concepción de mundo antropocéntrica, elaborando una conexión de las generalizaciones.

Palabras claves: Trabajo, Ciencia, Reflejo, Generalizaciones, Concepción de mundo.

¹ Professor da Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata – Argentina.

Introducción

El presente artículo se propone realizar un conjunto de indagaciones respecto los nexos y momentos de continuidad y discontinuidad existentes entre el trabajo y la ciencia. En dicho recorrido, se pretende mostrar cómo con el trabajo se desenvuelven las bases iniciales de un conocimiento de carácter desantropomorfizador e inmanente, que sólo en el propio decurso histórico conduce a la consolidación de la ciencia como un complejo social con una autonomía relativa respecto al trabajo, ocupando un lugar en la división social y técnica del trabajo.

Para ello, en un primer momento se analizarán las determinaciones constitutivas de la categoría trabajo y cómo en la misma se despliega un conocimiento en sí de las cadenas causales de la naturaleza, impulsando un reflejo de carácter desantropomorfizador y sentando las bases de la relación entre sujeto y objeto. Mientras que en una segunda instancia, el foco será colocado en el papel que desempeñan el lenguaje y la conciencia en la continuidad social del ser social, permitiendo instaurar procesos de generalización que independizan las preguntas de las respuestas y conduce a la constitución de la ciencia como un complejo social con relativa autonomía. Finalmente, en las conclusiones, se recuperan elementos acerca de la generalización, el proceso de trabajo, la ciencia y la filosofía y la constitución de una concepción de mundo.

El trabajo como categoría transicional en la constitución de la sociabilidad humana

Para Lukács (2018), una ontología del ser social necesariamente debe ser entendida en el marco de una ontología general y más amplia que la contenga. Esto significa que el análisis de la esencia de una esfera ontológica, como es este caso la del ser social, no debe llevar a descuidar las mediaciones y conexiones genéticas entre ésta y los restantes niveles del ser, para con ello poder identificar sus conexiones y mediaciones, así como determinaciones de discontinuidad existentes entre las mismas.

Para ello, resulta fundamental que una ontología materialista pueda sortear alguno de las restricciones sostenidas por las propuestas ontológicas que las antecedieron, en las cuales, se produjo una mixtura entre valoraciones subjetivas del pensador y determinaciones realmente existentes del ser. Es decir, las esferas ontológicas no pueden ser una construcción subjetiva ni valorativa

del individuo, sino un fenómeno concreto. Como refiere Lukács en los *Prolegómenos para una ontología del ser social*:

(...) el ser humano, inmediata y – por último – inexorablemente, también pertenece a la esfera biológica, que su existencia, su génesis, su devenir y fin están fundados amplia y decisivamente en este tipo de ser y, también, se debe considerar como inmediatamente evidente que no sólo los modos de ser determinados por la biología en todas sus manifestaciones de su vida, tanto interna como externamente, presuponen incesantemente una coexistencia con la naturaleza inorgánica, sino también como, el ser social, sin una ininterrumpida interacción con la esfera biológica sería ontológicamente imposible que se despliegue interna así como también externamente. (2018a, p. 8)

En este pasaje aparecen sintetizados varios elementos importantes a considerar. En primer lugar, aparecen cuáles son los niveles del ser efectivamente existentes: la naturaleza inorgánica; la naturaleza orgánica y el ser social. En segundo término, se clarifican las articulaciones existentes entre dichas esferas ontológicas: las tres conforman una unidad articulada de relaciones, de las cuales, cada una de ellas posee una dinámica particular que la distingue a unas de otras. Por último, puede formularse el interrogante acerca de cómo distinguir dichos niveles del ser. Según el autor en rigor, una ontología materialista debe tratar al ser en cuanto ser, esto es, identificar qué esfera ontológica puede existir con independencia de las otras y cuáles necesariamente presuponen a otras para ello. Es una cuestión de *prioridad ontológica*, en la medida que la naturaleza inorgánica no presupone ni la naturaleza orgánica ni el ser social, mientras los dos últimos complejos del ser requieren de una interacción fundamental con la naturaleza inorgánica para poder desenvolverse (Lukács, 2018b).

La interacción entre los niveles del ser supondría que existe algo que los distingue entre sí, caso contrario conformarían una identidad y no tendría razón de ser su diferenciación. Por ello, lo que los diferencia es la consolidación progresiva de un conjunto de “(...) categorías completamente nuevas, cualitativamente diferentes” (Lukács, 2018b, p. 127) que son inexistentes a la esfera ontología que la precede. Es en este preciso sentido que el trabajo sería la única categoría transicional en el ser social, en la medida que realiza el salto ontológico respecto a la naturaleza orgánica. Dicho salto, se caracteriza por poseer una dinámica basada en la identidad de la identidad de la no identidad, en la que coexisten momentos de continuidad y de ruptura.

En relación a esta articulación entre momentos de continuidad y de ruptura, Lukács observa que el salto ontológico produce

(...) una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estadio inicial contiene dentro de sí, de hecho, determinados presupuestos y posibilidades del posterior y más elevado, pero estos no pueden ser desarrollados a partir de aquellos según una continuidad simple y rectilínea. Esta ruptura con la continuidad normal de la evolución es lo que constituye la esencia del salto (...). (20018b, p. 11).

Aquí aparece sintetizado una de las determinaciones esenciales del salto ontológico, a saber, que su *momento predominante* está dado por la discontinuidad y por la ruptura y es dicho salto el que consolida, mediante un largo período histórico, un conjunto de determinaciones inexistentes hasta ese momento. Esto conlleva a una primera clarificación, que si la discontinuidad marca la direccionalidad y dinámica de este nuevo nivel del ser, la misma no supone un corte abrupto y absoluto entre el mismo y la esfera ontológica que la precede, sino que existen simultáneamente momentos de continuidad. La segunda, que el salto ontológico no se realiza de una vez y para siempre, en tanto es requerido un prolongado proceso histórico para que "(...) las nuevas categorías aumentan de tal manera, tanto extensiva como intensivamente, que el nuevo nivel ontológico sea capaz de constituirse como distinto y basado en sí mismo" (Lukács, 2018b, p. 49).

En particular, el salto ontológico de la naturaleza orgánica al ser social contiene como momento de *continuidad*, o identidad, la reproducción biológica, al ser "(...) la categoría decisiva para el ser en general: ser significa, estrictamente hablando, cómo se reproduce a sí mismo" (Lukács, 2018b, p. 164), mientras que la *discontinuidad*, o no identidad, refiere al tipo de adaptación que realizan frente al mundo ambiente. En el caso de la naturaleza orgánica, sobre todo del reino animal, asume la forma de una respuesta de carácter inmediata e instintiva, en la que el mundo ambiente ocupa el momento predominante al posibilitar o impedir la reproducción. En lo fundamental, esta respuesta está determinada biológicamente y es incapaz de construir mediaciones entre dicha respuesta y las cualidades particulares que asume el medio en un momento determinado. Por ello la adaptación será de carácter pasiva.

Mientras que en el ser social la adaptación asumirá un carácter activo, en tanto que la respuesta dada por los individuos

siempre será de carácter mediada y, en la cual, la conciencia antepone los resultados que se buscan alcanzar, objetivando determinadas alternativas. Al respecto, Marx recalca en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* que “El animal está inmediatamente unido a su actividad vital. No se diferencia de ella. Es ella. El hombre convierte su actividad vital en objeto de su voluntad y de su conciencia” (2010, p. 94).

A este punto de partida, el autor le añade una mayor concreción en *El Capital*, al observar que

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha moldeado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquel ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. (Marx, 2002, p. 216).

Esta existencia ideal del resultado que se pretende alcanzar, y su existencia con anterioridad en la conciencia del individuo, expresa el carácter mediado de la respuesta, así como la superación de cualquier acción de orden inmediato que pudiera darse.² Lukács advierte que el fundamento de dicha respuesta se encuentra en la posición teleológica y en la capacidad de la conciencia, al dejar de ser un mero epifenómeno biológico, de anteponer en ella una imagen ideal que antecede y dirige la acción. Antes de avanzar en torno a dicha categoría, el filósofo realiza una advertencia respecto a universalizar la misma a partir de una “(...) concepción teleológica de la naturaleza y la historia”, ya que ambas tendrían “(...) una finalidad, que se hallan orientados a un fin” y “(...) su existencia, su movimiento – tanto como proceso total como en el plano del

2 Inclusive en el cotidiano, que es el ámbito por excelencia donde se produce una relación inmediata entre teoría y práctica, las respuestas humanas tienen por fundamento su carácter mediado, así asuman el rasgo de ser *reflejos condicionados*. Es decir, “No hay que dejarse engañar por la apariencia de que en cada trabajo ejecutado la mayoría de los actos individuales ya no poseen un carácter directamente conciente. Lo “instintivo”, “no conciente”, se basa en la transformación de movimientos surgidos conscientemente en reflejos condicionados fijos (...). La acumulación de experiencias de trabajo posee, pues, una doble línea de supresión y conservación de los movimientos habituales y, por eso, incluso cuando están fijados como reflejos condicionados, encierran el origen en la posición que, en cada caso, establece una distancia, que determina el fin y el medio, que supervisa y corrige la realización” (Lukács, 2018b, p. 44).

detalle – deben tener un autor consciente” (Lukács, 2018b, p. 13). Según estas concepciones, existiría un demiurgo que le otorga un sentido y finalidad a la existencia natural, social e individual. Por el contrario, Marx es el pensador que logra particularizar dicha categoría en el ser social, como una determinación propia de dicha esfera ontológica del ser. Tal categoría desempeña una función fundamental para el ser social, porque éste

(...) solo llega a constituirse como un nivel específico gracias al efecto real que en él ejerce lo teleológico; solo gracias a dicho efecto se eleva lo social por encima del nivel en que se basa su existencia – el de la vida orgánica – y se convierte en un nuevo modo de ser independiente. Podemos hablar racionalmente del el ser social sólo si comprendemos que su génesis, su diferenciación respecto de su base, su tornarse independiente, se basa en el trabajo, es decir, en la realización continua de posiciones teleológicas. (Lukács, 2018b, p. 17)

De este modo, sin posición teleológica no hay ser social, aunque la misma debe ser entendida como una categoría puesta, en tanto es siempre colocada por un individuo y una conciencia concreta, en un *hic et nunc* determinado. Dicha posición teleológica sería una abstracción si no se la entiende a partir de las mediaciones que se establece con la causalidad, siendo esta última un conjunto de causas y efectos (cadenas causales) sin finalidad alguna y, por ende, que se basan en un “(...) principio de auto-movimiento auto-puesto (...)” (Lukács, 2018b, p. 13).

Al respecto de esta unidad, Lukács destaca, en el capítulo sobre *Lo ideal y la ideología* de la *Ontología del ser social*,

(...) la vinculación de teleología y causalidad como una característica primaria del ser social. Por un lado, la ideación subjetiva o intención de una posición teleológica permanece como algo meramente intelectual o una intención sin efecto de los seres humanos si a través de ella no son puestas en movimiento – inmediata o de forma mediada- series causales en la naturaleza inorgánica u orgánica, en la ontología del ser social no hay ninguna teleología como categoría ontológica sin una casualidad que la realice. (2018b, p. 306)

Este pasaje muestra como la teleología y la causalidad, como “principios mutuamente heterogéneos”, son una unidad no identitaria en el ser social y todas aquellas posiciones teleológicas que no se objetivan en la práctica quedan reducidas a un estado psicológico, un deseo o proyección subjetivo no realizado o, como observa Lukács en un pasaje del capítulo sobre *El trabajo*, una

mera posición epistemológica.³ Será con el trabajo que el individuo realiza por primera vez esta unidad entre teleología y causalidad, al transformar las cadenas causales naturales, que no poseen ninguna finalidad, en una causalidad puesta, dadas a partir del accionar humano.

Al respecto, Marx señala que

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. (2002, p. 215).

Aquí aparece cómo los individuos deben ser capaces de organizar sus “propias fuerzas naturales” para enfrentarse a un “material” natural que tiene una dinámica propia. Frente a la causalidad natural, que posee un “poder natural”, se debe lograr una articulación entre la mano, el cerebro y el músculo, entre la conciencia y la propia corporeidad humana. Pero también aquí se vislumbra cuál es el sentido particular que tiene para Marx el trabajo: ser el metabolismo entre los individuos, y la sociabilidad como totalidad, con la naturaleza, siendo éste el único complejo social que cumple la función social de transformar la naturaleza en valores de uso. Y es de la síntesis de los múltiples actos del trabajo que deviene el complejo social de la economía⁴.

Estas determinaciones que comienzan con el trabajo también estarán presentes en aquellas otras formas de praxis social que actúan sobre una materialidad distinta a la de la naturaleza, aquella que deviene de las relaciones sociales y de la sociabilidad como una “segunda naturaleza”, la cual, como totalidad “(...) no es nunca

3 No casualmente en este capítulo, Lukács refiere que volar fue, durante mucho tiempo, un mero “proyecto utópico”, que sólo pudo concretizarse con el propio despliegue de las capacidades humanas, y el desenvolvimiento de las fuerzas productivas del trabajo social.

4 Cabe señalar que la forma de organizar el metabolismo social varía históricamente y, con ello, el modo de organizar las relaciones de producción, los procesos de producción y de apropiación de la riqueza social. Aquí simplemente se alude a la observación realizada por Marx de que el trabajo es la “(...) apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (2002, p. 223).

puesta teleológicamente, sino que, a pesar de su base en las posiciones teleológicas singulares de los seres humanos singulares, consiste en espontáneas cadenas causales necesarias (...)” (Lukács, 2018, p. 81).

De este modo, la teleología y la causalidad son una unidad constitutiva que es propia del ser social y es una determinación presente en el trabajo y las otras formas de praxis social. Antes de hacer referencia a estas últimas, resulta menester poder reconstruir analíticamente algunos elementos fundamentales del trabajo como modelo de toda praxis social, en tanto allí se despliegan un conjunto de categorías que, mismo con sus particularidades, se originan en el trabajo y es allí donde se encuentran sus génesis y fundamentos últimos.

Es a partir del planteo que sostiene Aristóteles en la *Metafísica* que el filósofo húngaro señala que el trabajo tiene dos componentes esenciales: el pensar y el producir. Ambos, de manera articulada, presentan dos momentos: uno de carácter *ideal*, que se produce en la conciencia y con la capacidad que tiene ésta de reconstruir analíticamente las propiedades y cualidades de las cadenas causales presentes en el en sí de la naturaleza, y el otro denominado *real*, en el que se objetivan un conjunto concatenado de alternativas que transforman la naturaleza de forma concreta.

En relación al *momento ideal*, Nicolai Hartmann retoma los planteos del filósofo estagirita en torno a la *noesis* (pensar) y lo concretiza en torno a dos actos articulados entre sí: la posición de la finalidad y la investigación de los medios. Un rasgo distintivo de la *Ontología del ser social* refiere a un tratamiento más extensivo del segundo aspecto y en menor medida en lo que respecta a la cuestión de la finalidad. No obstante, esto no significa que el autor no puede identificar cuál es el contenido que posee dicha finalidad, en la medida que “(...) se origina en una necesidad sociohumana (...)” (Lukács, 2018b, p. 21). Es decir, lo que vuelve necesario y operativo al trabajo son las múltiples necesidades a la que los individuos se enfrentan cotidianamente para reproducir su vida y, de forma indirecta, de la colectividad de la que forma parte.

Marx y Engels plantean que la primera premisa⁵ para que

5 Las premisas desde la que parten Marx y Engels no supone que éstas estén dadas a priori o como producto de una atribución subjetiva, sino que son “(...) premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción” (1959, p. 19).

exista la vida humana es que los individuos estén en condiciones de poder vivir y esto no es más que “(...) la producción de la vida material misma” (1959, p. 28). Esta vida material no es más que las necesidades relacionada con la alimentación, con la vestimenta, el hábitat, entre otras, en las cuales, la finalidad en el trabajo coloca como sustrato la transformación de la naturaleza en valores de uso.

Una vez planteado que la *finalidad* en el trabajo se articula a las múltiples necesidades humanas que poseen los individuos, y frente a las cuales se debe responder, es posible establecer la vinculación entre dicha categoría y el deber ser. Para comprenderla se puede apelar a la discontinuidad que emerge de la naturaleza orgánica y el ser social, en tanto que en la primera “(...) la adaptación de los seres vivos a un entorno alterado procede con necesidad causal, en la medida en que el organismo reacciona a una tal alteración, manteniéndose o destruyéndose, a partir de las propiedades producidas en el pasado” (Lukács, 2018b, p. 61), mientras en el segundo “La posición del fin invierte (...) esta relación: la finalidad es (en la conciencia) anterior a su realización y, en el proceso que conduce a esta, cada paso, cada movimiento es guiado por la posición del fin (por el futuro)” (Lukács, 2018b, p. 61).

No obstante, la preeminencia del futuro en la praxis del trabajo, que en el siguiente apartado se verá que posee una articulación permanente con el pasado y con el presente, requerirá, para que éste llegue a buen puerto, del segundo elemento presente en el momento ideal, de la *investigación de los medios*. Dicha investigación ya denota un papel concreto por parte de los individuos: su carácter activo en el proceso de aprensión de la realidad que los rodea, de modo tal de poder seleccionar aquellas cadenas causales que resultan más adecuadas a la finalidad y poder operar sobre las mismas, objetivando un valor de uso.

Lukács (1966) observa cómo el individuo, en los mismos albores de la humanidad, pasa por algunos momentos fundamentales en la elaboración de herramientas. En un primer estadio se toman los objetos de la naturaleza inorgánica, se los utiliza y luego se desprenden de los mismos, volviendo a la naturaleza. No obstante, en este acto concreto, como es la elección de un guijarro para raspar, cortar, se vuelve necesario un conocimiento aproximativo de sus formas, dureza, de las cualidades que están presentes en el objeto en sí y que aparecen con independencia del individuo. Paso seguido, estos elementos de la naturaleza ya no son devueltos a la misma, siendo preservados como instrumentos

de trabajo en los que perdura la forma natural que la propia naturaleza produjo causalmente, como en el caso del guijarro con su desgaste causal.

Es recién luego de este proceso, en el que se reconocen las propiedades de las cadenas causales naturales, que es factible intervenir activamente sobre los mismos. Por ejemplo, en el caso del guijarro, aún cuando no tenga una forma en punta de flecha, es la práctica humana la que es capaz de transformarla bajo esta forma. Es por ello que Lukács afirma que “(...) la realizabilidad o la inutilidad de la posición teleológica depende absolutamente de hasta cuán extensivamente es alcanzado, a través de la investigación de los medios, la transformación de la causalidad natural en una –ontológicamente dicho- puesta” (2018b, p. 21).

Este conocimiento se va expandiendo con el paso del tiempo y deviene una doble función en la investigación de los medios, “(...) devela, por un lado lo que en sí, independientemente de toda conciencia, rige a los objetos concernientes; por otro lado, en ellos descubre nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función, a través de cuya puesta en movimiento a finalidad teleológicamente puesta es realizable” (2018b, p. 19). Aquí se expresan distintos aspectos de la investigación de los medios sobre los cuales es necesario detenerse.

Uno de ellos refiere al carácter objetivo que debe poseer dicho conocimiento, en tanto debe ser capaz de captar el en sí de los objetos, los rasgos inherentes e inmanentes de las cadenas causales, sin ser una proyección subjetiva ni arbitraria de los sujetos, que existen efectivamente en la realidad. Dicha aprensión, que se produce en el trabajo, es siempre aproximativa y coloca el foco en aquellos rasgos esenciales a ser transformados por la finalidad, en la medida que las cadenas causales y los objetos implicados en la misma poseen un conjunto de propiedades, cualidades y relaciones que son más complejas, intensiva y extensivamente, que las que se objetivan con el trabajo.

Y además del conocimiento en sí de las cadenas causales, la investigación de los medios debe ser capaz de proyectar nuevas relaciones o formas de reorganizarlas, de modo que devengan en una “objetividad totalmente diversa” de los elementos que la componen. Al respecto de esto último, debe observarse que el trabajo no modifica los fundamentos ontológico-naturales de las cadenas causales sobre las que actúa,⁶ apenas las vuelve puestas,

⁶Marx en *El Capital* señala que el individuo opera un “(...) cambio de forma en lo

las coloca bajo la órbita de una posición teleológica dirigida a satisfacer una necesidad humana.

Tanto la posición de la finalidad como la investigación de los medios son dos elementos fundamentales del momento ideal y aún cuando ambos conforman una unidad que se retroalimenta, y que requiere una de otra para su realización en el trabajo, su momento predominante varía si se está teniendo en cuenta un acto de trabajo singular o la procesualidad socio-histórica que la contiene. Al decir de Lukács, “(...) en cada proceso de trabajo concreto e individual, el fin domina y regula los medios. Pero cuando los procesos de trabajo son tratados en su continuidad y evolución histórica dentro de los complejos reales del ser social, surge una cierta inversión de esta relación jerárquica” (2018b, p. 22), esto es, predominan los medios sobre la finalidad. Es decir, en el acto concreto de trabajo el *momento predominante* lo ocupa la finalidad, la satisfacción de aquella necesidad que moviliza la praxis laboral, mientras que en el devenir socio-histórico son los medios los que ocupen dicha centralidad, al encarnarse en éstos la capacidad que tienen los individuos de apropiarse del medio y transformarlo.

Aquí se presentan algunas claves analíticas que dan cuenta de porqué el tratamiento de la posición de la finalidad ocupa en la obra lukacsiana un lugar menor que la investigación de los medios, en tanto estos últimos serán esenciales para el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social,⁷ conservándose en

natural” (2002, p. 216) y que “(...) altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles” (2002, p. 87). Con esto, queda explicitado que los elementos que conforman un valor de uso siguen siendo cadenas causales naturales que fueron puestas por una finalidad humana. Si se toma como ejemplo a las comunidades primitivas, mediante el desarrollo de la caza se vuelve necesario la elaboración de determinados instrumentos de trabajo que contribuyan a la realización, con éxito, de dicha actividad, como puede ser el caso de una lanza. La misma es un producto humano, es una combinación inexistente en la naturaleza y en la que se reorganizan dos elementos de la naturaleza inorgánica: la madera y la piedra, siendo sometidas a una transformación por los propios sujetos, mediante su rasgado, lijado, etc. o encontrarlas y utilizarlas como preexisten en la naturaleza. Tanto la piedra como la madera siguen siendo elementos naturales, y en las que apenas han cambiado su forma para ser utilizadas para una finalidad humana, esto es, no dejan de poseer sus propiedades ontológico-naturales. El mango de la lanza sigue siendo un pedazo de madera, con lo cual, si la misma sigue siendo expuesta a factores que pueden degradarla o destruirla (como el fuego, la lluvia, etc.), éstos actuarán sobre la misma, aunque el individuo puede realizar determinadas acciones dirigidas a preservarla.

7 Sobre esto, Lukács señala: “En tercer lugar, el medio, la herramienta es la clave más importante para conocer aquellas etapas de la evolución humana (...) a partir de las

la continuidad social y son transmitidos de generación en generación, expandiéndose la capacidad de explicar el medio y de transformarlo. Cabe señalar que esta mayor relevancia dada a la investigación de los medios no quita su retroalimentación con la posición de la finalidad, ya que los últimos son delineados a partir de los “(...) deseos junto a las circunstancias y a los medios concretos y posibilidades sociales”, en tanto los primeros y “(...) el tipo de selección de los medios así como los de la realización son tanto posibilitados como limitados por la totalidad de esas circunstancias” (Lukács, 2018b, p. 310).

El carácter mediado en la respuesta del trabajo trae otro elemento distintivo en el ser social, y que lo diferencia de las otras esferas ontológicas, al configurarse una relación entre un sujeto que transforma la realidad y un objeto constituido por las cadenas causales de la naturaleza. En otras palabras, la relación entre sujeto y objeto es constitutiva de la sociabilidad humana, al producirse

(...) una precisa separación de los objetos, que existen independientemente del sujeto, y de los sujetos, los cuales, en una aproximación más o menos correcta, pueden representarlos a través de los actos de conciencia y convertirlos en una posesión intelectual propia. Esta separación tornada consciente entre sujeto y objeto es un producto necesario del proceso de trabajo y, al mismo tiempo, la base para el modo de existencia específicamente humana. Si el sujeto, en cuanto separado en la conciencia del mundo objetual, no fuera capaz de observar, de reproducirlo en su ser en sí, aquella posición de finalidad que está en la base aun del trabajo más primitivo jamás podría haber tenido lugar. (Lukács, 2018b, p. 29)

La conciencia asume un *papel activo* en el proceso de aprensión de una realidad que es externa y objetiva respecto al sujeto, debiendo este último realizar esfuerzos constantes para reconstruirla en el plano de la conciencia, en la medida que es una condición indispensable para su reproducción y de la sociabilidad de la que forma parte.

Es mediante la capacidad de abstracción que el ser social se constituye en una esfera ontológica del ser. Pero para que no quede duda alguna, dicha capacidad es impulsada por el trabajo

herramientas podemos aprender mucho más sobre la vida concreta de los hombres que las manejaban, de lo que inmediatamente parece haber en ellas. El fundamento para esto está en que la herramienta, a partir de un análisis correcto, no sólo puede revelar la propia historia evolutiva, sino que abre perspectivas amplias sobre los modos de vida, e incluso la visión del mundo, etc., de quienes las usaban” (2018b, p. 23).

y por la función social que desempeña: transformar la naturaleza en valores de uso. Esto significa que la conciencia deja de ser un epifenómeno y es capaz de reproducir en la misma imágenes que den cuenta del en sí de las cadenas causales, produciéndose algo novedoso respecto a la naturaleza orgánica, en la medida que se establece una distancia entre la conciencia y la realidad, entre el pensamiento y la acción, de forma tal que la “realidad del pensamiento” sólo puede comprobarse en la praxis, mediante su realización efectiva y práctica. De allí que Lukács observe que el ser social se conforma a partir de su ser material y por el reflejo de la realidad en la conciencia, al ser mediante este último que se

(...) consuma una separación, una disociación, del hombre respecto de su entorno, un distanciamiento claramente mostrado en la contraposición entre sujeto y objeto. En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una “realidad” propia dentro de la conciencia. Pusimos la palabra realidad entre comillas ya que en la conciencia la realidad es meramente reproducida; surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad y – precisamente ontológicamente – es imposible que lo reproducido sea lo mismo de lo reproducido, mucho menos idéntico a él. (Lukács, 2018b, p. 30)

El reflejo genera esta distancia entre el sujeto que conoce y el objeto por conocer, produce una “realidad” que asume una cualidad muy particular en el planteamiento lukacsiano: el conocimiento es capaz de reproducir en el plano de la conciencia, y de forma ideal, las determinaciones realmente existentes de la realidad objetiva en sí y convertirlas en un para nosotros, siendo el “(...) reflejo de un hecho concreto real objetivo, de una conexión de hechos, de sus relaciones, etc.” (Lukács, 1967a, p. 299). Mas, el entrecomillado en el término realidad no resulta causal, en la medida que dichos conocimientos son una objetivación, los mismos no pueden homologarse ni identificarse con la realidad ni el proceso de su constitución material, al existir con independencia del individuo y de la posición teleológica que la aprende.

Esta cualidad del reflejo como “realidad” aparecerá en otro pasaje de *La ontología del ser social*, donde se afirma que dicha categoría es lo contrario al ser, es un no ser, a partir del cual éste puede ser conocido y promover transformaciones en la materialidad de las cadenas causales naturales implicadas en el trabajo⁸.

⁸ Apenas para referenciar, Lukács observa lo siguiente: “El reflejo posee, por tanto,

Estos elementos, si no son correctamente concebidos, irían a contramano de los planteos marxianos en torno a la crítica a Hegel, sobre todo cuando en los llamados *Manuscritos económico-filosóficos del 1844* se señala que un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es un ser objetivo, esto es, “Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser natural, no forma parte de la esencia de la naturaleza Un objeto que no tiene su objeto fuera de sí, no es un ser objetivo (...) un no ser objetivo es un no ser” (Marx, 2010, p. 127).

Aquí hay dos elementos que permiten entender la observación lukacsiana del reflejo como “realidad” y como “no ser” sin que suponga una recaída en el idealismo hegeliano, en el que se identifican pensamiento y acción y del que una nada indeterminada surge un ser con cualidades y determinaciones⁹.

El primero de ellos ubica dichas expresiones en el contexto del texto del autor, ya que no causalmente a continuación de caracterizar al reflejo con dichas cualidades introduce la categoría aristotélica de *dynamis*, la cual, se caracteriza por ser una potencia de contrarios, en la cual, algo tiene la posibilidad de ser o no ser al mismo tiempo. En el caso que plantea Lukács (2018b), lo que tiene potencia de objetivarse o no es la finalidad del trabajo que, como ya se señaló, tiene como condición fundamental la aprensión de las cadenas causales, un reflejo que debe comprobar mediante la práctica si es capaz de transformar la naturaleza.

El segundo de ellos es señalado por Lessa, el cual, observa que el reflejo es una parte constitutiva del momento ideal en el trabajo y desempeña una función fundamental en la transformación de la materialidad de la realidad, pasando de ser meramente natural a ser una naturaleza puesta socialmente. Por ello, categorías como la teleología o el reflejo posee un carácter objetivo, son una forma de objetividad que es distinta a aquella de la de la causalidad, siendo “(...) la caracterización de un ente real (el reflejo) que es distinto de la causalidad, justamente por ser reflejo y no la causalidad en sí” (Lessa, 2016, p. 123).

una peculiar posición contradictoria: por un lado, es estricta oposición de todo ser justamente porque es reflejo y, no, ser (...) “(2018b, p. 31) y más adelante señala: “(...) el reflejo, considerado precisamente ontológicamente, no es en sí ningún ser, por lo tanto también ningún “ser espectral” porque no es simplemente un ser (2018b, p. 32).

⁹ Sobre esto, ver el capítulo de *La ontología del ser social* “Falsa y auténtica ontología de Hegel” (Lukács, 2018b), así como las observaciones del último capítulo de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Lukács, 1970).

En síntesis, teniendo en cuenta este carácter objetivo del reflejo, que reconstruye analíticamente la realidad para aprenderla y actuar sobre la misma, su carácter de “no ser” no podría remitir a la negación efectiva de un ente, de una materialidad, de un ser, sino que “La “particular forma de no ser” del reflejo es aquí contrapuesta al “ser” del ser precisamente así existente, como objetividad distinta de la causalidad” (Lessa, 2016, p. 123) y dicha objetividad expresa una posibilidad que aún no fue objetivada y transformada prácticamente, que tiene la potencia de ser como de no ser.

El tránsito del “no ser” a un “ser productivo de la posición y de conexiones causales” (Lukács, 2018b, p. 31) requiere de la *objetivación*, en la que se produce la transformación teleológicamente orientada de la realidad. El pasaje del momento ideal al momento real, que como ya se observó en numerosas oportunidades configuran una unidad articulada, se realiza a partir de las alternativas, entendida como una categoría que media y realiza un conjunto de acciones guiadas por el futuro planteadas por el deber ser y la finalidad puesta, así como también por el reflejo correcto de aquellas cadenas causales sobre las que se busca operar. Por ello, para Lukács en “(...) aquella ligazón indisoluble entre momentos reales e ideales (...) lo real constituye, de hecho, el momento predominante: nada puede tornarse operante en las posiciones teleológicas cuya base no constituyese la cualidad real del ser; lo ideal, de hecho, debe poner lo real en un movimiento deseado (...)” (2018b, p. 342).

De este modo, más que una alternativa, en el proceso de trabajo se objetiva una cadena articulada de decisiones que pueden favorecer o malograr la finalidad en el trabajo y lo que las caracteriza es su carácter concreto. Las mismas no pueden ser definidas *a priori*, al realizar “(...) una decisión bajo las circunstancias concretas (...)”, estableciendo una articulación concreta entre una racionalidad y una necesidad particular, en el que “Los componentes que determinan esa satisfacción de necesidad y, por ende, también las ideaciones acerca de ella, determinan por ende la estructura del proyecto, la elección y agrupación de los puntos de vista, al lado de la tentativa para reflejar correctamente las relaciones de causalidad para la realización” (Lukács, 2018b, p. 39). Articulada a esta elección concreta de alternativas es que emergerá un fenómeno propiamente humano, que no es más que el

(...) de la libertad, totalmente extraño a la naturaleza, por primera vez en figura nítidamente delineada: en la medida en que la conciencia decide de manera alternativa cuál finalidad

desea poner y cómo se propone transformar las series causales necesarias (...) la libertad es aquel acto de la conciencia como resultado del cual surge un nuevo ser, puesto por ella. (Lukács, 2018b, p. 98)

En el pensamiento del filósofo húngaro, la *libertad* no puede ser entendida de forma abstracta, sino que se articula con la necesidad, a partir de una interrelación dinámica entre la libertad y la determinación (necesidad). Aquí aparecerán dos figuras centrales para reflexionar sobre dicha categoría: Hegel y Engels. Para el primero, la necesidad es ciega mientras no es comprendida en sus determinaciones, en tanto para el segundo, aún cuando incurra en el planteo erróneo de pensar la libertad en el reino animal, dicha categoría presupone un “actuar con conocimiento de causa”, siendo indispensable para colocar las cadenas causales como puestas por los individuos. La libertad, en un sentido engelsiano, significa adquirir un conocimiento de las leyes naturales que provoque un actuar planificado, en pos de la consecución de determinadas finalidades. La articulación entre la libertad y la necesidad en el proceso de trabajo no puede homologarse con la existencia de otras formas de libertad que devienen con el desarrollo de la sociabilidad humana, ya que la misma es “(...) uno de los fenómenos más multiformes, multilaterales, matizados del desarrollo social” (Lukács, 2018b, p. 97) y, al igual que las alternativas, su carácter nunca puede ser abstracto, por el contrario, es “(...) una decisión concreta entre diversas posibilidades concretas (...) si fuese separada totalmente de lo concreto, pierde toda conexión con la realidad” (Lukacs, 2018b, p. 98)¹⁰.

Este suelo concreto que algunas categorías adquieren, como es el caso de las alternativas y la libertad, remite a la situación particular en la que se encuentra el individuo, pero no entendiendo de forma aislada, al estilo de las robinsoneadas ya criticadas por Marx (1971) en la economía política, sino que las finalidades y los medios que son objetivados en el trabajo están dados en un contexto socio-histórico determinado, en un “(...) espacio de maniobra concretamente delimitado para las posibles preguntas y respuestas, para las alternativas, que pueden ser

10 Conjuntamente aparecerán otros complejos sociales que, al igual que la libertad, poseen su génesis con el trabajo pero que, en su despliegue como categoría, adquieren una dinámica dada por la identidad de la identidad de la no identidad. Un ejemplo de ello es la cuestión de los valores. Para ello, ver el capítulo de *El trabajo* de Lukács (20018b), los capítulos V y VI de Lessa (2016) y el libro de Andrade de (2016)

realmente realizadas de juego concretamente delimitado para las preguntas y respuestas posibles” (LUKÁCS, 2018b, p. 40). En otros términos, este ámbito de preguntas y respuestas no está determinado *a priori* de forma ahistórica, como si estuvieran dados de una vez para siempre, sino que abre posibilidades que hasta entonces apenas existían como potencia.

Y esto se expresa en lo que Marx y Engels observaban en *La ideología alemana*, que “(...) la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades (...)” (1959, p. 28). Con esto se produce un “retroceso de las barreras naturales” y la sociabilidad se vuelve más compleja y rica en determinaciones, a partir de que los productos del trabajo y los conocimientos obtenidos con éste podrán ser aplicados, corregidos y/o desarrollados ante nuevas necesidades y finalidades. El trabajo introduce una reproducción de carácter ampliada que permitirá una transformación progresiva, tanto en términos extensivos como intensivos, del medio y la consolidación de una división social del trabajo que diversificará a la propia sociabilidad.

Pero este desarrollo de la sociabilidad humana como totalidad, que diversifica sus complejos sociales parciales, no podría producirse si conjuntamente no se da el pasaje de la singularidad a la individualidad, en el que se consolida la transformación de la subjetividad del individuo que trabaja. Es en el mismo acto de trabajo, donde se transforman las cadenas causales de la naturaleza, en el que se origina un cambio en la propia naturaleza del individuo, a partir de una acción de retorno sobre éste y que permite lograr un control, de forma consciente y voluntaria, sobre sus comportamientos y movimientos. Este aspecto Lukács lo denominará de *exteriorización*¹¹ y la misma posee “(...) una unidad inseparable con la objetivación. Es claro que, objetivamente, aquella no puede ser eliminada de ninguna posición teleológica” (2018b, p. 538).

Si bien en la historia de la humanidad, en sus albores, se destacó la objetivación sobre la exteriorización, y fue necesario un amplio desarrollo histórico para que los individuos adquirieran algún grado de autoconciencia de esta última, es en los productos del trabajo que se manifiesta la personalidad de quien lo produce, pudiéndose identificar rasgos distintivos del sujeto que produce el objeto. Esta categoría sienta las bases de la personalidad humana,

11 Acerca de esta categoría, ver las observaciones de Lessa (2018) del aparato crítico a la edición de *Para una ontología del ser social*.

porque si la objetivación está determinada en buena medida por la sociabilidad concreta y su división del trabajo, la exteriorización, y su acción de retorno, es divergente en los sujetos, esto es, pudiendo reaccionar y responder de diferentes maneras a los desafíos y situaciones que enfrenta en su cotidiano (Lukács, 2018b).

Será este conjunto de alternativas que objetive, donde se opta por unas y se deja de lado otras, el que conforma las bases para una continuidad en la individualidad. Esta exteriorización produce una división del trabajo de los sentidos, en la medida que se produce una articulación entre la vista, el oído, el tacto, así como un desarrollo de los “(...) llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.); en una palabra, la sensibilidad humana, la humanidad de los sentidos, surge solo a través de la existencia de su objetivo, a través de la naturaleza humanizada. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal precedente” (Marx, 2010, p. 149). Y es la historia de la industria, esto es, la historia de los modos de organizar el metabolismo social con la naturaleza (trabajo), “el libro abierto de las capacidades esenciales del individuo”, de una adaptación activa al medio que supone el desarrollo de la capacidad de abstracción y pensamiento.

Lo más significativo para el proceso analítico propuesto está en que el desarrollo de estas capacidades humanas de aprender el medio posee dos rasgos esenciales. El primero, dirigido a captar el en sí del objeto, aspecto que se verá que Lukács lo denomina en la *Estética* como *inmanentismo*, es una condición indispensable para la realización del fin de la posición teleológica, produciéndose un cúmulo de conocimientos, en tanto resultantes de actos cognoscitivos reales, que dan origen al pensamiento científico. La relevancia que adquiere la investigación de los medios, y del reflejo en el trabajo, hará que en el momento real se ponga a prueba y se evalúe la veracidad de los conocimientos adquiridos, ya que “(...) la realización de las series causales puestas provee el criterio para decidir si la posición de tales series ha sido correcta o errada¹². Es claro que, en el trabajo, considerado en sí mismo,

12 En caso de que la objetivación de una posición teleológica conduzca a un camino sin salida, y conlleve que el individuo no logre transformar la naturaleza a partir de la finalidad puesta, las cadenas causales no son puestas y sigue su curso causal, de ser un movimiento basado en sí mismo, y “(...) la posición teleológica se cancela en la medida en que ella, al no realizarse, se reduce a un hecho de la conciencia necesariamente

la praxis proporciona el criterio absoluto para la teoría” (Lukács, 2018b, p. 57). Pero, sobre todo, es a partir de ello que se produce un proceso de generalización del conocimiento adquirido y los instrumentos del trabajo, ya que

En la medida en que las experiencias de un trabajo son utilizadas en otro, surge paulatinamente su – relativa – independización, es decir, la fijación generalizadora de determinadas observaciones, las cuales, de ahora en más ya no están relacionadas exclusiva y directamente con una única actividad; antes bien, alcanzan una cierta generalización como observación de procesos naturales. En tales generalizaciones, emergen los gérmenes de las futuras ciencias (...). (Lukács, 2018b, p. 49)

Este pasaje sintetiza algunos elementos del planteo lukacsiano respecto a la ciencia: ésta tiene su génesis primitiva a partir del proceso de generalización de los conocimientos adquiridos en el reflejo y en la investigación de los medios, a partir del cual, los mismos ya no quedan restringidos a un acto de trabajo determinado, sino que serán conocimientos que, conjuntamente a los instrumentos de trabajo, podrán ser utilizados para objetivar nuevas finalidades. Para ello, será fundamental detenerse en comprender cuál es la función que desempeña la conciencia y el lenguaje, en tanto dichos complejos sociales son fundamentales para el desarrollo de la continuidad de la sociabilidad humana, la cual, adquirirá algunos rasgos particulares respecto a las otras esferas del ser.

Conciencia, lenguaje y conocimiento como complejos fundamentales en la continuidad del ser social

Una vez presentadas algunas de las determinaciones fundamentales del trabajo como categoría transicional entre la naturaleza orgánica y el ser social, se puede afirmar el tratamiento que realiza del mismo el filósofo húngaro es el de una *abstracción sui generis*, en la cual, a partir del método de los dos caminos marxiano se descompone el objeto de forma analítica y abstractiva, para comprender sus propiedades y cualidades principales, y, a partir de ello, entenderlo como un complejo dentro de un complejo de complejos, en el que se articulan y se median múltiples determinaciones y complejos particulares.

impotente ante la naturaleza” (Lukács, 2018b, p. 20).

Este planteo aparece apenas comienza el capítulo de *El trabajo*, al señalarse que el ser social es un complejo social basado en “(...) la indisoluble articulación entre sus categorías” (Lukács, 2018b, p. 7), lo que significa que sin las mediaciones existentes entre el trabajo, el lenguaje, la división del trabajo, la socialización, no podría haberse consolidado dicha esfera ontológica del ser, aún cuando dichas categorías “(...) surgen, sin dudas, del trabajo, pero no en una sucesión temporal puramente determinable, sino simultáneamente, de acuerdo con la esencia” (Lukács, 2018b, p. 10).

Es decir, esta abstracción sui generis cobra sentido en la medida que dichos complejos “(...) presupone[n], directa o mediatamente, eventualmente muy ampliamente mediado, el trabajo con todas sus consecuencias ontológicas” (Lukács, 2018b, p. 117). En otras palabras, para que se consolide el ser social es preciso e indispensable la articulación entre los complejos parciales que lo constituyen y mismo si el trabajo ocupa el momento predominante entre dichos complejos, el mismo no podría desarrollarse sin que se desplieguen un conjunto de determinaciones que acompañan al primero.

Durante la exposición anterior se mostró como la investigación de los medios es una condición indispensable a la realización del trabajo y como el reflejo reconstruye analíticamente el en sí de las cadenas causales a las que se enfrenta el sujeto, emergiendo la relación entre sujeto y objeto. Pero para que ello sea posible, necesariamente debe estar acompañada “(...) de una aprehensión conceptual de los fenómenos reales y su expresión adecuada a través del lenguaje” (Lukács, 2018b, p. 47). Es decir, el trabajo no puede objetivarse, ni llegar a una objetivación que transforme efectivamente las cadenas casuales de la naturaleza, si no se despliegan de forma simultánea complejos sociales como el lenguaje y el pensamiento conceptual.¹³ No casualmente en *La ontología*

13 Sobre esto, y recuperando el planteo de que el trabajo es el momento predominante en dicha interrelación, Lukács señala: “Una derivación genética del lenguaje o del pensamiento conceptual a partir del trabajo es, sin dudas, posible, ya que la consumación del proceso de trabajo le presenta al sujeto que lo ejecuta exigencias que solo pueden ser cumplidas simultáneamente a través de la transformación de las capacidades y posibilidades psicofísicas en cuanto al lenguaje y al pensamiento conceptual presentes hasta entonces; mientras que estas disposiciones no podrían ser concebidas, por un lado, ontológicamente en sí mismas sin las exigencias laborales precedentes, ni, por otro, en cuanto condiciones que originan el proceso de trabajo. Es evidente por naturaleza que, una vez que las necesidades del trabajo han impulsado el surgimiento del lenguaje y del pensamiento conceptual, la evolución de estos tiene que mostrar una

del ser social, dichos complejos adquieren un mayor tratamiento teórico cuando el trabajo deja de ser tratado como una abstracción *sui generis* y éste es colocando en el marco de “(...) un complejo social procesual y que se reproduce procesualmente” (Lukács, 2018b, p. 117).

En ese sentido, el lenguaje es un “(...) instrumento de fijación de lo reconocido y de la expresión de la esencia de los objetos existentes en una multiplicidad que cada vez más intensamente viene a luz, un instrumento para la comunicación de modos de comportamiento cada vez más multifacéticos y mutables de los seres humanos entre sí (...)” (Lukács, 2018b, p. 118). Este pasaje sintetiza algunas de las determinaciones esenciales del lenguaje y de las funciones que dicho complejo desempeña.

El lenguaje surge cuando los individuos tienen algo que decirse unos a otros, siendo indispensable para aquellas posiciones teleológicas que, a diferencia del trabajo que transforma la naturaleza en un valor de uso, actúan e inciden en la posición teleológica de otros individuos, de modo que objetiven determinadas alternativas y no otras. Inclusive, en períodos tan primitivos como el paleolítico es imprescindible la comunicación entre los individuos para organizar el proceso de trabajo, de modo tal que debe haber una división de funciones entre los mismos y para lo cual deberían ser “(...) precedidas por una posición teleológica que determine el carácter, el papel, la función, etc. de las posiciones singulares, de ahora en adelante concretas y reales, dirigidas a un objeto natural. El objeto de esta posición de finalidad secundaria no es más algo, por tanto, puramente natural, sino la conciencia de un grupo humano (...)” (Lukács, 2018b, p. 47).

Además, el lenguaje organiza la sucesión temporal de mediaciones que deben ser objetivadas para alcanzar la finalidad planteada. Sintetizando este aspecto, el filósofo húngaro observa que “En la medida en que el ser humano, para lo nuevo por él producido, para los nuevos modos de conducir su producción, para la cooperación en tales actividades, etc., permite que el lenguaje se realice, crea él un *médium* del contacto humano en el nivel de la nueva generidad” (Lukács, 2018b, p. 170). Este último aspecto

interrelación ininterrumpida, indisoluble, y el hecho de que el trabajo también constituye de ahí en más el factor dominante, no anula la permanencia de tales interrelaciones, sino que las refuerza e intensifica. De esto se sigue, necesariamente, que dentro de un complejo tal, debe tener lugar una influencia ininterrumpida del trabajo sobre el lenguaje y el pensamiento conceptual, y viceversa” (2018b, p. 48).

es esencial, en la medida que el dominio de los individuos sobre el medio se condice con su capacidad de nominarlo y explicarlo, estando determinados históricamente y expandiéndose con el devenir y despliegue de la sociabilidad humana.

Otra determinación ligada al lenguaje reviste un carácter esencial para el reflejo, al permitir la conceptualización y la captación de propiedades y cualidades objetivas que poseen las cadenas causales de la naturaleza. Sobre esto, en la *Estética* se señala que el lenguaje efectiviza el pasaje de la representación al concepto, en el cual

(...) los animales superiores tienen ciertas representaciones, más o menos precisas, de su entorno. Pero, hasta la expresión lingüística, no se separa de su ocasión objetiva inmediata ni llega a ser utilizable de un modo general la refiguración fijada de los objetos, procesos, etc., del mundo externo que ahora ya se expresa. En la palabra más simple y concreta yace ya una abstracción; la palabra expresa alguna nota característica del objeto, mediante la cual sintetiza todo un complejo de fenómenos en una unidad o hasta se subsume bajo una unidad superior (lo cual presupone siempre un proceso previo de análisis). (Lukács, 1966, p. 89-90)

Es este pasaje de la representación al concepto el que permite al ser social superar las respuestas inmediatas e instintuales de la esfera ontológica que lo procede, en tanto el signo lingüístico se independiza del objeto concreto y se “(...) se torna expresión intelectual de un grupo entero de fenómenos determinados que, en conexiones enteramente distintas, pueden ser empleados de manera similar por todos los otros sujetos” (Lukács, 2018b, p. 88). Es decir, el lenguaje sintetiza un conjunto de conocimientos que luego podrán ser aplicadas a situaciones distintas a la que originalmente la produjeron.

Antes de avanzar sobre esto, cabe resaltar que el lenguaje tiene una cualidad particular, ya que “(...) expresa la generalidad del objeto, el género, el tipo, no el ejemplar singular; es mismo simplemente imposible lingüísticamente encontrar una palabra que determine indudablemente la singularidad de cualquier objeto” (Lukács, 2018b, p. 170). De este modo, toda palabra supera la particularidad concreta del objeto al que refiere y apunta a su genericidad, a sus rasgos universales, aunque será con el desarrollo de una sintaxis que se podrá designar aspectos singulares de dichos objetos.

Estos elementos introducidos con el lenguaje expresan el abismo, o el momento de discontinuidad, existentes entre las reacciones que la naturaleza orgánica despliega ante el mundo ambiente y la capacidad que se desarrolla en el ser social de anteponer en la conciencia, mediante una posición teleológica, múltiples y posibles respuestas y seleccionar aquella que con la objetivación de las alternativas realice la finalidad planteada. No casualmente las respuestas que son objetivadas conllevan a que necesariamente sean precedidas por preguntas. Este juego dialéctico entre preguntas y respuestas introduce dos cuestiones. La primera, que con el reflejo y el lenguaje,

(...) como toda praxis de los seres humanos, partiendo del trabajo y el perfeccionamiento, es una incursión en lo desconocido para lo conocido (una vez reconocido, puede tornarse algo conocido para la vida cotidiana de los seres humanos), con lo que todo conocer conduce consigo su extensión extensiva e intensiva, entonces el lenguaje es un importante órgano de esa praxis, de todo conocimiento que de ella brota. (Lukács, 2018b, p. 168)

La interrelación entre preguntas y respuesta amplía, de forma extensiva y extensiva, los conocimientos que los individuos aprenden de la realidad objetiva que los rodea. Y, de forma simultánea, se genera una expansión de lo desconocido, al aparecer nuevos elementos o determinaciones que eran desconocidas hasta el momento y que requieren nuevos procesos intelectivos de aprensión. En vinculación a esto, aparece un segundo elemento, en la medida que esta interrelación se desarrolla de forma “ilimitada” y se

(...) funda en que la actividad de los seres humanos no sólo contienen respuestas al entorno natural, sino también que ella, en la medida en que crea lo nuevo, necesariamente también tiene que, por su lado, lanzar nuevas cuestiones que no brotan más del entorno inmediato, de la naturaleza inmediata, sino son componentes de un entorno auto-creado, el ser social. (Lukács, 2018b, p. 250)

Este desarrollo infinito de las preguntas y respuestas produce un “retroceso de las barreras naturales”, en la medida que la transformación del medio conlleva la posibilidad de controlarlo, haciendo que este último influya en menor medida en el desarrollo de la sociedad como un todo. Obviamente como el metabolismo social siempre presupone la transformación de la naturaleza en valores de uso, siempre se trata de un “retroceso” y no de una “desaparición

y en dicho proceso, las determinaciones sociales cobran cada vez mayor relevancia.

Este conjunto de determinaciones desarrolladas hasta aquí permitirían avanzar en el análisis del complejo social de la ciencia. Pero antes, resulta fundamental hacer algunas observaciones en torno al trabajo y el proceso de generalización.

Como ya fue referenciado, el trabajo se caracteriza por ser un complejo social que contiene en sí la posibilidad de producir más de lo estrictamente necesario para la reproducción, haciendo que la continuidad social adquiera la determinación de ser una reproducción siempre ampliada, que introduce nuevos trazos en el ser social. Este proceso tiene por base la *generalización* de determinados aspectos de las posiciones teleológicas. Como ya se hizo referencia, los instrumentos y medios de trabajo, a diferencia de las finalidades que satisfacen necesidades efímeras e inmediatas, son legados por las generaciones pasadas, siendo el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social una base sustantiva para la ampliación del campo de posibilidades puesto históricamente.

No obstante, este no es el único elemento presente en la generalización, en tanto la independización de las preguntas, la capacidad de abstracción del reflejo, a partir de la investigación de los medios y el lenguaje, y la producción de un conocimiento objetivo, también son elementos constitutivos de dicho proceso. Lukács afirma en el capítulo sobre *La reproducción* que la conciencia humana deja de ser un epifenómeno, en la medida que ésta, conjuntamente al lenguaje, es la depositaria de la continuidad social. La misma se caracteriza por una tarea de fijación y preservación de aquellas conquistas de las generaciones pasadas, pero de modo tal que

La conservación de los hechos pasados en la memoria social influencia continuamente todo evento posterior. Con esto la legalidad objetiva del proceso no es, de modo alguno, superada, aunque, no obstante, en ocasiones es modificada de manera decisiva. Pues, a los presupuestos objetivamente producidos y objetivamente operantes en todo paso adelante, se agrega complementariamente lo conservado en la memoria y las experiencias del pasado elaboradas en la conciencia aplicadas prácticas a nuevas situaciones. (Lukács, 2018b, p. 164-165).

Esta fijación no supone una osificación o cristalización de una vez para siempre de esta memoria histórica,¹⁴ por el contrario, la misma sienta las bases para plantear posibilidades y alternativas a los problemas presentes en la sociabilidad en un momento histórico determinado. Con ello, según Lukács se consolida una “(...) dialéctica de la superación, la unidad contradictoria del conservar y del proceder adelante (...)” (2018b, p. 176). En este punto puede completarse la citación realizada con anterioridad respecto al carácter infinito de las preguntas y respuestas que asume esta continuidad social, por un lado, por desarrollarse en un suelo histórico, y por ende cambiando sus demandas y problemáticas en cada época determina, y, por otro lado, porque dicha continuidad social es cada vez más compleja y desarrollada, a partir de que

(...) lo que pregunta es, no obstante, siempre menos la naturaleza inmediata en sí misma sino, al contrario, el metabolismo de la sociedad con la naturaleza siempre más difundido y profundo. Este enlace recién surgido de mediaciones auto-creadas altera, también, la estructura y la dinámica inmediata de las respuestas: las respuestas surgen siempre menos de modo inmediato, al contrario, son preparadas, desencadenadas y efectivadas a través de preguntas que, hasta un cierto grado, se hacen independientes. Este tornarse independiente de las preguntas que crecen a partir de las tendencias que estimula la respuesta, con el tiempo conducen a la constitución de las ciencias, donde, muy frecuentemente se torna inmediatamente indiscernible, por detrás de la inmediata dinámica propia de las preguntas, su punto de partida ampliamente mediado, la preparación de las respuestas que el ser social de los seres humanos requiere para su existencia y reproducción. (Lukács, 2018b, p. 251)

En este pasaje se presenta la conexión entre la génesis de la ciencia y su conformación como complejo social que va adquiriendo relativa autonomía respecto al trabajo. Si la primera remite al reflejo, inherente a la investigación de los medios presente en el trabajo, y la necesidad que de captar el en sí de las cadenas causales

14 Esta cuestión conlleva en sí un riesgo, ya que “(...) no debemos olvidar que la cotidianidad, el ejercicio y la costumbre del trabajo, la tradición y el uso en la convivencia y la colaboración de los hombres, y la fijación de estas experiencias en el lenguaje, tienden a transformar el mundo de las mediaciones, así conquistado, en un nuevo mundo de la inmediatez (...) toda fijación que llega a costumbre puede tener en algún momento una función conservadora que obstaculice el ulterior avance (...) el segundo sistema de señalización, el lenguaje, puede producir también un dañino alejamiento del hombre respecto de la realidad objetiva (...)” (LUKÁCS, 1966, p. 90-91).

de la naturaleza, tal como éstas se presentan en tanto se pretende lograr transformarlas a partir de una finalidad humana, la segunda refiere al proceso socio-histórico necesario en el que aparecen determinadas preguntas que los individuos necesitan responderse y que no estarán directamente vinculadas a los procesos de trabajo. Es decir, aquí aparece también una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad entre dichos complejos sociales.

En ese sentido, tanto el reflejo que se desarrolla en el trabajo y la ciencia adquieren un carácter *desantropomorfizador*, entendiéndolo como un momento de continuidad entre ambos complejos.

Como observa Lukács en la *Estética*:

La desantropomorfización que lleva a cabo la ciencia es un instrumento del dominio del mundo por el hombre: es un pasó a consciencia, un levantamiento a método, de aquel comportamiento que, como hemos mostrado, empieza con el trabajo, separa al hombre del animal y le ayuda a hacerse hombre. El trabajo y la forma consciente más alta nacida de él, el comportamiento científico, no es pues sólo un instrumento de dominio del mundo de los objetos, sino también, por ser eso, un rodeo que, por el descubrimiento cada vez más rico de la realidad, enriquece al hombre mismo, le hace más completo y más humano de lo que podría serlo sin él. (Lukács, 1966, p. 167).

Entonces, el reflejo desantropomorfizador inicia un proceso de homogeneización que denota dos cuestiones. La primera, que en todo proceso de trabajo es preciso suspender las atribuciones subjetivas del sujeto respecto al objeto, siempre que pretenda aprenderlo en sus determinaciones en sí. Ya en el capítulo de *Lo ideal y la ideología* el filósofo húngaro refiere cómo la posibilidad de suspender dicha atribuciones subjetivas es más factible de realizarse en el proceso de trabajo, en tanto se posee un mayor distanciamiento respecto a las cadenas causales de la naturaleza, elemento que lo diferenciará con las posiciones teleológicas secundarias, que actúan sobre la conciencia y práctica de otros individuos sociales, esto es, sobre las relaciones sociales de las que el propio individuo es parte.

Mientras el segundo elemento alude a la reconstrucción analítica de las “propiedades inmanentes y legalidades inmanentes” (Lukács, 1966), de allí que sea un reflejo inmanente de las determinaciones efectivamente existentes en la realidad. Por ello, en la *Estética* el filósofo magiar advierte que es preciso “(...) homogeneizar adecuadamente fenómenos de una determinada

qualidad, arrancándolos del complejo inmediato y aparentemente desordenado de la realidad directa mente dada, con objeto de aclarar sus conexiones en sí (...)” (Lukács, 1966, p. 193).

De este modo, queda claro por qué el conocimiento que es producido en el trabajo es uno de los elementos que se generalizan, en tanto se obtiene un conjunto de imágenes y representaciones que progresivamente se van independizando de las situaciones particulares que las desencadenan, que dan cuenta de las determinaciones objetivamente existentes de la realidad. No obstante, si esta determinación es constitutiva del trabajo y la ciencia, su carácter homogeneizador y desantropomorfizador, el momento de discontinuidad denota una distinción sustantiva en lo que respecta a la función social que cada uno de dichos complejos sociales desempeña. Al respecto, clarifica el pensador húngaro:

(...) toda posición teleológica es, por último, determinada socialmente, la posición del trabajo, de modo mucho más incisivo, por la necesidad [Mientras que] (...) la ciencia coloca en el centro de su reflejo desantropomorfizador la generalización de las conexiones. Hemos visto que esto no pertenece ya inmediatamente a la esencia ontológica del trabajo, ante todo no pertenece a su génesis; en el trabajo, se trata solo de captar correctamente un fenómeno natural concreto, en la medida en que su estructura se encuentra en una vinculación necesaria con el fin del trabajo teleológicamente puesto. Sobre las conexiones más mediadas, el trabajador puede tener las representaciones más equívocas; pero estas, cuando el reflejo de las conexiones inmediatas es correcto, no deben perturbar el éxito del proceso de trabajo (...). (Lukács, 2018b, p. 55)

Esta observación de Lukács en torno al reflejo en el trabajo y la ciencia presentan algunas distinciones o discontinuidades que deben ser resaltadas. En primer término, no debe confundirse la generalización que produce el conocimiento en el trabajo con aquel que genera la ciencia. El primero presenta un cúmulo de conocimientos que pueden ser aplicados a nuevas situaciones y necesidades, pero de ello no deviene un conjunto articulado de dichos conocimientos o la conformación de una determinada concepción de mundo. Es en ese sentido que la generalización en la ciencia y la filosofía adquieren otro sentido, en tanto “generalizan las conexiones”, comprenden las cualidades realmente existentes en los objetos, pero así también sus articulaciones y mediaciones. Aquí aparece la posibilidad de la elaboración de una concepción de mundo, que articule el devenir del género humano, se “de dónde y hacia donde” con el desarrollo de la individualidad humana.

Esto genera, en segundo término, una conexión diferenciada entre el trabajo y la ciencia respecto a la práctica inmediata de la vida cotidiana. Y si bien para el autor el trabajo es el grado de objetivación supremo respecto al cotidiano, y su conexión con éste es más inmediato, en la ciencia adquiere un carácter más mediado. Inclusive, la existencia de una aplicación de conocimientos científicos en diferentes procesos de trabajo no presupone un conocimiento de los mismos, en tanto

El que viaja en tranvía, y a menos que sea físico de profesión, no tiene la menor idea de cómo consigue el vehículo ponerse en movimiento. Y tampoco necesita saberlo. Le basta con poder “contar” con el comportamiento del tranvía, para poder orientar el suyo propio, sin saber nada de cómo se fabrica un tranvía y cómo se mueve (...) Con esto se anula en la práctica subjetiva de la vida cotidiana el gigantesco trabajo de mediación desantropomorfizadora que ha producido dichos dispositivos, y todo ese trabajo queda subsumido bajo la unión inmediata de teoría y práctica, de finalidades y dominio de la vida cotidiana. (Lukács, 1966, p. 212)

Este pasaje de la *Estética* ilustra como un metabolismo social como el capitalista, que posee un cotidiano teñido de cientificidad y precisa del despliegue de la ciencia para revolucionar las fuerzas productivas del trabajo social, no es capaz de producir por sí mismo una concepción de mundo antropocéntrica, fundado en bases científicas y filosóficas. Y a las determinaciones propias de este cotidiano, basadas en “cosificaciones inocentes” (Lukács, 2018b, p. 581) que se sustentan en una relación directa entre teoría y práctica y en la economía del tiempo, se le añaden las determinaciones socio-históricas propia del modo de producción capitalista: la creciente cosificación de las relaciones sociales y de las determinaciones fenoménicas de la realidad capitalista, que se sustentan en el fetichismo de la mercancía.

Es por ello que el desarrollo del reflejo desantropomorfizador con el trabajo no asegura, *per se*, la elaboración de una concepción de mundo antropocéntrica, como tampoco el mero despliegue de la ciencia y su función social de “generalización de las conexiones”. Esto significa que existen otras determinaciones que median este proceso, habilitando u obstaculizando dicho proceso. No casualmente, el filósofo húngaro refiere en *La destrucción de la razón* (Lukács, 2020) que el suelo histórico que habilita u obstaculiza dicho proceso depende de la forma

concreta e histórica que asume el metabolismo social y, en particular, las clases sociales que la constituye, la lucha de clases y su nivel de desarrollo (Lukács, 2020). Algunos elementos sobre esto, serán retomados en las consideraciones finales.

Consideraciones finales

No resulta casual que Lukács (2018a) afirme en los *Prolegómenos para una ontología del ser social* que en el “pensamiento filosófico del mundo” lo que ha predominado es la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología y que su predominancia ha llevado a borrar la función social que desempeñaron en sus orígenes, al ser parte del arsenal heurístico y teórico movilizadopor la burguesía en su fase progresista para imponer la “hegemonía científica” de las ciencias naturales, al tener que confrontar con una “ontología religiosa” preexistente y dominante desde el feudalismo.

Y se refiere a un arsenal heurístico y teórico porque la filosofía, durante este período, tiene una articulación directa con las ciencias naturales y humanas, asumiendo para sí una misión bien concreta: la de codificar “los principios últimos” y elaborar una “concepción general de mundo”, tomando como punto de partida los avances científicos de la época, que sea capaz de enfrentarse y dar respuesta “a las preguntas últimas del espíritu” (Lukács, 1967b).

Es con el proceso socio-histórico de consolidación de la burguesía como clase dominante, luego de eliminar los resquicios feudales del absolutismo feudal, que esta articulación entre la filosofía y el interés general de la burguesía se rompe. En detrimento se consolida y generaliza la “teoría de la doble verdad”, impulsada por el cardenal Belarmino desde el Renacimiento, que propugna por una ciencia capaz de aprender y manipular la realidad, pero que no extraiga cualquier elemento generalizable de una concepción de mundo. Esta determinación es propia de una necesidad religiosa en la transición del feudalismo a la constitución del capitalismo, en el que los avances científicos y su utilización eran fundamentales para la burguesía y la religión católica comenzaba a ponerse en una posición defensiva, intentando preservar su concepción de mundo antropomorfizante.

Y no resulta casual que Lukács recalque el proceso de generalización de esta “teoría de la doble verdad”, mismo cuando la necesidad religiosa que lo impulsaba fue superada. En detrimento de ella, es la necesidad social dominante la que la vuelve necesaria,

vinculada a una situación inédita que instaura el modo de producción capitalista en la historia humana.

En las formas históricas anteriores, sobre todo en los períodos más primitivos de la vida humana, coexisten de manera simultánea *formas antropomorfizantes* de explicar el mundo y los *reflejos desantropomorfizantes* e inmanentes impulsados en el trabajo. Así, el conocimiento obtenido en el trabajo difícilmente pueda alcanzar un nivel de “articulación de las generalizaciones y conexiones” o, a lo sumo, en formas mágicas o religiosas se mixturán elementos falsos con reflejos correctos de la realidad. Por eso, la analogía desempeña una función fundamental en este proceso: la de anexar aquellos fenómenos y hechos desconocidos a partir de los conocidos, estableciendo puntos de contacto y conexión entre los mismos.

Esta situación es completamente diferente en el modo de producción capitalista. La misma es la primera forma de sociabilidad puramente social, en la cual, el despliegue de las fuerzas productivas del trabajo social se vuelve fundamental para la reproducción del sociometabolismo, cumpliendo la ciencia una función sumamente necesaria a dicho proceso, aunque su potencialidad es apropiada por el capital.

Por ello Lukács (2018b) insiste en que hoy existe un cúmulo de conocimiento suficiente para elaborar una “ontología correcta”, y en particular del ser social y su mediación con los otros niveles del ser, pero encuentra sus trabas para su realización en el propio metabolismo capitalista. Y las “necesidades sociales dominantes” remiten a este particular rasgo que asume la manipulación de la economía en el capitalismo: el mismo debe producir y sustentarse en un conocimiento verdadero y práctico, retraducible tecnológicamente, capaz de operar sobre variables concretas y de manipularlas, a partir de metodologías de conocimiento y protocolos de validación de los procedimientos.

Entonces, son determinaciones eminentemente sociales las que colocan trabas a la conformación de una concepción de mundo científica y filosófica, en tanto el propio metabolismo del capital requiere del desenvolvimiento de la ciencia, pero a costa de restringir cada vez más su función originaria: la de la “generalización de las conexiones”. En la *Estética*, el filósofo húngaro refiere que existe “(...) una escisión de los intereses de la clase dominante: por una parte, no quiere tolerar brecha alguna en la concepción del mundo que da fundamento a su dominio; por otra parte, y bajo pena de sucumbir, está obligado a seguir desarrollando las fuerzas

productivas y, consiguientemente, a promover la ciencia (Lukács, 1966, p. 175).

En detrimento de esto, una postura verdaderamente ontológica, y Lukács sostiene que en este contexto histórico sólo es posible bajo una ontología marxista, debe reconocer las particularidades del ser social, pero, para ello, no se debe perder de vista los problemas generales del ser, su conexión con la naturaleza inorgánica y orgánica. Este retorno al ser sólo es posible si se aprende al mismo como parte de un desarrollo histórico, si el método incluye la historicidad del ser y su aprehensión.

Esto significa que una tarea propia de la ontología marxista es la de desarrollar una crítica ontológica, la cual, mantiene un diálogo con los desarrollos científico-filosóficos de la época, siendo capaz de apropiarse de los avances producidos por las ciencias aisladas, siempre y cuando “(...) no terminen en oposición con la peculiaridad del ser cuyas leyes intenta develar” (Lukács, 2018b, p. 391). Por ello dicha crítica ontológica, se sustenta en la totalidad y es orientada a la misma, a la comprensión de los complejos particulares y su articulación como complejo de complejos.

Mismo en el capítulo de *Lo ideal y la ideología* (Lukács, 2018b), el filósofo magiar reflexiona sobre el nuevo nivel que adquiere la relación entre ciencia y filosofía en el marxismo, fundado en una “crítica ontológica mutua”, en el que la ciencia controla “por abajo” las generalizaciones filosóficas, que se correspondan con el movimiento real del ser, mientras la filosofía ejerce un control “por arriba”, de modo que cada elemento o cuestión singular sea comprendida a partir de sus conexiones con otros complejos.

Esta crítica ontológica mutua, esta nueva relación entre ciencia y filosofía que propugna el marxismo, es la que establece los nexos con la ideología, entendida como aquellas formas de elaboración intelectual que desempeñan una función social teórica y/o práctica en el proceso de volver consciente y operativa la praxis social ante los conflictos sociales acuciantes de una época, sean estos episódicos o estructurales. Y solo una respuesta que es capaz de generalización, que establezca los nexos entre los elementos coyunturales y cotidianos, tiene la posibilidad de volverse una ideología.¹⁵

15 Aquí no se dispone para analizar las determinaciones puras del arte y la filosofía como ideología. Sobre ello, ver el capítulo de *Lo ideal y la ideología* (Lukács, 2018b).

Por ello, es una tarea acuciante de este período la reconstrucción de una concepción de mundo sustentada en las bases ontológicas marxianas, que articula elementos científicos y filosóficos y se sustenta en un conocimiento racional y fundado, que aspira, de forma simultánea, a ser una ideología, en un instrumento de la lucha de clases orientado a la superación de cualquier tipo de relación social basada en la explotación, la dominación y la opresión.

Bibliografía

- ANDRADE, M. (2016) *Ontologia, dever e valor em Lukács*. Maceió: Coletivo Veredas.
- LESSA, S. (2016) O mundo dos homens. Trabalho na Ontologia de Lukács. Maceió: Coletivo Veredas.
- LESSA, S. (2018) *Aparato crítico 2018*. Maceió: Coletivo Veredas.
- LUKÁCS, G. (1966) *Estética. La peculiaridad de lo estético* (1. Cuestiones preliminares y de principio). Barcelona: Grijalbo.
- _____. (1967a) *Estética. La peculiaridad de lo estético* (3. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético). Barcelona: Grijalbo.
- _____. (1967b) *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Editora Senzala.
- _____. (1970) El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Barcelona: Grijalbo.
- _____. (2018a) *Prolegómenos à ontologia do ser social*. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2018b) *Para a ontologia do ser social*. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2020) *A destruição da razão*. Maceió: Instituto Lukács.
- MARX K.; ENGELS F. (1959) *La Ideología Alemana*. Montevideo: Grijalbo - Editorial Pueblos Unidos.
- MARX, K. (1971) Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857-1858). (Grundrisse). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. (2002) *El Capital. Crítica de la economía política*. (T. I. V. I.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. (2010) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Resenhas

Resenha de “*A destruição da razão*”, de Georg Lukács. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. 1ª edição. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, 794 p.

GILMAISA MACEDO¹ E NORMA ALCÂNTARA

Em 2020 o Instituto Lukács publicou a primeira versão em português de *A Destruição da Razão* (*Die Zerstörung der Vernunft*). A surpreendente demanda – várias centenas de pedidos já nas primeiras semanas – leva a crer que o autor e o texto despertam um interesse significativo na atualidade. Sua crítica ao irracionalismo passado é também a crítica do irracionalismo no âmbito filosófico e nas expressões da decadência ideológica típicas de nossos dias, marcadamente pós-modernas e que bloqueiam a busca de solução à intensa crise da atualidade.

Em uma resenha é impossível expor o conteúdo da obra. Esperamos oferecer aos leitores uma síntese daquilo que nela consideramos imprescindível, com a expectativa de convidá-los a uma leitura cuidadosa da genial análise de Lukács. Além disso, *A Destruição da Razão* é também uma convocação para que assumamos nossa responsabilidade para com o futuro da humanidade.

Redigido entre os anos que antecederam à Segunda Guerra Mundial e 1950, o texto de Lukács demonstra como a filosofia alemã, ao alcançar seu ponto culminante com Hegel, iniciou um processo de destruição da razão até chegar ao fascismo. Esta brutal decadência ideológica é impulsionada pela irracionalidade do capital que põe em risco a própria sobrevivência da humanidade.

¹ Gilmaisa Macedo é professora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas. Norma Alcântara é professora na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas.

A rigorosa análise imanente dos textos importantes desta decadência descortina um panorama das tendências filosóficas do período imperialista. O irracionalismo emerge desta análise como a única resposta aos desafios históricos capaz de ser dada por uma filosofia que não mais está à altura do seu presente. Conforme aduz o autor, em filosofia “julgam-se os fatos – a expressão objetivada do pensamento e sua eficácia historicamente necessária”. O fio condutor de sua análise é o desenvolvimento do irracionalismo na Alemanha, que ele considera típico do desenvolvimento internacional do irracionalismo que, lembra Lukács, alcançou expressivo desenvolvimento em boa parte dos países mais importantes daquele período. Foi a apreensão concreta da situação concreta da Alemanha que permitiu a Lukács elucidar por que a demagogia e a tirania fascista expressam a culminância de um processo que converteu aquele país no “centro de hostilidade à razão”. Possibilita também a Lukács convincentemente argumentar que o desenvolvimento da razão ou sua destruição é, ainda hoje, o ponto ideológico central no conflito entre progresso e reação.

A importância da crítica imanente se torna clara em seu desvendar das teorias que preparam o terreno para a “visão de mundo nacional-socialista”. Possibilita a Lukács, na esteira de Engels e Lênin, mostrar as distorções das questões filosóficas fundamentais promovidas pelos pensadores conservadores ou reacionários, bem como a oposição das diversas ideologias burguesas ao que já fora conquistado pelo materialismo histórico-dialético. As jornadas de junho de 1848 do proletariado parisiense possuem impacto singular neste processo. Por um lado, impulsionaram o materialismo histórico e dialético e, por outro lado, também serviram de estímulo ao irracionalismo em seu primeiro e importante período, aquele do percurso de Schelling a Kierkegaard. Neste contexto, o desenvolvimento capitalista tardio constituiu-se na tragédia do povo alemão. A debilidade das massas plebeias da Alemanha não permitiu uma revolução burguesa, e o resultado de 1848 consolidou a vitória da reação feudal-absolutista, abrindo o espaço para o irracionalismo e, mais à frente, ao fascismo.

Tal atraso, contudo, observa Lukács, foi também a base para um desenvolvimento intelectual que gerou pensadores que ocuparam a liderança espiritual do mundo burguês. A Alemanha, contudo, logo se converteria, ao lado dos Estados Unidos, na nação capitalista mais desenvolvida do mundo e, para tanto,

teve de adequar a sua estrutura política e social ao imperialismo. O reflexo ideológico desta necessária adequação foi a conversão ao irracionalismo dos elementos ideológicos do racionalismo e do Iluminismo que, no período em que a burguesia foi revolucionária, eram progressistas. Teve assim início o longo trajeto que articula os reflexos da Revolução Francesa na Alemanha à vitória do hitlerismo.

No jovem Schelling, Lukács identifica um momento significativo na formação do irracionalismo alemão; a intuição intelectual como primeira forma de manifestação do irracionalismo traz consigo a ambivalente dialética do individualismo objetivo. Em sua evolução intelectual, a filosofia tardia de Schelling foi merecedoramente reconhecida como aniquiladora da ala esquerda radical da filosofia hegeliana. Contudo, cabe a Nietzsche o título de fundador do irracionalismo do período imperialista, uma reação ao perigo revolucionário representado pelo proletariado. O momento é de plena decadência ideológica burguesa. A perda da ilusão no progresso é substituída pelo sentimento e pela consciência da própria decadência. O talento e a fina sensibilidade de Nietzsche possibilitaram que ele refletisse em suas obras as necessidades de classe solidamente reacionárias da burguesia imperialista. O relativismo, o pessimismo e o niilismo converteram-se entre os intelectuais, até mesmo entre os honestos, em desespero e rebeldia.

Isto possibilitou a Nietzsche tornar-se expoente do autocohecimento da decadência e assumir a tarefa de apontar o caminho de sua superação. Tal caminho seria a “missão social” da filosofia de Nietzsche: a defesa dos privilégios da intelectualidade burguesa, imperialista e parasitária. Influenciou Thomas Mann, Bernard Shaw e até mesmo alguns autores marxistas. Para Lukács, a luta contra o socialismo é o nexos essencial do seu pensamento. A sua unidade ideal e a sua conexão objetiva se encontram nos “mitos da burguesia imperialista para a mobilização de todas as forças contra o seu adversário principal”.

Na continuidade, *A Destruição da Razão* contém capítulos que se ocupam com *A filosofia da vida na Alemanha imperialista*, *O neo-hegelianismo*, *A Sociologia Alemã do período imperialista*, além de *Darwinismo Social*, *Teoria das Raças* e *Fascismo*. Argumenta Lukács que a aspiração filosófica geral dessas vertentes teóricas é encontrar uma terceira via acima do idealismo e do materialismo. Do idealismo, porque este assistia ao colapso dos seus grandes sistemas; do materialismo, porque pecava pela sua ligação com o movimento dos trabalhadores. Com Mach, Avenarius

e Nietzsche, assinala Lukács, tal “terceira via” não foi além de uma renovação do idealismo ao redor da pauta: o problema da pseudo-objetividade. A essência da filosofia da vida mediante a confusão entre vida e vivência acaba por transformar agnosticismo em misticismo, bem como o idealismo subjetivo na pseudo-objetividade do mito. Após Nietzsche, Dilthey foi o precursor da filosofia da vida do imperialismo, estabelecendo que o problema da relação do homem com a realidade objetiva teria de ser resolvido na prática, mantendo-se sempre nos limites do agnosticismo neokantiano.

Na sequência, vieram aqueles intelectuais que compuseram o grupo de pensadores que defenderam a superioridade da nova Alemanha. Schmitt, ao construir uma teoria “filosófica do direito”, justificava os crimes ali cometidos, advogando que o *Führer* detinha “o direito e a força necessários para fundar um novo estado de uma nova ordem...”. Converteu-se no ideólogo jurídico por excelência dos hitleristas. A teoria das raças evoluiu, desde Gobineau até Chamberlain. Como argumenta Lukács no último capítulo de *A destruição da razão*, o racismo alemão forneceu elementos decisivos à demagogia reacionária e, mais precisamente, ao nacional-socialismo e se articulou com as tendências arbitrárias e despóticas contidas tanto na teoria quanto na prática política do Estado fascista. A supremacia da raça ariana adquiriu a força e o poder de dominar física, social e economicamente os identificados como “racialmente inferiores”.

Lembremos que *A Destruição da Razão* foi publicado em 1954, nove anos após o final da Segunda Grande Guerra. O epílogo elaborado por Lukács esboça momentos importantes do movimento intelectual após a derrocada do domínio de Hitler. O período posterior a 1945 traz no seu interior os ideais democráticos. As teorias acerca do totalitarismo assumem a função ideológica, nas mãos da oposição liberal-burguesa, tanto ao fascismo quanto ao comunismo soviético, nisso mantendo os aportes do irracionalismo. Os Estados Unidos, apesar de herdeiros de uma Constituição democrática quando da sua formação como país, por serem a base econômica da fortaleza do capital monopolista, lideram a ideologia do “mundo livre”, isto é, um mundo capitalista livre de influências do socialismo e do fascismo, fundado na liberdade individual burguesa.

Naquele contexto da Guerra Fria, Lukács enxergava na destruição da razão uma potência preparatória da guerra contra a URSS. O medo se expandia em todas as partes do mundo com

a manutenção do monopólio da bomba atômica e com o controle ideológico possibilitado pelo prestígio do modo de vida americano. Foi neste cenário que Lukács enxergou um novo impulso a favor da razão no movimento pela paz. Este poderia vir a ser uma ampla frente a favor da razão, acima das múltiplas diferenças de natureza política, filosófica ou ideológica. Avaliava Lukács que a luta pela razão se fortalecia porque as massas humanas não renunciariam “ao direito de viver num mundo racional e não no caos da loucura beligerante”.

A Destruição da Razão suscita até hoje polêmicas. Quando publicado, contra a reação de alguns, argumentou Lukács que um povo como o alemão, cujo passado filosófico é de tamanha grandeza e demonstrou tal capacidade de contribuir com o futuro, não tem razão para reechar o acerto de contas com o seu passado fascista. Da mesma forma, podemos argumentar que hoje em dia a humanidade não deve temer a crítica radical ao irracionalismo. Nela, aos intelectuais, pela sua posição social, cabe uma particular responsabilidade.

A destruição da razão é uma vasta obra. No conteúdo e no tamanho. Sua leitura, mais do que importante, é imprescindível à luta contra o irracionalismo que se levanta em nossos dias. Oxalá esta tradução possa ser a contribuição do Instituto Lukács à luta pela emancipação humana do capital.

Resenha de “*Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*”, de Vitor Sartori. 1ª edição. São Paulo: Editora Intermeios, 2019, 308 p.

SERGIO LESSA

Em 2019 a editora Intermeios lançou o livro *Ontologia nos extremos*, de Vitor Sartori. Professor na Universidade Federal de Minas Gerais e editor da *Verinotio, revista on-line de filosofia e ciências humanas* – depois do *Lukács Jahrbuch* da *Lukács Internationale Gesellschaft*, a revista lukacsiana de mais longa existência no planeta –, Sartori tem a seu crédito uma considerável produção intelectual. Não por acaso, sua formação acadêmica vem do Direito, e não da Filosofia. Mais um indício do quanto a filosofia acadêmica perdeu o mundo por horizonte.

O livro se propõe a uma comparação das categorias fundamentais de Heidegger e Lukács. Do primeiro, a principal obra em foco é *Ser e Tempo*, e do segundo, vários textos da maturidade, incluindo os *Prolegômenos* e *Para a ontologia do ser social*. Logo nas primeiras páginas, não deixa de impressionar a facilidade com o que autor navega entre as categorias dos dois autores, a familiaridade que possui para com elas. Esta é uma das razões, cremos, para o texto fluir e ser prazeroso de se ler.

As primeiras páginas nos introduzem ao que pareceria ser um diálogo entre Lukács e Heidegger. A comparação entre os dois pensadores não é exatamente uma novidade. Há o texto de Lucien Goldman, *Lukács et Heidegger* (1973); entre os estudiosos de Lukács do Brasil, também são conhecidos alguns textos de Nicolas Tertulian e Guido Oldrini que trazem elementos importantes para a compreensão tanto de Heidegger quanto de Lukács.

O que particulariza o livro de Sartori é que ele nem está fascinado, como parecia ter estado Goldman, pelos possíveis paralelos entre os dois pensadores, nem está usando, em uma

Europa pós-moderna na qual o Lukács da maturidade não tem lugar, do artifício da comparação para mostrar que, ao tratar dos mesmos temas de Heidegger, Lukács o faz de forma superior e mais consistente. Neste sentido é o primeiro texto, ao menos de que eu tenho notícia, em que um exame desapassionado e sem as pressões tipicamente europeias da *Weltanschauung* pós-moderna teve lugar. O resultado é dos mais interessantes.

Como não poderia deixar de ser, a alienação² e a sua superação ocupam lugar de destaque. A concepção heideggeriana é que a alienação se deu pela perda do sentido do ser na queda (*Verfallen*) para a vida cotidiana em que impera a “técnica da indústria”. Consequentemente apenas pode apresentar, como possibilidade de se ir para além da alienação, a recuperação do sentido do ser. Sendo breve, uma imprecisa e confusa proposta filosófica que encontra no nazismo o instrumento do seu combate à democracia burguesa e ao tecnicismo capitalista.

Como bem argumenta Sartori, não foi Heidegger um nazista *tout court*. Veio-me à memória, imediatamente, *Heidegger y el nazismo*, de Victor Farias (1998), bem como a impressão que em mim causou, na época, sua comprovação de que o filósofo alemão foi um crítico à direita do nazismo; que suas críticas se particularizam por propor um aprofundamento e radicalização do nazismo. Logo, contudo, o texto revela uma importante diferença, não na avaliação da posição política de Heidegger, mas com relação à evolução do seu pensamento. A sua “viragem” coincidiria, para Sartori, com o início da crítica de Heidegger ao nazismo, o que se articularia à sua defesa da ordem do capital (ainda que sob sua configuração nacional-socialista). Consequentemente, sua proposta antialienação poderia se realizar apenas na subjetividade, na esfera dos valores e da ideologia. Neste sentido preciso, o conteúdo mesmo da ontologia heideggeriana está intrinsecamente articulado à sua visão de que o nacional-socialismo poderia ser uma reversão da alienação. Da justaposição com Lukács, emerge a pobreza ideológica e teórica, velada pela forma rebuscada e quase incompreensível, da ontologia heideggeriana. Sua importância não decorre da qualidade de sua obra, mas da função social que exerceu e exerce ainda hoje.

Nesta concepção de mundo de Heidegger, nenhum movimento de superação mais próximo às concepções de Hegel seria concebível, a não ser como reafirmação da derrelição (*Geworfenheit*),

2 Sartori prefere traduzir *Entfremdung* por estranhamento e *Entäusserung* por alienação. Tomamos aqui a liberdade de traduzir *Entfremdung* por alienação.

da queda (*Verfallen*): o problema da alienação (*Entfremdung*) se consubstancia, em Heidegger, por vezes como uma fatalidade; outras vezes, como uma fatalidade que poderia ser revertida (não superada) por um ato de força política e ideológica que revogasse os efeitos danosos da técnica sem abolir, contudo, a técnica enquanto tal. Daqui a importância da técnica no universo heideggeriano, sua relação com a alienação, seu peso nas críticas ao capitalismo e à democracia, fato que o livro de Sartori acentua e evidencia em não poucas passagens.

Lukács, tal como Heidegger, também argumenta Sartori, faz uma crítica radical ao capitalismo e tem na alienação um ponto nodal desta crítica. Há que se ponderar, todavia, que este mesmo paralelo seria possível em referência a uma boa quantidade de outros autores, desde Korsch à Escola de Frankfurt, desde Sartre a Gramsci etc. Todos eles trataram da alienação na crítica à sociedade burguesa. O que parece fazer do paralelo entre Heidegger e Lukács um tema mais frequente é que ambos postulam uma ontologia. São, neste sentido, significativos os textos de Nicolas Tertulian (1986) sobre o renascimento da ontologia na filosofia do século XX. É aqui, insiste Sartori, que reside o nódulo da diferença entre Lukács e Heidegger. Não são as diferenças localizadas (quase sempre importantes) entre os distintos tratamentos das categorias, entre as diferentes críticas ao capitalismo e à democracia burguesa que distinguem os dois autores; são as distintas concepções de cada um acerca da substância humana, do ser humano que, ao fim e a cabo, constituem os fundamentos últimos de suas diferenças pontuais.

Sartori traça, tal como fez com Heidegger, um preciso esboço da concepção ontológica lukacsiana: o trabalho fundante do ser social como parte decisiva de uma concepção materialista que articula o ser social ao ser em geral. Expõe com clareza como a alienação é um dos resultados possíveis, de modo algum inevitável, do afastamento das barreiras naturais trazido pelo desenvolvimento das forças produtivas humanas (no interior da qual está a técnica, que não é o momento predominante do desenvolvimento humano).

A “abordagem genética” de Lukács demonstra uma essência humana que é o resultado único e exclusivo das ações humanas. Está, portanto, aberta à possibilidade da superação da alienação pelas ações humanas, já que foram os humanos que as criaram. As consequências filosóficas, ideológicas, éticas e políticas são gigantescas, como com precisão demonstra Sartori: na superação

do trabalho alienado pelo capital estaria a possibilidade de superação das alienações que predominam no modo de produção capitalista. Enquanto a ontologia de Heidegger encaminha uma proposta política que enxerga no nazismo potencialidades antialienantes, a ontologia de Lukács trafega numa via em tudo oposta: no comunismo, isto é, na superação prática do modo de produção capitalista, residiria a única potência antialienante dos nossos dias.

A forma da exposição talvez pudesse ser outra. Difícil dizer. Por vezes, como leitor, fiquei com o desejo de uma exposição condensada das *Weltanschauungen* em confronto; contudo talvez isto privasse o texto do seu cativante movimento. Não tenho certeza. Pois o “diálogo” que o início do livro pode sugerir se revela um cativante construir, a cada página, do duelo de morte – muito mais do que um diálogo – entre os dois pensadores. Os paralelos possíveis vão sendo reduzidos aos aspectos formais e mais abstratos; qualquer aprofundamento, por menor que seja a aproximação ao conteúdo, converte os paralelos em conflitos de vida e morte. Sartori tem toda razão: são ontologias nos “extremos”. Neste duelo, há que se tomar partido, pois nele estão envolvidas várias das questões mais prementes que a humanidade precisa enfrentar em nossos dias.

Sem dúvida, o texto mais significativo sobre o tema: está muito além de “uma introdução”, como o título sugere.

Referências

- TERTULIAN, N. (1986) *La rinascita dell'ontologia*. Ed. Riuniti, Roma.
- FARIAS, V. (1998) *Heidegger y el nazismo*. Fondo de Cultura Económico, México.

Resenha de “*Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*”, de Roberto Schwarz. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2019, 448 p.

Seja como for: a quantas anda a controvérsia no Brasil

ELISABETH INGEBURG SOUZA HESS

De origem austríaca, Roberto Schwarz se formou na Universidade de São Paulo em ciências sociais e participou, juntamente com Antonio Candido, do desenvolvimento de um método de crítica literária que renovou os estudos literários pela perspectiva do materialismo dialético. Sua família veio para o Brasil fugindo do nazismo e se opôs à estrutura do Partido Comunista que deu guarida aos processos de Moscou. Em sua juventude, Schwarz já havia tido contato com os escritos de Georg Lukács enquanto seus pais haviam frequentado suas palestras em Viena, quando o marxista húngaro foi para lá exilado da Hungria.

Roberto Schwarz é o escritor de dois livros de ficção e de muitos livros de crítica literária, entre os quais dois livros responsáveis por um giro na interpretação daquele que é, há tempos, consagrado como o maior escritor brasileiro do século XIX, Machado de Assis. Nesse âmbito é possível considerar que Schwarz traz para a nossa experiência uma atualização dos debates acerca do realismo como forma que implicaria uma forma de progresso em relação à herança artística burguesa, porém sob uma perspectiva oposta à de Lukács. Como ele mesmo afirma numa de suas entrevistas republicadas recentemente, ele tendia a tomar parte dos debates travados sobre arte assumindo o ponto de vista da vanguarda.

Suas análises de Machado de Assis e sua percepção do caráter popular da cultura e mesmo da tradição humanista que é incorporada com crescente tensão pelo sistema literário brasileiro trazem uma importante contribuição para investigarmos a particularidade do dilema histórico brasileiro em vários âmbitos da reflexão. Para isso, tratarei de percorrer alguns dos vários pontos de tensão conceitual presentes em *Seja Como for* – cujo próprio título nos desafia a superar em favor do que permanece atual – que considero chamativos para um confronto de consequências tangíveis para os sistemas de pensamento de Schwarz e de Lukács, tais como universalismo, forma e materialismo.

Um pouco antes da pandemia que, no Brasil, intensifica consideravelmente a realidade e a percepção do abismo social, apareceu o novo livro de Roberto Schwarz, *Seja como for* (2019), Editora 34. Esse é um livro composto de duas partes: a primeira, de entrevistas, algumas publicadas apenas em jornais; e a segunda, de textos de circunstância, documentos e retratos sobre figuras de nosso convívio pelos livros, tais como Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza, Paul Singer e outros. A leitura das entrevistas reunidas dá uma sensação de familiaridade mesmo para quem não é tão ambientado com os corredores da intelectualidade paulista. A familiaridade vem talvez do fato de que mesmo os mais jovens de nós já têm provas suficientes de que viver no Brasil tentando entender as questões definidoras de nossa história e do presente nunca foi tarefa fácil. E os instrumentos de navegação para se orientar nessas tormentas constantes ainda estão pouco regulados.

Lendo as entrevistas assim em sequência, percebemos melhor a frequência com que Schwarz se remete a um momento bastante significativo de virada da intelectualidade dos jornais e partidos, que transitavam pelos departamentos da Universidade de São Paulo em um lapso temporal em que a necessidade de regulação e invenção dos instrumentos de análise e de certa forma de reconhecimento entre país e seus teóricos é tão definidora dos ânimos. Um momento que prometia progressiva aproximação da intelectualidade em relação ao povo brasileiro até romper o Golpe de 64, as resistências postas a ele e o silenciamento.

Esse quadro é tratado por Schwarz com o distanciamento de quem viveu aquela encruzilhada de questões até o momento em que as perseguições e censuras dos diversos posicionamentos forçaram tantos intelectuais militantes ao exílio. Para esta leitura, interessa perceber que, nesse momento de grande pressão social e histórica, a caixa de ferramentas críticas da intelectualidade

marxista parece passar pela prova de fogo kafkiana do golpe, para a qual só uma ação programática amadurecida poderia verdadeiramente preparar. Por força da aliança sem realismo com o desenvolvimentismo, este é definido como mera face da medalha do autoritarismo. “As ideias fora do lugar” são reflexo dessa avaliação do golpe segundo a qual as ideias ilustradas são convenientes ou inconvenientes e acabam inócuas: sem qualquer lastro na realidade, uma cópia ornamental grotesca, nem sequer calcada numa episteme, quanto mais num projeto coerente. Tais conclusões provêm dessa experiência histórica específica, partindo o autor de premissas de que precisamos ter clareza e são, quando não detalhadamente discutidas pelos entrevistadores, bem mais perceptíveis nesse bem-vindo livro. Espero que caiba nestas poucas páginas demonstrar alguns dos momentos proporcionados nesse transporte para diversos presentes, revividos na perspectiva dos dias de hoje.

Entre as premissas de Schwarz, algumas partem de um tronco bastante presente nas entrevistas: a perspectiva que coloca as teorias de Marx e de Lukács como carentes de muita atualização para que digam respeito ao caso brasileiro e de ex-colônias. Para resumir um caso em que isso se dá de modo mais sensível, entre vários outros, tomo como exemplo uma entrevista, de 1994, em que o próprio desenvolvimento do assunto é mais entrecortado pela dificuldade em estabelecer parâmetros comuns com a entrevistadora, Eva Corredor. Nessa entrevista, intitulada de “Braço de ferro sobre Lukács”, o crítico trata a análise marxiana da sociedade e também a de Lukács acerca da literatura como baseadas na passagem do feudalismo para o capitalismo europeu, sendo, por isso, um modelo analítico que inviabilizaria o pensamento da sociedade de classes no Brasil pelo mesmo viés. O fato de essa sequência histórica não se produzir na América Latina tornaria sem lugar o modelo lukacsiano para a história das ideias e do romance como um gênero típico. A queda de uma categoria universal pode parecer muito evidente apresentada como foi para a entrevistadora Eva Corredor, mas ela ainda guardava algumas questões comparativas com a possibilidade de compreensão da literatura de outros países de história colonial, mesmo considerando uma necessária adaptação, através de categorias como a do realismo e da totalidade. Para Schwarz, o realismo diz respeito às ilusões da realização humana que o capitalismo não poderia cumprir, mas que persistiam como ideais de personagens europeus, os quais estariam necessariamente deslocados no Brasil escravocrata.

Daí que o muito que rendeu o romance machadiano foi através de procedimentos brechtianos de estranhamento.

Antes de cair na questão teórica que envolve a característica moderna (poderíamos chamar de racional, para tentar dar concretude aos polos da discussão) ou não da Modernidade periférica brasileira, a questão nacional parece nascer esvaziada de movimento histórico, para Schwarz, e funciona apenas no encadeamento oportunista de reprodução do capital global. Assim, como essa batata quente da nação em mãos, vivenciamos, por um lado, um verdadeiro estado de sítio pelo irracionalismo imperialista que se multiplica sem nenhuma sutileza adaptativa e, por outro, a clara mediação e intensificação de políticas nacionais significativas na associação de experiências históricas as mais diversas com o socialismo no presente ou no passado. Basta citar Venezuela, Cuba, China, Rússia e vários outros que se encaminham programaticamente para desequilibrar as condições de pressão e temperatura. Isso nos leva a questionar a superfície a que adere um dito materialismo histórico que, como bem critica José Chasin a respeito da Analítica Paulista da qual Schwarz é dissidente, comporta a visão econômica da sociedade atrasada sem dar conta de encará-la do ponto de vista da emancipação humana, tal como Lukács decalca da obra de Marx.

Deve ainda aos nossos projetos de nação um olhar realista que traga para o centro do debate as possibilidades das categorias já colocadas pela totalidade do desenvolvimento histórico, tais como a da nação (por Joaquim Nabuco e Florestan Fernandes), a dos dois Brasis (por Franklin Távora e Euclides da Cunha) ou a da dialética da malandragem (por Antonio Candido), na qual se insere a perspectiva do próprio Schwarz de desfaçatez de classe, para trazer ao horizonte sua atualização numa prática que aponte, a partir da compreensão da história como pré-história do presente, para o livre criar de si mesmo pelos homens como possibilidade universal. Possibilidade esta que é esteticamente concretizada pelo realismo e pela autonomia literária de um Graciliano Ramos, como assinala Hermenegildo Bastos e sua *Formação e representação*.

Vejam os mais alguns pontos de conflito com as representações do Brasil que Schwarz apresenta ao longo de seu livro, a começar pela face do puro obscurantismo do autoritarismo.

A fantasia do assalto comunista que consta no documento com que Schwarz abre o livro presentifica a nós a tosquidão da ditadura militar. O relatório dos arquivos do DOPS trata do mesmo ambiente prévio e simultâneo à ditadura através da leitura e do

pretensão desmascaramento do escritor de *Cultura e política no Brasil de 1964 a 1969*. Esse ambiente considerado no artigo, entendemos bem hoje, era de sofreguidão por novos meios de interpretação que traduzissem o enigma Brasil para o Brasil enquanto a pobreza do discurso de consumo, família e de perseguição aos comunistas se tornava o discurso oficial do poder. Quando lemos tal documento histórico, tomamos um contato mais nítido e repugnante com o grau de servilismo e engodo que ditava mortes e desaparecimentos e que, mesmo nunca tendo parado de matar, está hoje de volta em sua forma mais caricata e desconcertante.

“Seja como for” é uma expressão empregada pela primeira vez já na primeira entrevista, datada de 1976, intitulada “Cuidado com as ideologias alienígenas”. Nessa entrevista concedida a Gilberto Vasconcellos e Wolfgang Leo Maar, Schwarz retoma a polêmica com Maria Sylvia de Carvalho Franco ao redor de sua tese sobre o papel das ideias na conservação do estatuto escravocrata do país e seu confronto aparente com os ideais liberais. Entrevista por entrevista, a de Maria Sylvia, “As ideias estão no lugar”, data também de 76 e se opõe frontalmente ao famoso ensaio de Schwarz por propor a relação interna e própria da igualdade entre os sujeitos que pudessem dispor de propriedade. De fato, para Maria Sylvia, a possibilidade de possuir propriedade é o que aproximava e justificava o encobrimento das desigualdades sociais aqui como na Europa da “igualdade formal”. Para ela e para Schwarz, os dois sistemas seriam regidos pelo lucro, mas envolvidos por véus da ideologia tecida pelo caso brasileiro ou, segundo Schwarz, pelo discurso liberal tido como superior porque supostamente moderno e universal.

Enfim, ponderando que a diversidade dos objetos de estudo dele, crítico, e dela, socióloga, poderia sugerir pesos diferentes para o influxo externo de ideias ou para a necessidade histórica das que são incorporadas, Roberto Schwarz observa que, “seja como for”, a questão do aparente desajuste ou da estranha pertinência das ideias se apresenta de modos diferentes, mas infalíveis, em diversos pontos da vida social. E enfatiza que o problema é considerar tal influxo de uma **perspectiva popular**. Essa perspectiva popular não perde nada por ser questionada aqui em seu significado para Schwarz. Já que este sujeito histórico retornará poucas vezes ao longo das entrevistas, tenho a impressão de que uns assuntos pressupõem sua presença mais do que outros.

A homenagem a Antonio Candido, próximo do fim do livro, talvez seja o segundo lugar em que o problema de seu ponto de

vista aparece novamente de relance. Considerando a discussão sobre a pertinência das ideias, Schwarz entende que a colocação do problema povo brasileiro aparece apenas mediada pela representação de uma elite, segundo interesses paternalistas e conservadores. Será que a Modernidade não pressupõe a disputa pela universalidade das categorias, apesar da escravidão, para além do mero ornamento de classe e irracionalista?

De fato, nem sempre o nosso interesse sobre essa polêmica do lugar das ideias poderá ser sempre tão dramático como na troca de cartas entre Bentinho e Manduca, em *Dom Casmurro* (1899), aquele interesse analítico e apaixonado pela história mundial e a guerra da Crimeia que deixa obcecado o jovem Manduca, doente de lepra e sem perspectiva de qualquer ação futura. “Seja como for”, mais cedo ou mais tarde, nossa fina correspondência é interrompida pelo argumento insólito, ao mesmo tempo autoritário e fatalista, de que, independentemente de quem tinha a razão na análise geopolítica, a história dispõe de toda a eternidade para submeter as leis humanas e confirmar o acerto de Bentinho e o erro de Manduca. Assim, o projeto que transparece é de inação diante da falta de interesse verdadeiramente universalista de nossas classes dominantes. Ou, como criticava/justificava Schwarz em outra entrevista a respeito de Fernando Henrique Cardoso, será que a tentativa de abrir negociações com a burguesia pode representar algum avanço? O crítico sugere que não, mas sua teoria da dissonância absoluta, acredito, deixa passar as possibilidades que porventura emergirem não da crença em promessas, mas da necessária realização. Assim, como na experiência de 64, temos novamente universidades e a própria ciência sob ataque, tendo por uma década sido objeto de investimentos e aspirações de um projeto popular, porém espontaneísta. Hoje, o papel da universidade ainda é obscuro para os setores organizados da atuação política e, principalmente, para si mesma.

Por outro lado, as controvérsias da intelectualidade já seguiram por alguns extremos e Schwarz procura voltar sua crítica tanto para a noção de que a nação independente dispõe de pressupostos únicos e autênticos, quanto para a que lança mão de qualquer paradigma estrangeiro que pareça prometer a atualização e modernização das ferramentas críticas. Por tratar de extremos tão excluídos, o crítico acha por bem apoiar todo seu aparato analítico na dedução de que o Brasil escravocrata é um aspecto espelhado do capitalismo, não seu sufocamento imperialista.

Voltando à primeira entrevista, produz-se uma “conciliação” negativa da polêmica sobre o lugar das ideias com as ferramentas emprestadas da Escola de Frankfurt. Trata-se de a dominação da natureza estar trazendo concomitantemente a dominação social, de forma a relativizar absolutamente nossa condição de progresso. Assim sendo, o Brasil participa do mesmo tempo/mecanismo econômico do capitalismo central. Porém, a manifesta inserção negativa em tal dinâmica produziria a paródia reveladora da farsa da universalização ideológica que deveria promover a sociedade unificada pelo capitalismo como forma progressista de produção em relação ao feudalismo.

Hoje, perto de completar 200 anos de sua independência, o Brasil carrega as marcas de um país proibido de ter universidades e indústrias enquanto colônia e que, somente por volta da década de 40 do século XX, pôde pensar o seu desenvolvimento científico e técnico como um projeto do qual os intelectuais começavam a ter perspectiva de participação social. As contradições que se seguiram de lá para cá devem ser vistas como, no mínimo, consideráveis, ainda que, diante de Eva Corredor, Schwarz aponte como equivocados os ataques do Partido Comunista ao Imperialismo, vendo aí a hipertrofia do nacionalismo e uma convergência com o conservadorismo em matérias culturais em que se daria alguma modernização. A meu ver, em que pesem as consequências da instituição da escravidão como uma força promotora de formas ideológicas muito particulares apresentadas como autênticas e só precariamente sustentadas entre as ordenações do direito moderno, ao contrário do que pensa Schwarz sobre as elites nacionais, ela, a escravidão, se mantém por mais de seis décadas depois da Independência sob a força nada desprezível do Imperialismo (que tratava de emparedar Portugal e o Brasil), mais do que por franca escolha lucrativa das elites locais, como pensa o autor de *As ideias fora do lugar*.

Voltando para a pergunta de se a ideologia da igualdade formal estava e está a serviço do lucro, tanto Roberto Schwarz como Maria Sylvia de Carvalho Franco dão a mesma resposta: sim e sim. Para o desdobramento de consequências tão significativas como a independência política em contraposição à dependência econômica de mercado, seria necessário precisar qual a natureza desse lucro. A questão que atravessa de modo geral os pressupostos de Roberto Schwarz é por que o trabalho assalariado não se desenvolve conjuntamente com as primeiras expressões de interesse por independência das elites locais. Antes mesmo de

colocar essa questão, que parece tão importante para o fundamento de sua teoria, Schwarz costuma se apoiar, diferentemente do que faz Maria Sylvania, na teoria da dependência e do funcionalismo do atraso que FHC delineava em sua tese de doutorado em relação à escravidão no Brasil meridional. Em vários momentos, Schwarz se remete a esta fórmula de sua compreensão da realidade brasileira, síntese à qual teria chegado graças à leitura do narrador volúvel de Machado.

Aqui temos dois âmbitos de leitura que se entrecruzam de forma interessante. Schwarz apresenta o processo para tal elaboração em mais de uma entrevista do livro. Segundo ele, havia esses dois estudos – o de Maria Sylvania e o de FHC – que tratavam de relações diferentes da sociedade brasileira explicadas com perspectivas diferentes. Tais fenômenos, que, em sua primeira leitura, apareciam como visões opostas, passam a se dispor complementarmente quando Schwarz procura entender a forma do narrador volúvel, que se passa por refinado fruto da civilização, mudando da displicência para a gravidade sem que nenhuma dessas posturas possa resistir à passagem dos acontecimentos e circunstâncias. Esse deboche do universalismo é tomado por Schwarz como ponto de chegada do esforço formativo de todo o ciclo captado na *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antonio Candido. Na perspectiva já muito conhecida de Schwarz, Machado de Assis supera as fragilidades das obras de autores românticos e de suas próprias obras, contrapondo-se à literatura empenhada, que tinha por objetivo a legitimação da forma literária nacional como representativa da experiência local e, ao mesmo tempo, da civilização na Modernidade do capitalismo.

Schwarz comenta que sua obra crítica toma a ambiguidade autoritária do narrador machadiano como elemento formal estruturante: a inconstância é a regra do romance e nada resta de substancial a essa posição característica da classe dominante na ordem escravocrata, mais parecida ela mesma com o achado da **nota específica**, ou – com o termo crítico de Machado de Assis – expressão de “certo sentimento íntimo” representativo de nossa realidade, cuja plumagem moderna das ideias é trocada conforme as conveniências mais perversas, mas nunca tratada substancialmente em suas consequências históricas. Segue disso a impregnação no pensamento de Schwarz de repulsa a qualquer investimento em categorias do projeto burguês de universalismo. Por outro lado, seu parâmetro crítico principal é a mediação universal da reificação capitalista e, portanto, da redução do sujeito singular à sua classe, como limite histórico intransponível, seja no acaso da realidade,

seja na necessidade da obra de arte. Nesta, principalmente, reina o princípio de inconsciência do artista, visto que ele postula em alguns momentos que a intenção deliberada pode ser prejudicial à obra. Fica marcado aqui o que parece uma contradição, já que, para Schwarz, o caso de Machado é diferente, mobilizando uma descrença total da ideologia.

“Seja como for”, importa aqui o lembrete de que a leitura de Machado de Assis feita por Schwarz é atravessada pela premissa de que a escravidão é lucrativa e, portanto, os estudos da obra marxista estariam com um grande ponto cego relativo à forma peculiar de modernidade capitalista que teria se desenvolvido aqui, já que o país nasce na órbita do capital. Não só Machado de Assis, mas a própria leitura da tese de Maria Sylvania, a da obra de Antonio Candido e talvez até a de Marx e de Lukács são submetidas, a meu ver, a esses pressupostos. Como uma parte significativa da esquerda brasileira faz uma leitura da realidade com um instrumental importante vindo de sua crítica, parece urgente travar essa discussão e perceber quanto essa posição, que se opõe criticamente a FHC, mas que conserva particularidades de sua compreensão da realidade, pode permanecer sem maior exame nos projetos de ação da esquerda. Algumas questões que valeriam uma breve nota de pauta de futuras discussões e que aparecem em vários pontos da entrevista são as noções de forma estética, de universalismo e, finalmente, de materialismo.

Nessa esteira de uma interpretação estilística e formal da obra literária, Schwarz se vale de ferramentas críticas também colhidas desse processo de amadurecimento das questões da nacionalidade pela universidade brasileira desde antes e durante a ditadura militar. Antonio Candido é sua principal referência. Segundo Schwarz, Candido desenvolve um método de crítica dialética não dogmática que parte da estrutura, sendo esta tomada por mais significativa do que elementos geralmente mais ostensivos, como a temática ou a referencialidade histórica. Vale aqui a ressalva de que ao tempo que elogia o método de Candido, Schwarz encontra claras divergências no caminho dessa sua educação pela forma. Isso não aparece nas entrevistas do livro, nem mesmo em textos que tratam particularmente de Antonio Candido, como “Sobre Antonio Candido”, ou no texto de homenagem à sua memória, “Antonio Candido (1918-2017)”.

São divergências importantes e, se não podemos tratar delas aqui, vale ao menos lembrar que elas têm muito a ver com o compromisso de Candido com a tradição humanista da literatura.

E isso é o que o faz organizar toda a *Formação da literatura brasileira* com base em um movimento histórico de adaptação dos gêneros literários transplantados da Europa, pressupondo a possibilidade de racionalização da realidade local através dos gêneros disponíveis historicamente e de reconhecimento dialético de uma subjetividade nascente e atuante dessa e nessa realidade. Aqui interessa lembrar que esse reconhecimento é passado na conta de culturalismo por Roberto Schwarz na oportunidade que encontra para criticá-lo de forma mais ponderada e dialética: elogiando a superioridade do método formal posterior à *Formação da literatura brasileira* como sendo mais materialista do que este.

Nesse ponto podemos observar que, ao contrário da de Candido, a obra de Lukács é tomada a contrapelo, como referência inspiradora e negativa. Isso é interessante porque sua aparição é recorrente ao longo das entrevistas e a reflexão que ela gera pode ser mais bem explicada por seu conflito fundamental com a obra de Adorno do que pela explicação muito pouco fundamentada, contraditada discretamente pelo próprio Schwarz, mas repetida como epíteto, de um sectarismo e dogmatismo tributário do stalinismo. Talvez o que explique isso seja a concepção lukacsiana do conteúdo com precedente em relação à forma e a relação que isso tem com o caráter popular da história para Lukács. Isso é visto, ou, melhor dizendo, confundido por Schwarz com a tal dialética dogmática, que ele contrapõe ao livre pensar de Candido e à qual não confere donos, mas torna fácil adivinhar.

Essa “dialética dogmática” insere a forma como condicionada pelo conteúdo e não fomentada pela extrema liberdade do trabalho artístico em confronto trágico com a realidade da racionalidade voltada para fins. Desse modo, o papel da arte realmente se aproximaria, para Schwarz, de um desencanto prévio e abstrato com a comunicação genérica ou, então, de um individualismo em que o conteúdo possível é expresso pela forma espontânea, imprimida intuitivamente em protestos subjetivos ao impasse histórico do capitalismo. Esse desdobramento baseado na concepção adorniana de forma é uma presença constante nas críticas dirigidas contra Lukács. Indo além da proposta de pura liberdade formal, Schwarz concebe também as determinações de classe como forma crítica a ser desvelada na contraposição da arte à ideologia, ou melhor, a si própria. Isso, a meu ver, mais até do que o tratamento do inconsciente por Adorno, que leva a uma identificação do inconsciente com a objetividade.

Então, no limite, a concepção de universalismo que consta na análise de Schwarz remete ao engodo de classe, tanto na periferia quanto no centro, e está longe da forma transparente em que nos deparamos na arte com alguma possibilidade de ação humana, isto é, de conflito verossímil.

Diante da decadência burguesa, mesmo que sem trabalhar com essa noção, o universal para Schwarz resta como o mecanismo do falseamento. É instrutivo ver, sobre isso, a entrevista “Machado de Assis: um debate”, em que Schwarz discute contróversias de alto nível sobre sua leitura da obra de Machado. Os participantes na conversa são grandes críticos de diversas áreas: Davi Arrigucci Jr., José Antônio Pasta, Francisco de Oliveira, Luiz Felipe de Alencastro, Rodrigo Naves e José Arthur Giannotti. Confrontado com a questão colocada de diversas maneiras ao longo da conversa a respeito de um reducionismo que estaria operando na crítica de Machado, Schwarz nem pisca: o reducionismo é promovido pelo próprio narrador. Tudo o que escapa a este reducionismo são lapsos deste narrador e só confirmam sua desidentificação com qualquer ponto de vista mais amplo. Não podendo entrar aqui no mérito da questão, o assunto passa pela conceituação da norma burguesa como essencialmente estranha ao trabalho, derivada de sua negação como valor e, portanto, sem contradição interior que aponte para uma universalidade nova, outra força que só poderia vir de dentro e em oposição a esta.

Desse ponto de vista, parece que o materialismo que Schwarz defende ao longo de seus debates é um materialismo economicista, portanto, que não poderia compreender o realismo como forma crítica da decadência burguesa diante da possibilidade de buscar a realização do universal latente. Esse enrijecimento do materialismo em relação a uma objetividade mais dinâmica é também um problema que envolve a crítica de Lukács ao stalinismo. Não estranha a incoerência com que Schwarz se refere ao posicionamento de Lukács e à ação do Partido Comunista em relação ao processo histórico soviético. Mais do que isso, resta pautar questões na política hoje a respeito das ações possíveis na frente de esquerda.

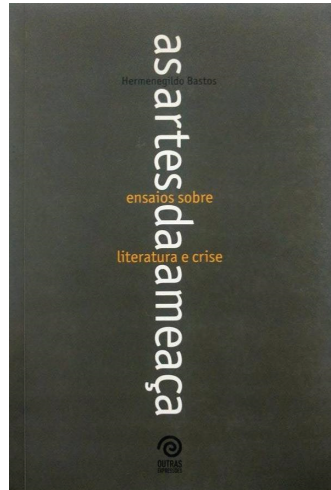
Nessa projeção, o debate está ainda posto. Aqui é urgente pensar o “como”, ainda que para todos essa frente popular deva se dar “seja como for”. Ao que tudo indica, a aposta em alianças em detrimento de um projeto de poder popular se reescreve em letras novas e menos borradas. E, mesmo assim, de fácil esquecimento. A eternidade que se vire, daria Bentinho de ombros.

Livros para se ler

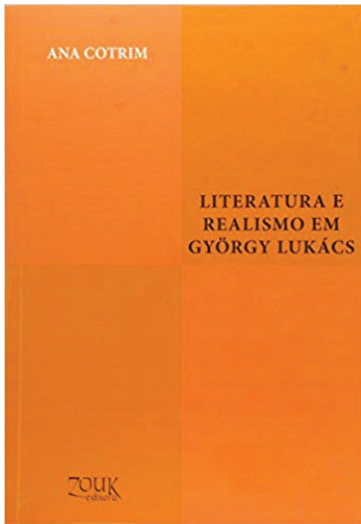
BASTOS, Hermenegildo. *As artes da ameaça – ensaios sobre literatura e crise*. Outras Expressões, 2012, 152 páginas.

Os ensaios que compõem esse livro problematizam a relação entre literatura e crise, condensada na imagem “as artes da ameaça”, título do volume. Com essa imagem, o autor sugere que as artes ameaçam o mundo reificado e simultaneamente são ameaçadas pelo mundo que desejam superar. O título é, então, como o é a própria literatura, imagem e não conceito. Como imagem artística, a literatura se configura como um mundo em si, que articula suas partes internamente para criar um todo acabado. Assim, a literatura refaz o caminho de volta ao mundo de onde partiu; mundo que se torna, pela mediação da forma literária, mais rico e humano,

permite ao leitor reconhecer-se como homem inteiramente, como parte do gênero humano. Esse processo de afastamento ou negação do mundo desumanizado e de retorno a ele em dimensão humanizadora para o leitor é realizado pelo trabalho poético, que, opondo-se ao trabalho estranhado, faz da literatura uma ameaça à lógica fetichizada e reificadora do capitalismo e a seu progresso triunfante, mas sempre em crise, posto que carrega consigo a ameaça de destruição da humanidade. O que lemos nos ensaios é aquilo que o crítico encontrou nos textos literários: respostas problematizadoras, autoquestionadoras, distantes de soluções fáceis ou idealistas, figuradas em um mundo próprio que reflete artisticamente o mundo presente dos homens e que, a partir da memória do passado, afirma a necessidade de construir “caminhos outros para um mundo outro”.



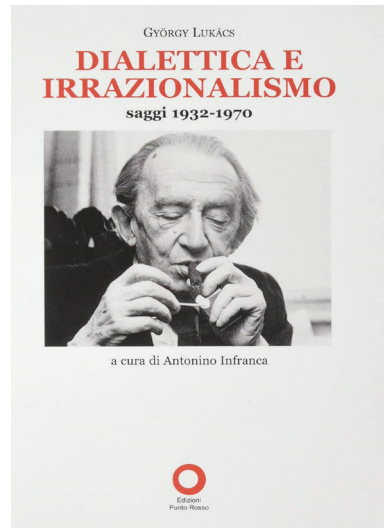
COTRIM, Ana A. *Literatura e Realismo em György Lukács*. Editora Zouk, 2016, 424 páginas.



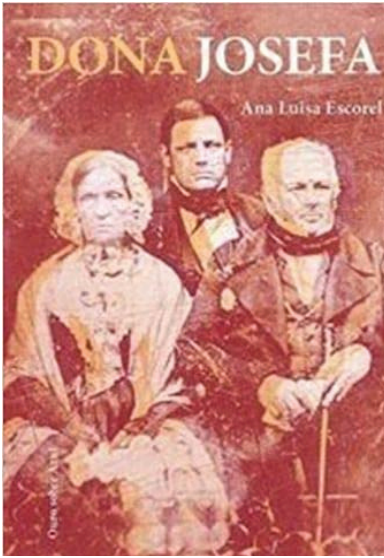
Neste livro, Ana Cotrim analisa um conjunto de textos lukacsianos produzidos na década de 1930, selecionados a partir do tema do realismo, que permitem à autora descrever a aproximação de Lukács a Marx, por meio de uma apreensão estética que tem como marca o reconhecimento de que o mundo humano objetivo e subjetivo é produzido pela ação humana.

LUKÁCS, G.; INFRANCA, Antonino (org.) *Dialettica e irrazionalismo. Saggi 1932-1970*. Editora Punto Rossa, 2021, 200 páginas.

Livro composto de nove textos que vieram a público entre 1932 e 1970 e abrangem o problema da ideologia individualista da burguesia, do irracionalismo e da raiz do fascismo como formas ideológicas próprias da manutenção e aprofundamento da desigualdade social.



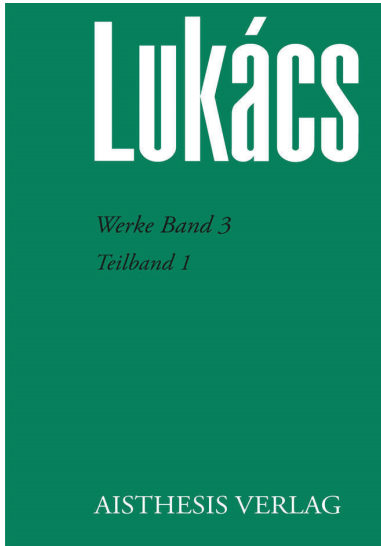
SCOREL, Ana Luisa. *D. Josefa*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2019, 192 páginas.



O romance *D. Josefa* filia-se às diferentes formas que o romance histórico assumiu desde o seu período clássico até os dias atuais. *D. Josefa* é um romance histórico não apenas por abordar um fato histórico – a prisão de Josefa Maria Roquete Batista Franco Carneiro de Mendonça (1780) em Araxá por sua participação na Revolução liberal de 1842 – mas por, graças à cuidadosa e eficaz composição artística da autora, ultrapassar a esfera documental historiográfica, não com o objetivo de reescrever a história, mas de criar um mundo literário internamente coerente, sensível e vivo, capaz de ilumi-

nar as contradições reais da vida social brasileira tensionadas pelo nó histórico da escravidão. *D. Josefa*, com todas as suas particularidades, ao criar, de uma relação improvável entre uma velha senhora rica e um escravo forro, um modo de sentir inédito para eles mesmos, mas completamente possível na estrutura do romance e historicamente necessário, configura-se como forma romanesca histórica e realista “constituída – qualquer que seja a concepção do mundo formulada pelo escritor no nível conceitual – pelo impulso a nada aceitar como resultado morto e acabado e a dissolver o mundo humano numa viva ação recíproca dos próprios homens” (Lukács).

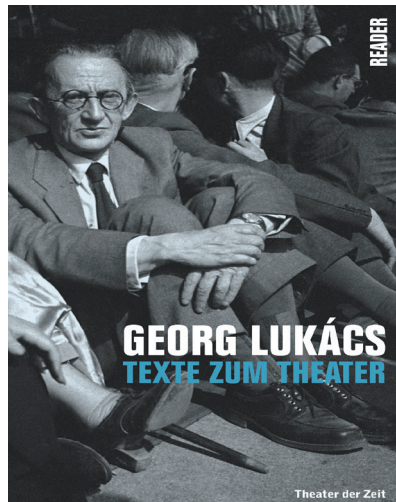
LUKÁCS, G.; BOGNÁR, Zsuzsa, JUNG, Werner e OPITZ, Antonia (orgs.) *Werke Band 3 - Teilband 1*. Aisthesis, 2021, 689 páginas.



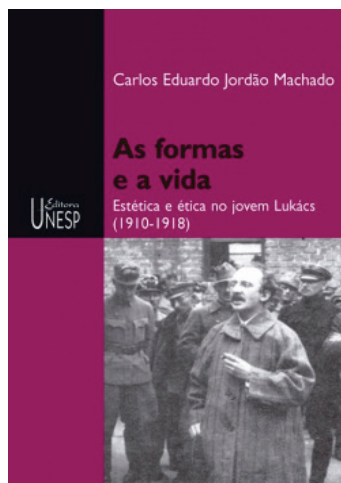
Dando continuação à publicação das obras completas de G. Lukács, o volume 3.1. contém trabalhos do período do exílio moscovita (1933-1945), além de outras contribuições importantes para a teoria literária marxista como “*Deutsche Literatur während des Imperialismus*”. Encontra-se também nessa edição um texto de um período posterior, *Sozialismus und Demokratisierung*.

LUKÁCS, G.; HAYNER, Jakob e ZIELKE, Erik (orgs.) *Georg Lukács: Texte zum Theater*. Theater der Zeit, 2021, 308 páginas.

Essa coletânea, publicada no contexto dos 50 anos da morte de Lukács, reúne textos que o filósofo húngaro escreveu sobre o teatro. Além de algumas contribuições de mais difícil acesso, esse livro traz também alguns inéditos. Em sua introdução, o autor e jornalista Dietmar Dath discute a atualidade do pensamento de Lukács.



MACHADO, Carlos E. J. As Formas e a Vida: Estética e ética no jovem Lukács (1910-1918). Editora UNESP, 2004, 191 páginas.

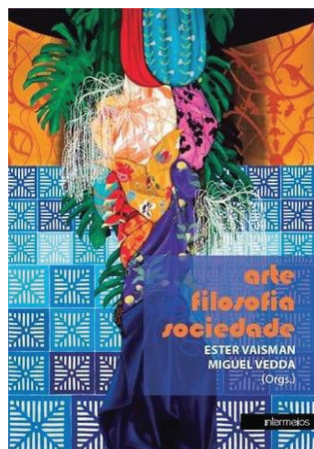


As Formas e a Vida: Estética e ética no jovem Lukács (1910-1918), é o resultado da pesquisa de doutoramento de Carlos Eduardo Jordão Machado. Nessa obra, ele nos apresenta a centralidade do conceito de *forma* nas elaborações estético-filosóficas do jovem Lukács, que está estreitamente ligado a uma concepção *ética* diante da vida. Os manuscritos sobre Dostoiévski, aqui analisados, demonstram essa vinculação entre *Estética e Ética* no jovem Lukács, que até o momento via no literato russo a expressão de uma nova formulação literária, uma literatura da ação contendo uma “segunda” ética que, na visão de Lukács,

configuraria um tipo revolucionário. Para além dessa análise, o livro traz dois ensaios do jovem Lukács traduzidos, diretamente do alemão, por Machado, *O problema do drama não-trágico* (1911) e *o Da pobreza de espírito. Um diálogo e uma carta* (1912).

VAISMAN, Ester e VEDDA, Miguel (Org.). Arte, filosofia e sociedade. Intermeios e Capes, 2014, 460 páginas.

Livro composto por 19 textos como resultado do trabalho de dois grupos de pesquisas liderados pelos organizadores, do Brasil e da Argentina. O fio condutor que orienta os textos, é a filosofia e a arte, e os textos que compõem a coletânea tratam de variados assuntos: arte em geral, filosofia, literatura, cinema, fotografia, música, somando-se as contribuições de dois destacados pensadores N. Tertulian e G. Oldrini.



MARX, Karl e ENGELS, Friedrich; COTRIM, Livia (org.). *Nova gazeta renana. 2 volumes. Tradução de Livia Cotrim. Editora Expressão Popular, 2021, 1416 páginas.*

Reunião dos artigos de Marx, no primeiro volume, e de Engels, no segundo, publicados no jornal diário da Liga Comunista, a *Nova Gazeta Renana*, durante seu período de circulação nos anos 1848 e 1849. Esses artigos abarcam o processo de reivindicações da classe trabalhadora que apontaria para o comunismo, a Revolução Alemã e a contrarrevolução na Europa. Trata-se de uma edição completa até agora inédita, traduzida e organizada por Livia Cotrim.



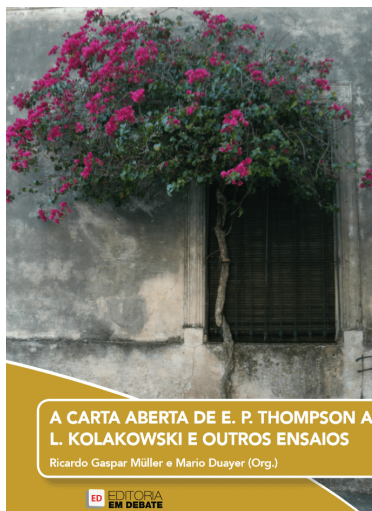
TORRIGLIA, Patricia, MULLER, Ricardo Gaspar, LARA, Ricardo e ORTIGARA Vidal. *Ontologia e Crítica do tempo Presente.* Editora Em Debate/UFSC, 2015, 304 páginas.



O livro está organizado em quatro partes: Ontologia e Estética, Educação e Direito, Ideologia e Estranhamento e Trabalho no Capitalismo Contemporâneo. Os textos são resultado das conferências realizadas em 2014 durante o *III Encontro de Teoria social, Educação e Ontologia Crítica*, promovido por diferentes grupos da UFSC que estudam Marx e Lukács. O livro tem acesso gratuito no site da Editora Em Debate da UFSC. Disponível em: <http://www.editoria-emdebate.ufsc.br/>

DUAYER, Mário, MULLER, Ricardo Gaspar. *A carta aberta de E.P Thompson a L. Kolakowski e outros ensaios.* Editora Em Debate/UFSC, 2019, 336 páginas.

A publicação deste livro constitui a realização de um antigo projeto, dada sua relevância histórica, política e teórica, e sua significativa atualidade para promover novos debates e reflexões. O livro tem acesso gratuito no site da Editora Em Debate da UFSC. Disponível em: <http://www.editoriaemdebate.ufsc.br/#0>



NETTO, José Paulo. *Karl Marx, uma biografia.* Boitempo, 2020, 816 páginas.



Esta é a mais importante biografia do pensador alemão em língua portuguesa. Com uma vastíssima bibliografia, cobre não apenas os fatos da vida de Marx, mas também sua evolução intelectual e política. Um livro para não se deixar de ler.

OLDRINI, Guido. *Lukács e Hegel: duas estéticas em confronto*. Coletivo Veredas, 2020, 157 páginas.

A “Coleção Oldrini”, do Coletivo Veredas, publicou no ano passado *Lukács e Hegel: duas estéticas em confronto*, uma coletânea de textos em que Guido Oldrini pontua as similaridades e antagonismos entre as estéticas em pauta. Em 2019, pela mesma Coleção, foi publicada a melhor biografia intelectual de G. Lukács, *Georg Lukács e os problemas do marxismo no século 20* (516 pgs.). Para 2022 está prevista a publicação da *História do Cinema*.

**HEGEL E LUKÁCS:
DUAS ESTÉTICAS EM
CONFRONTO**

Guido Oldrini



Chamada de artigos – ANUÁRIO LUKÁCS

O Anuário Lukács é uma revista que visa promover a publicação anual de traduções de textos do próprio Lukács ou artigos, resenhas, ensaios etc. cujos conteúdos sejam relacionados à sua produção teórica, ao seu percurso intelectual e à sua atividade política.

Convidamos todos os interessados a enviarem artigos, ensaios, resenhas e traduções para a edição 2022.

Na edição de 2022, está previsto o dossiê “A destruição da razão”. O prazo para a submissão é 31 de outubro de 2021.

Também serão recebidos textos sobre o pensamento lukacsiano independentes dos temas dos dossiês.

Normas para envio:

Serão aceitos artigos para os dossiês e em fluxo contínuo com limite de 80 mil caracteres, contando com os espaços. Resenhas serão aceitas com o máximo de 25 mil caracteres, contando também com os espaços. A comissão editorial avaliará possíveis exceções.

As citações bibliográficas mencionadas devem seguir o formato autor-data (NOME AUTOR/A, ano de publicação, página), no corpo do texto.

A decisão sobre a publicação das contribuições recebidas será feita pela comissão editorial, a partir de critérios como qualidade e originalidade do trabalho, seu caráter inédito e sua pertinência ao escopo do periódico.

Os textos a serem submetidos devem ser enviados em formato .doc ou docx. para o e-mail anuariolukacs@gmail.com

Para mais informações, confira a homepage do Anuário Lukács: <http://anuariolukacs.com.br>.