

Resenha
A propósito de *Reboquismo e dialética* de Lukács
On Lukács' *Tailism and dialectic*

Claudinei Cássio de Rezende¹

LUKÁCS, G. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

Reboquismo e dialética carrega consigo desde o seu título uma característica que foi pedra angular no itinerário de György Lukács, de sua transição ao marxismo aos últimos dias de sua vida, inclusive depois de sua guinada à ontologia: participar ativamente dos rumos do movimento comunista internacional e da construção do socialismo; plataforma ornada a partir de sua posição leninista de igualdade substantiva por meio de uma democracia de conselhos [*Rätedemokratie*], reiterada em seu escrito de 1968 sobre o processo de democratização. Seu título, então, já alude a esta peculiaridade distintiva lukacsiana, pois, por qual razão, senão a de estar envolvido com o debate que se travava na construção do socialismo russo, Lukács teria escolhido a expressão *Chvostismus* para rebater seus críticos László Rudas e Abram Deborin², replicando seus comentários acerca de *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 2003)? Tal expressão denota que Lukács estava no *front* dos debates sobre a teoria revolucionária do período de transição da Rússia numa gestão de conselhos que se atrofia no *comunismo de guerra* (cf. SERGE, 1993, especialmente pp. 385-412). Lênin, em *Que fazer?* (1986a), no outono de 1901, já dialogava com os *narodniks* (populistas) sobre a importância da liderança operária na revolução democrática, especialmente porque já se evidenciava a parca capacidade da burguesia russa de se colocar à frente do processo de modernização naquela Rússia atrasada. Por sua vez, os *narodniks* questionaram o papel da liderança dos bolcheviques na ditadura do proletariado, o que fez Lênin designá-los de agentes do reboquismo³, uma corrente espontaneísta que acreditava ser prescindível a consciência de classe a ser adquirida pelas massas no processo revolucionário. Como uma cauda [*chvost*], tais populistas eram arrastados pelo movimento espontâneo

¹ Doutor pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp) e professor convidado de história da arte na Cogea PUC-SP.

² Os ensaios de Deborin e Rudas foram publicados na revista *Arbeiterliteratur* editada por Johannes Wertheim, Viena, Verlag für Literatur und Politik, 1924. Abram Deborin (1881-1963) foi filósofo, aluno de Plekhânov e redator-chefe da *Pod Znameniem Marksizma*. László Rudas (1885-1950), filósofo húngaro, fundou o Partido Comunista Húngaro e foi redator da revista *Vörös Újság*.

³ A expressão de Lênin se refere a "*Chvostismus*", transliteração ocidental que em russo é proveniente do prefixo "XBOCT". Com raiz fonética equivalente, em alemão, por sua vez, o substantivo "cauda" é grafado *Schwanz*.

em procrastinação completa, rebocados sem ação e sem poder de decisão diante do determinismo objetivo. Não seria preciosismo demais mencionar que os debates de Lênin durante sua deportação geraram uma firme posição contrária ao movimento espontâneo, evidenciando desde logo a necessidade do partido revolucionário *no contexto russo*, o que se pode ver no seu escrito de fins de 1897, intitulado *A que herança renunciamos?* (LÊNIN, 1986b). Visto que esta expressão já fazia parte do vocabulário dos revolucionários naquelas primeiras décadas do século XX, Lukács transportou a neologia russa *Chvostismus* para dentro de seu texto germanófono e não tratou de explicar o termo por supô-lo óbvio aos leitores daquela circunstância histórica. De algum modo, estavam somente anunciadas em germe algumas conclusões que aparecerão bem mais tarde em sua *Ontologia*, especialmente a de que os homens se põem no mundo por meio de atos teleológicos, mas que tais atos colocam em movimento uma cadeia em conjunto de pores finalísticos cujos resultados não são completamente controlados pelo indivíduo singular, e são, portanto, elementos causais-postos (em antagonismo à causalidade meramente espontânea da natureza orgânica não-social). Por outro lado, já estava bem demarcada uma das mais importantes contribuições lukacsianas ao marxismo, a saber, a inexistência de um determinismo objetivo que se poria como um finalismo histórico, bem como já se anuncia que suas reflexões levariam ao encontro do que em Marx pode ser vislumbrado como uma irreversibilidade dos processos históricos⁴. Isto se revela especialmente a partir do momento em que Lukács amplia e remodela o conceito de *Chvostismus*, demonstrando que, ao mesmo tempo em que Rudas ignora a práxis e acaba sendo rebocado pelos acontecimentos à rabeira da história, ele também, por via de consequência, aceita passivamente que a história é um acontecimento que se desenrola a despeito dos homens e de sua consciência do mundo. A história se desenvolve inexorável e progressivamente, num fatalismo evolutivo, numa “ideologia do progresso inevitável”, pode-se concluir, a partir das concepções de Rudas. Tais concepções estão fortemente fincadas no marxismo oficial e determinista dos anos 1920, absolutamente contrário a toda a preocupação lukacsiana de uma vida: a circunscrição da irredutibilidade da subjetividade do sujeito e seu campo de possibilidades diante do mundo, moldando numa via dialética o seu próprio gênero – questão pontuada por Nicolas Tertulian (2015) em seu posfácio a esta obra de Lukács agora trazida à luz. Portanto, uma diáde presente em Lukács desde a sua juventude e que se aprofunda e expande na maturidade: a preocupação em torno da subjetividade, como uma delimitação do

⁴ Tal reflexão pode ser vista nos *Grundrisse* (MARX, 2011a, particularmente as reflexões de Marx sobre Bastiat), mas aparece numa fórmula sintética em que Marx, parafraseando Vico, diz no *18 Brumário* (MARX, 2011b, p. 25) que os homens são os atores de sua própria história, no entanto, atuam a partir de condições históricas transmitidas pelo passado, não escolhendo, então, todas as variáveis das suas alternativas de ação. Cf. também Wilson (1986), particularmente o capítulo sobre Vico.

verdadeiro ser do homem; e a sua posição política sempre presente de participar ativamente dos rumos daquilo que ele próprio sempre acreditou potencializar a emancipação humana.

Supostamente escrita entre 1925 e 1926 – Michael Löwy (2015, pp. 13-23), convincentemente, aponta para o ano de 1925, porque o seu estilo de escrita sugere que tenha sido uma resposta imediata aos seus críticos, que direcionaram seus escritos em 1924 contra a concepção de consciência de classe elevada à categoria geral abstrata; e porque a orientação filosófica lukacsiana sofre uma guinada em 1926; o que a faz situada entre o escrito *Lênin* (LUKÁCS, 2012) e o *Moses Hess e o problema da dialética idealista* (LUKÁCS, 1977b, pp. 641-86) –, esta resposta aos críticos de *História e consciência de classe* foi originalmente composta em alemão num documento de 92 páginas e permaneceu inédita até 1996, quando László Illés a trouxe a público na revista *Magyar Filozófiai Szemle*, após descobri-la nos arquivos do Komintern, no antigo Instituto Lênin da União Soviética – ausentes apenas suas últimas páginas, pelo que se pode sugerir por meio do andamento das conclusões ali enunciadas por Lukács. Esta resposta, como enunciou Lukács, não é exatamente uma defesa de seu livro *História e consciência de classe*, mas um ataque ao “menchevismo escancarado de Deborin e o reboquismo de Rudas” (LUKÁCS, 2015, p. 34). Traduzindo e disponibilizando este texto pela primeira vez em português, a Boitempo faculta aos estudiosos lusófonos a possibilidade da leitura desta fase de ordenamentos e reviravoltas importantes no pensamento lukacsiano⁵, ampliando a Biblioteca Lukács, sob coordenação de José Paulo Netto, que conta já com seis títulos, dentre os quais destacamos a monumental *Ontologia* (LUKÁCS, 2012b; 2013), publicada integralmente, incluindo os seus *Prolegômenos* (LUKÁCS, 2010), considerados por Nicolas Tertulian, com toda razão, um autêntico testamento filosófico lukacsiano.

Uma nota que extrapola o campo das meras curiosidades foi exposta por Illés, quando descobriu o texto original datilografado:

É provável que Lukács o tenha enviado de Viena diretamente ao Instituto Lênin ou a alguma instância ou redação. Na página que envolve o escrito datilografado, há a seguinte anotação a lápis em língua russa: “K. F. Inst. Lênin. Descartar? Escrito incompreensível de um choramingas que não expressa seu ponto de vista de forma clara e direta – 31.10.1941. Podvoiskii”. (LUKÁCS, 2015, p. 27)

É certo que Lukács já admitia ter perdido tal resposta, como menciona o editor húngaro ao se remeter ao “Prefácio” de 1967 de *História e consciência de classe*. Löwy sustenta que a razão da não publicação desta resposta pode estar relacionada ao órgão ao qual Lukács submeteu seu

⁵ Sobretudo, porque, dos escritos lukacsianos dos anos 1920, temos, também pela editora Boitempo, o opúsculo *Lênin* (LUKÁCS, 2012a). Cf. com atenção a apresentação de Miguel Vedda acerca da guinada de Lukács de 1919 a 1924, na qual a vida cotidiana passa a ser o palco de resolução de toda a práxis social.

escrito: provavelmente ao *Pod Znameniem Marksizma*, revista que havia outrora publicado a crítica de Deborin. Isto também explicaria a razão de o original estar em Moscou, dado como perdido pelo próprio autor – Löwy também sustenta que este foi o motivo de Lukács utilizar a expressão *Chvostismus*, “conhecida somente dos leitores russos” (LÖWY, 2015, p. 15), todavia, parece-nos mais sustentável, assistindo ao itinerário biográfico de Lukács, que o filósofo húngaro estava na cabeceira dos debates sobre a teoria da revolução social. Quanto à ideia de que Lukács não teria publicado seu texto por temer uma reação negativa do Partido, não nos parece adequada por vários motivos, dentre os quais destacamos que o contexto de 1925 era bastante diverso daquele pelo qual o stalinismo veio a ser conhecido dez anos depois, e some-se a isto o fato de Lukács ter publicado uma crítica à sociologia de Bukharin, figura muitíssimo mais expressiva no movimento revolucionário do que Rudas ou Deborin. Outra hipótese verossímil é a de que possa ter abandonado a veleidade de tal publicação por já não mais compactuar com a ideia central ali exposta, vindo naquele momento a constituir um novo direcionamento filosófico; motivo pelo qual Lukács possivelmente jamais tentou publicar tal texto depois de um suposto indeferimento de publicação por parte dos editores soviéticos, perdendo seu original. Löwy adverte que, nesta época da negativa de seu escrito, Lukács passava por uma rota de descrédito no poder da iniciativa subjetiva (esta, guia central de *Reboquismo e dialética*) (LÖWY, 2015, p. 22). Mas, como quer Löwy, qual seria a razão de uma reconfiguração filosófica tão súbita de Lukács entre seu escrito datilografado no calor dos acontecimentos de 1925, no qual se tem uma apologia do subjetivismo revolucionário, à *reconciliação com a realidade* presente no ensaio sobre Moses Hess? Provavelmente a desilusão violenta frente ao fracasso da revolução mundial e ao arrefecimento das ondas revolucionárias no centro europeu, restando a forma inacabável do *socialismo em um só país* (cf. DEUTSCHER, 1968)⁶. Razão pela qual Lukács assume uma posição anti-trotskista nos anos seguintes, até então inédita no percurso do filósofo, especialmente a partir de 1927 (cf. em LUKÁCS, 1926 referência favorável a Trotsky; 1927, pp. 189-90; LÖWY, 2015), e nunca mais abandonada, nem mesmo no momento em que defendeu a necessidade do monstrengo jurídico soviético dos Processos de Moscou, nos diálogos de sua autobiografia com Eörsi⁷ ou em outros

⁶ Particularmente, uma indicação teórica que possivelmente dá as bases da posterior análise de Mészáros acerca da economia soviética pode ser vista nesta obra e em Ernest Mandel (MANDEL, 1985).

⁷ Vejamos, nas palavras de Eörsi que abrem a autobiografia de Lukács: “Pertencer ao partido era para ele uma necessidade vital. *‘Right or wrong, my party’*, com esta frase, que soa bastante estranha na boca de um filósofo, ele justificava por que nem mesmo na época dos expurgos tinha se insubordinado contra o stalinismo. Nem mesmo intimamente! Ademais, sustentava essa posição apontando também motivos históricos, como na entrevista que concedeu à *New Left Review*, só publicada após sua morte, no número de julho/agosto de 1971. Nela, repetiu enfaticamente sua convicção: ‘Só nas fileiras do movimento comunista é que se podia lutar de maneira eficaz contra o fascismo. Hoje ainda sou dessa mesma opinião’. Mas, por volta de 1970, o crítico que sabia apreciar as obras dos

escritos políticos⁸ sobre o stalinismo, no final de sua vida. Não se pode esquecer que em setembro de 1922, em “Observações metodológicas sobre a questão da organização”⁹, Lukács defendeu abertamente a posição trotskista contra Kautsky.

No seu ensaio *Por uma sociologia dos intelectuais revolucionários*¹⁰, Löwy aponta para os impactos que *História e consciência de classe* teve entre os mais diversos intelectuais de sua geração, de Kosík a Goldmann, e destaca que as principais críticas imediatamente dirigidas a Lukács partiram de Rudas e Deborin, e que tais críticas foram situadas “no terreno do materialismo pré-dialético” (LÖWY, 1998, p. 204) – daí a ideia da reivindicação *dialética* de Lukács. Deborin se ancora em Plekhânov na demonstração de um marxismo naturalista-finalista, duramente criticado por Lukács; Rudas, por sua vez, “compara as leis marxistas da sociedade com a lei da evolução de Darwin, para chegar à surpreendente conclusão de que o marxismo é ‘uma pura ciência da natureza’” (LÖWY, 1998, p. 204). Lukács, portanto, assumia que deveria enfrentar seus críticos partindo exclusivamente das críticas elaboradas por estes, que poderiam ser sintetizadas em duas frentes principais: dialética da consciência de classe e a questão da dialética da natureza – deixando de fora a questão da reificação, talvez a parte mais substancial de *História e consciência de classe*, muito provavelmente porque tal debate se ausentou em Rudas e Deborin, apontando para, ao menos, uma aceitação destes dois autores à posição original acerca da reificação em Lukács.

irmãos Mann e de Attila József só poderia manter-se fiel a essa convicção suprimindo generosamente os fatos. À guisa de argumentação, também tinha afirmado várias vezes que, durante o conflito entre Stalin e Hitler, por obrigação moral, fora preciso adiar qualquer crítica à União Soviética. Mas, mesmo que assim fora naquela época, por que ele não rompeu o silêncio mais tarde? Por que, após seu regresso à Hungria, mesmo no estreito círculo dirigente dos comunistas húngaros, que não conheciam pessoalmente a União Soviética, ele agiu como se nada soubesse dos terríveis grilhões da existência física e espiritual, da atmosfera de medo geral, dos campos de concentração que funcionavam como excelentes campos de extermínio, ou seja, da orientação stalinista do desenvolvimento soviético? A sequência da entrevista à *New Left Review* responde a esta pergunta: ‘Sempre fui da opinião que, mesmo na pior forma de socialismo, se pode viver melhor do que na melhor forma de capitalismo’. No número de maio de 1969 da revista *Neues Forum* diz a mesma coisa de maneira ainda mais direta: ‘Mas, mesmo o pior socialismo é sempre melhor do que o melhor capitalismo. Só aparentemente isto é um paradoxo’. Quem defende esta opinião não precisa de motivos históricos especiais ou de considerações morais para se tornar membro de um partido que dirige a construção desse adorado socialismo.” (EÖRSI *apud* LUKÁCS, 1999, p. 11)

⁸ “Permitam-me uma breve digressão sobre o significado das reabilitações. Sem dúvida todos aqueles que, nos anos 30 e mais tarde, foram injustamente perseguidos, condenados e assassinados por Stalin, devem ser reabilitados quanto às ‘acusações’ inventadas contra eles (espionagem, sabotagem etc.). O que não implica que devam ser ‘reabilitados’ também os seus erros políticos e as suas perspectivas falsas. Sobretudo no caso de Trotsky, que foi o principal defensor teórico da tese de que a construção do socialismo em um só país era impossível.” (LUKÁCS, 1977a, p. 3)

⁹ Ensaio que encerra *História e consciência de classe* (2003, pp. 523-94).

¹⁰ Publicado no Brasil com título *A evolução política de Lukács 1909-1929* (LÖWY, 1998).

O texto em questão de Lukács, porém, mantinha a mesma força dialética de *História e consciência de classe*, que tanto chocou seus críticos. Embora Deborin apontasse alguns elementos de fraqueza no texto de Lukács, isto se devia ao fato de que na ocasião Lukács ainda não tinha plena consciência refletida sobre o peso da natureza no intercâmbio orgânico com a sociedade e, portanto, do papel fundador do trabalho nas forjas do ser social. Quem melhor compreende a questão do interesse lukacsiano por uma ontologia da natureza é Nicolas Tertulian. O que difere a obra de maturidade lukacsiana de sua posição acerca da natureza e da dialética do sujeito na juventude é justamente uma melhor apreensão das posições teleológicas dos indivíduos singulares moventes no interior do gênero humano. Para Lukács, “não se tratava de uma redução da sociedade ao *status* de uma ‘segunda natureza’, e portanto de uma ‘naturalização’ da sociedade, mas, pelo contrário, de definir sua heterogeneidade qualitativa”, esclarece Tertulian (2015, p. 139). Justamente por identificar na teleologia o fenômeno originário da vida social, Lukács preservou a ideia da práxis como geradora de toda sociabilidade; mas, diferentemente de outrora, o velho Lukács leva em consideração um elemento central, uma práxis muito mais realista, que modifica o resultado de sua análise: o papel da causalidade posta como fundamento ontológico da práxis. Isto significa que Lukács clarifica a ideia original contida em *História e consciência de classe*, agora percebendo que a atividade finalística passa pela mediação das redes causais objetivas.

Neste sentido, Lukács percebeu os limites da ciência positivista, quando questionou a autenticidade das críticas de Rudas e Deborin acerca de um suposto *subjetivismo* em sua obra precedente, atribuindo tal problemática às análises de seus críticos. Especialmente pelo motivo de os enunciados críticos estarem parcamente elaborados, Lukács redesenhou a questão em outros termos: (i) o que se deve entender por sujeito?; e, derivando desta questão, a proposição mais cara a Lukács, jamais abandonada e reforçada em sua obra tardia, a saber: (ii) qual é a função do sujeito no processo de desenvolvimento histórico? Lukács só pôde apresentar a nova formulação da questão por perceber o determinismo objetivo de seus críticos, o homem apresentado como passivo nos processos históricos inexoráveis, que fincava então a sua base sustentadora no positivismo (na consideração de que a ciência só pode ter como objeto aquilo que está completamente isento de qualquer participação subjetiva). No limite, percebia Lukács, para Deborin não existiriam classes sociais, porque a sociedade humana lutaria contra as forças elementares da natureza; enquanto que, para Rudas, toda situação histórica se desenvolveria “*independentemente* – ainda que através – da *consciência humana*” (LUKÁCS, 2015, pp. 35-6). Não nos importa até aqui que Lukács recaísse na questão, mais tarde por ele mesmo suplantada no célebre “Prefácio” de 1967, do *ponto de vista da totalidade*, cuja manifestação

ocorreria no proletariado, para o filósofo húngaro, de modo completamente diferente do que se passou em toda a história genérica humana precedente. A base do conhecimento (e a potencialidade de sua apropriação pelo sujeito) é um tema que percorre, deste modo, as duas seções do livro de Lukács, tanto em relação aos problemas da consciência de classe como em relação à dialética e à apreensão do mundo – com destaque especial ao modo pelo qual Lukács pôde perceber como as leis da ciência da natureza estiveram mediadas, no século XIX, pela racionalização do mundo burguês (diferentemente da inversão acima aludida, de Rudas).

Löwy destaca que, enquanto em *História e consciência de classe* havia uma tentativa bastante original de integrar Rosa Luxemburgo ao leninismo, em *Reboquismo e dialética* Lukács a apresenta como referência negativa de um puro espontaneísmo, em contraste com a organização do partido. E complementa afirmando que a relação entre a “consciência atribuída” e a consciência empírica é percebida como processo dialético em que a classe, assistida por sua vanguarda, “alça-se à consciência atribuída [zugerechnetes Bewusstsein] através de sua própria experiência de luta”, fazendo que

em *Reboquismo e dialética* a tese estritamente não dialética de Kautsky de que o socialismo é “introduzido a partir de fora” na classe pelos intelectuais – uma visão mecanicista assumida por Lênin em *Que fazer?* (1902), mas descartada após 1905 – é apresentada como a quintessência do “leninismo”. Enquanto em *História e consciência de classe* Lukács insistiu que “o conselho de trabalhadores é a superação econômica e política da reificação capitalista”, *Reboquismo e dialética* ignora os soviets e se refere somente ao partido, chegando ao ponto de identificar a ditadura do proletariado com a “ditadura de um partido comunista real” (LÖWY, 2015, p. 17).

István Mészáros, por sua vez, muito prematuramente – na verdade, desde 1968, com seu ensaio sobre *O conceito de dialética em Lukács* (MÉSZÁROS, 2013), reiterado poucos anos depois em sua tese sobre *A teoria da alienação em Marx* (MÉSZÁROS, 2006)¹¹ – criticava a posição lukacsiana da mediação pela idealidade da ética em seus escritos estéticos por estarem em franca oposição e contraste com Marx. Na ocasião de 1968, enquanto Lukács (2008) fazia uma transigente e deliberada defesa do indefensável *socialismo de tipo soviético*, Mészáros alertava para uma questão central: a ruptura entre ser e dever-ser não estava superada em Lukács. E é deste modo que o autor inaugurava seu ensaio, com tal epígrafe de impacto. De sorte que o papel atribuído ao *dever-ser moral* na obra de Lukács, especialmente no tocante às questões da ontologia tornada possível, não surpreenderam Mészáros. O ponto central da crítica de Mészáros reside no fato de que as mediações entre o indivíduo dotado de alternativas objetivas em seus pores teleológicos e o conjunto da humanidade em geral

¹¹ Vale notar que Mészáros começou a escrever a tese em 1959.

são realizadas a partir de uma invocação ao imperativo moral de um *dever-ser pressuposto*. Ao não conseguir traçar uma estratégia de transição para o sujeito coletivo revolucionário, isto é, a classe ou sua fração de vanguarda, Lukács foge da mediação entre sujeito e classe, tergiversando sobre o dualismo à medida que hipostasia a consciência ética. Mais adiante, em *Para além do capital*, Mészáros diz:

a conexão orgânica, firmemente assegurada na juventude, entre “personalidade total” do indivíduo e a sua dedicação à causa do socialismo pela ação disciplinada (no interior da estrutura do partido) é reafirmada em seus últimos trabalhos com ênfase ainda maior, ainda que aí não haja qualquer referência a um sujeito coletivo historicamente concreto nem à sua articulação institucional/organizacional. Sob este aspecto, é interessante lembrar que Lukács, na *Ontologia do ser social*, reformula a conexão orgânica eticamente pertinente em termos da correlação necessária entre a personalidade-a-ser-feita dos indivíduos particulares e a “grande causa” pela qual se torna possível triunfar sobre seu próprio particularismo limitado, participando assim no processo de desenvolvimento da humanidade que realiza a “humanidade-para-si” (MÉSZÁROS, 2002, p. 878)

Na incapacidade de Lukács de romper com a estrutura soviética stakhanovista de reprodução do modo de produção do capital, com sua divisão social hierárquica nas fábricas e na sociedade em geral, inclusive com discrepâncias salariais, o filósofo húngaro se limitou a entregar ao campo das alternativas do indivíduo o papel resolutivo dos problemas do mundo ocidental, sem, com isso, voltar a pensar na central questão das classes. A questão é: teria o socialismo de tipo soviético eliminado as classes sociais, ou seria mesmo o socialismo realmente existente e, portanto, possível, segundo Lukács, uma forma mais hipertrofiada do estado e da política, com uma condição ainda mais aviltante de trabalho que a famigerada fórmula fordista? Carecendo de qualquer tentativa de conceituar as condições materiais objetivas de mediação na era da transição a partir das condições sociais reais e históricas concretas, o papel que Lukács designa à ética era o mesmo que ele atribuía à consciência do proletariado encarnada no partido em *Reboquismo e dialética*. Se, por um lado, nos escritos de juventude o partido aparece idealizado e caracterizado como a mediação concreta entre o homem e a história, por outro, no Lukács maduro, apenas a ética assume a função equivalente, por meio de seu papel ideal de mediação entre o particularismo limitado dos indivíduos e a generidade finalmente universal. Mészáros apresenta tal limite lukacsiano do seguinte modo:

A tarefa de identificar as mediações materiais historicamente possíveis e socialmente específicas entre o presente e o futuro é contornada por uma solução hipostasiada dos dilemas que devem ser enfrentados pelos indivíduos nas complicadas vicissitudes da vida cotidiana. Tal solução substitui aquelas mediações materiais pelo imperativo de uma mediação ideal do

dualismo praticamente insuperável dos dois polos na consciência moral. Nesta perspectiva, Lukács postula que os indivíduos, em resposta aos desafios particulares que são chamados a enfrentar em suas vidas cotidianas, tomarão consciência das responsabilidades decorrentes do “seu pertencimento à espécie” e as abraçarão positivamente. No entanto, ele não faz qualquer menção à forma pela qual essa radical mudança motivacional poderia ocorrer em relação ao “socialismo realmente existente”. (MÉSZÁROS, 2002, pp. 878-9)

O resultado disto é que, para Lukács, a verdadeira sociabilidade seria a escolha dos indivíduos diante das alternativas na permanência de uma divisão social do trabalho, preso também à perpetuação da lei do valor. Para Marx, no entanto, a sociabilidade verdadeira corresponde ao seu ser *objetiva* e livremente constituído nas condições comunais desenvolvidas. Não é, por isso, produzida meramente na consciência; menos ainda na consciência individual particular dos indivíduos que, diante de alternativas, escolheria a mais ética viável por um apelo ao pertencimento genérico final. Em Marx, portanto, o que está em jogo no campo das possibilidades é a articulação de práticas materiais absolutamente tangíveis, o que conduz obrigatoriamente à objetividade: a viabilidade histórica do sistema comunal apresentado por Marx como uma *nova forma de mediar a troca metabólica entre homem e natureza por uma ainda inédita organização planejada do trabalho* só pode ocorrer se as condições de sua realização forem expressas em termos de tarefas concretas e seus correspondentes instrumentos – não se trata de projetar sobre a realidade objetiva um conjunto de imperativos morais como imagem ao avesso da sociabilidade existente, mas de construir materialmente as condições de superação da sociabilidade atual, verifica Mészáros, apoiado em *O capital* de Marx. A apresentação lukacsiana – devidamente exposta por Marx de modo mais contundente – de uma cisão entre indivíduo e cidadão no liberalismo burguês não garante a Lukács de *O processo de democratização* o espírito crítico marxiano (e esta elaboração inicial de Lukács não integra o núcleo objetivo deste seu escrito) porque o filósofo tergiversa das questões centrais da teoria do valor e da superação do modo de produção do capital quando acredita que o próprio partido – que é o estado soviético – articularia a implementação de uma democracia de conselhos ao ouvir as vozes do subterrâneo (vale notar que à classe trabalhadora do defectível socialismo defendido por Lukács só restava o seu espaço nos subterrâneos da vida social)¹². Lukács foi forçado pela lógica das

¹² Relata Mészáros que em 1951 o governo húngaro aumentou o preço dos itens vitais de alimentação e vestuário em mais de 300%, enquanto os salários em apenas 18% e 21%. Na ocasião, discutiu-se o assunto na Associação Húngara de Escritores e os burocratas ouviram dos escritores e intelectuais que o povo *aprovara entusiasticamente* a medida do governo húngaro. Mantendo-se em silêncio durante todo o espetáculo de aviltamento dos trabalhadores do assim chamado socialismo, Mészáros, com então 21 anos, foi indagado sobre o que ouvira dos populares nas ruas diante de tal medida do governo. E ele respondeu: “Eu não sei que parte do país meus amigos visitaram, mas onde eu vivo, que é um distrito da classe trabalhadora, as pessoas estão praguejando e maldizendo o partido e

transformações do socialismo de tipo soviético a encontrar um meio de superação dos estranhamentos pelo plano individual para que, com isso, pudesse manter erigido o sustentáculo soviético da gestão do capital sem a pluralidade de capitalistas; ainda que tivesse se voltado contra o *Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch, Lukács, o maior teórico do marxismo do século XX, teve de recair nos imperativos morais de um princípio de esperança das superações abstratas dos estranhamentos individuais – ou teria de romper em definitivo com a ideia de que o socialismo teria se efetivado no Leste Europeu.

Referências bibliográficas

- DEUTSCHER, Isaac. *A revolução inacabada*. Rússia 1917-1967. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LÊNIN, V. I. “Que fazer?” In: *Obras escolhidas* v. I. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986a.
- _____. “A que herança renunciamos?” In: *Obras escolhidas* v. I. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986b.
- LUKÁCS, G. L’art pour l’art und proletarische Dichtung. *Die Tat*. Jena, v. 18, n. 3, jun. 1926.
- _____. Eine Marxkritik in Dienste des Trotzismus, Rezension von Max Eastman: *Marx, Lenin and the science of Revolution*. *Die Internationale*, v. 10, n. 6, pp. 189-90, 1927.
- _____. Carta sobre o stalinismo. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, v. 1, 1977a.

o governo”. Como era típico, Márton Horváth, membro do Politburo, afirmou a Mészáros que era para ele próprio formar a opinião contrária na classe trabalhadora, negando as barrigas vazias e em seu lugar colocando uma propaganda soviética ilusória. Revoltado com aquilo, no dia seguinte Mészáros foi ao encontro de seu mestre Lukács, a sua maior referência humana e intelectual, contar o que havia se passado na Associação Húngara. Lukács riu com certo sarcasmo e tentou explicar a Mészáros que uma medida equitativa do governo seria impossível, pois requeria elevadas somas com que a economia não conseguiria arcar (cf. Mészáros, 2015, pp. 59-62). Se, por um lado, são totalmente válidas as críticas de Nicolas Tertulian a Jürgen Habermas ao final de seu ensaio de apresentação do livro *Reboquismo e dialética*, de Lukács, por outro, não se pode tergiversar de questões centrais do marxismo, como a completa subversão do modo de produção do capital como alternativa para uma teoria da transição. Ainda que Lukács – diante da pobreza teórica do marxismo no século XX – tenha sido o mais importante filósofo marxista até então, não se pode tapar os olhos diante de uma contradição tão evidente que é a sua defesa da emancipação humana enquanto, ao mesmo tempo, compactuava com valores regressivos, como bem notou Antonio Rago Filho, dentre os quais os mais imperdoáveis podem ser listados como a “sua fidelidade ao ‘socialismo num só país’, ao frentismo da III Internacional Comunista, à sua reserva em analisar os Processos de Moscou e os encarceramentos, escravização e extermínio em massa pelos métodos stalinistas, reconhecidos pelas denúncias desses crimes no XX Congresso do PCUS de 1956 e, *last but not least*, ao seu desmerecimento às críticas de Trotsky à burocracia stalinista e à degeneração das instituições soviéticas sob mando de Stalin” (RAGO FILHO, 2014, p. 170). Não se pode esconder a dura realidade dos fatos, do mesmo modo que não se pode fazer *tabula rasa* da mais rica e proeminente teoria marxista que tem em Lukács sua forma mais complexamente elaborada.

- _____. “Moses Hess und die Problem des idealistischen Dialektik”. In: *Werke v. 2: Frühschriften II*. Darmstadt/Neuwied: Hermann Luchterhand, 1977b.
- _____. *Pensamento vivido*. São Paulo: Ensaios Ad Hominem, 1999.
- _____. *História e consciência de classe*. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Socialismo e democratização*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Lênin*. Um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Trad. Rubens Enderle. Rev. Miguel Vedda. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LÖWY, M. *A evolução política de Lukács 1909-1929*. São Paulo: Editora Cortez, 1998.
- _____. “Prefácio. Dialética revolucionária *versus* ‘reboquismo’: a resposta de Lukács à crítica a *História e consciência de classe*”. In: LUKÁCS, G. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe*. São Paulo: Boitempo, 2015, pp. 13-23.
- MANDEL, Ernest. Marx e Engels: a produção de mercadorias e a burocracia – bases teóricas para a compreensão marxista da União Soviética. *Revista Ensaio*, São Paulo, Editora Ensaio, n. 14, 1985.
- MARX, K. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélío Schneider. Boitempo: São Paulo, 2011b.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *O conceito de dialética em Lukács*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Igualdade substantiva e democracia substantiva. *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n. 25, pp. 59-62, out. 2015.

- RAGO FILHO, Antonio. “Lukács e a crítica à decadência ideológica”. In: VAISMAN, E.; VEDDA, Miguel. *Lukács, estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.
- SERGE, Victor. *O ano I da Revolução Russa*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- TERTULIAN, Nicolas. “Posfácio: avatares da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de György Lukács”. In: LUKÁCS, G. *Reboquismo e dialética*. Uma resposta aos críticos de *História e consciência de classe*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- WILSON, Edmund. *Rumo à estação Finlândia*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.