

Verinotio

NOVA FASE

ISSN: 1981-061X - ano XVI - 2021

27

número 1
julho/2021

GYÖRGGY LUKÁCS 50 anos depois

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes/CNPq
Curso de Serviço Social (UFF - Universidade Federal Fluminense - Rio das Ostras)

REVISTA VERINOTIO

NOVA FASE

GYÖRGY LUKÁCS
50 anos depois

2021

VERINOTIO – REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ISSN 1981-061X v. 27 n. 1 - ago. 2021

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

As opiniões emitidas em artigos ou notas assinadas são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Rua Recife, Lotes 1-7 –Jardim Bela Vista, Rio das Ostras–28895-532–RJ–
Brasil. *E-mail*:revistaverinotio@gmail.com

EXPEDIENTE

Equipe editorial

Editora-chefe: Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção, UFF

Editora-chefe adjunta: Dra. Ester Vaisman, UFMG

Editor-associado: Dr. Vitor Bartoletti Sartori, UFMG

Editor-associado: Dr. Ronaldo Vielmi Fortes, UFJF

Editor-associado: Ms. Murilo Leite Pereira Neto, UEMG

Editor-associado: Bel. Carolina Peters, UFRJ

Equipe técnica

Carolina Peters – Capista, diagramadora

Roger Filipe Silva – *Web designer*, programador e suporte técnico

Rafaela Miranda de Oliveira Fernandes de Souza, Lúcia Pestana, Vânia Noeli Ferreira de Assunção, Carolina Peters - Revisoras de gramática, ortografia e normalização

Conselho Editorial

Dr. Alexandre Aranha Arbia, UFJF, Juiz de Fora, Brasil; **Dra. Ana Laura dos Reis Corrêa**, UnB, Brasil; **Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Antônio José Romera Valverde**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Antônio José Lopes Alves**, UFMG, Brasil; **Dr. Antônio Rago Filho**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Carlos Eduardo O. Berriel**, UNICAMP, Campinas, Brasil; **Dr. Celso Frederico**, USP, Brasil; **Dra. Cristina Lontra Nacif**, UFF-Niterói, Brasil; **Dr. Eduardo Ferreira Chagas**, UFC, Brasil; **Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil; **Dra. Fabiana Scoleso**, UFT, Brasil; **Dr. Francisco Garcia Chicote**, CONICET/UBA, Argentina; **Dr. Guilherme Leite Gonçalves**, UERJ, Brasil; **Dr. Juarez Duayer**, UFF, Brasil; **Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil; **Dra. Lúcia Aparecida Valadares Sartório**, UFRRJ, Brasil; **Dr. Marco Vanzulli**, Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália; **Dr. Mario Duayer**, in memoriam; **Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**, UFBA, Brasil; **Dr. Miguel Vedda**, UBA, Argentina; **Dra. Mônica Hallak Martins Costa**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Nicolas Tertulian**, in memoriam; **Dr. Paulo Henrique Furtado de Araujo**, UFF, Brasil; **Dr. Ricardo Gaspar Müller**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Lara**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Prestes Pazello**, UFPR, Brasil; **Dr. Ronaldo Rosas Reis**, UFF, Brasil; **Dr. Vinícius Gomes Casalino**, PUC-Campinas, Brasil.

SUMÁRIO

Editorial: Adeus ao Qualis, a nova fase e a peste VII
Ester Vaisman

György Lukács: 50 anos depois

**“A casa está em chamas”: apresentação à conferência de Lukács sobre
“O espírito europeu” 01**
Carolina Peter; Murilo Leite Pereira Neto

O espírito europeu 09
György Lukács

Apresentação a “Heidegger Redivivus” 40
Vitor Bartoletti Sartori

Heidegger Redivivus 48
György Lukács

György Lukacs e o stalinismo 88
Nicolas Tertulian

György Lukács e o problema do irracionalismo 125
Hans Heinz Holz

Apresentação a “Teoria das abstrações” 146
Vania Noeli Ferreira de Assunção

Da teoria das abstrações a crítica de Lukács 157
José Chasin

Sobre os elementos da crítica lukácsiana a Heidegger 240
Ronaldo Vielmi Fortes

**O que é possível dizer sobre as relações entre filosofia e sociedade em
pleno século XXI? 277**
Ester Vaisman

**Lukács diante do Direito e da autonomização da esfera jurídica no
capitalismo 308**
Vitor Bartoletti Sartori

Ontologia do ser social considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács	338
Ana Selva Albinati	
O sentido e a extensão da crítica lukacsiana à ontologia de Nicolai Hartmann	352
Ronaldo Vielmi Fortes	
O senhor é um persa?	394
Maurício Vieira Martins	
A cientificidade marxiana nos Prologomena de Lukács	401
Antônio José Lopes	
Em memória de Mario Duayer	428
Paulo Henrique Furtado de Araújo	

Resenhas

A questão do estranhamento entre a superação e o passo de volta: sobre Ontologia nos extremos	442
Matheus Correa de Souza Heleno	
Por que ler hoje A destruição da razão?	452
Ana Selva Albinati	

Editorial: Adeus ao Qualis, a nova fase e a peste!*

“Quando a esquerda não rasga horizontes, nem infunde esperanças, a direita ocupa o espaço e draga as perspectivas: é então que a barbárie se transforma em tragédia cotidiana.”

J. Chasin

Adeus, Qualis!

Tendo sido gestada em 2004, de forma despretensiosa, por um grupo de professores unidos por experiências editoriais e atuação prática anteriores, a *Verinotio* esteve nos primeiros anos limitada em termos de divulgação, de diversidade e eventualmente de qualidade ou originalidade dos textos que recebia e publicava, tracejando um percurso modesto e tentando forjar sua identidade no ecossistema das revistas acadêmicas on-line, cada vez mais superpovoado. Nesse processo, tendo reforçado seu corpo editorial, a revista encontrou sua identidade e optou por enveredar, cada vez mais decididamente, pelo caminho estreito e pedregoso de uma linha editorial muito bem definida e de uma linha de corte baseada na qualidade dos materiais trazidos a lume em suas páginas. Durante todo este percurso e até a atualidade, a revista nunca contou com nenhum suporte financeiro, sendo mantida por um pequeno grupo que também ofertava seu tempo em forma de serviços diversos.

Até 2016, a *Verinotio* fazia parte de um projeto mais amplo, concebido inicialmente como um espaço de interlocução em ciências humanas, em que atividades de vários tipos eram vinculadas à página inicial do site, incluindo a própria revista. Constatada a impossibilidade de mantê-lo da forma como foi estruturado inicialmente, o comitê editorial decidiu aderir ao software livre denominado *Open Journal Systems* (OJS), alterando drasticamente o perfil anterior da página. Daí para a frente, a publicação da revista passou a ser o único objetivo da manutenção do site. Esta decisão proporcionou maior agilidade no contato dos editores com autores e revisores, além de permitir a realização do próprio processo de editoração pelo interior mesmo

* Agradeço a Vânia Noeli Ferreira de Assunção pelas valiosas sugestões.

do sistema, malgrado alguns inconvenientes, cuja devida solução, aparentemente, ainda não foi totalmente identificada por aqueles que contribuem para o aperfeiçoamento técnico da ferramenta.

Dois anos depois, deparamo-nos com um novo desafio. Tratando-se de uma revista independente, sem vínculos com cursos de pós-graduação,¹ organizações político-partidárias e quejandos, dependemos da submissão de artigos que apresentem sintonia com a nossa linha editorial, já plenamente madura e de caráter marcadamente contracorrente, o que pode gerar e, com certeza, gerou aqui e acolá desgastes e atritos com as tendências predominantes no mundo acadêmico-cultural – as quais, no mais das vezes, rejeitam a validade teórica de pesquisar autores e temas que os editores da revista consideramos essenciais. Em outras palavras, embora aderir ao OJS tenha facilitado as atividades editoriais da *Verinotio*, isso não significou que a revista tenha granjeado o reconhecimento a que ela faz jus, em especial, no meio universitário, que, pelo menos em princípio, seria o ambiente propício para a pesquisa e o debate de alto nível.²

É claro que há vários fatores que explicam a situação resumidamente descrita acima. Parece que tudo tem que ver com os efeitos nefastos do “produtivismo acadêmico”, que compele os pesquisadores (e também os candidatos a postos desta ordem) a publicar com intensidade os resultados de suas investigações em revistas

¹ É verdade que há vínculos com o curso de serviço social da UFF (campus Rio das Ostras) e com o Grupo de Pesquisa Marxologia – Filosofia e estudos confluentes, registrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq, no entanto, cumpre ressaltar que tal condição não propicia hospedagem gratuita no site ou suporte técnico da UFF, nem acesso a verbas específicas e outras facilidades que, normalmente, o vínculo com um curso de pós-graduação, em tese, permitiria.

² É sobejamente conhecido o fato de que alguns setores do meio acadêmico são bastante refratários aos estudos no campo do marxismo. Barreiras insuperáveis são erguidas, por exemplo, na oferta de disciplinas, na admissão de mestrandos ou doutorandos com projetos desse teor, na obtenção de bolsas de pesquisa, na publicação de artigos, na organização de eventos e assim por diante. A esse respeito, vale lembrar que, diante de acusações perpetradas por um ex-ministro da educação do atual governo, a diretoria da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof) veio pressurosamente a público se defender, demonstrando, por meio de números, a quase total inexistência de estudos sobre Marx na área. O que, sem dúvida, é verdade, mas é digno de nota que o presidente da entidade à época, em suposta defesa da área diante dos impropérios proferidos pelo então ministro, não tenha lamentado tal fato, ao contrário, tenha desejado manifestar tão somente o desinteresse claro por pesquisas sobre o tema, apressando-se em demonstrar o imenso vazio existente na área. Trata-se, ao fim e ao cabo, de revelação crua da dimensão discricionária que a área de filosofia ostenta no meio acadêmico em relação a tudo que diga respeito a Marx e ao marxismo. Ver a respeito: <<http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/artigos-em-destaque/2132-levantamento-feito-pela-anpof-indica-baixa-presenca-de-ensino-de-marx-nas-pos-graduacoes-em-filosofia-no-brasil>>. À época, o jornal Folha de S. Paulo chegou a publicar matéria sobre o assunto: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/05/marx-esta-presente-em-apenas-4-de-disciplinas-de-pesquisa-em-filosofia.shtml>>.

bem classificadas no Qualis.³ E, infelizmente, no quadriênio 2013-16, ou seja, na última classificação oficialmente divulgada,⁴ a posição da *Verinotio* não é das melhores. É evidente que esse “mau desempenho”, estabelecido sabe-se lá por quais critérios, inibe ou mesmo afasta os autores, ainda que, inicialmente, o comitê editorial não tenha atentado para tal fato. A reformulação da revista com vistas a atender a certos requisitos do Qualis – não todos! – se deu apenas em 2018.

Por que a demora em ajustar o perfil da *Verinotio* aos critérios que permitiriam – em tese! – uma melhor classificação e o conseqüente interesse de autores em submeter seus trabalhos à revista? A resposta a tal indagação se encontra estampada na nossa página inicial. Se não, vejamos:

O propósito de *Verinotio* é difundir produções teóricas e estabelecer intercâmbio entre grupos de pesquisas e investigadores individuais que atuem no campo do marxismo, do humanismo e de concepções filosóficas afins e que desenvolvam reflexões críticas tendo por objeto o desenvolvimento histórico-social das formas de interatividade e de suas expressões ideais (ciência, moral, arte etc.).

Nesse sentido, a linha editorial de *Verinotio* tem por orientação e parâmetro principais a compreensão conceitual qualificada e lúcida das raízes concretas dos desafios e dilemas da sociabilidade atual, visando à reposição do reconhecimento teórico das determinações categoriais que se articulam e perfazem a vida social moderna e contemporânea. Desse perfilado teórico fazem parte, além da obra de Marx, as formulações filosóficas e científicas que, em convergência ou paralelismo com esta, tiveram e têm por tópicos a apreensão racional do mundo humano e o enfrentamento das contendas ideológicas em torno dos problemas sociais. Trata-se, pois, de um resgate do humano, de um humanismo crítico no qual se apreenda conceitualmente o complexo de elementos e relações que constituem a vida societária. Totalidade de teor, em certa medida, contraditório, que enlaça o desdobramento das possibilidades humanas, virtualmente infinitas, de objetivação e de cultura com uma imensidade de mazelas e aporias. Não se tratando, portanto, de um elogio abstrato a uma suposta essencialidade humana, mas de escrutínio cuidadoso e rigoroso dos óbices atuais e das perspectivas de futuro.

Evidentemente, tais diretivas de cunho editorial não surgiram há apenas 17 anos, com a publicação do primeiro número da revista, mas remontam, pelo menos, aos primeiros anos da década de 1980, com a criação do projeto Ensaio, ressaltando-se,

³ De acordo com Barradas Barata (2016), o Qualis Periódicos é uma ferramenta criada somente para possibilitar a avaliação dos programas de pós-graduação no Brasil. No entanto, apesar da insistência do referido autor e de órgãos oficiais no sentido oposto, o fato é que acabou se tornando instrumento para avaliar não somente o desempenho individual do pesquisador, como também a qualidade dos periódicos científicos, tendo sido utilizado largamente em concursos públicos, distribuição de bolsas, credenciamento e recredenciamento de docentes pelos programas de pós-graduação e outras finalidades. Ou seja, tem servido amplamente para propósitos distintos daquele para o qual foi concebido originalmente.

⁴Cf.

<<https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/veiculoPublicacaoQualis/listaConsultaGeralPeriodicos.jsf>>, acesso em 9 jul. 2021.

é claro, não se tratar de propostas de mesma envergadura e amplitude. Acerca daquela quadra histórica, de acordo com a lembrança de Chasin,

o panorama nacional exibiu a reconversão da ditadura militar em distensão democrática, ao lado do refluxo afluente da movimentação social dos trabalhadores, abatida na sequência imediata à sua vigorosa reemergência nos dois últimos anos da década anterior – lampejo marcante, mas episódico, que não teve alento para engendrar sua autossustentação e foi minado pela sua imediata instrumentalização político-partidária (CHASIN, 1999, p. 1).

Surgida num momento marcante da cena histórica brasileira, a *Revista Ensaio*, posteriormente, a própria editora que levou seu nome, procurou, desde seus inícios, incentivar a criação de um movimento de ideias de modo a contribuir para a identificação dos rumos possíveis a serem seguidos no conturbado cenário de então. Ainda que tal projeto tenha sido abalado por motivos de várias ordens, sua linha diretiva básica permanece acertada e, mais do que nunca, necessária.

Convém, por essa razão, lembrar alguns traços marcantes daquele projeto, tomando novamente as palavras de Chasin a respeito. Diz ele:

Afrontando mitos e preconceitos da prática vulgar que engolfou o século, emergiu então, não sem alguns enganos e tropeços iniciais, a evidência da prioridade radical, na ordem das necessidades intrínsecas ao campo da esquerda, de um Movimento de Ideias, voltado à produção e difusão teóricas e direcionado à redescoberta da obra de Marx, bem como à tematização da problemática brasileira. Projeto ambicioso por seus alvos, foi desde logo equilibrado pela prudência e comedimento de sua prática intelectual, pretendendo antes rigor no próprio trabalho do que lutar por reconhecimento, indiferente em especial aos aplausos fáceis, complacentemente permutados (CHASIN, 1999, p. 1).

Ora, transcorridos cerca de 40 anos, é forçoso reconhecer que, a despeito dos entraves e dificuldades de todas as ordens que enfrentou, as linhas mestras daquela proposta continuam válidas, embora necessitem ser redimensionadas tendo em vista as disposições e o contexto atual, ainda mais problemático e grave do que o cenário daqueles anos.

A validade, até os dias que se seguem, das linhas diretas do movimento Ensaio foi confirmada, sobretudo nas pesquisas desenvolvidas nos últimos 20 anos por vários professores e pesquisadores em geral que se aproximaram da proposta da *Verinotio*, notadamente no que diz respeito à elucidação das dimensões fundamentais do legado marxiano, pouco conhecidas ou malbaratadas pelos intérpretes que dominaram o século XX e que, infelizmente, continuam a proliferar, ainda que em menor monta.

As sucessivas edições da *Verinotio* comprovam essa assertiva, tendo em vista os diversos artigos publicados que tratam de maneira rigorosa desses problemas.

Ademais, pode-se também indicar, nesse mesmo sentido, as pesquisas sobre a obra de Lukács e outros autores marxistas relevantes, como é o caso de Antonio Gramsci, por exemplo. Dignos de nota também são os trabalhos voltados à realidade brasileira, com ênfase especial àqueles que tiveram por tema o pensamento conservador. Não se poderia desconsiderar, do mesmo modo, nesse rápido recordatório, o caráter da maior parte dos editoriais recentemente veiculados pela revista, nos quais a equipe editorial não apenas teceu considerações a respeito do conteúdo da respectiva edição, apresentando os traços marcantes de cada uma das contribuições publicadas, mas também procurou avaliar criticamente temas atinentes à recepção de Marx e aos desafios do momento presente. Pelo seu teor, a rememoração desses editoriais se justifica inclusive por seus eventuais equívocos. Dirão, talvez muitos, que especial ou exclusivamente por isso. Mesmo assim, eles ilustram uma tentativa de manter entreabertas as janelas e as portas da revolução social, motivo pelo qual são, de certo modo, superiores, creio eu, a escritos tidos como muito melhores, veiculados por outros periódicos, que não tiveram tal preocupação.

Como é facilmente perceptível, a linha editorial da *Verinotio* destoa da das revistas de perfil eminentemente acadêmico, muito embora preze a pesquisa rigorosa, atenta e de alto nível. Ao mesmo tempo, distancia-se vigorosamente de algumas publicações de caráter eminentemente político, voltadas que estão para a difusão de teses formuladas no interior de agrupamentos político-partidários ditos de esquerda, engrenagens de longa e pérfida história que esterilizam, reprimem e mutilam iniciativas distintas da “linha oficial”. Ou seja, o perfil editorial da *Verinotio* não se identifica com o padrão supostamente neutro e desinteressado de periódicos eminentemente acadêmicos, mas também não se confunde – e não quer se confundir – com publicações voltadas à “agitação e propaganda”, dentro dos moldes convencionais das agremiações políticas. Pretende, diferentemente do que ocorre nos “guetos ideológicos”, resgatar a proposta de um movimento de ideias que venha a contribuir para o desvelamento dos desafios que o tempo presente nos coloca, como os termos explícitos da linha editorial acima referida tão bem manifestam.

Evidentemente, abraçando uma linha editorial desse talhe, a *Verinotio* não encontra guarida em rankings do tipo Qualis, o que por si só já era esperado, na exata medida em que, de modo geral, com exceção de alguns poucos nichos, os “pares”, isto é, aqueles que realizam a avaliação da produção dos cursos de pós-graduação, não são muito simpáticos em relação a pesquisas em torno da obra de Marx.

A revista, no entanto, não tem por meta a obtenção de reconhecimento dos órgãos oficiais governamentais, quaisquer que sejam e, ademais, está impedida, por sua própria linha editorial, de atender aos requisitos reverenciados pelo Qualis/Capes, tidos como os únicos capazes de promover publicações de qualidade. Ou seja, para atender a tais requisitos, a revista teria de renunciar a suas linhas diretivas. E este – definitivamente – não é o caso.

É bem verdade que a prática do ranqueamento não é um fenômeno recente, e muito menos restrito ao país. Tudo indica que, mais de uma vez, pesquisadores brasileiros pressionaram pela adoção de critérios de classificação com o objetivo de “integrar-se aos padrões estadunidenses”, o que “implicava a busca por algum mecanismo de medição comparativa que, ao menos, iniciasse um processo de aproximação com os países de língua inglesa e suas empresas certificatórias” (GABARDO; HACHEM; HAMADA, 2018, p. 147). Adotado e difundido em várias áreas, mas nascido sobretudo para avaliar desempenho no trabalho (o assim chamado “ranqueamento de performance”), talvez por isso mesmo, tem sido utilizado, por parte das empresas, como instrumento para obtenção, por exemplo, de boa visibilidade no Google, só para se ter uma ideia rápida da disseminação de seu uso, o que parece ser bastante coerente num mundo em que o número de likes pode determinar o destino de uma vida. É bem conhecida também a hierarquização das universidades. Portanto, o fenômeno do ranqueamento não demorou a chegar às avaliações de cursos, professores e discentes.

A despeito de sua larga disseminação, ou por isso mesmo, tal procedimento já vem sendo questionado amplamente, sobretudo no ambiente universitário e em instituições de pesquisa prestigiadas. Um dos critérios Qualis considerado o mais importante, nomeadamente, o fator de impacto, vem sendo contestado mundo afora. De fato, como divulgado recentemente,

a Universidade de Utrecht, na Holanda, está formalmente abandonando o fator de impacto como critério tanto para a contratação como para a promoção de docentes. Critérios exclusivamente numéricos focados, por exemplo, no fator-H ou na publicação de artigos em revistas de alto impacto serão substituídos em favor de critérios qualitativos como ações para a promoção da ciência aberta e o trabalho em grupo (YAMASHITA, 2021).

É bem verdade que adoção do Qualis gerou desconforto entre os pesquisadores desde o início de sua implantação (cf. MARQUES, 2021). Tido pelos técnicos da Capes e por alguns representantes de comissão de área como única alternativa possível para “mensurar” a qualidade dos periódicos no país, está longe de ser algo consensual – e

as dificuldades encontradas, derivadas, em parte, da administração atual da Capes, parecem explicar o atraso na divulgação de nova listagem, a partir da última avaliação quadrienal.

De todo modo, independentemente da publicização dos resultados da última avaliação, o Conselho Editorial da *Verinotio* decidiu dar “adeus ao Qualis”. Em termos práticos, isto significa a adoção de dois critérios fundamentais para a seleção de artigos: de um lado, a qualidade e relevância do trabalho apresentado e, de outro, a sua compatibilidade e a sua convergência com a linha editorial da revista. Evidentemente, a aplicação de tais critérios ficará a cargo da Comissão e do Conselho Editorial da revista, recentemente ampliado, como sói acontecer. Aparentemente óbvia, tal conclusão emergiu a partir da prática levada a cabo nos últimos três anos, em que, como já foi referido, ficou evidenciado o risco de o periódico perder sua identidade, caso o atendimento aos requisitos do Qualis passasse a predominar nas decisões editoriais. Em suma, manter a linha editorial e seguir o padrão Qualis são objetivos irreconciliáveis.

Dixit et salvavi anima mean
(Karl Marx, *Crítica ao Programa de Gotha*)

Nova fase

Dito o solene adeus ao Qualis, é chegada a hora de inaugurar uma nova fase da *Verinotio*. De fato, não se trata apenas de uma “renovada” no visual da publicação ou do *site*, ou mesmo da mudança na diagramação do “miolo” e adoção de novos tipos de fontes na capa (ainda que mudanças dessa natureza sejam positivas), e sim de um certo número de alterações pensadas não apenas para valorizar a história da revista, que completa 17 anos, mas, sobretudo, mirar o futuro (se futuro houver...).

A adoção do subtítulo *NOVA FASE* tem como pretensão, de um lado, encerrar um ciclo extremamente produtivo de publicações, em que não faltaram artigos, traduções, resenhas e entrevistas de alto valor e que se constituíram na “marca registrada” da revista em sua fase madura, tanto por sua qualidade quanto pela contribuição inestimável para a devida compreensão das polêmicas em torno da obra de Marx e de seu legado, seus desdobramentos teóricos e práticos.

De outra parte, como a própria expressão indica, a *nova fase* reflete a necessidade de ampliar e diversificar o leque de publicações, sem que a revista propriamente dita perca seu lugar de carro-chefe dos esforços a serem despendidos

daqui para frente. Em suma, a *nova fase* é fruto de um momento particular em que os editores, a partir da experiência acumulada e do enfrentamento de vários desafios, buscam novos modos de publicizar os resultados das pesquisas realizadas pelos integrantes do Grupo de Pesquisa Marxologia – Filosofia e estudos confluentes, fundado por J. Chasin, e que completa 25 anos de existência ininterrupta. Evidentemente, não se trata de restringir ou limitar a publicação de contribuições produzidas para além dos limites do grupo de pesquisa, muito pelo contrário! O que se pretende com tal demarcação é deixar claro que, ao darmos adeus ao Qualis, objetivamos, de modo explícito, difundir escritos que tenham

por orientação e parâmetro principais a compreensão conceitual qualificada e lúcida das raízes concretas dos desafios e dilemas da sociabilidade atual, visando à reposição do reconhecimento teórico das determinações categoriais que se articulam e perfazem a vida social moderna e contemporânea. Desse perfilado teórico fazem parte, além da obra de Marx, as formulações filosóficas e científicas que, em convergência ou paralelismo com esta, tiveram e têm por tópicos a apreensão racional do mundo humano e o enfrentamento das contendas ideológicas em torno dos problemas sociais,

como estampado nas informações sobre a linha editorial da revista.

Que fique bem claro, não temos em mira limitar ou circunscrever submissões, mas fortalecer um movimento cujo norte é priorizar a linha editorial da revista.

A peste

Estamos, gostemos ou não, queiramos ou não, ainda inseridos na pesada atmosfera deixada pelo fracasso das transições para o socialismo intentadas, e pelas posturas práticas e teóricas nascidas com o stalinismo, que, embora sobrevivam em alguns valhacoutos de reduzida importância efetiva, demonstraram total esgotamento, mas, infelizmente, estão aí a atrapalhar – como estrelas mortas há milênios, cuja luz ainda nos ofusca.

Desde há muito tempo procuramos nos colocar entre dois polos, quais sejam, o mito negativo e a mistificação desarvorada: entre a desconsideração teórica da revolução (emancipação humana) e a prática aviltada que se faz em nome da própria revolução. Se acerca dessa polarização muitos não conseguimos convencer, debite-se esta tremenda falha, em parte, ao padrão intelectual dominante em nossos tempos, padrão este que impossibilita o diálogo e obscurece a visão dos melhores e mesmo dos bem-intencionados. Agarrar-se aos mitos e mistificações – tanto de um tipo quanto de outro – parece ser o denominador comum das mais variadas polarizações a que se tem assistido, mas, em especial, daquela a que nos referimos aqui. A tarefa é

urgente e, ao mesmo tempo, monumental: não se trata mais de avaliar “erros” da esquerda, nem mesmo os seus eventuais descaminhos, mas de reconhecer seu colapso. A tragédia se manifesta em todos os escaninhos possíveis, e o mais grave a constatar é que são poucos os esforços em reconhecê-la na sua real envergadura. Não é fácil, sem dúvida. Mais confortável e cômodo é permanecermos atados aos velhos mitos e às carcomidas mistificações. A falta de inteligência da pseudoesquerda atual é seu ponto culminante, isto é, o ponto mais raso do entendimento político, ao qual corresponde, sob várias formas e níveis, o marxismo vulgar, o oportunismo intelectual e a incompetência prática.

Moral da história: não é à toa chegar aonde chegamos. O prolongamento histórico do capital, em suas diversas e variadas tipificações, inclusive aqueles casos impensáveis, como o chinês (será que alguém tem alguma dúvida a respeito?), isto é, o capital em sua expansão mais universalizada (intensiva e extensivamente) representa certamente a força determinante que revela a natureza da circunstância vivida hoje mundialmente. O surgimento e a disseminação de um vírus mortal – fato até então só cogitável em filmes de ficção científica de qualidade duvidosa – evidenciaram, em certa medida, o grau e o ritmo quase incontroláveis de destruição do meio ambiente, provocada por uma lógica econômica sem precedentes na história humana, cujos sinais já se fizeram sentir quando da constatação da existência de mudanças climáticas decorrentes dos gases do efeito estufa. Ademais, deparamo-nos com a presença assombrosa de visões e posturas extremamente retrógradas e arcaicas que rapidamente se disseminaram, ganhando novos adeptos pelo mundo afora, num movimento tão irresistível quanto a lógica econômica prevalente. É claro que estes dois fenômenos estão intrinsecamente relacionados e se reforçam mutuamente.

Ledo engano daqueles que continuam a responsabilizar a ciência pelo surgimento do vírus, ao denunciar sua criação no laboratório de algum Dr. Frankenstein. Equívoco grosseiro somente equiparável àquele que, desorientado pelo ilusionismo politicista, lamenta e chora a perda das pretensas conquistas, esvanecidas em um piscar de olhos, diante de uma suposta “onda conservadora”. Ao contrário do que é propalado, “eles” estavam aí, à espreita.

Desse modo, o vírus não é a “peste”, ou melhor, a peste, rigorosamente falando, não se resume ao coronavírus, mas à condição humana em que vivemos. Ironicamente, o brado audível nos meios intelectuais e culturais contra a barbárie que há séculos nos

destrança, ao arpepio de todas as evidências no sentido contrário, vitupera contra a razão, a ciência, no melhor dos casos à razão instrumental, atribuindo a estas a responsabilidade causal pela sociabilidade vigente, quando, ao inverso, a própria razão instrumental – identificada por tais tendências, sem mais, à razão – é produto daquela. O brado é, assim, unilateral e posto de pés para cima, produzindo como efeito o oposto do pretendido, pois reforça a sociabilidade vigente, ao deixá-la intocada pela crítica. A postura irracionalista “fundamenta” e justifica o homem destranchado, o único condizente e propício, adequado na medida exata ao mundo do capital – o homem destituído de sua humanidade, estranhado em relação ao seu ser, por isso mesmo o tipo de individualidade produzida pela (des)ordem societária do capital e rigorosamente ajustada às necessidades deste. A emergência do vírus, a sua proliferação e as reações “negacionistas” só vieram colocar a nu o grande imbróglgio que se tornou o mundo em que domina o “futuro ausente”.

Edição especial em homenagem ao cinquentenário da morte de György Lukács

A presente edição on-line da revista *Verinotio* traz aos leitores um conjunto de artigos, traduções e resenhas dedicados à obra de György Lukács, que tem como objetivo, em primeiro lugar, divulgar textos fundamentais de sua autoria, até então indisponíveis (integral ou parcialmente) em português, sendo um deles, o que leva o título de “Heidegger Redivivus”, publicado aqui em edição bilíngue. E, em segundo lugar, neste número especial, comparecem contribuições apuradas acerca das características fundamentais da obra filosófica do autor.

Acreditamos que a melhor maneira de homenagear um pensador como Lukács é trazer à baila os aspectos decisivos da vasta obra que nos legou, uma das mais importantes, sem dúvida, na história do marxismo, tanto no que se refere às conquistas que logrou, sobretudo no campo da filosofia em geral, e da estética em particular (a este tema específico dedicaremos nossa próxima edição), domínios esses em que preencheu espaços que o “marxismo oficial” descurou. No entanto, além disso, é imprescindível também apontar os eventuais equívocos que incorreu, assim como os problemas que deixou em aberto, não por incúria pessoal ou oportunismo, mas por limites postos pela própria época e lugar em que viveu.

Não por acaso, a primeira tradução ora publicada diz respeito à sobrevivência da ideologia fascista, depois de terminada a segunda guerra mundial, tema de extrema

importância nos dias que se seguem. Lukács participou de um encontro internacional em Genebra, em 1946, cujo tema geral foi “O espírito europeu”. Na conferência proferida por ele, já é possível encontrar de forma enfática as teses que irá desenvolver mais tarde no livro *A destruição da razão*. O leitor atento poderá, assim, constatar a preocupação de Lukács com “as raízes espirituais do fascismo” as quais, segundo ele, podem ser identificadas sinteticamente em “quatro grandes complexos: crise da democracia, crise da ideia de progresso, crise da crença na razão e crise do humanismo” (cf. p. 10). Na dita conferência, Lukács se propõe a demonstrar como cada uma delas e, as quatro em seu conjunto, propiciaram o advento de visões de mundo regressivas que redundaram no aparecimento do fascismo.

Como tem sido prática adotada pela revista, as traduções de textos clássicos são acompanhadas por uma apresentação em que são destacadas e esclarecidas as principais questões abordadas pelos autores. Assim, no caso da conferência sobre “O espírito europeu”, a apresentação foi elaborada por Carolina Peters (também responsável pela tradução) e Murilo Leite.

Em relação ao texto intitulado “*Heidegger Redivivus*”, a presente edição traz a apresentação escrita por Vitor B. Sartori, que possui o mérito de localizar, contextualizar e esclarecer as principais características da crítica lukácsiana ao pensamento do filósofo da Floresta Negra, além é claro, de sublinhar a sua importância na atualidade. Tão importante que neste mesmo número publicamos um artigo de Ronaldo V. Fortes também voltado ao assunto, intitulado “Sobre os elementos da crítica lukácsiana a Heidegger: de *A destruição da razão* a *Para uma ontologia do ser social*”.

De fato, ao longo de aproximadamente vinte anos, desde 1948 até a elaboração de sua obra postumamente publicada, o problema atinente à filosofia de Heidegger esteve presente, ainda que em *Marxismo ou Existencialismo* os alvos mais próximos tenham sido Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty. É plausível admitir, no entanto, que, na sequência dos anos, Lukács tenha se dado conta do significado pensamento heideggeriano para a filosofia contemporânea, e não apenas como autor de uma obra pré-fascista, como é considerado em *A destruição da razão*. Tudo indica que, ao decidir entrar no campo da discussão propriamente ontológica, Lukács tenha percebido que o acerto de contas decisivo deveria se dar com Heidegger, e não tanto com Nietzsche, por mais que a obra deste último tenha apresentado afinidades decisivas com a

ideologia nazifascista. Como bem explana Ronaldo V. Fortes em seu artigo, em *Para uma ontologia do ser social* é contraposta à ontologia existencialista “a ontologia do ser social desdobrada a partir da obra marxiana. A crítica a Heidegger já não figura como o cerne do problema, surge a propósito das consequências dos desdobramentos do próprio pensamento lukácsiano” (cf. p. 261).

As contribuições publicadas na presente edição da *Verinotio* revelam que o devido entendimento da contribuição do pensamento de Lukács passa necessariamente por aprofundamentos, discussões e críticas abalizadas acerca do pensamento filosófico contemporâneo, cuja necessária compreensão é vital para enfrentar o embate ideológico da atualidade. Não será com rótulos, palavras de ordem vazias e clichês de toda ordem que tal enfrentamento pode ser efetivado. Infelizmente, como já foi assinalado nas primeiras linhas deste editorial, esse embate já possui vencedores, tanto no século passado como hoje. O próprio fato de Lukács ter atinado para o problema apenas no final da vida, em obra inconclusa, quando tudo estava desmoronando, como denunciava Chasin em suas últimas aulas, revela o quanto estamos atrasados nesse campo. De fato, não se trata de uma discussão fácil de compreender e de levar adiante, principalmente, em um contexto em que a área de filosofia no mundo acadêmico, como já foi ressaltado, sistematicamente coíbe e restringe projetos dessa ordem. Ademais, como a obra de Lukács tem sido recebida em setores onde a formação de seus integrantes, no mais das vezes, passa ao largo de conteúdos filosóficos propriamente ditos, esse núcleo fundamental passa despercebido ou mesmo nem é reconhecido devidamente, restando apenas apropriações de caráter sociológico de algumas categorias que, em realidade, são eminentemente filosóficas. Não há como deixar de constatar o empobrecimento que isso significa na recepção das obras do filósofo húngaro.

A presente edição da *Verinotio*, assim como todas as suas edições anteriores, visa contribuir para o preenchimento dessa lamentável lacuna. Nesse sentido, destaca-se a tradução de uma intervenção de autoria de Hans Heinz Holz, intitulada “György Lukács e o problema do irracionalismo”, em que é sublinhada a importância do filósofo para a geração do autor. Num depoimento de talhe autobiográfico, Holz refere, inclusive, o impacto gerado pela leitura da intervenção de Lukács em Genebra (publicada no presente número), assim como de outros escritos, entre aqueles jovens empenhados justamente na luta ideológica após a Segunda Guerra Mundial.

Ainda a esse respeito, como bem demonstra N. Tertulian no artigo “György Lukács e o stalinismo”, a batalha ideológica encetada por Lukács também se desenvolvia em outra frente: a crítica radical do “socialismo de caserna” e o empenho em reformas que levassem à reestruturação cabal das sociedades ditas socialistas. Destaca também a relevância do *Círculo Petöfi*, o papel relevante que Lukács aí desempenhou, bem como o receio que iniciativas dessa ordem se proliferasse, por exemplo, na RDA. Tertulian ressalta ainda o combate travado por Lukács, sobretudo nos últimos anos de sua vida, ainda amplamente subestimado, nos seguintes termos: “Lukács estava convencido de que, longe de ser um fenômeno histórico passageiro, circunscrito à vida daquele que lhe deu o nome, o fenômeno do stalinismo, tornado *forma mentis*, devastaria ainda por muito tempo o movimento comunista internacional” (cf. p. 92). Enfim, criticado e censurado por todos os lados, desbravou campos de investigação até então inexplorados (com raríssimas exceções), em grande medida de forma solitária.

Um dos grandes divulgadores e intérpretes do pensamento lukácsiano no Brasil foi, sem dúvida, J. Chasin. Por isso, na presente edição, não poderíamos deixar de publicar uma de suas maiores contribuições para o estudo do autor em tela. Trata-se de uma apreciação crítica a respeito da categoria da particularidade, tal como tematizada por Lukács no livro *Introdução a uma estética marxista*, título recebido em sua primeira edição no Brasil em 1978. Este importante texto, intitulado “Da teoria das abstrações à crítica de Lukács” é, na verdade, um dos capítulos do livro *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, publicado pela Boitempo, em 2009, e que acaba de ganhar sua terceira reimpressão. Também nesse caso, publicamos uma longa e cuidadosa apresentação escrita por Vânia Noeli Ferreira de Assunção. De fato, o argumento desenvolvido por Chasin nesse capítulo em especial exigiu que tal encaminhamento fosse tomado, a fim de contextualizar e esclarecer a globalidade que a proposta chasiniana encerra. Ademais, trata-se de uma análise crítica detalhada, colada ao texto, que denuncia a presença, na avaliação lukácsiana do assunto, de um “elo lógico” entre Marx e Hegel. Entretanto, depois de um cotejamento cuidadoso da obra lukácsiana de 1956, de acordo com Chasin, “não há como ligar esses dois autores, no plano lógico, por meio de arrimos textuais diretos, não só porque estes efetivamente inexistem, mas também porque os pronunciamentos marxianos a respeito desautorizam essa velha hipótese, bem como, exponencialmente, suas declarações relativas à própria atividade científica apontam para rumos inteiramente diversos” (cf.

p. 195).

A avaliação de Chasin a respeito dessa questão é de suma importância, na exata medida em que um dos problemas deixados em aberto pela obra de Lukács diz respeito ao lugar e à importância conferida a Hegel no trânsito e na própria emergência do pensamento marxiano.

As relações entre filosofia e sociedade são examinadas no artigo de autoria de Ester Vaisman, intitulado “O que é possível dizer sobre as relações entre filosofia e sociedade em pleno século XXI?”. Nele, a autora se dedica, num primeiro momento, a denunciar como dois expoentes de tendências filosóficas predominantes, no contexto contemporâneo, abordam a questão para, em seguida, evidenciar o modo como tais relações são tematizadas por Marx e Lukács. Nesse aspecto, a autora ressalta o sentido real da noção de “determinação social do pensamento”, abraçada tanto por Marx quanto por Lukács, sublinhando enfaticamente que esta nada tem a ver com postulações mecânicas entre filosofia e sociedade.

Estreitamente relacionado com o tema acima, tem-se o artigo de autoria de Vitor B. Sartori, que leva o título de “Lukács diante do Direito e da autonomização da esfera jurídica no capitalismo”. Nele, o autor tem como objetivo fundamental esclarecer que a forma pela qual “Lukács trata do complexo jurídico pode ser de enorme ajuda na compreensão acerca do modo pelo qual a mediação jurídica se põe no desenvolvimento histórico e objetivo da sociedade capitalista” (cf. p. 310). Para tanto, discute-se um problema chave no tratamento do tema, e que diz respeito ao grau de autonomia que a esfera do direito desfruta, enquanto complexo específico, no conjunto da vida social. Ademais, são identificadas as funções precisas que tal esfera ideológica desempenha junto aos conflitos básicos da sociabilidade capitalista.

A contribuição de Ana Selva Albinati volta-se à discussão acerca do valor e do dever-ser na obra lukácsiana postumamente publicada, estampada no artigo “Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács”. Entre outras avaliações de suma importância, a autora indica que:

Recusando as formulações filosóficas que atribuem um dever-ser aos seres naturais na forma de uma teleologia de origem transcendente, o autor encaminha sua reflexão no sentido de demonstrar a gênese do dever-ser e do valor – duas categorias estreitamente relacionadas – no processo de trabalho, quando, ao lidar com a objetividade natural, o homem projeta e realiza uma objetividade para-nós, moldando o que se deseja a partir de um ser em si que porta determinadas potencialidades (cf. p. 339).

A autora ressalta, ainda, o enfrentamento crítico de Lukács a respeito de duas tendências filosóficas, a primeira, denominada por ele de “relativismo histórico” e, a segunda de “dogmatismo lógico-sistemático” que desvirtuam a gênese real dos valores e do dever-ser ao dicotomizar os elementos imbrincados na escolha moral.

Mais um importante aporte, de cunho eminentemente filosófico, de autoria de Ronaldo V. Fortes, para a edição que abre a nova fase da revista *Verinotio*, se encontra no artigo “O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann”. O autor aborda criticamente certas aproximações que são estabelecidas, entre as obras de G. Lukács e N. Hartmann, por dois intérpretes gabaritados de Lukács, como Nicolas Tertulian e, em menor proporção, o próprio Guido Oldrini. Fortes identifica na figura de Wolfgang Harich a fonte inicial dos comentários acerca de uma suposta influência das investigações de Hartmann sobre a obra derradeira de Lukács. Contudo, o artigo de autoria de Fortes traz à baila enorme quantidade de elementos textuais das obras dos dois filósofos (com especial atenção, evidentemente, às de Lukács), analisados com todo o rigor e vagar, que problematizam as pretensas afinidades entre ambos.

Em homenagem explícita à efeméride dos 50 anos da morte de Lukács, Maurício Vieira Martins escreve o artigo “‘O senhor é um persa?’ 50 anos sem G. Lukács”, título inspirado em um comentário feito para István Eörsi (em *Pensamento Vivido*, autobiografia sob forma de diálogo) a propósito de sua participação naquela conferência internacional de filosofia, de 1946, em Genebra, cujo conteúdo publicamos também no presente número. Ironias à parte, o autor tem como objetivo explicar as diferenças entre a proposta ontológica de Lukács e o modo como o tema foi tratado ao longo da história da filosofia.

Antônio José Lopes Alves se debruça sobre os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* buscando determinar o modo como Lukács, nessa obra em particular, caracteriza a cientificidade inaugurada por Marx. Para tanto, o autor assinala, em um primeiro momento, as diferenças de tratamento sobre o tema na Ontologia propriamente dita e nos seus Prolegômenos, para depois afirmar que, de acordo com o filósofo húngaro, o marxismo não teria conseguido identificar a questão do “centro nervoso” do pensamento de Marx “e a deixou à mercê das aproximações irracionistas ou subjetivistas” (cf. p. 404).

Não poderia faltar, na presente edição, uma homenagem à memória do grande

amigo Mario Duayer. E nada mais justo que essa merecida homenagem fosse realizada por um grande amigo e colaborador próximo dos trabalhos empreendidos por Duayer, principalmente nos últimos anos. Com esse propósito em mente, convidamos Paulo Henrique Furtado de Araújo que, gentilmente, aceitou prestar uma linda e comovente homenagem com o texto intitulado “Em memória de Mario Duayer”.

Duas resenhas também foram publicadas. A primeira, de autoria de Ana Selva Albinati, se intitula “Por que ler hoje *A destruição da razão?*”. Nela, a resenhista, logo no início de seus comentários, refere “a ousadia” em sua recente publicação no Brasil, sobretudo tendo em vista “que tal publicação se dê em um momento ainda mais hostil à reflexão ali contida, o que só a torna mais oportuna e necessária: tempo em que o irracionalismo se espraia em suas expressões mais vulgares e de forma mais disseminada” (cf p. 452). Com efeito, a resenha reconstitui, de modo competente, os passos analíticos do autor, com a finalidade de trazer à luz os aspectos centrais dessa importante obra de Lukács para a devida identificação do cerne teórico do irracionalismo alemão, em suas distintas figuras, de modo a explicar como se veio formar o caudal ideológico que redundou no aparecimento do nazismo.

A segunda resenha é de autoria de Matheus Correa de Sousa Heleno e versa sobre o livro de Vitor B. Sartori, *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*, publicado em 2019. Nesse caso também o resenhista se dedica com esmero na reconstituição dos passos do autor, que envereda por um campo de difícil investigação, pois teve em mira estabelecer as características de duas posições completamente antagônicas no cenário filosófico contemporâneo.

Para finalizar, é necessário dizer que o público leitor tem diante de si uma publicação que faz jus ao legado de György Lukács. Os textos aqui apresentados têm como características distintivas o rigor e a seriedade no trato do pensamento de um autor fundamental, cinquenta anos depois de sua morte.

Boa leitura!

Ester Vaisman

Referências bibliográficas

BARRADAS BARATA. Dez coisas que você deveria saber sobre o Qualis. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*, v. 13, n. 30, 22 dez. 2016.

CHASIN, J. Rota e perspectiva de um projeto marxista. *Ensaíos Ad Hominem*, v. I, t. I, São Paulo, Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

GABARDO, E.; HACHEM, D. W.; HAMADA, G. Sistema qualis: análise crítica da política de avaliação de periódicos científicos no Brasil. *Revista do Direito*, Santa Cruz do Sul, v. 1, n. 54, p. 144-185, jan./abr. 2018.

MARQUES, F. A escala da discórdia: novos critérios do Sistema Qualis, da Capes, recebem críticas da comunidade científica. *Pesquisa Fapesp*, Edição 160, jun. 2009. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/a-escala-da-discordia/>>, acesso em 9 jul. 2021.

YAMASHITA, M. T. É hora de dissociar fator de impacto de qualidade de pesquisa. *Jornal da Unesp*, jul. 2021. Disponível em: <<https://jornal.unesp.br/2021/07/06/e-hora-de-dissociar-fator-de-impacto-de-qualidade-de-pesquisa/?fbclid=IwAR2EiOoN9MjyQpWYGjmF7Xzh4O8ooAzNqYk5LrzM8lwZ9COF7DtGsc40Jn0>>, acesso em 9 jul. 2021.

Como citar:

VAISMAN, Ester. Editorial: Adeus ao Qualis, a nova fase e a peste!. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. I-XVII, jan./jun 2021.



“A casa está em chamas”: apresentação à conferência de Lukács sobre “O espírito europeu”

Carolina Peters*
& Murilo Leite Pereira Neto**

“teve aquele dia que o serviço secreto/ interceptou a marcha anti-nazi/ antes mesmo dela começar/ e prendeu os ativistas/ em munique/ não moramos em munique/ mas ficamos em silêncio, no telefone/ [...] teve aquelas semanas/ que tinha um nazi de bandana me seguindo/ pelo bairro/ e eu parei de usar aquela parada de ônibus/ parece que ele foi preso/ mas não tem nada a ver com o fato de que ele era nazi/ talvez tenha sido pego sem bilhete no metrô/ muitos nazis são muito pobres”

Adelaide Ivánova, *Chifre* (2021)

“O perigo é grande demais, a casa está em chamas, antes de qualquer outra coisa devemos buscar água”, com essa afirmação contundente, alarmista, alguém poderia pensar, Lukács encerra sua participação na primeira edição dos *Rencontres Internationales de Genève*, em 14 de setembro de 1946. Sua presença atendia a um convite pessoal, sem qualquer relação com o Partido Comunista Húngaro (ele se encontrava então de volta a Budapeste, após o exílio em Moscou), como nos conta em *Pensamento vivido*. O evento iniciara quase duas semanas antes, em 2 de setembro, exatamente um ano após a assinatura do documento de rendição pelos japoneses, marco derradeiro da Segunda Guerra Mundial. Estavam reunidos intelectuais de toda Europa, entre conferencistas – Julien Benda, Georges Bernanos, Karl Jaspers, Stephen Spender, Jean Guéhenno, Francesco Flora, Denis de Rougemont e Jean-Rodolphe de Salis, além, é claro, de Lukács – e demais participantes, como Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty, Jeanne Hersch...

Ao longo de doze dias, eles debateram “o espírito europeu”, ou o que sobrara,

* Mestranda em Filosofia pela UFMG, graduada em Letras pela UFRJ. E-mail: carolinapeters50@gmail.com.

** Professor do Curso de Direito da UEMG – campus Ituiutaba, doutorando em Direito pela UFMG. E-mail: murilo.leite.pereira@gmail.com.

sob as ruínas da guerra, deste espírito e da própria ideia de uma unidade europeia, em conferências e sessões acaloradas de discussão, como aquela em que se ouviu a frase acima. Apesar da vitória militar sobre o Eixo, Lukács estava convencido de que “produzir uma reação defensiva contra o fascismo” ainda era a tarefa prioritária de seu tempo e, nessas condições, portanto, estabelecer o socialismo não poderia ser um “objetivo imediato”. A guerra certamente havia acabado, mas o alarme de incêndio ainda soava, mesmo que parte substantiva do pensamento europeu, ali representado, parecesse não escutar.

O alerta do húngaro, já expresso na conferência proferida cinco dias antes, em 9 de setembro, partia do diagnóstico de que, longe de representar “uma irrupção brusca da barbárie na civilização europeia”, o nazifascismo deveria ser analisado como um fenômeno orgânico do espírito europeu, cujas origens remontam a certas visões de mundo que apareceram no pós-Revolução Francesa. Não é difícil perceber a íntima relação entre essas considerações e alguns de seus escritos posteriores, particularmente *A destruição da razão*, obra volumosa e densa, apenas recentemente traduzida para a nossa língua. Mas se neste livro ele se ocupa da análise imanente de obras e autores, função social e gênese de tais visões de mundo, no espaço limitado da exposição oral Lukács não conseguiria abordar, “mesmo de passagem, o problema filosófico do irracionalismo”. Não obstante, é tempo suficiente para explicitar a crise ou, antes, as crises que possibilitaram o surgimento de uma visão de mundo fascista: a crise da democracia, a crise da ideia de progresso, a crise da crença na razão e a crise do humanismo.

Esses quatro complexos, que Lukács analisa separadamente, embora inevitavelmente em muitos pontos se entrelacem, evocam uma situação social engendrada pela Revolução Francesa, cujo triunfo, “e seu paralelismo não fortuito com a revolução industrial”, a um só tempo realizou (formalmente) e refutou (efetivamente) os ideais iluministas de *liberté* e *égalité*. É justamente no bojo do “caráter antitético da liberdade e da igualdade humanas” que Lukács localizará o “o centro de cristalização” das posições que passarão a disputar terreno social, político e ideológico ao longo dos séculos XIX e XX – de onde emergiu a barbárie fascista e, também, de onde poderá emergir uma “nova concepção democrática de mundo”. Da vida cotidiana para as teorias filosóficas, essa contradição entre realização e refutação da liberdade e da igualdade suscitou três posturas fundamentais frente às questões, necessidades e sofrimentos concretos dela decorrentes: uma que se esforça por realizar a liberdade

e a igualdade na vida concreta de homens e mulheres concretos; outra que intenta fixar juridicamente uma liberdade e uma igualdade, estabelecidas no plano ideal; finalmente, uma terceira postura tendente a considerar como essenciais a desigualdade e a ausência de liberdade humana efetivamente vivenciadas. Posturas que expressam três visões de mundo distintas, uma radicalmente democrática, outra liberal e, por fim, uma visão de mundo reacionária, na qual se pode situar o fascismo.

Contando com a decisiva contribuição da visão de mundo marxista, a primeira postura, na qual se unem democratas radicais e socialistas, reivindica uma nova concepção de democracia, para a qual liberdade e igualdade deixam de representar ideias simples e tornam-se “formas de vida humana concretas”, implicando “que as condições sociais das relações humanas” – isto é, dos seres humanos entre si, nossa com a sociedade e, por meio dela, entre nós e a natureza – “sejam modificadas”. Se o Cristianismo proclamara “a igualdade das almas humanas perante Deus” e “a Revolução Francesa, a do homem abstrato perante a lei”, caberia então ao socialismo realizar a terceira (e última) grande etapa da igualdade humana: “a igualdade humana concreta na vida real”, tendo em conta não “a situação individual do homem agindo isoladamente, mas a situação em que toda a humanidade se encontra hoje”, incluídas aí as atuais desigualdades de “situação econômica, nacionalidade, raça, sexo etc.”. Trata-se de uma passagem breve em sua conferência, que tem caráter sobretudo analítico, não programático, como o próprio Lukács faz questão de notar, mas nos parece relevante sublinhá-la aqui. Pois a afirmação de que a concretização da igualdade e da liberdade humanas não pode prescindir dos problemas concernentes à raça e ao gênero, além da classe, rebate certas acusações correntes de que o marxismo partiria unilateralmente da “situação econômica”, da classe. Vale ressaltar ainda que a ênfase no caráter concreto da igualdade e liberdade não encontra qualquer equivalente nas intervenções dos demais participantes do encontro.

Essa posição radicalmente democrática reivindica, no limite, o imprescindível passo adiante, capaz de ir além da Revolução Francesa, que selou sua derrocada com a Primavera dos Povos, quando a burguesia abandona efetivamente o polo revolucionário e dá por encerrada sua revolução. Se pudermos recorrer à fórmula lapidar de Marx sobre os eventos de 1848: a Revolução acabou, viva a Revolução! A revolução que se esgotou não era outra senão a dos liberais, segundo Lukács, os verdadeiros vitoriosos de 1789 e representantes da segunda concepção de mundo acima aludida. Incapaz de radicalizar a democracia, o liberalismo se vê acuado atrás

de uma concepção formalista de liberdade e igualdade que não encontra referente na experiência empírica. A crise da democracia, portanto, coloca a própria visão de mundo liberal em crise, “porque a situação econômica e social a que corresponde torna-se cada vez mais irreal”.

Vale aqui um pequeno excuro para comentar certas escolhas de vocabulário feitas por Lukács em suas intervenções no evento. Primeiramente, algo que já deve ter saltado aos olhos dos que conhecem sua obra, a profusão de menções à “situação” nas citações aqui elencadas, termo em voga junto ao existencialismo, mas que o filósofo marxista tem o cuidado de usar em sentido oposto ao das filosofias da derrelição – ele, aliás, não deixa de provocar, respondendo a Karl Jaspers no debate, que apela aos termos da moda a fim de seus colegas, digamos assim, *se situem*. Mas há outro recurso estilístico interessante, que diz respeito às recorrentes expressões e jargões militares. Eles parecem querer reforçar, contra o alívio afobado da guerra vencida, a batalha ainda em curso contra o fascismo. Nesse sentido, Lukács aponta como a democracia liberal – formalista, que toma por essencial a pessoa privada em detrimento do cidadão e, centrada no individualismo burguês, mutila a personalidade humana – é capaz de considerar os fascistas como uma reserva (no sentido militar literal quando necessário), enquanto enxergam nos comunistas e socialistas seu alvo preferencial.

Não se trata de uma identificação entre liberais e fascistas, que fique claro, mas de um vínculo orgânico entre a democracia burguesa formal e as soluções abertamente antidemocráticas à “crise da democracia”. Lukács aponta como enfraquecimento da posição democrática entre os liberais atingiu o ápice do formalismo na República de Weimar, “uma democracia sem democratas”, isto é, com pálidos defensores de uma visão de mundo verdadeiramente democrática. Após o triunfo na Revolução Francesa, os liberais assumem, cada vez mais, uma posição defensiva, apologética das “deficiências indiscutíveis do presente”, afastando-se gradualmente de uma concepção democrática em direção a um aristocratismo. Da crise da democracia resultante dos próprios limites da visão de mundo liberal, origina-se uma “nova ideologia”, de matiz aristocrático, que, diante do problema da liberdade e da igualdade, toma o lado de uma fundamentação da desigualdade natural. Nesse caso, a biologia supostamente científica e sua teoria das raças será o campo fértil para o crescimento dessa visão antidemocrática de mundo.

Com a crise da democracia, desaparece a “crença na realização concreta do progresso”, em outras palavras, crença na “descoberta, no seio da sociedade, de tendências constantes, senão uniformes, para a melhoria dos valores humanos”. Eis a segunda crise a que Lukács se refere, percebida no pessimismo cultural da elite intelectual, na negação do progresso histórico e valorização do passado (não raro fetichizado) e na resignação aristocrática. A história, por esse ponto de vista, é sinônimo de corrupção, declínio, decadência, e o progresso, quando há, não passa de um milagre, lapso ou, ainda, “um brusco salto qualitativo” – na síntese de Lukács da filosofia nietzschiana, o progresso se perde no puro mito. A ideologia fascista não apenas toma como base essas posições como as eleva ao extremo.

Interessa aqui notar que a conferência proferida em 1946 e registrada nos anais do evento em tradução francesa (feita por Renée Schidlof a partir das anotações do filósofo, em alemão), inicialmente sem título, ganhou no ano seguinte uma edição parisiense intitulada “*La vision aristocratique et democratique du monde*”, destacando como oposição fundamental a nova democracia, por um lado, e o aristocratismo, por outro, em contraste com uma visão de mundo liberal cada vez mais anêmica. A tradução ora publicada pela *Verinotio*, que traz pela primeira vez em língua portuguesa, além da conferência, também as demais intervenções de Lukács durante o evento,¹ busca em certa medida apresentar a conferência lukácsiana no contexto das discussões ocorridas em Genebra, optando assim por manter “O espírito europeu”, mote do encontro (e das manifestações de Lukács na circunstância), como título do conjunto. Em todo caso, a escolha pelo título “Visão de mundo aristocrática e democrática”, seguida pelas posteriores edições em coletâneas húngara (*A polgári filozófia válsága*, 1947) e alemã (*Schriften zur Ideologie und Politik*, de 1967), é bastante condizente à defesa de Lukács quanto à necessidade de, na esteira da aliança de 1941 (que superou o falso dilema *bolchevismo ou fascismo?*), seguir fortalecendo o polo democrático – com verdadeiros democratas, evidentemente – contra a visão aristocrática de mundo, representada pelos fascistas, derrotados apenas militarmente.

Esse modo de considerar “o espírito europeu” valeu ao húngaro a acusação, por parte de Jaspers, de falar apenas de política, esquivando-se do debate propriamente

¹ O texto da conferência já havia sido publicado anteriormente como “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, em LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

filosófico pretendido pelo encontro. É certo que o próprio Lukács precavera seus ouvintes acerca da impossibilidade de deter-se sobre o problema filosófico do irracionalismo, não obstante, o dilema que opõe negação e afirmação da razão ocupa um lugar importante em suas considerações, remetendo à terceira crise supramencionada, a crise da crença na razão. Talvez a inconciliável divergência com Jaspers, aqui explicitada, seja que Lukács não encara a questão como sendo imanente à filosofia, mas ao próprio ser: é ele racional, apreensível em suas determinações fundamentais, ou incognoscível *a priori*? A resposta a essa questão evidencia o comportamento dos “pensadores diante de certas tendências concretas do seu meio social”, o modo como as interpretam e que posição (recordando as três posturas acima mencionadas) assumem em relação a essas tendências.

Na esteira dessa reflexão, vale a pena remeter brevemente a outro texto contemporâneo à conferência lukácsiana, de muito maior difusão, e que de algum modo também procurou abordar o espírito europeu e o problema do fascismo – referimo-nos à *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, publicada pela primeira vez em 1947. Partindo de Bacon (século XVII), os frankfurtianos buscam fundamentar o caráter alienante e totalitário do esclarecimento, pois, afinal, nada mais lhe interessaria a não ser conhecer a natureza para dominá-la e, assim, dominar os seres humanos. No entanto, a posição de ambos peca, de início, pela unilateralidade com que encaram a proposição baconiana, segundo a qual a vitória sobre a natureza demanda antes de tudo a obediência a ela. Adorno e Horkheimer parecem simplesmente desconsiderar essa necessidade de conhecer suas leis e sujeitar-se a elas, o que implica dizer que o domínio sobre a natureza é sempre relativo. Já aludimos anteriormente a questão da necessária modificação na relação entre sociedade e natureza, que não escapou à conferência lukácsiana. Cabe agora observar que quando a dupla define o programa do esclarecimento como o “desencantamento do mundo”, considerando este um processo no qual a natureza – reduzida à mera objetividade – deve ser dominada, e a subjetividade – falsamente identificada ao mito – deve ser sujeitada aos universais abstratos, não resta outra conclusão senão a de que o esclarecimento não aniquila o mito, mas a autoconsciência, tornando-se ele próprio um mito, simpático à coerção social que visa liquidar o indivíduo. Estabeleceu-se, assim, na *Dialética do esclarecimento*, um vínculo entre esclarecimento e fascismo.

Lukács, por sua vez, nem reconhece na filosofia do esclarecimento uma tendência única (que ademais representaria um traço de continuidade entre *Aufklärung* e

barbárie hitlerista) nem situa a gênese do fascismo tão recuada no tempo, fixando como marco, conforme já mencionado, a Revolução Francesa. Para o húngaro, iluminismo e razão não resultam em tendências autoritárias, e aquilo que ele busca demonstrar, diversamente à tese defendida pelos frankfurtianos, é justamente como as concepções aristocráticas e reacionárias, em verdade, dirigiram-se “contra o racionalismo da filosofia do Iluminismo”. Sem deixar de denunciar o empobrecimento e a estreiteza de uma noção de razão destinada tão somente a fazer racional o mundo burguês, hipostasiando a pessoa privada, o marxista reivindica “um conhecimento do homem, com vistas à defesa de sua dignidade e de seus direitos”, em síntese, o humanismo. A última crise abordada por Lukács diz respeito à transformação dessa concepção em um “utopismo pálido”, cujo “verdadeiro caminho para a realização” assusta os partidários de seus ideais.

Para fazer frente ao fascismo, é preciso que os adeptos de uma visão de mundo democrática e humanista sejam verdadeiramente combativos. Não à toa, uma vez esboçados os traços decisivos da situação europeia a partir da identificação das quatro crises, Lukács encerra sua conferência levantando o problema de uma nova Europa, que só poderá surgir se “extirpar as raízes do fascismo, até o plano ideológico, de forma a impossibilitar o seu regresso”. Essa questão, certamente, ultrapassa as fronteiras do velho continente: “Nós estamos falando aqui sobre visão de mundo, mas não sem propósito. É necessário que esta visão de mundo seja eficaz para salvar o mundo”, resume em sua intervenção final. Não resta dúvidas de que, oito décadas depois, o mundo ainda precisa ser salvo.

Por isso, encerramos esta apresentação – que, esperamos, seja acima de tudo um convite à leitura – com as considerações do próprio autor sobre as contribuições e limites de sua intervenção, quando da republicação na Hungria, em 1947:

Quase todos os ensaios aqui publicados [na antologia *A polgári filozófia válsága*] nasceram de uma ocasião concreta, que lhes determinou a forma de tratamento.

Isso aparece da maneira mais clara no meu ensaio “Visão de mundo aristocrática e democrática”, que contém o texto de minha palestra nos “Rencontres Internationales” de Genebra, em setembro de 1946; e aparece precisamente nas observações, nele contidas, concernentes à aliança de 1941 entre o socialismo e a democracia, e em cuja renovação essa conferência insistia. Na situação política atual, talvez pareçam desatualizadas, pois todas as notícias parecem indicar a ruptura cada vez maior entre “Oriente” e “Ocidente”, entre o socialismo e a velha democracia burguesa. Publico-o, mesmo assim, sem alterações no texto da minha conferência, faço-o sobretudo porque aqui não há mal nenhum em apontar que tal ruptura não foi iniciada pela parte comunista, e que são precisamente os comunistas os

mais dispostos à colaboração, em tempos de paz, entre os povos de diferentes estruturas sociais, fundadas em diferentes visões de mundo, e amantes da liberdade, que juntos lutaram contra o fascismo. E para a preparação ideológica da atual situação política, também é muito instrutivo o fato de que, na reunião de Genebra, esta conferência representou, pode-se dizer, sozinha a possibilidade de colaboração, enquanto os representantes da ciência e da literatura, que inescrupulosamente se autoproclamavam acima dos partidos, já então se esforçavam para fundamentar, ideologicamente, o pensamento da separação do mundo. Essa conferência insiste, no campo da visão de mundo, na possibilidade de colaboração entre os povos amantes da liberdade, mas também acentua nitidamente, é claro, as condições preliminares no setor ideológico – de acordo com o caráter da convenção – para que essa possibilidade se realize. Mas aqui também se manifesta o traço comum com a evolução política, na qual o desenvolvimento da nova democracia em luta contra o fascismo, a mais antiga democracia formal e, principalmente, seus vestígios e suas tentativas de renascimento, aparece em uma relação indissociável com essa evolução.

Muita coisa mudou desde então, mas o pensamento fundamental da conferência permaneceu válido. Portanto, creio que sua publicação na forma original se justifica.²

Como citar:

PETERS, Carolina; PEREIRA NETO, Murilo Leite. “A casa está em chamas”: apresentação à conferência de Lukács sobre “O espírito europeu”. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 1-8, jan./jun. 2021.

² Em *A polgári filozófia válsága: Korach Mór olasz fordítása* (Manuscript) [A crise da filosofia civil: tradução italiana de Mór Korach (Manuscrito)], disponível em: <<http://real-ms.mtak.hu/21432/>>. Tradução nossa.



O espírito europeu (1946)*

György Lukács

Na filosofia atualmente dominante, é comum tomar como ponto de partida a chamada “situação”. Faremos o mesmo em nossas considerações, embora por “situação” não entendamos a situação individual do homem agindo isoladamente, mas a situação em que toda a humanidade se encontra hoje. Esta situação pode ser resumida da seguinte forma: o poderio militar do fascismo foi aniquilado pela guerra. No entanto, o desenvolvimento do período pós-guerra mostra que a aniquilação política, orgânica e, sobretudo, ideológica do fascismo é muito mais lenta e mais difícil de alcançar do que muitas pessoas imaginavam. Isso, do ponto de vista político, porque muitos estadistas, que enfaticamente se proclamam democratas, consideram os fascistas como uma reserva, poupam-nos e até os apoiam. E, por outro lado, a visão de mundo fascista está provando ser muito mais resistente do que muitas pessoas imaginaram após a aniquilação de Hitler.

Devo dizer que não estou entre aqueles que se surpreendem e se decepcionam com esse desenvolvimento. Mesmo antes da guerra, e durante ela, defendi constantemente a tese de que o fascismo não é de forma alguma, do ponto de vista histórico, uma manifestação mórbida isolada; de que ele não constitui uma erupção brusca da barbárie na civilização europeia. O fascismo como visão de mundo marca, antes, a culminação qualitativa de doutrinas irracionais no campo da teoria do conhecimento e de doutrinas aristocráticas de um ponto de vista social e moral,

* “O espírito europeu” foi o mote da primeira edição dos Encontros Internacionais de Genebra, ocorrida entre 2 e 14 de setembro de 1946. Além de Lukács, foram convidados a expor suas considerações sobre o tema Julien Benda, Georges Bernanos, Karl Jaspers, Stephen Spender, Jean Guéhenno, Francesco Flora, Denis de Rougemont e Jean-Rodolphe de Salis. Conferida originalmente em 9 de setembro de 1946, em alemão, a palestra (já em tradução francesa, feita por Renée Schidlof), foi publicada integralmente pela primeira vez no tomo I (1946) dos *Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève*. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1947, 364p. Collection: Histoire et société d'aujourd'hui. Para a presente tradução que inclui, além da conferência lukácsiana, seus pronunciamentos durante as sessões de discussão promovidas pela organização do evento, nos valem da edição eletrônica dos anais supramencionados. Tradução de Carolina Peters (agradeço a Murilo Leite pelo auxílio no cotejo e revisão desta tradução). Revisão técnica da tradução de Vítor Bartoletti Sartori.

doutrinas que, há muitas décadas, desempenham um papel proeminente tanto na ciência oficial quanto na não oficial, e no mundo da divulgação científica e pseudocientífica. Como estamos diante de um vínculo orgânico, é fácil para os adeptos espirituais do fascismo encontrar uma posição de recuo; eles podem repudiar Hitler e Rosenberg e, enquanto esperam uma oportunidade favorável para uma nova ofensiva, entrincheirar-se atrás da filosofia de Spengler ou Nietzsche. Eis um processo que pude observar pessoalmente, desde a sua origem, por ocasião das conferências que fiz durante a guerra com oficiais superiores alemães aprisionados.

Portanto, mesmo do ponto de vista da visão geral de mundo, a aniquilação da ideologia fascista não é de modo algum uma questão simples. Ao retirar do comércio os escritos de Mussolini, Hitler e Rosenberg, nada foi feito ainda. O que precisa ser aniquilado são as raízes espirituais e morais do fascismo. No entanto, isso não pode ser alcançado se não estiver claro quando e como surgiu a crise da qual o fascismo emergiu como uma forma peculiar, bárbara e desumana de seu desenvolvimento. Até agora, essa crise foi vista de diferentes maneiras, de diferentes pontos de vista. No entanto, as causas profundas de suas diferentes manifestações são idênticas em sua essência e, portanto, devem ser pensadas de forma idêntica.

Quando nos propomos a abranger, com o pensamento, essa crise em seu conjunto, nos deparamos com quatro grandes complexos: crise da democracia, crise da ideia de progresso, crise da crença na razão e crise do humanismo. Cada um desses complexos é o resultado do triunfo da grande Revolução Francesa. Todos os quatro alcançaram seu auge no período imperialista. Todos os quatro são qualitativamente acentuados durante o período entre as duas guerras mundiais, no período em que nasceu o fascismo. Pela conveniência da exposição, estudaremos esses quatro complexos separadamente, mas sem com isso perder de vista sua natureza comum. Porque a sua essência e, conseqüentemente, a forma de concebê-los constituem, de fato, uma unidade. Apenas a clareza da exposição obriga-nos a separá-los e mesmo assim, sem que o desejemos, os veremos se fundir.

Antes de passar propriamente à exposição, permitam-nos mais uma observação preliminar de ordem metodológica. Todos os argumentos usados contra a democracia e o progresso, contra a razão e o humanismo, não são meros sofismas vazios; eles emanam da própria essência social de nossa época. Como diz Marx, eles não passaram dos livros para a vida, mas da vida para os livros. Como resultado, todos esses

desenvolvimentos refletem, embora desfigurados, problemas concretos, sofrimentos concretos, necessidades concretas. Por estarem assim comprometidos com o social, esses argumentos têm, portanto, uma espécie de justificativa intrínseca, e não podem ser simplesmente refutados pela prova de seu caráter contraditório ou mesmo de seu absurdo. Devemos, antes, mostrar que esse caráter contraditório, absurdo, tem sua origem em necessidades concretas, que ele contém os elementos de um problema justificado, mas colocado de forma distorcida e desfigurada, e que, por isso mesmo, esse problema, justificado do ponto de vista subjetivo, mas mal formulado do ponto de vista objetivo, só pode ser resolvido por uma resposta correta e adequada.

Por que foi precisamente a vitória da grande Revolução Francesa que causou essa crise? Porque são as condições históricas concretas dessa vitória, e seu paralelismo não fortuito com a revolução industrial inglesa, que asseguraram, em seu desenvolvimento antitético, o advento do capitalismo, base da sociedade burguesa moderna. Do ponto de vista da visão de mundo, a consequência desse fato é que a situação social assim criada comporta, ao mesmo tempo e inseparavelmente, uma realização e uma refutação das ideias da filosofia do Iluminismo. Consideremos agora esses quatro complexos separadamente.

1. A crise social e intelectual da democracia tem sua origem no caráter antitético que apresentam a liberdade e a igualdade humanas, conforme sejam vistas no plano político ou no plano concreto. A famosa piada de Anatole France, de que a lei proíbe ricos e pobres de dormir sob as pontes com igual majestade,¹ traduz esse complexo de contradições de uma forma que é clara e plástica. Alguns críticos clarividentes da sociedade, como Linguet, por exemplo, perceberam essas contradições antes mesmo da vitória da Revolução Francesa. Mas era necessário que a liberdade e a igualdade formais fossem realizadas na vida concreta para que seu caráter contraditório servisse como um centro de cristalização para todos os modos de agrupamento político e social do século XIX e, conseqüentemente, para as várias visões de mundo que se desenvolveram durante este período, a saber: tentativas, em primeiro lugar, de realizar concretamente a liberdade e a igualdade humanas, ou pelo menos tender para essa

¹ Lukács refere-se à célebre frase de Anatole France sobre “a majestosa igualdade das leis, que proíbe tanto o rico quanto o pobre de dormir sob as pontes, de mendigar nas ruas e de roubar pão” [Nota da Tradução].

realização (jacobinos, democratas radicais, socialistas);² em segundo lugar, os esforços para fixar juridicamente e idealizar pelo pensamento os resultados político-sociais da Revolução Francesa (liberalismo); e, em terceiro lugar, a tendência de considerar a desigualdade humana efetiva e sua ausência de liberdade como um “fato natural”, uma “lei da natureza”, ou um dado metafísico e, assim, tomar essas noções como ponto de partida de uma visão de mundo *sui generis* (várias tendências reacionárias, até o fascismo).

Esses grupos, que do ponto de vista tipológico esgotam as várias posições possíveis em relação aos principais problemas da crise da democracia moderna, estão na origem de todas as polêmicas, tão intimamente ligadas entre si apesar da sua diversidade, que opuseram, durante os séculos XIX e XX, as várias visões de mundo.

A ideia que liga os esforços das democracias revolucionárias radicais aos do socialismo é uma nova concepção de democracia, que pode ser resumida da seguinte forma: só se pode falar de democracia onde todas as formas concretas de dependência do homem em relação ao homem, a exploração e a opressão do homem pelo homem, a desigualdade social e a ausência de liberdade tenham desaparecido. É necessário, portanto, alcançar uma liberdade e uma igualdade que não ignorem as diferenças de situação econômica, nacionalidade, raça, sexo etc.

Só então a terceira grande etapa da igualdade humana seria realizada. Caracterizemos brevemente essas etapas: o Cristianismo proclamou a igualdade das almas humanas perante Deus; a Revolução Francesa, a do homem abstrato perante a lei; o socialismo realizará a igualdade humana concreta na vida real.

Do ponto de vista da visão de mundo, observemos ainda que todas essas tendências, apesar de sua diversidade, sempre consideraram e ainda consideram a igualdade como condição *sine qua non* do verdadeiro desenvolvimento da personalidade, e nunca como sua aniquilação. Do ponto de vista filosófico, a contribuição específica da nova interpretação e do desenvolvimento do materialismo na visão de mundo marxista é a seguinte: liberdade e igualdade não são ideias simples, mas formas de vida humana concretas, relações concretas entre os homens, entre eles e a sociedade e, por meio dela, entre eles e a natureza; conseqüentemente, sua

² Considerando que se trata da transcrição de uma exposição oral, não da letra lukácsiana, tomamos a liberdade de substituir os travessões por parênteses nos trechos em que Lukács apenas alude a exemplos, a fim de facilitar a leitura [N.T.].

realização requer necessariamente que as condições sociais das relações humanas sejam modificadas.

Entre aqueles que foram, socialmente falando, os verdadeiros vitoriosos da Revolução Francesa, a ideia originária desta grande convulsão se cristaliza e desidrata cada vez mais, pelo próprio efeito de sua vitória. Quanto mais o liberalismo, considerado como a expressão espiritual e política dessas tendências sociais – em oposição à democracia radical e ao socialismo –, se encontra acuado na defensiva, do ponto de vista ideológico, mais os conceitos de liberdade e igualdade se tornam abstratos e formais. Certamente, esses conceitos já são pálidas ideias formais em Fichte e Kant. No entanto, com esses pensadores, a expressão filosófica das ideias de liberdade e igualdade se ligava a poderosas esperanças utópicas, cujo elemento patético as transportou – particularmente no que diz respeito ao jovem Fichte – muito além dos limites do formalismo. Do mesmo modo, a prática da Revolução Francesa raramente se eleva acima do conceito jurídico formal de liberdade e igualdade – pensemos em Robespierre se posicionando contra as associações de trabalhadores – mas aí, precisamente, é fácil ver como o utopismo plebeu dos *sans-culottes* ultrapassa os quadros estreitos da liberdade e igualdade formais, e tende a dar vida à liberdade e igualdade concretas.

O fundamento teórico – consciente ou inconsciente – de todas as concepções liberais é a economia clássica inglesa. A ideia de que uma liberdade de ação ilimitada do *homo oeconomicus*, no quadro da liberdade e da igualdade jurídicas formais, permite assegurar a todos os seres humanos, pelo funcionamento automático das forças econômicas, um estado social e cultural ideal, uma máxima felicidade e realização, está na base de todas as esperanças do liberalismo. Mas, desde o início do século XIX, essa concepção foi demolida pelo próprio desenvolvimento econômico, e essa contradição entre a concepção original da economia clássica inglesa e os fatos da vida econômica capitalista se reflete na derrota espiritual da economia clássica (discussão Ricardo-Sismondi, dissolução da escola ricardiana). Essa crise está levando a economia proletária ao seu ponto de maturidade. Além disso, a economia capitalista engendra – e isso mesmo antes do período imperialista – toda uma série de instituições – controle alfandegário, protecionismo, monopólios – que não só constituem uma refutação prática dos princípios da doutrina econômica clássica em sentido estrito, mas, ao mesmo tempo, derrubam todos os princípios fundamentais de uma visão de mundo segundo a qual uma renovação, ou tão simplesmente uma

consolidação da humanidade, poderia ocorrer graças ao livre jogo das forças econômicas no quadro da liberdade e da igualdade formais. Tal situação engendra ou uma economia puramente empírica desprovida de qualquer fundamento ideológico, ou uma posição de defesa apologética cada vez mais exagerada. Defende-se uma liberdade e uma igualdade cada vez mais problemáticas, sem que uma crença fundada nos fatos permita esperar que o futuro possa algum dia corrigir as deficiências indiscutíveis do presente. Assim, a visão de mundo liberal se petrifica cada vez mais, porque a situação econômica e social a que corresponde torna-se cada vez mais irreal.

Esse entorpecimento também atua em uma parte importante do ser humano, na sociedade burguesa. A Revolução Francesa viveu em meio à tensão entre o cidadão e o burguês no seio de um povo livre. O grave e trágico problema humano da cidadania, que nasce dessa tensão, encontrou expressão na melhor poesia de todos os países do início do século XIX (Schiller, Hölderlin, Stendhal, Shelley). Mas o desenvolvimento que acabamos de esboçar e, sobretudo, a base econômica concreta desse desenvolvimento transformaram rapidamente o cidadão numa caricatura abstrata, da qual emerge de forma mais caricaturada os traços que, externamente, sobreviveram ao período iluminista e à Revolução Francesa, mas que, internamente, agora são destituídos de qualquer significação (Monsieur Homais,³ de Flaubert).

A democracia formal do liberalismo transforma o homem em uma pessoa privada. O desaparecimento do cidadão não corresponde apenas a um empobrecimento e a uma desespirtualização da vida pública, à qual voltaremos mais adiante, mas também a uma mutilação do homem enquanto indivíduo, enquanto personalidade. O individualismo burguês moderno, tal como se desenvolveu sobre esta base – tanto faz se de acordo com ela, em um espírito de indiferença ou em um espírito de rejeição –, nada quer saber, que fique claro, dessa mutilação. Da afirmação estética da vida – no fim do século – ao entorpecimento sombrio de Heidegger em um nada destrutor, apenas o lado “homem privado” do ser humano – o lado “burguês” no sentido da Revolução Francesa – é reconhecido como essencial. Mas, como o homem, quer queira, quer não, e que se reconheça ou não, também pertence e participa da vida pública, todas as possibilidades e aptidões de sua personalidade que apenas encontram oportunidade de se desenvolver na vida pública são extirpadas, desse modo, de forma

³ Personagem do romance *Madame Bovary*, Monsieur Homais é um boticário, ou melhor, “farmacêutico”, como ostenta na fachada de seu estabelecimento [N.T.].

artificial e à força. Basta pensar nos Antigos para perceber até que ponto todas as formas de individualismo moderno são mutilações da personalidade humana.

Daí, aliás, uma falsa estruturação da economia privada do homem, do burguês. Quanto mais a economia capitalista se fetichiza, mais ela assume formas apologéticas e mais, ao mesmo tempo, a parte exploradora e parasitária do *homo œconomicus* se identifica com sua personalidade. Parte-se da ideia – justificada em si mesma – de que para garantir o desenvolvimento da personalidade humana é indispensável reservar constantemente um terreno concreto para ela entre as coisas e as relações humanas. Mas essa ideia é então deformada a ponto de os meios para o homem explorá-lo acabarem assumindo o valor de atributos fetichistas inseparáveis de sua personalidade; e é por isso que, nessa concepção de vida, a socialização da personalidade é logo considerada como sinônimo de sua aniquilação. O que não se leva em conta é que – do próprio ponto de vista do verdadeiro desenvolvimento da personalidade – o “terreno” em questão justamente apenas pode ser constituído por relações recíprocas, reais e concretas entre os homens e entre os homens e as coisas; e que, desde que existam essas relações e essa reciprocidade, não importa como as relações jurídicas de propriedade organizam dito “terreno”; pelo contrário, um direito de propriedade que não seja acompanhado por tais relações recíprocas – fato característico do capitalismo – paralisa o desenvolvimento da personalidade e a mutila, em vez de ser-lhe favorável. Foi isso que com clareza reconheceram estoicos e epicuristas. Não menos “fetichizada”, aliás, [é] a concepção segundo a qual o desenvolvimento da personalidade em certos homens – os não-capitalistas – exigiria como estímulos a fome, a privação etc. É assim que o fetichismo desse período se transforma em um aristocratismo muitas vezes velado, mas em todo caso sempre transposto no plano objetivo, para o qual existem duas espécies distintas de homens, cujos respectivos desenvolvimentos requerem condições sociais opostas.

Assim, esse desenvolvimento leva ao mesmo tempo a uma deformação da personalidade, ao seu exagero fetichista e ao seu definhamento.

É impossível para nós descrever em detalhes aqui a crise da concepção liberal de mundo. Vamos simplesmente observar duas características. Em primeiro lugar, aquilo que se denomina problema da “constituição das massas”, em que certos aspectos econômicos do desenvolvimento do capitalismo encontram-se fetichizados do ponto de vista da psicologia e da filosofia sociais; é necessário ver aí, no plano

intelectual, um reflexo importante da crise de que falamos: o liberalismo se separa progressivamente da democracia, que cada vez mais se enfraquece e perde cada vez mais sua influência, exceto no interior do movimento socialista dos trabalhadores. Assim, se produz uma separação total entre o pensamento liberal e as massas; o medo e ao mesmo tempo o desprezo pelas massas emergem. Este desenvolvimento tem seu ponto de partida em Stuart Mill e atinge seu auge na psicologia social de Le Bon, na sociologia de Pareto, Michels etc. Nessa fase, ele se alia, nos sinceros representantes do pensamento liberal, a uma profunda resignação. O sociólogo mais importante desse período, Max Weber, lutou ao longo de toda sua vida pela democratização da Alemanha Guilhermina. Mas ele o fez com a ideia de que favoreceria o desenvolvimento de um sistema um pouco melhor do que o anterior do ponto de vista do “funcionamento técnico”, e sem acreditar nem uma vírgula na possibilidade de uma conversão verdadeira do povo alemão, o que parecia lógico, dada a premissa de seu pensamento e a forma como julgava a situação.

Ao problema da “constituição das massas” se relaciona intimamente o da “elite” e da “escolha dos líderes”. Também aqui há razão em si para colocar tal problema, e nem mesmo é incorreto constatar que a elite se torne amplamente independente das massas que supostamente representa. O problema só se distorce quando é generalizado, extrapolando o quadro da história, perdendo assim de vista o fato de que se trata apenas de um fato social particular em uma determinada fase do desenvolvimento do capitalismo. A constatação, exata quanto a esta fase, denuncia uma das fragilidades centrais da democracia burguesa formal. Do ponto de vista formal, as massas aparecem – no exercício do direito de voto – como senhoras absolutas, irrevogáveis; mas, na verdade, elas são totalmente impotentes e devem permanecer assim, pela vontade daqueles que manipulam os cordéis da marionete. Evoquemos poucos fatos: o enorme custo do aparelho eleitoral, os jornais destinados às massas etc. bastam para trazer isso à luz; em tal organização econômica, o poder total está necessariamente concentrado em poucas mãos. A imprensa, a literatura, o cinema etc. assim dirigidos tendem a despolitizar o espírito das massas, pois somente dessa forma a propaganda eleitoral poderá facilmente afetá-las. Resumindo: a chamada nova elite é, na realidade, escolhida por um pequeno número de personagens anônimos, dentre os quais a maioria permanece oculta, em segundo plano; parcialmente, essa elite escolhe a si mesma; mas em todo caso, suas insuficiências, sua irresponsabilidade e sua corrupção serão atribuídas à democracia, às massas, porque,

formalmente, foram elas que a elegeram. Em terreno tão duvidoso, só pode se desenvolver a incoerência ou, melhor, a hipocrisia de pensamento, e a resignação profunda continua sendo o único resultado possível para o pensamento subjetivamente honesto.

A nova ideologia, abertamente antidemocrática, nasce dessa crise. O anticapitalismo romântico que se desenvolveu em rebelião contra a cultura capitalista no início do século [XIX] exhibe primeiramente traços democráticos, que logo perde, porém, à medida que a crise se desenvolve (mudança de atitude de Carlyle após 1848). A oposição romântica da segunda metade do século coloca abertamente a desigualdade e a ausência de liberdade na base de uma sociedade “saudável”. Essa concepção tem muitos pontos em comum com a ideologia da Restauração após a Revolução Francesa, mas de forma alguma traduz uma tentativa de restauração pura e simples do sistema feudal absolutista que então havia sido aniquilado; na verdade, é um novo produto da crise moderna da democracia. Pode-se considerar o pensamento de Nietzsche como o fenômeno mais importante que marca a passagem para essas novas concepções.

É fácil compreender por que a ideologia antidemocrática e não igualitária encontra sua fundamentação científica acima de tudo na biologia. Com efeito, só a demonstração da existência de uma desigualdade biológica irremediável entre os seres humanos pode fornecer-lhe a aparência de uma base racional. Na verdade, essa tal biologia não é de forma alguma uma ciência, é um mito. Já podemos ver isso claramente em Nietzsche; sua “raça dos senhores” tem, na realidade, apenas um fundamento romântico-moral, e a biologia figura aí simplesmente como ornamentação mística.

Outro mito biológico grosseiro se desenvolve paralelamente: o da teoria das raças. Aqui, novamente, não se trata de uma teoria baseada nos resultados das ciências naturais, mas da necessidade metodológica, nascida no plano político-social, de demonstrar a existência de uma desigualdade radical entre os indivíduos dentro de um mesmo povo, ou de vários povos entre si. Tal teoria constitui a negação brutal de uma verdade antiga: aquela que afirmava que a diversidade das personalidades, as próprias diferenças individuais se conciliam perfeitamente com a igualdade de direitos, tanto entre as pessoas como entre os povos, e que essa diversidade apenas se torna tolerável através da igualdade das condições de desenvolvimento econômico e social.

A teoria das raças, a doutrina radical da desigualdade, é sistematicamente desenvolvida pela primeira vez em Gobineau, e não é por acaso que seus primeiros leitores e adeptos foram recrutados entre os proprietários de escravos americanos, conforme aparece na correspondência [com] Tocqueville. Em efeito, apenas posta de forma tão radical uma diversidade qualitativa entre os seres humanos pode servir de fundamento para uma moral, uma sociologia, uma filosofia da história da qual se segue que certas raças não pertencem à humanidade e justificar o total confisco dos direitos humanos dessas raças.

Mesmo dentro desse campo, ocorreram violentas lutas de tendência, lutas nas quais o mito biológico grosseiro prevaleceria cada vez mais claramente, e a psicologia moral, por sua vez reduzida também aos mitos, seria empurrada cada vez mais para o segundo plano. Mas o fato de que a orientação de Chamberlain-Rosenberg dominaria a orientação nietzscheana não deve nos fazer perder de vista o fato de que, quando se trata do desfecho da crise da democracia, essas duas orientações convergem.

Assim, se desenvolveu no entre guerras uma situação paradoxal na qual o mundo civilizado em sua quase totalidade era governado de acordo com os princípios democráticos, enquanto a democracia havia perdido todo o poder e todos os seus defensores. A República de Weimar foi uma democracia sem democratas e, como seu aparelho governamental atuou apenas em benefício de uma pequena minoria anônima, gerou um desapontamento geral e profundo entre as massas alemãs com relação à democracia. O poder de persuasão da verdadeira convicção faltava a seus melhores defensores, como Max Weber. E o que é mais grave, os únicos possíveis defensores ativos da democracia, os trabalhadores revolucionários, foram assim levados a se tornarem oponentes cada vez mais ferrenhos da democracia. A opinião cada vez mais difundida naquela época de que o mundo deveria escolher entre o fascismo e o bolchevismo confundiu os oponentes do fascismo, e tornou impossível construir uma frente antifascista naquela altura. Foi somente por meio desse caos ideológico que o fascismo pôde aparecer tanto para as massas desamparadas quanto para uma elite intelectual desesperada como uma solução para a crise da democracia.

É assim que a estratégia de Hitler pôde seguir de vitória em vitória até 1941. Somente a aliança de 1941, a aliança entre democracia e socialismo, pôde levar a um ponto de inflexão na história, fazendo surgir a possibilidade de salvar a civilização.

2. Todos esses problemas nos levam ao segundo complexo crítico: a crise da ideia de progresso. Do ponto de vista filosófico, a noção de progresso pressupõe a descoberta, no seio da sociedade, de tendências constantes, senão uniformes, para a melhoria dos valores humanos, descoberta que permite assim fundamentar essa noção de progresso em uma realidade concreta. Tal concepção filosófica implica tanto a aspiração a um estado ideal – em uma ideia de perfectibilidade indefinida, como Kant a concebe – quanto a possibilidade concreta de modificar qualitativamente a situação presente, possibilidade que garante o florescimento das forças “naturais” da humanidade (capitalismo na economia clássica, objetivos propostos pela filosofia do Iluminismo, objetivos da Revolução Francesa etc.). Ora, na crise cujas características acabamos de delinear, essa crença na realização concreta do progresso desapareceu. Portanto, se a noção de perfectibilidade indefinida permanece isolada, como é o caso do neokantismo liberal, toda conexão com a realidade social concreta é perdida, tudo se torna abstrato, desprovido de força e poder de persuasão. No entanto, tal desenvolvimento é socialmente necessário. Sob uma forma acadêmica, essa noção ainda é encontrada entre os neokantianos. Mas tal concepção, na qual o descompasso entre o ideal e a realidade aparece como inevitável e radicalmente intransponível, logo conduz a um profundo pessimismo cultural entre a elite intelectual. Da *Impotência da razão*, de Scheler, a Valéry, vê-se aparecer a concepção de uma resistência heroica e solitária, de uma morte heroica por uma causa perdida; defende-se ideais que sabemos muito bem que não estão vinculados a nenhuma realidade social concreta nem poderiam estar. A evolução cultural da elite espiritual é perseguida com resignação aristocrática, distante da realidade hostil às ideias. A colocação em prática dos ideais deve ser transposta para o plano interior. Em seu desenvolvimento, o homem isolado ainda pode lutar pelo progresso, a sociedade não pode.

Relacionado a essa evolução, está o conflito entre cultura e civilização, que exerceu enorme influência nas últimas décadas. Em termos gerais, esse conflito repousa na ideia de que o progresso é possível no plano exterior, da civilização, e, em particular, da civilização técnica, mas não no plano verdadeiramente fundamental, da cultura. Aqui, novamente, trata-se de uma resposta falsa dada a uma questão em si mesma perfeitamente fundamentada. É com razão que a elite intelectual protestou contra o fato de que o desenvolvimento da cultura fosse tratado segundo o esquema de um puro e simples progresso técnico. Para o dialético, o próprio princípio do desenvolvimento da cultura reside em sua não uniformidade. Schiller já sabia que, no

campo da arte, uma evolução, um progresso pode perfeitamente ocorrer sem que se devam considerar as criações futuras como superiores às do passado. É só porque a elite intelectual se encontra perdida na sociedade moderna, porque é “organicamente” incapaz de descobrir os caminhos e os meios do progresso real, que o conflito entre cultura e civilização pôde nascer. E seria oportuno examinar em profundidade a relação entre esses dois fenômenos, em cuja origem também aparece, é claro, certo estacionamento dos ideais liberais.

Assim, aparece relativamente cedo a negação do progresso histórico. Ela é mais radical em Schopenhauer, mas também se encontra, definitivamente, em Kierkegaard e na escola histórica romântica alemã, em Ranke e em seus sucessores. Nietzsche tenta fundar sobre essa base uma utopia reacionária. Mas, de fato, por um lado, sua verdadeira concepção da história é muito próxima à de Schopenhauer: a história nos oferece o espetáculo de uma corrupção constante, de um declínio inevitável, e seus raros pontos de inflexão favoráveis são milagres. E, por outro lado, sua doutrina do eterno retorno das coisas é uma nova negação de todo desenvolvimento histórico, de todo progresso. Lá onde o progresso, do modo como o compreende, deve ser constatado, ele se perde no puro mito.

Uma relação muito interessante pode ser observada aqui: o pessimismo social emerge de uma concepção estática da história; a doutrina antidemocrática está estreitamente ligada à negação do progresso; tudo o que a história pode eventualmente sustentar de bom pertence ao passado; o próprio processo histórico só pode consistir em um lapso; o melhor que se pode fazer é voltar a um estado anterior. Mas esse resultado não pode ser obtido organicamente, por meio do desenvolvimento histórico; constitui um brusco salto qualitativo.

É essa última ideia que domina, em particular, a teoria das raças. A Idade Média do anticapitalismo romântico torna-se aqui o estado original da raça pura. O desenvolvimento histórico se manifesta apenas na miscigenação das raças e, conseqüentemente, na sua corrupção. Daí o pessimismo de um Gobineau. A ideologia fascista é construída sobre essas bases, nega radicalmente qualquer ideia de progresso e assenta sobre um “milagre” – termo usado por Hitler para designar sua própria missão – a perspectiva de um restabelecimento do estado original.

Desse modo, por um lado, a noção de elite, a concepção aristocrática, torna-se acessível também para as grandes massas porque é aplicável a povos inteiros; por

outro lado, essa concepção adquire uma base totalmente rígida e totalmente arbitrária. O racismo radical desenvolveu-se por muito tempo dentro de pequenas seitas; no entanto, uma vez que essas seitas viviam em um ambiente por si só aristocrático, onde a noção de elite repousava, sobretudo, em concepções moral-sociais, psíquicas ou espirituais, mas sempre se resumia em última instância a um mito racista (Nietzsche e Spengler), sua influência se expandiu cada vez mais. Claro, foram as condições sociais do período preparatório para a Segunda Guerra Mundial que levaram à vitória do movimento fascista entre as massas.

É necessário destacar, aqui, uma convergência entre a noção de democracia ou a concepção antidemocrática, de um lado, e o que se convencionou chamar de “posições extremas” em matéria filosófica, de outro, convergência que de nenhuma maneira é uma construção abstrata pura, uma “tipologia” – sempre mais ou menos arbitrária –, tal como a encontramos nas ciências do espírito. Trata-se, antes, de mostrar como se comportam os pensadores diante de certas tendências concretas de seu meio social, como interpretam essas tendências, que posição – positiva ou negativa – eles assumem em relação a elas, se as negam ou se as reconhecem etc. O vínculo entre, por um lado, progresso e democracia e, por outro, negação do progresso e uma concepção aristocrática é, portanto, um fato da vida concreta.

Não é de modo algum por acaso que o conceito de pessimismo surge aqui. Aqui, novamente, pode-se destacar uma conexão importante – fundamentada no desenvolvimento social concreto. Não é de modo algum por acaso que o progresso, o otimismo e a democracia, por um lado, a oposição ao progresso, o pessimismo e o ponto de vista aristocrático, por outro, caminham juntos. Pois, embora os fatos naturais pareçam desempenhar um grande papel na controvérsia entre o otimismo e o pessimismo, ainda assim é o ponto de vista social que tem a última palavra, e os fatos naturais apenas lhes fornecem justificativas. O fato de que todo o planeta e, com ele, toda a cultura humana um dia desaparecerão não pode perturbar um democrata otimista e, por outro lado, Chamberlain e Nietzsche mostraram como é possível usar o darwinismo para fins de uma filosofia antievolucionista.

O crescente poder do pessimismo dos nossos dias evidencia particularmente bem as raízes sociais dessa concepção, embora se apresente essencialmente como pessimismo cultural, como uma negação do progresso no que diz respeito aos problemas humanos fundamentais. A situação da elite intelectual de nosso tempo, do

modo como acabamos de descrevê-la, está intimamente relacionada ao fato de que o pessimismo se apresenta cada vez mais como uma atitude distinta, em oposição ao robusto otimismo plebeu; aparece como a única atitude espiritual autêntica possível, moralmente superior ao otimismo. Aqui, novamente, trata-se de um ponto de vista parcialmente justificado: em um ambiente fundado na apologia da vida capitalista, onde toda feiura, baixaza, desumanidade devem ser parcialmente negadas, parcialmente idealizadas, em um ambiente onde reina uma concepção vulgar de progresso, identificando o desenvolvimento deste tipo de economia e sua civilização técnica como uma marcha ascendente – sem levar em conta os efeitos destrutivos dessa evolução nos planos humano e cultural –, o ceticismo e mesmo o pessimismo podem muito bem ser mantidos em um nível intelectual e moral superior ao de seus adversários. Mas uma reversão de valores ainda é iminente. Ocorre assim que esse pessimismo se transforma em uma concepção aristocrática que se satisfaz por si mesma, e logo leva a uma aliança com as forças da reação. O anti-historicismo e o pessimismo metafísico de Schopenhauer pretendiam se elevar acima da mesquinhez da vida social e política. Mas, na realidade, eles não estavam fazendo outra coisa, e isso no próprio Schopenhauer, a não ser apoiar o Terror Branco de 1848 e do pós-1848. E o progresso dessas tendências aristocráticas pessimistas, depois de Schopenhauer, apenas reforça esse caráter decadente e reacionário. Não é à toa que Thomas Mann, para caracterizar nosso tempo, fale da força de atração da doença, do definhamento e da morte.

Todas essas tendências são levadas ao extremo dentro do fascismo, pois, como acabamos de ver, a característica dessas teorias das raças é um pessimismo e um aristocratismo absolutos. O “pessimismo heroico” do fascista é uma filosofia fundada no mais extremo desprezo pelo homem, na exploração sem escrúpulos do profundo desespero das grandes massas e de uma elite intelectual desorientada. Os campos de extermínio de Auschwitz ou Majdanek são a consequência imediata da política imperialista do fascismo. Mas este sistema político e suas manifestações nunca teriam conseguido se desenvolver sem esse aristocratismo que considera todo ser de outra raça como não-humano, sem uma concepção universal do desespero, sem a ausência de qualquer visão social e histórica, tudo o que coloca uma nação inteira e seu destino na situação de um aventureiro à beira do abismo.

3. Já estamos tocando mais de perto os problemas propriamente filosóficos, que são o assunto deste estudo. As seguintes considerações nos levarão à questão central: negação ou afirmação da razão. Considerar a posição da filosofia em relação à razão como um problema imanente à filosofia – no domínio da teoria do conhecimento, da fenomenologia ou da ontologia – é obra de um falso academicismo. Todas essas disciplinas são apenas aspectos da filosofia geral, cujos fundamentos devem ser buscados no próprio ser, como os gregos já haviam visto, assim como Fichte, para não falar dos materialistas. Para qualquer problema relevante da teoria do conhecimento ou de algum outro ramo da filosofia, os modos de colocá-lo e resolvê-lo dependem da maneira como o filósofo concebe a relação entre o ser e a razão e diferem conforme, para ele, o núcleo da existência, a essência do ser, seja de natureza racional ou irracional.

É impossível abordar aqui, mesmo de passagem, o problema filosófico do irracionalismo. Contentemo-nos em indicar a sua ligação com o nosso problema, com o dilema aristocrático-democrático. Novamente aqui, a coordenação é claramente visível. Não, é claro, no sentido simplista em que se perguntaria se, de um ponto de vista político, certo pensador tem opiniões de direita ou de esquerda. A esse respeito, há exceções frequentes: por exemplo, Sorel. Mas, no que diz respeito à visão geral de mundo, a ligação é inequívoca: o ponto de vista antiprogressista está quase sempre estreitamente relacionado ao irracionalismo e à tão peculiar noção de “nova elite”. As tendências fundamentais de um Sorel correspondiam, certamente, a uma mentalidade socialista; mas, certamente, não a uma mentalidade democrática. A ruptura, tão carregada de consequências, entre socialismo e democracia também se manifesta em sua filosofia.

De acordo com sua gênese histórica, a ideologia antirracionalista se originou em oposição à Revolução Francesa e, por esta razão, se opõe fortemente ao conceito de progresso, à ideia de que as coisas do passado devem necessariamente ser destruídas por coisas novas. Constitui, portanto, antecipadamente uma defesa da velha sociedade aristocrática, e não apenas no plano político. Sua visão geral de mundo é dirigida contra o racionalismo da filosofia do Iluminismo, e pretende defender instituições etc. pela simples razão de existirem, mantendo as tradições apenas porque parecem estar vivas, tudo sem se preocupar se são ou não racionais. É, portanto, a rejeição da racionalidade como critério. A independência assim posta em relação à razão torna-se uma concepção positiva: porque essas instituições, essas tradições etc. representam

algo superior a toda racionalidade, vemos nelas o núcleo suprarracional, irracional, de toda realidade. O fato de que um Burke, um de Maistre ou um Haller pareceriam singularmente racionais diante dos irracionalistas de hoje apenas destaca a profundidade e a amplitude do desenvolvimento assumido por essa concepção de mundo. A relação entre o irracionalismo e a visão de mundo aristocrática não determina apenas a gênese dessa concepção, mas também sua própria estrutura filosófica. Pensemos na controvérsia entre Schelling e Hegel a respeito da intuição intelectual. Aqui, a oposição é elevada de forma duradoura ao nível filosófico e, ao mesmo tempo, o caráter, respectivamente, aristocrático e democrático dos dois pontos de vista encontra-se claramente expresso. Schelling pensa que a intuição intelectual, ou seja, o órgão que nos permite acessar a realidade em si, requer um dom genial, que não pode ser adquirido pelo estudo. Essa ideia encontra seu desenvolvimento através de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e da escola de George, até o irracionalismo contemporâneo. O importante não é distinguir entre os requisitos de “gênio” estético, moral, filosófico, psicológico etc. O que importa é o princípio aristocrático que, desde Chamberlain, também se apresenta como um princípio racista.

Em contrapartida, Hegel defende o ponto de vista de que todo homem tem os meios para acessar uma concepção filosófica da realidade. Isso de forma alguma significa que Hegel acredite que o conhecimento filosófico seja acessível sem mais a toda inteligência humana saudável, e que ele considere supérfluo o trabalho técnico preparatório para a filosofia. Seu ponto de vista implica apenas que, em princípio, esse caminho está aberto a qualquer homem normal. A comparação que ele faz a esse respeito é bastante significativa: qualquer soldado de Napoleão poderia se tornar um marechal, mas, é claro, nem todos se tornariam; o mesmo se aplica ao acesso dos homens ao conhecimento filosófico. A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel se dirige contra Schelling já pelo simples fato de que ela opõe ao “salto” irracional e genial da intuição intelectual um caminho racional – tanto individual quanto coletivo, tanto antropológico quanto histórico e social – para a compreensão do mundo.

Claro, a importância da mudança de ponto de vista que ocorreu aqui não deve ser minimizada: a razão hegeliana não é idêntica à dos filósofos do Iluminismo. Entre elas está a Revolução Francesa e a crise da humanidade provocada por sua vitória, crise cujo contragolpe nós acabamos de estudar na crise do pensamento democrático e da ideia de progresso. Em Hegel, a mudança de ponto de vista marca todos os problemas, bem como a própria estrutura de sua visão de mundo. Aqui, novamente,

podemos apenas esboçar o fenômeno em linhas gerais. Acabamos de mostrar as relações entre Hegel e a filosofia irracionalista de sua época; também sabemos qual foi a atitude de Hegel em relação à Restauração e ao Romantismo. Em nosso tempo, tentou-se muitas vezes negar ou atenuar a sua oposição claramente manifesta em relação a essas tendências, embora baste reler as passagens relativas a Haller ou a Savigny da *Filosofia do direito* para ver claramente qual era a sua posição. Durante a Revolução Francesa, a razão, como também diz claramente Hegel, tornou-se senhora da sociedade e da história. O reino da razão foi, portanto, realizado. Mas como se apresenta essa realização? Como Engels muito acertadamente mostra, esse reinado se apresenta, ao mesmo tempo, como o da burguesia. Acabamos de revisar brevemente as contradições que se manifestaram a esse respeito em todos os âmbitos da vida.

Diante da contradição inerente a toda realidade histórica-social, a filosofia pode escolher entre três possibilidades: primeiramente, estreitar e empobrecer a noção de razão, para que o domínio da burguesia possa continuar a parecer o da razão; em segundo lugar, considerar a realidade como irracional; e deixaremos de lado, aqui novamente, as múltiplas variações possíveis dentro desses dois pontos de vista.

Hegel, por sua vez, faz aparecer uma terceira possibilidade: enquanto na presença das contradições de que falamos, um desses dois pontos de vista se transforma na negação da razão e o outro procura simplesmente escapar das contradições, Hegel resolutamente instala essas contradições no centro da própria filosofia, da lógica, bem como da ontologia, e de cada parte concreta da filosofia, seja ela a filosofia social ou a filosofia da história. Todos os elementos da realidade que – tomados isoladamente e como absolutos –, enquanto fatos definitivos que não podem ser mudados, servem de base para o irracionalismo aparecem, em Hegel, como simples elementos da nova razão, como problemas que se resolvem dialeticamente. Todas as contradições que a filosofia pré-hegeliana considerou como conflitos entre a razão e a realidade aparecem agora como simples oposições dialéticas da inteligência que conduzem ao novo racionalismo.

Desse modo, duas linhas filosóficas encontram seu ponto culminante em Hegel: em primeiro lugar, a antiga filosofia dos contrários, cuja descoberta remonta aos eleatas e a Heráclito, mas na qual Hegel sistematicamente introduz a contradição como fundamento de toda filosofia; em segundo lugar, a filosofia racionalista moderna, tal qual remonta a Descartes, mas levando em conta a convulsão mundial devida à

Revolução Francesa. Uma exposição detalhada é aqui, obviamente, impossível. Sublinhemos apenas, para melhor situar o problema, dois pontos característicos. Por um lado, a razão na história. O anti-historicismo dos filósofos do Iluminismo, tão frequentemente aludido, é certamente uma lenda reacionária. Mas é verdade que, segundo a concepção desses filósofos, a razão única e imutável se afirma através das vicissitudes da história. Ao contrário, Hegel mostra a evolução, a realização, a tomada de consciência e a afirmação da razão na história, pela história. E, por outro lado, as contradições da vida, elevadas até ao nível da tragédia, aparecem como veículos e manifestações supremos da própria razão. Isso é particularmente visível na relação entre o indivíduo e o gênero. Mas os povos e as nações também são indivíduos desse ponto de vista. A tragédia aparece como a mais elevada forma de realização concreta que a razão pode alcançar. Essa é a ideia comum ao *Fausto*, de Goethe, e à *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel.

Assim, a doutrina de Hegel resolve e elimina da maneira mais adequada a crise gerada pela Revolução Francesa. No entanto, e por melhor que ela seja, essa filosofia é apenas uma conquista relativa, metodológica. O conceito histórico de razão antitética foi descoberto, mas do ponto de vista do próprio Hegel, sua plena realização histórica era impossível. É a liberdade que, com seu novo sentido, deve se tornar o conceito central do desenvolvimento interno, em si mesmo antitético, da razão, mas, do ponto de vista concreto, a filosofia hegeliana da liberdade marca, em decorrência das condições gerais desfavoráveis desse período (particularmente na Alemanha), um retrocesso mesmo em comparação com a Revolução Francesa. É por isso que uma névoa reluzente envolve a figura de Hegel. Alguns o chamam de filósofo do prussianismo reacionário, enquanto Herzen vê seu método como a álgebra da revolução.

Como seus alunos e seus sucessores burgueses não seguem a linha de Herzen, as novidades mais preciosas da dialética hegeliana se perdem cada vez mais; as inovações acadêmicas permanecem ineficazes precisamente no que diz respeito à questão principal. Apenas em Marx veremos os resultados e as experiências concretas desse período incorporados ao método filosófico. Em Marx, a razão hegeliana desce radicalmente sobre a terra. A conquista da liberdade e da igualdade torna-se a demanda por liberdade e igualdade concretas para os homens realmente existentes em uma sociedade concreta. É somente a partir de Marx e de seus grandes sucessores que o gênero concreto, despertando por seu desenvolvimento antitético e, por meio

das antíteses, para a autoconsciência e a atividade espontânea, torna-se o verdadeiro sujeito da história. Foi Marx quem primeiro destacou o verdadeiro desenvolvimento do homem – e não esse sentimento distorcido pelo capitalismo que o torna um átomo no mundo fetichizado – em suas relações concretas e antitéticas com os outros homens. As relações entre os homens aparecem agora como o fundamento da estrutura e do dinamismo do progresso, como os órgãos vivos pelos quais a razão se realiza na história.

Essa grande filosofia até agora permaneceu quase completamente ineficaz no mundo burguês; era preciso, portanto, esquecer ou disfarçar a dialética. No entanto, o curso das coisas não pode ser interrompido por este silêncio e esta mutilação: continuamente, novos e cada vez mais importantes problemas dialéticos se apresentam – problemas que, como resultado da evolução filosófica que acabamos de esboçar, aparecem a cada vez como “dados insolúveis” do irracionalismo. Assim, estreitadas e distorcidas, as perguntas necessariamente recebem respostas falsas e inadequadas, sem relação com problemas humanos concretos.

4. Aqui, chegamos à crise do humanismo. Não há necessidade de longos discursos para destacar o fato de que esta crise existe. Basta lembrar que o fascismo reinou por doze anos na Alemanha. Mas em que consiste essa crise do humanismo? Originalmente, e por sua essência, o humanismo é um conhecimento do homem, com vistas à defesa de sua dignidade e de seus direitos. É por isso que o humanismo foi combativo e até agressivo desde a Renascença e através do século XVIII até o apogeu da Revolução Francesa. A crise que acabamos de analisar manifesta-se da seguinte forma, no que diz respeito ao humanismo: quanto mais estreitamente se unem às filosofias antidemocráticas e antiprogressistas e, em particular, às filosofias racistas, mais as diferentes ciências se desenvolvem em direções anti-humanistas. O humanismo deixa de se fundamentar nas ciências humanas concretas. E, por sua vez, a defesa da dignidade e dos direitos humanos se reduz cada vez mais a uma simples atitude defensiva, ideologicamente enrijecida em abstrações, e leva a uma passividade cada vez maior e, pela perda do contato com qualquer realidade social concreta, a um utopismo pálido. As causas decisivas desta crise emergem claramente da nossa análise anterior: o indivíduo isolado, que fundamenta os seus postulados de vida sobre esse isolamento, e que acredita ser uma pessoa privada em face de uma sociedade estranha,

morta e desumana, só pode procurar, sobre esta base, meios pacifistas de proteger seu retiro.

Esse empobrecimento do humanismo se manifesta claramente em sua atitude a respeito do próprio passado e de sua maior conquista prática, a Revolução Francesa. Grandes escritores humanistas, como Victor Hugo, em *O Noventa e três*, e Dickens, em *Um conto de duas cidades*, fornecem exemplos bastante típicos a esse respeito. Tanto no plano nacional quanto no da política externa, o humanismo é incapaz de se opor com verdadeira eficácia à “*realpolitik*” desumana dos poderes políticos e sociais no comando. Os conselhos humanistas resumem-se a dizer “não resista ao mal”, “mantenha seu asseio individual” etc. O pacifismo puramente humanitário da Primeira Guerra Mundial, sua maneira de se proclamar em abstrato como o defensor do homem abstrato, não poderia fornecer um direcionamento para uma ação humana efetiva. Daí a grande decepção dos mais ilustres intelectuais da época, à medida que a ideologia anti-humanista a vence dia a dia em força de fascínio, em ação extensiva e intensiva.

Essa fraqueza do humanismo reside no afrouxamento de sua relação com a democracia em geral e com a democracia combatente em particular. Victor Hugo e Dickens são, sem dúvida, democratas autênticos. A crise do humanismo se manifesta entre eles na medida em que o verdadeiro caminho para a realização de seus ideais os assusta, que se perdem no labirinto de contradições criado pela Revolução Francesa, que o futuro da humanização do gênero humano não parece oferecer-lhes qualquer solução praticável. Eles aceitam os ideais jacobinos, mas rejeitam os métodos adequados para realizá-los. Mas a própria rejeição desses métodos é um sintoma do enfraquecimento do pensamento democrático, do humanismo ativo. Enquanto os adversários da democracia, sem o constrangimento de nenhum escrúpulo humanista, fazem tudo ao seu alcance para atingir seus objetivos reacionários, a ideologia do humanismo democrático, que chegou a este ponto crítico, mostra-se, por um lado, conservadora em sua forma de adesão aos ideais pré-revolucionários da filosofia iluminista, ideais de fato desviados abusivamente de seu objeto, e, por outro lado, hipercrítica, de um ceticismo autodestrutivo, quanto aos meios de realização concreta desses ideais. A negação do mal resulta em uma capitulação externa a ele, enquanto o sujeito se esforça apenas para preservar sua pureza moral individual de qualquer mácula. É somente em face do triunfo das tendências anti-humanistas e antidemocráticas no período de conquista do fascismo e durante sua dominação que o humanismo finalmente reage de uma forma mais realista. Podemos considerar

Anatole France como o precursor dessa reação; apesar do ceticismo agudo em relação aos ideais dos jacobinos, que deveriam ser superados, ele endossa seu método ativo heroico. Esse movimento mostra que, desse ponto de vista, algo mudou entre os mais eminentes humanistas de nosso tempo. Ir além dos ideais jacobinos implica uma tomada de posição concreta e positiva em relação ao socialismo, o que de forma alguma significa que os humanistas devam a todo custo passar para o lado do socialismo, mas apenas que sua concepção do conteúdo social das ideias democráticas se tornou mais concreta, de um humanismo mais realista, que ela foi além do antigo formalismo; eles começam a se dar conta de que à violência anti-humana, à violência desencadeada pelo desvario racista, só pode se sobrepor a violência, o poder do povo finalmente desperto para a vida democrática. Vemos essa evolução ocorrendo em Romain Rolland, passando do gandhismo para a humanidade combativa; esta é a que perseguiram Thomas e Heinrich Mann. Há aí uma reação importante contra os desenvolvimentos do fim do século passado. É o início do restabelecimento da aliança entre socialismo e democracia e, por meio dela, da transição para o humanismo concreto. E a Segunda Guerra Mundial, a luta dos povos contra a “nova ordem” fascista, despertou entre os povos – em graus diversos, claro, a depender do país – reações que possibilitaram a cristalização de numerosas formas de vida democrática na nova Europa.

Chegamos aqui ao problema da nova Europa. E acreditamos que o caminho que percorremos indica claramente a resposta que deve ser dada aqui. A nova Europa só pode ser criada e mantida se conseguir extirpar as raízes do fascismo, até o plano ideológico, de forma a impossibilitar o seu regresso. Não cabe aqui dizer o quanto insuficiente é tudo o que foi feito até então a este respeito, tanto em política interna quanto externa. Quando se busca tirar as lições da dominação fascista do ponto de vista da visão de mundo, vê-se que o fascismo encontrou a resistência mais forte onde havia um verdadeiro espírito democrático entre o povo, não um liberalismo formalista diluído (URSS, Iugoslávia, França). Esta observação é correta, mas insuficiente. Devemos também perceber que o fascismo nunca poderia ter vencido sem essa crise da democracia e o complexo de ideias que a acompanha, o qual nós acabamos de esboçar. Essa crise tornou as massas e a elite intelectual suscetíveis ao veneno ideológico da teoria das raças, e tornou a resistência ideológica impossível, ou quase impossível. No futuro, é importante dar provas de maior perspicácia e mais energia em

todas essas questões do que ocorreu na luta contra a ascensão do fascismo; é importante descobrir de antemão as posições de recuo da reação – como apontamos no início desta palestra – para tornar impossível qualquer restabelecimento, qualquer nova realização concreta de suas ideologias.

Para tanto, é indispensável que se desenvolva uma visão de mundo democrática; ou melhor, é indispensável que saibamos que em matéria de aristocratismo e democratismo não há neutralidade possível, que qualquer atitude filosófica implica tomar posição em relação à democracia. E, além disso, um destino como, por exemplo, o da República de Weimar mostra-nos bem a inevitável fragilidade e impotência de uma república sem republicanos, de uma democracia sem democratas.

Muitas pessoas, eu sei, acreditam ainda hoje na validade de um retorno à democracia pré-guerra, de uma restauração da velha democracia formal. Esperamos ter mostrado que esta última inevitavelmente revisitará a velha crise e assim reacenderá, no que diz respeito às massas, a força de atração da ideologia reacionária. Isso, como sempre acontece na história, em um grau ainda maior. E o breve período do pós-guerra que acabamos de viver já mostra, por vários exemplos, quão tolerante é esta forma de vida social em relação aos inimigos da democracia, enquanto opõe todo o seu poder contra aqueles que realmente desejam renová-la. Quanto a estas pessoas, elas serão frequentemente socialistas ou comunistas. Mas seria errado colocar o problema, com todas as graves consequências que isso acarreta, em termos de uma escolha a ser feita entre a cultura burguesa e o socialismo, ou entre as formas oriental e ocidental de democracia. São justamente esses falsos dilemas do pré-guerra que importa agora superar. O falso dilema do “fascismo ou bolchevismo” contribuiu extraordinariamente para o enfraquecimento ideológico das forças progressistas no período pré-guerra.

Durante a guerra, em 1941, ocorreu uma mudança importante que está intimamente relacionada com a necessária mudança de flanco de que estamos falando aqui. Se desejarmos conquistar a paz do mesmo modo como foi ganha a guerra, a política de 1941 – todo o resto permanecendo igual – deve ser continuada. Deve-se perceber que, após os efeitos devastadores do falso dilema anterior à guerra, a história universal agora oferece à democracia uma oportunidade inesperada de renascimento político, social e ideológico. A única questão é: como usar essa oportunidade?

Não é nosso papel estabelecer um programa aqui, embora estejamos

convencidos de que nossos comentários negativos e críticos jogaram luz sobre algumas linhas gerais de tal programa. Eles trazem à tona a necessidade de uma reforma enérgica de nossa visão de mundo: categorias como as da liberdade e da igualdade, do progresso e da razão devem assumir um novo brilho, um novo alcance, e isso é possível desde que o conteúdo social da ideia democrática, adaptada às novas condições, recupere a sua plenitude e a sua potência luminosa de 1793 e 1917. E, além disso, categorias a que estamos ligados há muito tempo e que, em certos círculos, quase passaram ao posto de axiomas, como a “constituição das massas”, devem se tornar obsoletas.

Do ponto de vista da visão de mundo, esta última mudança é particularmente importante; pois, o medo das massas, o desprezo pelas massas reais organizadas e conscientes, foi e continua sendo uma das vias de acesso ideológico mais importantes para o fascismo. E isso, tanto no interior das próprias massas quanto entre a elite intelectual. Por último, mas certamente não menos importante, acrescentemos a isso a necessidade de superar o isolamento individualista de maneira positiva; devemos despertar o cidadão. Estou feliz por ter a oportunidade de falar sobre esta questão na Suíça, porque a Suíça pode se orgulhar de ter possuído, no século XIX, o maior poeta-cidadão do Ocidente, Gottfried Keller, e me sinto honrado de poder combater aqui sob sua bandeira. Em primeiro lugar, a sua obra, e melhor ainda, a própria história do século XIX, ensina-nos que somente aqueles para quem viver como “cidadão” voltará a ser uma forma da vida cotidiana poderão reconstruir uma Europa verdadeiramente nova. Mas ninguém pode se tornar um cidadão em virtude de uma simples resolução. O que causou o desaparecimento do cidadão na Europa Ocidental, ou sua transformação em uma caricatura abstrata, foi uma vida pública em que nenhuma possibilidade de ação contínua foi oferecida às massas, e onde a conexão entre os problemas essenciais de sua própria vida e aqueles da vida pública apenas pôde se estabelecer por vias tortas, na corrupção. Esta transformação dos seres que compõem as massas em “pessoas privadas”, como ocorria nas antigas democracias formais, paralisa esses seres e dá origem a um tipo humano, uma mentalidade e uma moral contrárias a toda verdadeira democracia viva e viável. Mas, aqui, novamente, devemos ter cuidado com um falso dilema, que surge de um pensamento enrijecido em sua fetichização. Nossos contemporâneos prontamente se perguntam: é o novo homem, no caso o cidadão ressuscitado, ou são as instituições da nova democracia que devem reeducar os homens e torná-los cidadãos? Mas, na verdade, este dilema não se coloca:

é enquanto os homens lutam pela nova democracia, enquanto eles a reconstróem, que desperta neles o espírito do cidadão; enquanto transformam sua visão de mundo, eles entram na luta pelas novas instituições da democracia.

Pode-se objetar: esta nova democracia nada mais é do que uma tentativa de restabelecer as velhas democracias diretas, enquanto Rousseau já reconheceu que os grandes estados modernos não se prestam à democracia direta. Apenas neste ponto, os liberais elogiam Rousseau além da medida. Claro, uma democracia direta como a de Atenas na Antiguidade é bastante impraticável. Mas, em seu período heroico, a grande Revolução Francesa foi toda imbuída do espírito de democracia direta e de elementos concretos emprestados dela, e a vida econômica, social e cultural da Comuna de Paris e a da União Soviética contêm uma infinidade de elementos relativos à democracia direta. O próprio fato de que todas as questões concretas da vida cotidiana, como questões do domínio da vida pública, tocam as grandes massas de uma maneira direta mostra que a incorporação desses elementos na democracia proletária é consciente. A Resistência, especialmente na Iugoslávia e na França, naturalmente incluía vários desses elementos. Onde quer que, após a vitória do movimento de resistência, esses elementos fossem abolidos, surgia o perigo de um concomitante enfraquecimento da defesa contra os resquícios do fascismo e de uma paralisação do ímpeto construtivo da nova democracia.

A Europa está lutando para assumir uma nova figura. Hoje, do ponto de vista formal, o que parece estar em jogo são os diferentes tipos de democracia: a questão seria saber se a democracia é uma forma simples de estado político-legal ou se deve tornar-se uma forma de vida concreta para as pessoas. Mas, lá no fundo, se esconde em realidade outro problema: o do poder. A forma democrática deve permanecer uma forma de dominação anônima das “200 famílias”, como se diz na França, ou pode ser desenvolvida de modo a tornar-se uma verdadeira forma de poder dos trabalhadores? A nosso ver, tanto ideológica como politicamente, só a segunda opção e a escolha de uma visão de mundo democrática, capaz de iluminar e encorajar a sua concretização, podem fazer nascer uma nova Europa, com a garantia de impedir o retorno do fascismo e o perigo de novas guerras e nova devastação que ele implica.

Embora apenas em germe e sob o signo da contradição, a aliança de 1941 foi, desde o seu início, mais do que uma mera aliança política. Sua forma inicial foi suficiente para vencer a guerra. Mas a luta pela paz genuína deve renovar o que era a

essência do conteúdo ideológico de 1941: a aliança entre socialismo e democracia e a constatação de que socialistas e verdadeiros democratas se encontram mais intimamente ligados por sua luta contra o inimigo comum, contra o inimigo da civilização, da cultura, do desenvolvimento, contra o fascismo, que eles não podem ser separados por suas divergências de pontos de vista, por mais fortes que sejam essas divergências nos planos social, econômico, político, cultural e universal. É essa aliança que constitui o conteúdo ideológico de 1941. E depende da própria democracia decidir se quer, através desta aliança, levar a cabo a luta pela renovação da Europa e, assim, fazer o seu próprio renascimento estrondoso, ou se quer rebaixar-se para voltar a ser o espectador impotente de uma nova Munique. O objetivo de nossa apresentação foi lançar luz, do ponto de vista de uma visão geral de mundo, sobre as condições desse dilema.

O debate⁴

TERCEIRA DISCUSSÃO, 10 de setembro de 1946 Presidida por Marcel Raymond

Lukács em resposta a Karl Jaspers:⁵

Desejo responder brevemente ao senhor Jaspers, pois receio ver que certos preconceitos perniciosos possam comprometer o sucesso do espírito de 1941, que deveria salvar o mundo.

O senhor Jaspers disse que separava nitidamente a reflexão filosófica e a política, e quero dar duas respostas, uma do ponto de vista objetivo e outra do ponto de vista subjetivo.

Primeiramente, o ponto de vista objetivo. Constata-se na história da filosofia uma tendência geral para a universalidade. A consciência desta universalidade existiu, sendo mais ou menos clara a depender do autor, de acordo com sua consciência da interdependência dos diversos âmbitos. No início do século XIX, durante a época do socialismo utópico, criou-se uma sociologia separada e uma economia separada para o maior malogro de ambas. Meu pensamento não é um sistema monocausal. Não se deve separar política e filosofia; elas são inseparáveis.

O lado subjetivo é que, no mundo moderno, o cidadão morreu para permitir a sobrevivência unicamente de um indivíduo privado e isolado. O homem se viu partido em dois. É inevitável que um homem partido ao meio esteja impotente. Mas isso é apenas o resultado de certos desenvolvimentos sociais que podem ser superados. Por exemplo, na Iugoslávia e na Resistência francesa, no esforço empreendido contra o fascismo, o cidadão voltou à vida e tornou-se membro de uma comunidade ativa e, desse modo, ele foi mais ativo contra o fascismo. O senhor Jaspers vai achar que eu falo mais uma vez de política, mas ao mesmo tempo estou falando sobre espírito, sobre cultura e tudo mais. Muitas coisas são feitas para superar essa impotência que

⁴ Além das conferências, a programação do evento contou com cinco sessões de debate. O filósofo húngaro interveio nas três últimas, respondendo a alguns dos questionamentos que lhe foram feitos pelos presentes, cujo conteúdo buscamos resumir nas notas de rodapé. As intervenções de Lukács foram feitas em alemão e, posteriormente, resumidas em francês. Nos anais do evento, portanto, temos acesso somente esses resumos, que foram aqui vertidos ao português [N.T.].

⁵ Pouco antes, nesta mesma discussão, Jaspers dirigira contra Lukács as acusações de confundir política e espírito, desviando-se do tema próprio do encontro, e conceber o desenvolvimento histórico como uma linha clara e unívoca, dentro de um sistema monoexplicativo e monocausal. Como Lukács, ele se expressa em alemão e temos acesso somente ao resumo traduzido de sua intervenção [N.T.].

o senhor Jaspers reputa como essencial. Ela não é essencial. Ela é acidental e pode ser derrotada. A política deixará de ser um destino avassalador.

Falei em terminologia moderna e espero ter levado ao menos alguns de nós a refletir sobre si mesmos e a tomar consciência desse novo aspecto do problema.

QUARTA DISCUSSÃO, 12 de setembro de 1946 Presidida por Victor Martin

Lukács em resposta a Jean Starobinski:⁶

Fico feliz em responder ao senhor Starobinski, que me deu a oportunidade de esclarecer minhas ideias sobre muitos pontos.

O mundo, disse o senhor Starobinski, tende à totalidade e se encontra diante de um problema total. Em efeito, progressivamente, a civilização eliminou o mundo bárbaro, difuso em torno de civilizações restritas. Mas o senhor Starobinski negligenciou a causa disso, que é em suma simples e não espiritual. Se o mundo evoluiu desta maneira, é porque o capitalismo, atualmente, penetrou no mundo inteiro, e foi a penetração universal do capitalismo que suprimiu a configuração de cultura limitada, da qual falava o senhor Starobinski.

Por outro lado, no interior das comunidades, a contradição permanece mais atuante do que nunca. Em efeito, existem sistemas econômicos parciais que buscam a hegemonia e comprometem o equilíbrio do todo. É daí que vem a violência do fascismo e é assim que o fascismo se constitui como uma caricatura da totalidade.

Gostaria de responder ao senhor de Salis⁷ a respeito de vários pontos da sua conferência. Em primeiro lugar, o senhor de Salis disse, afirmando-o, que qualquer governo que aja pela força pode ser equiparado a qualquer outro, e que se deveria aplicar a todos a mesma categoria. Esta é uma simplificação equivocada. É necessário, em verdade, considerar o objetivo a que se propõem esses governos, e ademais, o critério adotado pelo senhor de Salis não é claro nem válido. O senhor de Salis disse que a Rússia talvez seja atualmente contrarrevolucionária. Com essa sugestão, ele nos faz voltar a um estado lamentável, anterior à guerra, que deixou a Europa indefesa

⁶ Remetendo à relação entre cidadão e estado, Starobinski perguntou a Lukács se acreditava que a noção de cidadão deveria implicar uma religião civil, como concebera Rousseau, e se tal religião não implicaria uma restrição à liberdade [N.T.].

⁷ Jean-Rodolphe de Salis proferira sua conferência no dia 5 de setembro [N.T.].

contra a catástrofe.

As ideias do senhor de Salis a respeito das duas Europas parecem-me perigosas, porque nos levam a enfatizar o contraste entre as duas, correndo o risco de nos levar de volta ao estado pré-guerra como se não tivéssemos aprendido nada, ou esquecido tudo, como os emigrantes da Revolução Francesa. Não se deve esquecer a inflexão definitiva ocorrida em 1941, quando Roosevelt e Stalin forjaram conjuntamente a grande ideia segundo a qual, diante da ameaça fascista, era necessário que todas as forças democráticas se aliassem, apesar de suas diferenças. Tudo depende do destino que terá essa ideia em tempos de paz.

Há, evidentemente, grandes diferenças entre os diferentes tipos de democracia, mas há também, do meu modo de ver, grandes diferenças entre a democracia francesa e a democracia inglesa.

Por outro lado, do ponto de vista espiritual, para não nos restringirmos à política, pode-se dizer que a cultura filosófica da Europa do século XVIII, notadamente a francesa, se encontra particularmente viva hoje na Rússia.

Para responder ao senhor Starobinski quanto à noção de cidadão, não penso que uma personalidade inteira possa se identificar com o papel e a função de cidadão. Não. Mas é indispensável, caso se queira ter personalidades completas, que sejam também cidadãos, senão têm-se seres mutilados e empobrecidos; tal era o homem do século XIX, muito diminuído em comparação com o homem antigo ou com o cidadão recriado pela Revolução Francesa.

Da mesma forma, não se trata absolutamente de instaurar um novo fetichismo de estado. Pelo contrário, pode-se constatar que na antiguidade não havia tal fetichismo de estado. Este não surgiu até o momento em que o estado se separa da sociedade e quando, em consequência dessa desintegração, dessa ruptura da unidade, o próprio homem se despedaça. A noção de cidadão, ao contrário, impede isso, uma vez que não há mais conflito absoluto entre o interesse individual e o da comunidade, o estado, pouco a pouco, tende a perder sua importância, tende a, progressivamente, desaparecer, por assim dizer, no funcionamento do todo. É necessário tender, conseqüentemente, a diminuir a importância do estado do ponto de vista próprio ao socialismo, ao marxismo.

Lukács em resposta a Karl Jaspers:⁸

Primeiramente, o professor Jaspers não desenvolveu [em seu comentário] o ponto de vista filosófico em si, mas os traços fundamentais de sua própria filosofia, que é a filosofia existencialista.

No meu modo de ver, esta filosofia é uma construção engenhosa e cheia de espírito, mas é apenas um reflexo do homem privado e cindido de que falei durante minha conferência.

Por outro lado, a ideia de totalidade não é invenção de um filósofo, mas se impõe por si mesma na vida cotidiana; quando um cidadão não paga seu aluguel, nas consequências daí advindas, a totalidade lhe é imposta com toda a sua força, e o pensamento marxista apenas eleva a um nível superior de pensamento essa totalidade que somos forçados a viver na vida cotidiana, quer queira, quer não, tenhamos consciência ou não, tiremos consequências disso ou não. Eu acredito ter extraído essas consequências.

QUINTA DISCUSSÃO, 14 de setembro de 1946
Presidida por Ernest Ansermet⁹

Tentarei responder a todas as perguntas que me foram feitas. Muito foi dito sem responder ao propósito dessas discussões, um exemplo é a conferência de Bernanos.¹⁰ Trata-se aqui de construir uma nova Europa, e Bernanos falou como ninguém poderia falar a propósito dos piores momentos de Munique. Chegou o momento de apanhar o caráter decisivo da situação europeia. Nós estamos falando aqui sobre visão de mundo, mas não sem propósito. É necessário que esta visão de mundo seja eficaz para salvar o mundo.

Os senhores Goldman e Merleau-Ponty¹¹ sublinharam que a situação atual não é mais a de 1941. Em 1941, a aliança tinha dois aspectos. Por um lado, ela se afirmava contra o fascismo e, por outro, representava um antagonismo; ela era o resultado de um antagonismo entre os imperialismos da Alemanha, Japão e Itália, de um lado, e o

⁸ Pronunciando-se logo em seguida a Lukács, Jaspers interpelou-o longamente sobre a categoria da totalidade [N.T.].

⁹ Última intervenção de Lukács durante o encontro. A tradução consecutiva desta intervenção, conforme indicado nos anais, foi feita por Jeanne Hersch [N.T.].

¹⁰ Georges Bernanos proferira sua conferência em 12 de setembro [N.T.].

¹¹ Questões levantadas ainda durante a quarta discussão, do dia 12 de setembro [N.T.].

imperialismo ocidental, de outro. Agora se trata apenas de evitar o retorno do fascismo. Mas, por outro lado, o imperialismo, que estabelece para si novos objetivos, confunde a situação e se vale de resquícios do fascismo. É necessário restabelecer a aliança de 1941 e impedir qualquer cumplicidade com o fascismo. Hoje, é esta a questão. Não há dúvida de que o socialismo é a força com maior capacidade de extirpar o fascismo, mas sejamos realistas. Como é impossível nesse momento realizar o socialismo na Europa, esta seria uma ideia desastrosa. Portanto, se dizemos que é necessário manter a aliança de 1941, isso significa que queremos mantê-la entre socialistas e não socialistas; pouco importa as diferenças que subsistam no interior da aliança, desde que resistamos ao perigo maior: o fascismo.

Esses senhores perguntaram qual era o significado da palavra *democracia*. A democracia formal remete em suma, no mais das vezes, ao imperialismo das duzentas famílias, para usar a expressão francesa. Trata-se de tornar isso impossível. Não quero falar de política, mas seria necessário que cada país examinasse por quais vias poderia eliminar esse imperialismo das duzentas famílias. Como a democracia formal se transforma facilmente em fascismo, há o risco de que as consequências sejam catastróficas. É perigosa a confiança que muitos continuam a ter no formalismo democrático, opondo-se à URSS; e esse espírito é uma nova catástrofe.

O estado de espírito da impotência, por outro lado, expresso por muitos, é bastante perigoso. Tal como foi formulado pelo senhor Jaspers, corre o risco de não apenas levar à constatação da impotência dos intelectuais, mas também, por tabela, tornar as massas impotentes. Não farei a crítica da filosofia existencialista, mas uma consideração sobre uma atitude decorrente da situação. O senhor Jaspers falou sobre ordem mundial e a dominação mundial, e ele preconiza, corretamente, a ordem mundial. Está correto, e eu concordo, mas não se deve falar como se ela já existisse, porque de modo algum existe. Não devemos nos iludir. O senhor Jaspers não é o único a assumir essa postura; ela é generalizada entre os intelectuais europeus há cerca de um século. A interioridade é protegida a força, e basta reler *Morte em Veneza* para ver a crítica que Thomas Mann lhe faz. Toda essa postura de resignação e impotência provém, na realidade, simplesmente do fato de que o homem foi inteiramente cindido desde a morte do *cidadão*. Gottfried Keller, com sua compreensão de cidadão, descreve de todas as maneiras possíveis a falência dos homens completamente “privados” e, portanto, impotentes.

Guéhenno disse¹² que a França foi obrigada a se politizar como resultado da Resistência; mas, hoje, a Resistência deve ser mais política do que nunca, pois as piores traições ainda estão por vir. Ele disse ainda que a Resistência foi formada por uma aliança de opiniões diversas contra o inimigo comum. Encontro-me em uma situação paradoxal; cada palavra que digo parte do marxismo, que tende à criação do socialismo, mas acredito que o objetivo imediato hoje não é estabelecer o socialismo; é produzir uma reação defensiva contra o fascismo.

O senhor Merleau-Ponty falou da possível destruição dos dois adversários;¹³ é isso que dá todo o peso às minhas palavras. O perigo é grande demais, a casa está em chamas, antes de qualquer outra coisa devemos buscar água.

Como citar:

LUKÁCS, György. O espírito europeu (1946). Tradução de Carolina Peters. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 9-39, jan./jun 2021.

¹² Ainda durante a terceira sessão de debates, no dia 10 de setembro, Guéhenno, sem deixar de demarcar sua divergência com Lukács, havia dito, em resposta a Rousseaux, que defendera contra o húngaro um caráter antes místico que político da Resistência francesa à invasão nazista, que se a traição fora política, a resistência a ela só poderia ser igualmente política [N.T.].

¹³ Na realidade, é Goldman (provavelmente Lucien Goldmann), que faz sua intervenção imediatamente após Merleau-Ponty, quem levanta a questão de que uma aliança malsucedida entre as democracias ocidentais e os países socialistas resultaria em uma nova guerra catastrófica [N.T.].



Apresentação: *Heidegger Redivivus*

Vitor Bartoletti Sartori*

A presente tradução traz o primeiro momento em que Lukács dedica-se exclusivamente à crítica imanente da filosofia heideggeriana. No texto, ele posiciona-se diante de Heidegger, em 1949. Neste momento, principalmente na França, como critica o marxista húngaro, já em 1948, em *Marxismo ou existencialismo*, há certa tentativa por parte da filosofia existencialista de Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty de conciliar-se com o marxismo. Ou seja, a época em que o artigo é escrito remete a certo enfrentamento interno à filosofia marxista, que precisaria decidir sobre a possibilidade de apropriar-se de conceitos típicos de autores, como aqueles mencionados, fortemente inspirados na interpretação (seja ela a mais acertada ou não) das categorias heideggerianas de *Ser e tempo*. Porém, o cenário é também mais amplo: a posição heideggeriana em resposta à pergunta de Jean Beaufret sobre o humanismo – posição esta analisada por Lukács em *Heidegger Redivivus* – diz respeito à relação entre a filosofia heideggeriana e o existencialismo. Assim, é preciso perceber que ela não poderia deixar de dizer respeito também ao impacto de *O existencialismo é um humanismo*, publicado em 1946, por Sartre.

Ou seja, tem-se a tematização de algo que também diz respeito à estrutura interna do próprio existencialismo, bem como às determinações das formações ideais que pretendem partir da tematização desenvolvida por autores como Sartre. Se tanto Heidegger como Lukács enxergam os existencialistas como detratores de suas posições filosóficas, é interessante notar que a maneira pela qual se tem a colocação da questão sobre o humanismo não deixaria de ser vista como equivocada pelos autores em embate.

Heidegger Redivivus, portanto, traz um posicionamento de Lukács neste cenário, em que aquilo que se entende por humanismo, bem como a posição a se adotar diante deste, parecia ser um divisor de águas tanto no que diz respeito ao existencialismo

* Professor da UFMG, doutor pela USP e mestre pela PUC SP; e-mail: vitorbsartori@gmail.com.

(Heidegger veio a criticar pesadamente aqueles que o associaram a estas tradições) quanto ao se analisar o marxismo, como a polêmica posterior entre Althusser – que em *O futuro dura muito tempo* confessa ter se inspirado na crítica heideggeriana ao humanismo – e Garaudy iria explicitar mais à frente, principalmente na década de 1960. Só este último embate, que os althusserianos não cansam de trazer à tona, já faria com que fosse necessária a publicação em português do presente texto, que pode lançar luz sobre pontos importantes das questões que vêm enchendo páginas e mais páginas do marxismo althusseriano. Pelo que dizemos, portanto, parece estar claro que é possível dizer que um embate sério dentro do marxismo precisa de um acerto de contas com Heidegger.

O autor, depois de determinado momento, passa a ser um dos filósofos mais influentes e renomados do século XX e não deixa de ser referência obrigatória aos estudiosos da filosofia. Para que tragamos ilustrações importantes deste ponto na tradição marxista, vale mencionar: Marcuse, depois de ter sido orientado por Heidegger, rompe com ele; porém, talvez tenha uma das posições mais tecnofóbicas do círculo dos autores da assim chamada escola de Frankfurt. A crítica à razão (em especial à “razão instrumental”) por parte de autores como Adorno e Horkheimer também não deixa de se assemelhar – não obstante as profundas diferenças, e pesadas críticas ao autor de *Ser e tempo* – com crítica de Heidegger à *Ratio*. A posição althusseriana contrária ao sujeito e à concepção de Hegel sobre a história, bem como sua crítica ao “humanismo”, aproximam-se muito do que Heidegger traz em sua *Carta sobre o humanismo*, como o Althusser admite no final de sua vida. Temas centrais do mencionado texto de Heidegger são a história, a historiografia, a razão e a técnica e é justamente este texto, ainda hoje muito influente, que Lukács aborda na tradução que aqui trazemos.

Ou seja, caso se queira estudar a filosofia marxista do século XX do ponto de vista da filosofia, não basta que nos atenhamos às querelas sobre a relação entre Marx e Hegel. Elas podem ser importantes em diversos sentidos. Porém, é necessário notar que, posicionando-se diante de condições sociais diferentes daquelas de Marx, e se deparando com formações ideais distintas, o marxismo do século XX – com seus caminhos e descaminhos – precisa ser entendido também em resposta a outros autores, como Heidegger. No caso de Lukács, isto ganha importância tanto porque o autor húngaro viria a desenvolver no final de sua vida uma ontologia que é diametralmente oposta àquela de *Ser e tempo*, quanto porque ele identifica em

Heidegger uma figuração típica da filosofia burguesa da história, que viria a fazer escola em nossos dias, por exemplo, nos filósofos pós-estruturalistas. Ou seja, a crítica imanente das formações ideais do século XX – e do século XXI – passa pela apreensão de categorias que são refletidas por Martin Heidegger.

A questão, para Lukács, é que, no autor que critica, e em muitos que se colocam em sua esteira, tais categorias apareceriam de modo distorcido e carentes de toda a historicidade efetiva, como não cansa de se destacar em *Heidegger Redivivus*. Ou seja, com as formas ideológicas como estas, formas estas pelas quais os indivíduos tomam consciência das contradições sociais, a conformação da sociabilidade burguesa é profundamente estilizada, no limite, estetizada, também é vista de modo rebuscado e “sofisticado”, mas vem a se tornar uma espécie de condição humana eterna e mistificada. E, por isto também, de acordo com o raciocínio de Lukács, qualquer tentativa de renascimento do marxismo precisaria passar pela compreensão e pela crítica a estes pontos de vista e a estas concepções de mundo (e não há concepção de mundo inocente), que envolvem autores como Heidegger, mas também – de modo distinto, claro – pensadores anteriores como Nietzsche e contemporâneos, como Wittgenstein, como viria a se preconizar na *Destruição da razão* e na *Ontologia*, respectivamente.

Tal aspecto, que diz respeito ao que Lukács chamou de renascimento do marxismo, levam o autor húngaro a temas que são clássicos do pensamento marxista, mas que precisariam ser revistas diante das mudanças na opinião pública burguesa. O autor de *Heidegger Redivivus* sempre estuda autores não marxistas e se coloca em embates filosóficos profundos, que vão desde as diversas interpretações sobre a obra hegeliana – e para Lukács, até certo ponto, depois de Hegel, e do embate em torno da filosofia do autor da *Fenomenologia*, não há nada de novo na filosofia burguesa –, até os distintos embates que passam pela influência da obra de Heidegger na politização dos filósofos franceses e na influência que filosofias teológicas como a de Kierkegaard ainda exerce.

Como diz Lukács em suas últimas entrevistas, caso não se quisesse ficar às cegas diante da conformação atual da sociedade capitalista (que aparece em diferentes formas de espelhamento na filosofia que analisa), seria necessário um olhar cuidadoso, por exemplo, diante de temáticas como a da religião. Segundo o autor de *Para uma ontologia do ser social*, o renascimento do marxismo tem como suposto a superação

da crítica à religião que se coloca em meados do século XIX (em Fauerbach, por exemplo), de modo a se abranger seja o ateísmo religioso de um Schopenhauer, seja o desespero de um Kierkegaard; e é interessante notar que o marxista húngaro identifica tanto este desespero kierkegaardiano quanto o ateísmo religioso na filosofia de Martin Heidegger anterior e posterior à II Guerra Mundial. Assim, desenvolver o marxismo de modo minimamente digno pressupõe a capacidade de entender e de realizar uma crítica imanente às formações ideais como as de Heidegger, e daqueles que partem das categorias de sua filosofia. Ao contrário do diálogo de Sartre com as categorias do autor de *Ser e tempo*, como “projeto” e “derrelição” – como colocado em *Sobre a questão de método*, mas também na *Crítica da razão dialética* – Lukács critica de modo duro tanto o pensamento heideggeriano quanto a função social dele, que, em um primeiro momento, teria preparado o terreno, mesmo que de modo indireto, para a atmosfera intelectual em que floresce o fascismo e que, diz nosso autor, poderia servir de base – como efetivamente serviu – para a formação de uma visão de mundo baseada na crítica aos sintomas da vida cotidiana burguesa, de um lado e, doutro, na aceitação dos pressupostos histórico-sociais da produção capitalista.

Esta colocação da questão por nossa parte, porém, seria um pouco unilateral. Por enquanto, somente destacamos a importância do embate lukácsiano para que o marxismo pudesse fincar seus pés no século XX e no presente. Em *Marxismo ou existencialismo*, há uma tentativa, por parte de Lukács, de mostrar a incongruência das tentativas daqueles próximos a Sartre em conciliar categorias que advêm da ontologia heideggeriana com o marxismo. Porém, é interessante notar que, ao criticar a *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, o pensador húngaro se depara com uma situação *sui generis*: ele não julga os existencialistas coerentes com o marxismo, certamente. Porém, também percebe que Heidegger não acredita que eles consigam compreender sua ontologia fundamental. E mais: o autor de *Ser e tempo* procura demonstrar que a posição que defendia em sua obra magna já estaria ultrapassada. E, assim, o filósofo alemão está a criticar as consequências e as interpretações de sua obra pregressa. E, diante disso, Lukács vai se posicionar. E ele, assim, percebe que as suas investigações iniciadas na década de 1930 e que se colocam em sua crítica ao irracionalismo precisariam ser, no mínimo, complementadas. Os elementos basilares da estrutura da sociedade capitalista teriam se transformado e, com isto, também teriam passado por modificações as funções e as estruturas do pensamento burguês. *Heidegger Redivivus*, assim, testemunha, ao mesmo tempo, uma continuidade: segundo Lukács, as bases da

filosofia de Heidegger anteriores e posteriores à derrocada do nazifascismo não teriam se modificado substancialmente. Porém, o autor de *Ser e tempo* procura se desvencilhar das consequências sociais de sua filosofia e, em textos como sua *Carta sobre o humanismo*, arrebanha seguidores. E este fenômeno precisaria ser explanado, compreendido e combatido.

Talvez, juntamente com Hegel, o autor de *Ser e tempo* seja o autor burguês diante do qual Lukács se deparou mais vezes. Mesmo que, como mostrou Tertulian, tenha havido embates importantes do marxista húngaro com Adorno, Brecht, Hartmann e Bloch, por exemplo, Heidegger é dos autores mais criticados. E isto faz com que seja preciso enxergar, mesmo que rapidamente, como a crítica a Heidegger ganha progressivamente mais força no autor de *Para uma ontologia do ser social*.

Em a *Destruição da razão*, publicado em 1954, mas escrito entre as décadas de 1930-1940, o autor húngaro critica Heidegger e Jaspers como filósofos do momento pré-fascista. No que se nota dois importantes aspectos: o primeiro deles é que Martin Heidegger, ao contrário de Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard e outros não mereceu por parte do autor húngaro um tratamento autônomo. O segundo fato é: mesmo que Heidegger tenha sido filiado ao partido nazista e mesmo que tenha defendido posições explicitamente elogiosas ao nacional-socialismo na década de 1930, Lukács – ao contrário de Adorno, por exemplo – não diz que a filosofia heideggeriana é fascista ou nazista. Antes, ele analisa como que uma teoria de linguagem bastante árida poderia ter preparado o terreno para a angústia e o desespero que seriam as disposições afetivas mais caras à concepção do mundo nacional-socialista. Em *Marxismo ou existencialismo*, por sua vez, tem-se a análise do existencialismo. A confluência entre a luta contra ocupação nazifascista na França, a interpretação de *Ser e tempo* de Heidegger e uma posição à esquerda – mas não ao ponto de vista da classe trabalhadora – teriam trazido as condições para o desenvolvimento do existencialismo, e da importância da categoria da derrelição neste pensamento como um índice de suas limitações. Assim, Heidegger aparece na obra de 1948 reflexamente, explicitando-se como alvo central somente em 1949, em *Heidegger Redivivus*. O autor, que seria tratado posteriormente em *Para uma ontologia do ser social*, passa a ser visto como alguém essencial para a filosofia burguesa e, com isto, a crítica a ele, aos olhos de Lukács, passa a adquirir uma importância crescente. Pode-se mesmo dizer que a ontologia lukácsiana debate com o autor de *Ser e tempo* porque é diametralmente a ela em seus pontos basilares, tratados no presente texto.

Lukács passa crescentemente a remeter às insuficiências da crítica heideggeriana à opinião pública e à democracia (tanto presentes na descrição do autor alemão do “impessoal” quanto nas suas posições mais recentes); e também acontece porque seria preciso compreender as continuidades e descontinuidades do pensamento burguês analisado em *A destruição da razão* e aquele que se coloca no momento posterior à II Guerra Mundial, momento este em que o nazismo, e aqueles que o apoiaram, passam a ser vistos com certo descrédito. Ou seja, *Heidegger Redivivus* é, ao mesmo tempo, tanto uma crítica a uma formação ideal que fora e foi influente quanto uma tentativa de atualizar a crítica marxista diante de problemas que se apresentam depois da derrota do nazifascismo em uma situação na qual o capitalismo parece ter outra face. Também se tem neste texto uma temática importante a toda ontologia e que diz respeito à relação entre ser e ente.

Segundo Lukács, a faceta nova do capitalismo apareceria (de modo invertido) tanto nas obras econômicas de um Galbraith, na sociologia de um Wright Mills quanto na filosofia de Heidegger e de outros (somente para exemplificamos os autores aqui). No caso do autor da *Carta sobre o humanismo*, a angústia de outrora, bem como o apelo a uma ontologia fundamental saem de cena, de modo que aquelas disposições afetivas mais propícias ao desenvolvimento de uma visão de mundo compatível com o fascismo e com o nazismo são tiradas de cena. Lukács, deste modo, admite uma mudança de tom na filosofia heideggeriana e enxerga o abandono das pretensões de uma ontologia fundamental como uma tentativa – subjetivamente mais ou menos sincera, não é este o foco – de voltar-se contra a função social que o pensamento do ser heideggeriano teria exercido. Ocorre, porém, que as determinações da formação ideal do autor alemão permanecem ligadas, de um lado, a uma crítica romântica ao capitalismo, doutro, na busca de uma espécie de terceira via diante das questões essenciais à sociedade capitalista.

O autor da *Ontologia* critica profundamente Heidegger em sua posição segundo a qual materialismo e idealismo seriam igualmente unilaterais, opõe-se também a abordagem heideggeriana da historicidade e da atividade humana. Lukács diz que a teoria que aborda acerta na crítica de alguns sintomas até certo ponto – como por exemplo na crítica à opinião pública burguesa. Porém, ao invés de se ter uma tentativa de se suprimir os elementos basilares da sociabilidade burguesa, também em suas posições sobre a democracia, sobre o progresso e sobre a história, Heidegger tenta assumir uma espécie de terceira via. E isto somente poderia ser realizado de modo

profundamente mistificado. A questão importante sobre o ponto de vista de Lukács é que se explica como que tal postura do autor alemão não é um elemento acidental e casual de sua filosofia: é algo basilar e se encontra, por exemplo, na oposição e na muralha chinesa que se coloca de um lado, entre o ser, doutro, entre os entes. Tal aspecto, que configura a chamada “diferença ontológica”, e remete ao “esquecimento do ser”, ao apelo aos “eventos” da “história do ser” e àquilo “primordial”, leva a uma forma renovada de idealismo subjetivo.

E tal qual no embate com a filosofia hegeliana nos meados do século XIX, bem como no final do XIX e no começo do século XX, um elemento importante remete à crítica à religião. Se em um primeiro momento tem-se uma crítica a Hegel pela imanência de sua concepção de história, depois, volta-se diretamente contra a pretensão de uma compreensão histórica no sentido objetivo e, depois, o embate com aqueles que se opuseram a Hegel de modo consequente – e de modo materialista – torna-se inevitável. Expliquemos melhor: um autor como Schopenhauer – mas também Kierkegaard – critica o pensamento hegeliano com certa filosofia da história que é saudosa quanto à influência e a função que a religião costumava exercer; Nietzsche, por sua vez, em um momento posterior, em que o imperialismo já se implementa a passos largos, adota uma posição ateia, porém – politicamente – oposta a de Hegel: o último é alguém que prima pela racionalidade do Estado na reconciliação das oposições da sociedade burguesa; o primeiro é um crítico do progresso, da democracia e vem a adotar aquilo de mais bestial do capitalismo como base de sua crítica ao cristianismo. Heidegger, por sua vez, ataca o pensamento hegeliano como uma espécie de onto-teologia e, tanto em *Ser e tempo*, quanto na *Carta sobre o humanismo*, traz por central a cisão entre ser e ente, que, segundo Lukács, não pode deixar de remeter a uma espécie de secularização da oposição teológica entre criador e criatura. Um aspecto importante sobre o texto heideggeriano que o marxista húngaro critica é: Heidegger vem a reconhecer a importância da obra de Marx no que diz respeito à história e à experiência do estranhamento no mundo moderno.

Com isto, aparentemente, o autor de *Ser e tempo* estaria se aproximando de uma concepção objetiva – e não subjetivista, como a de Bergson, por exemplo – de tempo e de história. Ou seja, parece que as pretensões dos filósofos existencialistas, bem como o ímpeto inicial do Marcuse de *Materialismo e existência* (de aproximar o marxismo da filosofia heideggeriana) estariam em um terreno fértil. Porém, segundo Lukács, seria justamente o oposto que ocorreria: as raízes teológicas e

kierkegaardianas do pensamento de Heidegger seriam mais do que presentes, tendo-se na oposição entre história e historicidade – correlacionada de modo mediado à oposição entre ente e ser – algo que afasta de modo absoluto as relações sociais e reais. E, assim, tem-se uma pseudo-objetividade, bem como um tratamento a-histórico e mistificado da história. O modo pelo qual se coloca a terceira via heideggeriana levaria – para que se use a dicção de *A destruição da razão* – a uma espécie de apologia indireta do capitalismo. E, assim, haveria razões para que a influência das posições do autor fosse grande. E mais: aqueles que pretendessem apropriar-se das categorias heideggerianas para a reflexão crítica estariam em meio a uma espécie renovada de irracionalismo, que ainda poderia vir a formar, em um futuro mais ou menos próximo, elementos basilares de uma concepção de mundo perigosa e inelutavelmente apologética diante das estruturas da sociedade capitalista.

Hoje, em um momento em que autores como Foucault, explicitamente influenciados por Nietzsche, bem como por Heidegger, são essenciais para o assim chamado pensamento crítico, o presente texto pode trazer elementos importantes para reflexão. Isto se dá até mesmo porque, se é verdade o que diz Lukács, as categorias que critica – e que hoje são lugares comuns na filosofia – não deixam de ter uma origem teológica. Ou seja, Marx criticou os filósofos por somente interpretarem o mundo de diferentes maneiras; Lukács, por sua vez, vê como a realidade objetiva e o mundo se tornam pseudo-objetividades na filosofia burguesa. E o pensamento “crítico” – não se pode nem mais falar “progressista”, pois a noção de progresso parece ser um palavrão... – não deixa de se aproximar, cada vez mais, de uma posição relativista e que se esquiva da apreensão reta do real. Sequer se interpreta o mundo; transformá-lo substancialmente, assim, é impossível. O presente texto, objeto de tradução, procura dar passos no sentido de um embate ideológico essencial ao tempo de Lukács, e ao nosso.

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apresentação: *Heidegger Redivivus*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 40-47, jan./jun 2021.



Heidegger Redivivus*

György Lukács

A primeira manifestação abrangente de Heidegger após a queda do fascismo é muito interessante para o público filosófico. Como o representante mais importante do existencialismo pré-fascista vê os problemas da filosofia contemporânea? O que ele pensa sobre a relação de sua própria filosofia pré-fascista com essas questões? Ele encontra algo que necessita de revisão em suas concepções anteriores? Se sim, o quê?

Escolhemos a expressão pré-fascista com cuidado. Isto não significa necessariamente uma simples identificação de Heidegger com o fascismo – embora, em uma personalidade filosófica como Heidegger, o compromisso pessoal com o regime de Hitler em 1933-34 certamente não foi mera coincidência e certamente está conexão com sua visão de mundo. Sua importância diminuiria se tratássemos essa ocorrência como se fosse um episódio insignificante, não essencial. A expressão pré-fascista não significa aqui uma conexão direta entre a filosofia de Heidegger e

Die erste umfassende Äußerung Heideggers nach dem Sturz des Faschismus ist für die philosophische Öffentlichkeit sehr interessant. Wie steht der wichtigste Vertreter des präfaschistischen Existentialismus zu den Problemen der Philosophie der Gegenwart? Wie denkt er über die Beziehung seiner eigenen präfaschistischen Philosophie zu diesen Fragen? Findet er etwas Revisionsbedürftiges an seiner eigenen alten Konzeption? Wenn ja: was?

Wir haben den Ausdruck präfaschistisch mit Bedacht gewählt. Er bedeutet nicht ohne weiteres eine ein-fache Identifikation Heideggers mit dem Faschismus – obwohl gerade bei einer philosophischen Persönlichkeit wie Heidegger das persönliche Sicheinsetzen für das Hitlerregime 1933/34 sicher kein bloßer Zufall war und sicher nicht ohne Zusammenhang mit seiner Weltanschauung ist. Man würde seine Bedeutung herabsetzen, ginge man an diesem Auftreten wie an einer unwesentlichen, nichtssagenden Episode vorüber. Der Ausdruck präfaschistisch bedeutet also hier

* Tradução: Ronaldo Vielmi Fortes, revisão técnica: Vitor Bartoletti Sartori. Tradução a partir da edição alemã LUKÁCS, György. *Existentialismus oder Marxismus*. Berlin: Aufbau Verlag, 1951. Para a tradução das passagens dos livros de Heidegger, foram utilizadas as edições: *Ser e tempo*. São Paulo: Vozes, 2005 e “Sobre o humanismo”. In: SARTRE, Jean-Paul; HEIDEGGER, Martin. *Questão de método. Conferências e escritos filosóficos*. Coleção “Pensadores”, vol. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Para dar coerência aos termos traduzidos, em alguns momentos foram necessárias algumas modificações. As notas do revisor técnico são indicadas pela seguinte abreviatura: [N.R.T.].

Hitler ou Rosenberg; nem com os precursores em um sentido imediato como em Chamberlain. Contudo, é verdade que Heidegger – assim como Klages ou Jünger, que de outra forma eram extraordinariamente diferentes dele, e dos filósofos anteriores, como Nietzsche – contribuiu muito, especialmente por meio dos pontos nucleares da colocação de suas perguntas e respostas, para criar aquela atmosfera espiritual na qual uma parte da intelectualidade alemã se juntou com entusiasmo a Hitler, enquanto a outra parte se tornou quase completamente indefesa em sua resistência espiritual ao hitlerismo.

Considerando-se a aparência externa, Heidegger não reviu suas concepções anteriores. Diz ele sobre *Ser e tempo* [na “Carta sobre o humanismo”]:

Opina-se, por toda parte, que a tentativa de *Ser e tempo* findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de *Ser e tempo*, o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se terá aproximado um pouco mais do miolo de sua questão (p. 362).

Na realidade, objetivamente falando, há muito poucas razões para uma atitude tão arrogante. Mas, mantendo essa atitude, o novo escrito de Heidegger é essencialmente uma autodefesa contra conclusões que – tidas como erradas – foram tiradas de sua produção pré-fascista. A questão central é o humanismo, e não apenas a motivação de dar uma resposta à carta de Beaufret. Heidegger reconhece que seu trabalho principal se dirige contra o

nicht einen direkten Zusammen-hang der Philosophie Heideggers etwa mit Hitler oder Rosenberg; auch nicht Vorläuferschaft in jenem unmittelbaren Sinne wie etwa bei Chamberlain. Wohl aber, daß Heidegger – ebenso wie die von ihm sonst außerordentlich verschiedenen Klages oder Jünger, und von den früheren Philosophen: Nietzsche – besonders durch die Kernpunkte seiner Fragestellungen und Antworten sehr viel dazu beigetragen hat, jene geistige Atmosphäre zu schaffen, in der ein Teil der deutschen Intelligenz sich mit Begeisterung an Hitler anschloß und ein anderer Teil in seinem geistigen Widerstand gegen den Hitlerismus fast völlig wehrlos wurde.

Betrachtet man den äußeren Anschein, so will Heidegger an seinen alten Anschauungen nichts revidieren. Er sagt hier über „*Sein und Zeit*“:

Man meint allenthalben, der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich beruhen. Über ‚Sein und Zeit‘ ist das Denken, das in der betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen (94).

In Wirklichkeit ist für solch hochmütige Abwehr objektiv sehr wenig Grund vorhanden. Aber dieser Gesinnung entsprechend, ist auch die neue Schrift Heideggers im Wesentlichen eine Selbstverteidigung gegen Folgerungen, die man – angeblich zu Unrecht – aus seiner vorfaschistischen Produktion gezogen hat. Die Zentralfrage und nicht nur der Anlaß des Briefes an Beaufret ist der Humanismus. Heidegger bekennt sich dazu, daß sein Hauptwerk gegen den Humanismus gerichtet ist. Aber, fügt er

humanismo. Mas, acrescenta,

esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degradando a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta (p. 356).

E em outro lugar ele se defende vigorosamente contra as acusações de que tem algo a ver com irracionalismo, ateísmo e niilismo (cf. p. 364).

Seria superficial ver a posição atual de Heidegger sobre o humanismo como um mero argumento verbal. Os admiradores do Hölderlin real poderiam facilmente acalmar sua consciência humanística se o humanismo fosse rejeitado em seu nome (cf. p. 351), se desse ponto de vista Hölderlin fosse colocado acima de Goethe (cf. p. 360). Pode-se pensar: não faz diferença se o que representa o trabalho da vida de Hölderlin se chama humanismo ou não. O que o Hölderlin real desejou e projetou está, em todas as circunstâncias, profundamente imbuído das melhores tradições do humanismo; o que quer que surja daqui não poderia colocar o humanismo em perigo.

Mas isso seria superficial, porque o Hölderlin real não é de forma alguma idêntico ao de Heidegger; portanto, o que se quer dizer aqui pode muito bem ser um princípio hostil ao humanismo, ainda que Heidegger estivesse certo ao dizer que não deseja defender diretamente o desumano. Este não é o lugar para discutir a interpretação de Heidegger sobre Hölderlin. Ela é filosoficamente

hinzu,

dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlägt und das Inhumane befürwortet, die Unmenschlichkeit verteidigt und die Würde des Menschen herabsetzt. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die *humanitas* des Menschen nicht hoch genug ansetzt (75).

Und an einer anderen Stelle verteidigt er sich heftig gegen die Vorwürfe, mit dem Irrationalismus, dem Atheismus, dem Nihilismus etwas zu tun zu haben (95-6).

Es wäre oberflächlich, in Heideggers jetziger Stellungnahme zum Humanismus einen bloßen Wortstreit zu erblicken. Die Verehrer des wirklichen Hölderlin könnten zwar ihr humanistisches Gewissen leicht beruhigen, wenn der Humanismus in seinem Namen abgelehnt wird (63), wenn von diesem Standpunkt Hölderlin über Goethe gestellt wird (86). Man könnte meinen: es sei einerlei, ob das, was das Hölderlinsche Lebenswerk repräsentiert, Humanismus genannt wird oder nicht. Das, was der wirkliche Hölderlin wollte und gestaltete, ist unter allen Umständen tief erfüllt von den besten Traditionen des Humanismus, was immer von hier aus entstehe, könne den Humanismus unmöglich gefährden.

Das wäre aber oberflächlich, denn der wirkliche Hölderlin ist keineswegs identisch mit dem Heideggerschen; was also hier gemeint wird, kann an sich sehr wohl ein dem Humanismus feindliches Prinzip sein, auch wenn Heidegger recht hätte, daß er nicht unmittelbar das Inhumane verteidigen will. Hier ist nicht der Ort, über die Hölderlin-Interpretation Heideggers zu diskutieren. Sie ist für uns philosophisch nur wichtig infolge ihres prinzipiellen

importante para nós apenas por causa do princípio que serve de seu ponto de partida principal: para Heidegger, Hölderlin representa uma posição mais profunda, uma atitude ideológica que vai além do humanismo, na medida em que faz com que Hölderlin – isso é expressamente enfatizado nas duas passagens onde se faz referência a ele – pense mais “primordialmente”¹ que Goethe ou outro humanismo histórico. Caso se queira avaliar criticamente a posição filosófica atual de Heidegger, examiná-la por suas perspectivas, compará-la com *Ser e tempo*, é importante considerar o significado deste “Primordialmente”² um pouco mais de perto. Certo desvio é absolutamente necessário para isso.

Quando Heidegger menciona Hölderlin, usa uma frase não desprovida de significação. Após a constatação do “além-do-humanismo” de Hölderlin, diz ele:

Por isso, os jovens alemães que sabiam de Hölderlin pensaram e viveram bem outra coisa, em face da morte, que aquilo que a opinião pública apresentava como sendo a posição alemã (p. 360).

Se, por meio dela, quer apenas afirmar que muitos dos jovens alemães que participaram das campanhas de Hitler, seja dito de passagem, não estavam apenas em uma situação “face à morte”, mas também, na melhor das hipóteses, eram testemunhas, participantes passivas, em atos de roubo e

Ausgangspunktes: Hölderlin repräsentiert für Heidegger eine tiefere Stellungnahme, eine über den Humanismus hinausgehende weltanschauliche Attitüde, indem er – dies ist an beiden Stellen, wo eine Berufung auf Hölderlin erfolgt, ausdrücklich betont – „anfänglicher“ denkt als Goethe oder der sonstige historische Humanismus. Wenn man die heutige philosophische Position Heideggers kritisch würdigen, auf ihre Perspektiven untersuchen, mit „*Sein und Zeit*“ vergleichen will, kommt es also darauf an, den Sinn dieses „Anfänglichen“ etwas näher zu betrachten. Dazu ist ein gewisser Umweg unbedingt notwendig.

Bei der Erwähnung Hölderlins fällt bei Heidegger ein nicht unwesentlicher Satz. Er sagt nach der Feststellung des „Überhumanismus“ Hölderlins:

Darum haben die jungen Deutschen, die von Hölderlin wußten, angesichts des Todes Anderes gedacht und gelebt als das, was die Öffentlichkeit als deutsche Meinung ausgab (87).

Wenn damit nur gesagt werden sollte, daß viele der jungen Deutschen, die an Hitlers Feldzügen teilnahmen – aber, beiläufig gesagt, sich nicht nur in einer Situation „angesichts des Todes“ befanden, sondern auch in der, daß sie, im besten Fall, Zeugen, passive Teilnehmer der Raub- und Mordtaten, der Vergewaltigungen von Frauen und

¹ Poderia ser traduzido igualmente por “originariamente”. No entanto, no caso, ter-se-ia confusão com o termo “ursprünglich”, também comum em Heidegger [N.R.T.].

² Optamos por colocar o termo com letra maiúscula por se tratar de uma substantivação trazida por Heidegger [N.R.T.].

assassinato, estupro de mulheres e crianças etc. pelo exército de Hitler – nem todos compartilhavam da ideologia nazista –, tal afirmação seria um lugar-comum. Embora também deva ser dito de passagem que a era Hitler gerou um novo entusiasmo por Hölderlin (em nossa opinião completamente distorcido), não apenas em Heidegger, mas também nos ideólogos oficiais nazistas, como em Rosenberg, Bäumler e outros. Então, quando, com essa frase final, se fala em ultrapassar o humanismo, em ir além do “mero cosmopolitismo de Goethe”, essas frases de Heidegger soam, no mínimo, um tanto suspeitas. Algo assim: vocês, incapazes de compreender, condenam a barbárie do Hitlerismo, a Juventude Hitlerista, o que sabem vocês – que ignoram o “essencialmente primordial”, que nunca puderam olhar além de cada ente – da vida interior daqueles jovens (os seguidores de Heidegger e, portanto, do próprio Heidegger), vocês que são capazes de apreender o ser dos entes por meio da vivência e do pensamento?

O “primordialmente” aqui é um incógnito moral e filosófico – a nova filosofia de Heidegger ecoa a de Kierkegaard tanto quanto a antiga – atrás do qual tudo pode ser escondido, e que ergue entre os atos perceptíveis do homem e sua única existência autêntica uma barreira do irreconhecível. Tal barreira é por princípio intransponível, como Dostoiévski já tinha visto: quanto mais geral um princípio da moral (aqui o princípio de

Kindern usw. durch die Hitlerarmee waren – nicht alle die Naziideologie teilten, so wäre dies ein Gemeinplatz. Obwohl ebenfalls beiläufig gesagt werden muß, daß die Hitlerzeit nicht nur bei Heidegger eine neue (unseres Erachtens ihn völlig verzerrende) Begeisterung für Hölderlin entfachte, sondern auch bei den offiziellen Naziideologen, bei Rosenberg, Bäumler u. a. Wenn also mit dieser Pointe von einem übertreffen des Humanismus die Rede ist, von einem Hinausgehen über das „bloße Weltbürgertum Goethes“, klingen diese Sätze Heideggers, gelinde gesagt, etwas verdächtig. Etwa so: ihr Unverständigen verurteilt die Barbarei des Hitlertums, der Hitlerjugend, was wißt ihr, die ihr das „wesentlich Anfänglichere“ nicht kennt, die ihr über das jeweils Seiende nie hinausblicken könnt, von dem inneren Leben jener Jünglinge (der Anhänger Heideggers und mit ihnen auch von Heidegger selbst), die das Sein des Seienden erlebnishaft und gedanklich zu erfassen imstande sind?

Das „Anfänglichere“ ist hier ein moralisches und philosophisches Inkognito – Heideggers neue Philosophie klingt an dieser Stelle ebenso an Kierkegaard an wie die alte –, hinter dem sich was immer verbergen kann, das zwischen die wahrnehmbaren Taten des Menschen und seine allein wahrhaftige, allein eigentliche Existenz eine Barriere der Unerkennbarkeit setzt. Eine solche Barriere ist prinzipiell unübersteigbar, denn schon Dostojewskij hat gesehen: daß, je erhaben allgemeiner

“existência”), menos ele pode ser capaz de determinar as ações concretas dos homens, seu comportamento concreto em relação à vida real. Quanto mais alto esse princípio se eleva acima da esfera dos entes, mais surge uma atmosfera de indeterminidade geral, de irracionalismo – livremente visto apenas a partir desse princípio; não importa se o próprio princípio significa algo irracionalista em si mesmo ou não. A autodefesa de Heidegger contra o irracionalismo, portanto, se sustenta em pés de barro. Hegel fala com razão de um “vazio sublime” e de uma “altura pura e nauseante” de abstração em passagens que são semelhantes a tal metodologia.

Abordaremos os detalhes das consequências que emergem daqui mais tarde. Voltemos à questão do “Primordial”. Acreditamos que a atual filosofia de Heidegger, assim como a anterior, é um sentimento de vida – surgindo de uma vivência do presente, de uma posição do homem atual diante da vida com seus semelhantes, em sua própria vida –, cujo conteúdo é determinado pelos fatos sociais da vida contemporânea, tal como Marx analisou cientificamente em suas obras.

À primeira vista, pode parecer paradoxal lembrar a teoria da sociedade³ de Marx ao lidar com a filosofia de Heidegger. Não esqueçamos, contudo, que, em primeiro lugar, a *discussão*

ein Prinzip der Moral (hier das Prinzip der „Existenz“) ist, desto weniger kann es imstande sein, die konkreten Handlungen des Menschen, sein reales Verhalten zum wirklichen Leben zu bestimmen. Je höher sich ein solches Prinzip über die Sphäre des Seienden erhebt, desto mehr entsteht – freilich nur von diesem Prinzip aus gesehen – eine Atmosphäre der generellen Indeterminiertheit, des Irrationalismus; gleichviel, ob mit dem Prinzip selbst etwas an sich Irrationalistisches gemeint ist oder nicht. Heideggers Selbstverteidigung gegen den Irrationalismus steht also auf tönernen Füßen. Mit Recht spricht Hegel in methodologisch ähnlich gelagerten Stellen von einer „erhabenen Hohlheit“ und von einer „reinen und eklektischen Höhe“ der Abstraktion.

Auf die detaillierten Folgen, die sich von hier aus ergeben, kommen wir später zu sprechen. Kehren wir zur Frage des „Anfänglichen“ zurück. Wir glauben, daß der heutigen Philosophie Heideggers, ebenso wie der früheren, ein Lebensgefühl – entstanden aus einem Erleben der Gegenwart, aus einer Stellung des gegenwärtigen Menschen zum Leben mit seinen Mitmenschen, zum eigenen Leben – zugrunde liegt, dessen erlebnismäßiger Inhalt von jenen sozialen Tatsachen des Lebens der Gegenwart bestimmt ist, die Marx in seinen Werken wissenschaftlich analysiert hat.

Es klingt vielleicht im ersten Augenblick paradox, bei der Behandlung der Heideggerschen Philosophie an die Gesellschaftslehre von Marx zu erinnern. Vergessen wir aber nicht, daß erstens die

³ Aqui, preferimos “teoria da sociedade” a “doutrina da sociedade”, que seria a tradução mais literal. Isto ocorre devido ao caráter professoral ou dogmático que muitas vezes é atribuído, em português, à noção de doutrina [N.R.T.].

com Marx desempenhou um papel extraordinariamente grande no desenvolvimento do existencialismo francês; em segundo lugar, que houve pesquisadores anteriores que apontaram que *Ser e tempo*, em certo sentido, constitui uma *discussão importante* do fenômeno do fetichismo, que foi cientificamente descoberto em sua legalidade por Marx, e que o ex-aluno de Heidegger, Löwith, também buscou estabelecer paralelos entre Kierkegaard e Marx; em terceiro lugar, que Heidegger, em seu novo escrito, faz pela primeira vez referência direta a Marx e chega a resultados extremamente interessantes. Escreve ele:

O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como o estranhamento do homem, alcança, com suas raízes, até a apatridade do homem moderno. Este estranhamento é provocado e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta o estranhamento, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a essencialidade⁴ do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo, atingem aquela dimensão, no seio da qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo (p. 360, modificada).

Aparentemente, Heidegger está aqui se aproximando de Marx mais do que Sartre, que em seus artigos de jornal renova todos os velhos e banais argumentos professorais contra o marxismo (seus alunos, especialmente

Auseinandersetzung mit Marx eine außerordentlich große Rolle in der Entwicklung des französischen Existentialismus spielt; daß es zweitens schon früher Forscher gab, die darauf aufmerksam gemacht haben, daß „*Sein und Zeit*“ in bestimmtem Sinne *eine* große Auseinandersetzung mit dem von Marx wissenschaftlich entdeckten und auf seine Gesetzmäßigkeit gebrachten Phänomen des Fetischismus bildet, daß auch der gewesene Heideggerschüler Löwith zwischen Kierkegaard und Marx Parallelen sucht; daß drittens Heidegger in seiner neuen Schrift zum erstenmal direkt auf Marx Bezug nimmt und dabei zu äußerst interessanten Ergebnissen kommt. Er schreibt:

Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück ... Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb der erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird (87).

Scheinbar nähert sich hier Heidegger mehr Marx als Sartre, der in seinen Zeitschriftenartikeln alle alten und banalen Privatdozentenargumente gegen den Marxismus erneuert (seine Schüler, besonders zuweilen Merleau Ponty,

⁴ Aqui, modificamos a tradução da obra heideggeriana utilizada por nós porque o substantivo *Wesenlichkeit* é, de certo modo, uma substantivação própria de Heidegger [N.R.T.].

Merleau-Ponty, lidam um pouco mais de perto com Marx). No entanto, isso é apenas uma aparência. Pois, na medida em que os existencialistas franceses se esforçam por se aproximarem pelo pensamento da esfera da existência social humana, procurando respostas para a questão de como os homens devem se comportar no presente social concreto, eles chegam, intencionalmente ou não, nas proximidades daquele mundo social concreto, cuja estrutura, direção do movimento e legalidade Marx descobriu cientificamente. Porém, como desejam manter os antigos postulados do existencialismo inalterados nesse movimento, seu contato com o marxismo acabou por ser mais ou menos hostil. Heidegger, por outro lado, enfraquece energeticamente as relações latentemente existentes na realidade social em *Ser e tempo*, enfatizando que a concepção do “impessoal” não tem relação com nenhuma sociologia (cf. p. 349); ele também elimina dos conceitos “mundo” e “ser-no-mundo” todas as referências sociais que antes estavam latentes ou ressonantes (cf. p. 365). E, polemizando com Sartre, rejeita expressamente para o ser intencionado qualquer conexão com a realidade histórico-social real. Lá ele fala de um pensamento que respeita a

dimensão da verdade do ser. Todavia, também isso só poderia acontecer a favor da dignidade do ser e em benefício do ser-aí, que o homem, existindo, sustenta, e não por causa do homem, para que através da sua obra se afirmem a civilização e a cultura (p. 355).

Entretanto, permanece – de maneira muito

beschäftigen sich etwas eingehender mit Marx). Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn, indem die französischen Existentialisten bestrebt sind, sich der Sphäre der sozialen Existenz des Menschen gedanklich zu nähern, indem sie auf die Frage, wie der Mensch sich in der konkreten gesellschaftlichen Gegenwart zu verhalten hat, Antworten suchen, kommen sie, gewollt oder ungewollt, in die Nähe jener konkreten sozialen Welt, deren Struktur, Bewegungsrichtung, Gesetzmäßigkeit Marx wissenschaftlich aufgedeckt hat. Da sie jedoch gerade in dieser Bewegung die alten Grundsätze des Existentialismus unverändert aufrechterhalten wollen, muß ihr Kontakt mit dem Marxismus mehr oder weniger feindlich sein. Heidegger dagegen schwächt gerade hier die latent vorhandenen Beziehungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit aus „*Sein und Zeit*“ energisch ab. Er betont, daß die Konzeption des „das Man“ keine Beziehung zu irgendeiner Soziologie habe (59); er streicht auch aus den Begriffen „Welt“ und „In-der-Welt-Sein“ alle früher latent mitgedachten oder mitklingenden sozialen Bezüge (100). Und mit Sartre polemisierend, lehnt er für das von ihm intentionierte Sein ausdrücklich jede Verbindung mit der realen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ab. Er spricht dort vom Denken, das die

Dimension der Wahrheit des Seins achtet. Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-Sein zugunsten geschehen, das der Mensch existierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen (74).

Trotzdem bleibt – und zwar sehr

consciente, muito enfática – como ponto de partida o estado atual do mundo, o estado atual do homem na vida. Heidegger fala, novamente partindo de Hölderlin, da apatridade do homem no mundo, do uso da palavra pátria em Hölderlin:

Esta palavra é pensada aqui num sentido mais essencial⁵, não com acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do ser. Mas a essência da pátria é, ao mesmo tempo, nomeada com a intenção de pensar a apatridade do homem moderno a partir da história do ser. O último a experimentar esta apatridade foi Nietzsche (p. 359, modificada).

Após lembrar de Nietzsche aqui – vale dizer, a combinação de Nietzsche e Hölderlin forma um paralelo notável com as construções históricas do pré-fascismo e do fascismo –, ele começa sua observação sobre Marx, citada anteriormente, com as palavras:

A apatridade torna-se um destino do mundo. É por isto que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-histórico (p. 360).

O problema da “primordialidade” está, portanto, intimamente ligado ao da apatridade do homem. Compreensivelmente. Pois esta é uma vivência basilar do homem (burguês) do capitalismo, especialmente do capitalismo monopolista. A objetividade histórica universal generosa de Marx consiste precisamente no fato de ter analisado cientificamente as legalidades sociais e econômicas objetivas do ser dos homens no capitalismo, as tendências históricas que o fizeram surgir, a estrutura que

bewußt, sehr betont – als Ausgangspunkt der gegenwärtige Weltzustand, der gegenwärtige Stand des Menschen im Leben, zum Leben bestehen. Heidegger spricht, wieder von Hölderlin ausgehend, von der Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt, von dem Gebrauch des Wortes Heimat bei Hölderlin:

Dieses Wort wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Heimat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken. Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren (84/85).

Wie er hier an Nietzsche erinnert – beiläufig gesagt, bildet die Zusammenstellung Nietzsches und Hölderlins eine auffallende Parallele zu den Geschichtskonstruktionen des Präfaschismus und des Faschismus-, so beginnt seine früher zitierte Bemerkung über Marx mit den Worten:

Die Heimatlosigkeit wird ein Weltgeschick. Deshalb ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken (87).

Das Problem der „Anfänglichkeit“ ist also mit dem der Heimatlosigkeit des Menschen aufs innigste verknüpft. Verständlicherweise. Denn dies ist ein Grunderlebnis des (bürgerlichen) Menschen des Kapitalismus, besonders des Monopolkapitalismus. Die großzügige, welthistorische Objektivität von Marx besteht gerade darin, daß er die objektiven gesellschaftlichen und ökonomischen Gesetzmäßigkeiten des Seins der Menschen im Kapitalismus, die historischen Tendenzen, die dieses Sein her vorgebracht haben, die Struktur, die das reale Leben in

⁵ Modificamos a tradução utilizada da obra heideggeriana para explicitar o sentido de *wesentlichen*, que remete à essência na filosofia alemã [N.R.T.].

a vida real mantém nessa formação social. Para Marx, as categorias econômicas são: “determinações da existência, formas do ser” (talvez seja supérfluo dizer que essas palavras não devem ser interpretadas de forma existencialista). Tudo o que essas “vivências basilares” das pessoas da sociedade capitalista “intencionam” é assim revelado em sua objetividade real e objetiva. Evidentemente, o caminho aqui não vai da intenção ao objeto, mas o conhecimento real, objetivo do objeto historicamente caracterizado, quando necessário, fornece uma explicação da intenção. E, naturalmente, apenas essa ordem e hierarquia metodológica pode nos proteger da arbitrariedade e do misticismo na análise. Pois as vivências “intencionais” dos fenomenólogos, como todas as vivências subjetivas, presas no horizonte da burguesia na era imperialista, ocorrem necessariamente com uma falsa consciência (Marx também descobriu essa necessidade da falsa consciência e suas leis).

Ou seja, procedem de sintomas vivenciais e, portanto, necessariamente “intencionam” um objeto que só é determinado pela vivência ou tornado consciente ao pensamento com base na vivência. O que está oculto na fetichização capitalista, a saber, é que todos os objetos “mortos” no ambiente social de cada homem na realidade são relações entre homens (classes), e o fato de que a objetividade social resultante é colocada sobre a cabeça, como consequência necessária da estrutura específica das relações capitalistas entre os homens, essas somente

dieser Gesellschaftsformation erhält, wissenschaftlich analysiert hat. Die ökonomischen Kategorien sind für Marx: „Daseins-formen, Existenzbestimmungen“ (es ist vielleicht überflüssig zu sagen, daß diese Worte nicht existentialistisch interpretiert werden dürfen). Alles, wohn solche „Grunderlebnisse“ der Menschen der kapitalistischen Gesellschaft „intentionieren“, wird dadurch in seiner wirklichen, objektiven Gegenständlichkeit aufgedeckt. Selbstverständlich geht hier der Weg nicht von der Intention zum Gegenstand, sondern die objektive Erkenntnis des historisch charakterisierten Gegenstandes bringt, wo es nötig ist, eine Erklärung der Intention. Und naturgemäß kann nur diese methodologische Hierarchie und Reihenfolge uns vor Willkür und Mystik in der Analyse schützen. Denn die „intentionalen“ Erlebnisse der Phänomenologen vollziehen sich, wie alle subjektiven Erlebnisse, befangen im Horizont der Bürgerlichkeit im imperialistischen Zeitalter, notwendig mit einem falschen Bewußtsein. (Diese Notwendigkeit des falschen Bewußtseins und ihre Gesetze hat ebenfalls Marx aufgedeckt.)

Das heißt, sie gehen von erlebnismäßigen Symptomen aus und „intendieren“ darum notwendig auf einen nur erlebnishaft bestimmten oder auf erlebnishafter Grundlage denkerisch bewußt gemachten Gegenstand. Was sich jedoch in der kapitalistischen Fetischisierung verbirgt, daß nämlich alle „toten“ Gegenstände der gesellschaftlichen Umwelt eines jeden Menschen in Wirklichkeit Beziehungen zwischen Menschen (Klassen) sind, daß das daraus entspringende Auf-den-Kopf-Gestelltsein der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit eine notwendige Folge der spezifischen Struktur der kapitalistischen Beziehungen zwischen

são elucidadas por uma análise econômica objetiva, mas nunca com o auxílio do método reverso, aquele que parte do sujeito.

Em relação íntima a isso está o fato de que Marx apreende de maneira real o capitalismo historicamente, como um progresso frente ao feudalismo, como um estágio preliminar ao socialismo. Todas as contradições do sistema capitalista são trazidas à luz, mas não importa quão terríveis, não importa quão desumanas, não importa quão combativas sejam, essas propriedades do capitalismo são sempre entendidas apenas como elementos de sua existência objetiva na totalidade da história universal, e o problema de sua progressividade precedente só pode ser esclarecido neste contexto geral. (A análise da prática social que surge para o marxismo está, naturalmente, fora do quadro destas considerações.)

Entretanto, todo idealismo – também o de Heidegger, é claro – segue o caminho oposto. Diz Heidegger:

A apatridade que assim deve ser pensada reside no abandono do ser⁶ do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser. Em consequência dele a verdade do ser permanece impensada (p. 360, modificada).

Aqui, como em *Ser e tempo*, Heidegger faz malabarismos entre um subjetivismo extremo e uma pseudo-objetividade. Dizemos pseudo-objetividade, porque objetivamente o abandono do ser do ente é um absurdo do pensamento. Uma explicação para isso só pode

den Menschen ist, wird nur durch eine objektive ökonomische Analyse erhellt, niemals aber mit Hilfe der umgekehrten, der vom Subjekt ausgehenden Methode.

Damit steht im engen Zusammenhang, daß Marx den Kapitalismus wirklich geschichtlich faßt, als Fortschritt gegenüber dem Feudalismus, als Vorstufe zum Sozialismus. Alle Widersprüche des kapitalistischen Systems werden dabei ans Licht gebracht, aber mag das so Erhellte noch so fürchterlich, noch so antihuman, noch so bekämpfungswert sein, diese Eigenschaften des Kapitalismus sind doch immer nur als Momente seiner objektiven Existenz in der Totalität der Weltgeschichte gefaßt, und das Problem seiner einstigen Fortschrittlichkeit kann nur in diesem Gesamtzusammenhang geklärt werden. (Die Analyse der gesellschaftlichen Praxis, die sich für den Marxismus ergibt, liegt naturgemäß außerhalb des Rahmens dieser Betrachtungen.)

Aber jeder Idealismus – natürlich auch der Heideggersche – geht einen entgegengesetzten Weg. Heidegger sagt:

Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist ein Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht (86).

Heidegger jongliert hier wie in „*Sein und Zeit*“ zwischen einem extremen Subjektivismus und einer Pseudo-objektivität. Wir sagen Pseudoobjektivität, denn objektiv ist eine Seinsverlassenheit des Seienden ein gedankliches Unding. Eine Erklärung dafür bietet nur der folgende Satz mit dem Ausdruck der – rein

⁶ Neste ponto, modificamos a tradução utilizada porque, em Heidegger, a noção de ser [*Sein*] vem a ser central [N.R.T.].

ser encontrada na frase seguinte, com a expressão do – puramente subjetivo – esquecimento do ser. Se essa consideração tem um sentido, então este é apenas que o esquecimento do ser pelo sujeito produz o abandono do ser. Com esse método, a objetividade assim encontrada deve necessariamente permanecer presa no domínio do vivido subjetivamente, a consideração deve contornar a estrutura objetiva da época, e, se é feita a tentativa para estatuir uma objetividade, ela deve ser irracional, mística, uma pseudo-objetividade, assim como qualquer crítica da era capitalista – não importa o quão abertamente “sociológica” ela seja, como em alguns pensadores – pode ser mitologizada ontologicamente, como em Heidegger, mas sempre permanece a crítica de meros sintomas e nunca chega perto dos problemas decisivos, da direção do movimento da história universal. Portanto, os elogios que endereça ao marxismo possuem filosoficamente pouca importância. No máximo, são interessantes como sintomas: como pressão da realidade social objetiva até mesmo sobre intelectos que se opõem a ela. Essa era a situação na filosofia e na sociologia pré-fascistas. Naquela época, a Escola de Freyer tendia a um “reconhecimento” de Marx bem semelhante a esse. Hugo Fischer, por exemplo, admitia todos os méritos de Marx com a ressalva de que Marx fez de um fenômeno secundário – o desenvolvimento econômico e a legalidade do capitalismo – o principal, enquanto o verdadeiro filósofo, Nietzsche, viu

subjetivos – Seinsvergessenheit. Wenn diese Betrachtung einen Sinn hat, dann nur den, daß die Seinsvergessenheit des Subjekts die Seinsverlassenheit des Seienden hervorbringt. Bei dieser Methode muß die so gefundene Gegenständlichkeit notwendig im Bereich des subjektiv Erlebten befangen bleiben, muß die Betrachtung an der objektiven Struktur des Zeitalters vorbeigehen, und soweit der Versuch gemacht wird, eine Objektivität zu statuieren, muß diese eine irrationalistische, eine mystische, eine Pseudoobjektivität sein, wie auch jede solche Kritik des kapitalistischen Zeitalters, mag sie sich, wie bei einigen Denkern, noch so offen „soziologisch“ gebärden, mag sie, wie bei Heidegger, mythologisiert ontologisch sein, stets die Kritik von bloßen Symptomen bleibt und an die entscheidenden Probleme der Bewegungsrichtung der Weltgeschichte nie heranreicht. Die Komplimente an die Adresse des Marxismus haben also philosophisch wenig zu bedeuten. Sie sind höchstens als Symptome interessant: als Druck der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit sogar auf an und für sich widerstrebende Intellekte. So war die Lage bereits in der präfaschistischen Philosophie und Soziologie. Die Freyerschule neigte damals zu einer ähnlichen „Anerkennung“ von Marx. Hugo Fischer z. B. gab alle Verdienste von Marx zu mit dem Vorbehalt, daß Marx ein Nebenphänomen, die ökonomische Entwicklung und die Gesetzmäßigkeit des Kapitalismus zur Hauptsache machte, während der wirkliche Philosoph, Nietzsche, klarer sah, daß das Grundphänomen, dem alles, was Marx analysierte, philosophisch unterzuordnen

mais claramente que o fenômeno basilar de tudo o que Marx analisou deve ser filosoficamente subordinado à e inserido na decadência. Apesar de todas as divergências metodológicas da Escola Freyer, a posição de Heidegger sobre esse complexo de problemas é metodologicamente muito semelhante. Em todos esses casos, se o “reconhecimento” ignora todos os problemas decisivos, nem a decadência, segundo Fischer, nem a “dimensão do ser”, de Heidegger, tocam nos problemas essenciais do marxismo.

Sabemos que Heidegger e seus epígonos protestariam violentamente contra o termo idealismo. Heidegger afirma, agora como antes, não ser nem idealista nem materialista, mas ter encontrado aquela relação com o ser que está além desse alegado falso dilema. Aquilo que Engels estabelece como uma contraposição clara, nítida e correta: um materialista é alguém que afirma o ponto de vista da prioridade do ser em relação à consciência – é idealista quem pensa que o ser foi produzido pela consciência. O *tertium* [terceiro termo] que aparece aqui é, no entanto, muito menos original na filosofia da era imperialista do que pensa Heidegger. Desde Nietzsche e Mach, tais “terceiras vias” filosóficas surgiram em toda parte, e a fenomenologia da qual Heidegger partiu é apenas um caso especial dessas “terceiras vias”. A peculiaridade em Heidegger, principalmente em sua obra mais recente, é que, por um lado, ele vê o colapso do idealismo anterior com mais clareza do que a maioria de

und einzufügen wäre, die Dekadenz sei. Bei aller methodologischen Divergenz zur Freyerschule ist die Lage Heideggers zu diesem Problemkomplex gerade methodologisch eine sehr ähnliche. In allen solchen Fällen geht die „Anerkennung“ an allen entscheidenden Problemen vorbei, weder die Fischersehe Dekadenz, noch die Heideggersche „Dimension des Seins“ berühren die wesentlichen Probleme des Marxismus.

Wir wissen: Heidegger und seine Anhänger würden hier vor allem gegen die Bezeichnung Idealismus heftig protestieren. Behauptet doch Heidegger, jetzt wie früher, weder Idealist noch Materialist zu sein, sondern eben jene Beziehung zum Sein aufgefunden zu haben, die jenseits dieses angeblichen falschen Dilemmas steht. Gemeint ist stets die Engels sehe klare, scharfe und richtige Gegenüberstellung: Materialist ist, wer auf dem Standpunkt der Priorität des Seins dem Bewußtsein gegenüber steht – Idealist, wer das Sein als vom Bewußtsein hervorgebracht denkt. Das hier auftauchende Tertium dafür ist aber in der Philosophie des imperialistischen Zeitalters weitaus weniger originell, als Heidegger meint. Seit Nietzsche und Mach tauchen solche philosophischen „dritten Wege“ überall auf, und die Phänomenologie, von welcher Heidegger ausging, ist nur ein besonderer Fall dieses „dritten Weges“. Das Eigenartige bei Heidegger und vor allem in seiner letzten Schrift besteht nur darin, daß er einerseits den Zusammenbruch des bisherigen Idealismus klarer sieht als die

seus contemporâneos (compare sua crítica aguda e correta à filosofia dos valores) (cf. p. 365). Por outro lado, ele sente mais claramente do que a maioria de seus predecessores (mas não mais decididamente do que Spengler, por exemplo) que o que ele percebe como o destino do homem não é criado por ele mesmo, mas é o resultado de poderes independentes do homem. Explica ele, por exemplo:

O ser se manifesta ao homem no projeto ecstático. Mas este projeto não instaura o ser. E, além disso, o projeto é essencialmente um projeto derrelito.⁷ Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a existência do ser-aí como sua essência (p. 359, modificada).

Do mesmo modo, diz ele em outro lugar:

o homem é “derrelito” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, existindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é. Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e natureza penetram na clareira do ser, como se apresentam e ausentam, não decide o homem (p. 356).

No entanto, tal reconhecimento da objetividade do destino, como já mostra o exemplo de Spengler, nada diz em relação a um reconhecimento real do ser independente da consciência, em relação a uma suplantação real do idealismo. Pelo contrário. Sempre que Heidegger fala sobre materialismo, ele chega a uma proximidade extraordinária com os primeiros modelos de representação da “terceira via” filosófica. Seguindo suas já citadas observações sobre Marx, diz Heidegger:

A essência do materialismo não consiste na

meisten seiner Zeitgenossen (vergleiche seine scharfe und richtige Kritik der Wertphilosophie) (99). Andererseits empfindet er deutlicher als die meisten seiner Vorgänger (aber nicht entschiedener als etwa Spengler), daß das, was er als Schicksal des Menschen empfindet, nicht von diesem selber geschaffen wird, sondern Ergebnis vom Menschen unabhängiger Mächte ist. Er führt z. B. aus:

Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. überdies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Existenz des Da-Seins als sein Wesen schickt (84).

Dementsprechend sagt er an anderer Stelle:

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch (75).

Jedoch eine solche Anerkennung der Objektivität des Schicksals, wie schon das Beispiel Spenglers zeigt, besagt nichts in bezug auf eine wirkliche Anerkennung des vom Bewußtsein unabhängigen Seins, in bezug auf eine wirkliche Überwindung des Idealismus. Im Gegenteil. Wo Heidegger auf den Materialismus zu sprechen kommt, gerät er in eine außerordentliche Nähe zu den ersten Modellvorstellungen des philosophischen „dritten Weges“. Anknüpfend an seine zitierten Bemerkungen über Marx sagt Heidegger:

Das Wesen des Materialismus besteht

⁷ Modificamos a tradução neste ponto devido à importância da noção de derrelição [*Geworfenheit*] em Heidegger [N.R.T.].

afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica, segundo a qual todo o ente aparece como material para o trabalho. [...] A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica (p. 360-1).

Essa é mais ou menos a ideia daqueles discípulos de Mach do início do século XX, que se esforçaram para unir o pensamento de Mach ao marxismo (Bogdanov). E essa relação com o pensamento de Mach se torna ainda mais clara quando consideramos as opiniões de Heidegger sobre a conhecimento da natureza.

O fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento "orgânico", isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Isto vale tão pouco como a opinião de que, na energia atômica, esteja encerrada a essência da natureza. Pois, poderia mesmo acontecer que a natureza esconde precisamente sua essência naquela face que volta para o domínio técnico pelo homem (p. 353).

Duhem, por exemplo, há mais de trinta anos, usou argumentos desse tipo para defender o ponto de vista do Cardeal Belarmino como filosoficamente superior frente a Galileu e Kepler; ou seja, com base no fato de que o conhecimento científico de um fenômeno natural, por mais exato que seja, não oferece a menor garantia de que a verdadeira essência da natureza tenha sido realmente conhecida. E, de fato, tal ponto de vista de Belarmino é historicamente compreensível, uma vez que ele considera a filosofia natural contida na Bíblia como a verdadeira essência da natureza – independentemente de quais resultados a ciência, como conhecimento do mero mundo

nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint ... Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik ... Die Technik ist in ihrem Wesen ein seins-geschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins (87/88),

Dies ist ungefähr die Vorstellung jener Machisten vom Anfang des 20. Jahrhunderts, die den Machismus mit dem Marxismus zu vereinigen strebten (Bogdanow). Und noch deutlicher wird diese Verwandtschaft zum Machismus, wenn wir Heideggers Ansichten über die Erkennbarkeit der Natur betrachten.

Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus natur-wissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem ‚Organischen‘, das heißt in dem wissenschaftlich erklärten Leib das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt (67/68).

Mit Argumenten dieser Art hat vor mehr als dreißig Jahren etwa Duhem den Standpunkt des Kardinals Bellarmin, als den philosophisch überlegenen, gegen Galilei und Kepler verteidigt; nämlich davon ausgehend, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eines Naturphänomens, mag sie noch so exakt sein, noch nicht die geringste Garantie dafür bietet, daß das wahre Wesen der Natur auch wirklich erkannt wurde. Und in der Tat ist ein solcher Standpunkt bei Bellarmin historisch verständlich, da er die in der Bibel enthaltene Naturphilosophie für das wahre Wesen der Natur hält – unabhängig davon, zu welchen Ergebnissen die Wissenschaft, als Erkenntnis der bloßen

das aparências, alcança em seu terreno estreitamente delimitado. E para um seguidor de Mach que considera o mundo aparente como a única realidade, tal linha de pensamento pode parecer muito espirituosa. Se Heidegger se encaixa nesse contexto, é porque ele mostra hoje que, como fez oportunamente em *Ser e tempo*, mantém a estrutura teológica basilar da filosofia de Kierkegaard, mesmo que o Deus revelado não desempenhe nele nenhum papel. É uma teologia sem Deus.

Do ponto de vista filosófico, porém, trata-se de saber o que Hegel diz claramente em sua crítica a Kant: se há uma transição entre aparência e essência na realidade objetiva e, portanto, também no conhecimento; isto é, onde e como a objetividade pode ser apreendida no mundo aparente. Se isso for negado, então um idealismo agnóstico e subjetivo deve surgir. E se um acesso direto à essência é, não obstante, forçado pelo sujeito, o método dessa saída deve se perder no misticismo, de modo que o objeto assim encontrado deve se tornar algo abstrato e irracional ao mesmo tempo. (Hegel contra a “intuição intelectual” de Schelling.) Essa era a posição da filosofia de Heidegger em *Ser e tempo*, e é sobre isso que trata na nova “Carta sobre o humanismo”. O que distingue Heidegger de seus predecessores é apenas que, para ele, a oposição não é entre fenômeno e nômene (*Phänomenon* e *Noumenon*), mas entre ente e ser. A seguinte passagem mostra

Erscheinungswelt, auf ihrem engbegrenzten Terrain gelangt. Und für einen Machisten, der die Erscheinungswelt als alleinige Wirklichkeit betrachtet, kann ein solcher Gedankengang als sehr geistreich erscheinen. Wenn Heidegger sich in diesem Zusammenhang einfügt, so zeigt er auch heute, daß er, wie seinerzeit in „*Sein und Zeit*“, die theologische Grundstruktur im Aufbau der Philosophie von Kierkegaard beibehält, auch wenn bei ihm der geoffenbarte Gott keine Rolle spielt. Es ist eine Theologie ohne Gott.

Philosophisch handelt es sich aber darum, was Hegel in seiner Kantkritik deutlich sagt: ob es einen Übergang zwischen Erscheinung und Wesen in der objektiven Wirklichkeit und darum auch in der Erkenntnis gibt, d. h. wo und wie in der Erscheinungswelt die Objektivität erfaßbar ist. Wenn dies geleugnet wird, so muß ein agnostizistischer subjektiver Idealismus entstehen. Und wenn vom Subjekt aus dennoch ein direkter Zugang zum Wesen forciert wird, so muß sich die Methode dieses Auswegs in Mystik verlieren, so muß der so aufgefundenene Gegenstand etwas zugleich Abstraktes und Irrationales werden. (Hegel gegen Schellings „intellektuelle Anschauung“.) So stand es um die Philosophie Heideggers in „*Sein und Zeit*“, so steht es um sie im neuen Brief über den Humanismus. Was Heidegger von seinen Vorgängern unterscheidet, ist nur, daß der Gegensatz bei ihm nicht Erscheinung und Wesen (Phänomenon und Noumenon) heißt, sondern das Seiende und das Sein. Wie scharf diese Trennung bei Heidegger ist,

quão nítida é essa separação em Heidegger:

Mas o ser – que é o ser? Ele é ele mesmo. [...] O “ser” – isto não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é mais amplo que todo ente e é, contudo, mais próximo do homem que qualquer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem se atém primeiro já sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se, certamente, ao ser; todavia, pensa, na verdade, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal. A “questão do ser” permanece sempre a questão do ente. A questão do ser não é ainda aquilo que designa esta capciosa expressão: a pergunta pelo ser (p. 356).

Sobre as questões que aqui se colocam, nomeadamente sobre a questão do caminho do ser para o ente e sobre a relação de Heidegger com os filósofos anteriores que tomaram os entes como ponto de partida, falaremos mais tarde.

Mas se alguém pensa que um ser objetivo é efetivamente delineado pela determinação referida – ainda que seja em uma forma mística – está enganado. Heidegger tenta enfraquecer um pouco o misticismo extremo de sua determinação. Em nossa última citação, omitimos uma frase que diz: “Experimentar isto (ou seja, o que o ser é, G.L.) e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro” (p. 356); portanto, o pensamento é aquele órgão, através do qual esse ser é apreendido, ainda que enquanto um pensamento muito *sui generis*, como veremos mais tarde. Se agora queremos nos ater ao próprio ser, à sua determinação mais precisa, tudo se esvai. Já ouvimos que Heidegger quando questionado

zeigt die folgende Stelle:

Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Das ‚Sein‘-das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die ‚Seinsfrage‘ bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch gar nicht das, was dieser verfängliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein (76).

Über die Fragen, die sich hier eröffnen, nämlich über die Frage des Weges vom Sein zum Seienden und über Heideggers Beziehung zu den früheren Philosophen, die vom Seienden ausgingen, sprechen wir später.

Wenn man aber meint, daß durch die jetzt angeführte Bestimmung wirklich ein objektives Sein gedanklich umrissen sei – und mag dies in noch so mythischer Form geschehen-, so täuscht man sich. Zwar versucht Heidegger, die äußerste Mystik seiner Bestimmung gleich etwas abzuschwächen. In unserem letzten Zitat haben wir einen Satz ausgelassen, der lautet: „Dies (nämlich, was das Sein ist, G. L.) zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen“ (76); also ist doch das Denken jenes Organ, durch welches dieses Sein erfaßt wird, wenn auch ein Denken sehr *sui generis*, wie wir ebenfalls später sehen werden. Wenn wir uns nun an das Sein selbst, an seine genauere Bestimmung halten wollen, entschlüpft, zerrinnt alles. Wir haben bereits vernommen, daß Heidegger auf die Frage,

sobre o que é o ser, deu a resposta do grande vigarista de *Peer Gynt*: ele mesmo. E o novo conceito de Heidegger “pensamento ecstático” não tem nada a ver com a existência. Heidegger nega qualquer associação com Sartre porque este afirma “a procedência da *existentia* sobre a *essentia*” (p. 355) e, por sua vez, Heidegger determina sua posição da seguinte forma: “A frase: ‘o homem ec-siste’ não responde à pergunta se o homem efetivamente é ou não, mas responde à questão da ‘essência’ do homem” (p. 354). E a seguir ele explica que toda pergunta sobre quem e o que é um homem contém algo pessoal. “Mas o elemento pessoal falha e obstrui, ao mesmo tempo, o desdobramento do ser da existência ontológico-histórica, e não menos que o que possui caráter objetivo” (p. 354). Aqui, como em *Ser e tempo*, a palavra essência é cuidadosamente colocada entre aspas para indicar que “[...] se determina [...] a partir do elemento ec-stático do ser-aí” (p. 354).

Ora, “ser-aí” é precisamente a categoria mais ambígua de *Ser e tempo*. Por um lado, surge com a pretensão de objetividade, por outro, e, ao mesmo tempo, seu sentido nada mais é do que a existência humana tomada na subjetividade mais extrema. É aqui neste ponto que a ontologia de Heidegger se revela pura antropologia. Diz Heidegger:

was das Sein ist, die Antwort des großen Krummen aus „*Peer Gynt*“ erteilt: Es selbst. Und der neue Heideggersche Begriff „ekstatisch gedacht“ soll nämlich nichts mit Existenz zu tun haben. Heidegger lehnt jede Gemeinschaft mit Sartre ab, weil dieser „den Vorrang der existentia vor der essentia“ (73) behauptet, und bestimmt seinerseits seine Stellung wie folgt: „Der Satz: ‚Der Mensch ek-sistiert‘ antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen“ (70/71). Und im folgenden führt er aus, daß jede Frage nach dem Wer und Was des Menschen etwas Personenhaftes enthält. „Allein das Personenhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz nicht weniger als das Gegenständliche“ (71). Das Wort Wesen steht hier, wie in „*Sein und Zeit*“, mit Bedacht in Anführungszeichen, um anzudeuten, daß es „aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt“ ist (71).

Nun ist „Dasein“ gerade die zweideutigste Kategorie von „*Sein und Zeit*“. Einerseits tritt sie mit der Präntion der Objektivität auf, andererseits und zugleich ist ihr Sinn nichts weiter als die menschliche Existenz in der äußersten Subjektivität genommen. Hier ist der Punkt, wo die Heideggersche Ontologie sich als reine Anthropologie enthüllt. Heidegger sagt:

Só “se dá” a verdade na medida e enquanto o ser-ai [*Dasein*]⁸ é. [...] As leis de Newton, o princípio da não contradição, toda verdade em geral só é verdade enquanto a ser-ai é. Antes da presença e depois da ser-ai não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimentos (*Ser e tempo*, p. 296, modificada)

Isso corresponde exatamente à teoria do conhecimento do pensamento de Mach. Em seu novo escrito, Heidegger cita uma frase semelhante de seu trabalho anterior: “Somente enquanto é ser-ai, dá-se o ser” (p. 359). Mas aqui ele acrescenta: “A frase não afirma que o ser é um produto do homem” (p. 359). Essa é, no entanto, uma mera afirmação, e outras semelhantes foram repetidamente ouvidas dos discípulos de Mach. O fato de Heidegger continuar a designar o ser como transcendente não significa nada. Mesmo com Kant, a transcendência da coisa em si não anula o idealismo subjetivo de sua teoria do conhecimento.

Todo objetivo – e qual é o significado de ser se não for objetivo? – se dissolve aqui, tanto quando no pensamento de Mach. Pois, filosoficamente, é uma questão secundária se o observador e a percepção ou o ser-ai e a verdade formam uma coexistência inseparável, que um se torna impossível sem o outro. Em ambos os casos, diz-se: nenhum objeto sem sujeito, o que é a principal tese da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo; a “terceira via” se revela, também em Heidegger, como sendo o idealismo subjetivo. E, de fato,

Wahrheit ,gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist ... Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. Vordem Dasein überhaupt nicht war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann („Sein und Zeit“ 226).

Das entspricht haargenau der Erkenntnistheorie des Machismus. Heidegger zitiert in seiner neuen Schrift einen ähnlichen Satz seines älteren Werkes: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“ (83). Hier fügt er aber hinzu: „Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen“ (ebd.). Das ist jedoch eine bloße Versicherung, und ähnliche hat man auch von den Machisten wiederholt vernommen. Daß Heidegger weiter das Sein als transzendent bezeichnet, besagt nichts. Die Transzendenz des Dinges an sich hebt auch bei Kant den subjektiven Idealismus seiner Erkenntnistheorie nicht auf.

Alles Objektive – und was hat das Sein für eine Bedeutung, wenn es nicht das Objektive ist? – löst sich hier ebenso auf wie im Machismus. Denn philosophisch ist es eine durchaus zweitrangige Frage, ob Wahrnehmender und Wahrnehmung oder Dasein und Wahrheit eine solche untrennbare Koexistenz bilden, daß das eine ohne das andere unmöglich wird. In beiden Fällen heißt es: kein Objekt ohne Subjekt, was die erkenntnistheoretische Hauptthese des subjektiven Idealismus ist; der „dritte Weg“ erweist sich auch bei Heidegger als subjektiver Idealismus. Und

⁸ Aqui, modificamos a tradução do texto de Heidegger para uniformizar o vocabulário do texto, e porque a solução da tradução original não nos parece satisfatória [N.R.T.].

como uma variedade irracionalista-mística do idealismo subjetivo, porque tudo o que é objetivo no mundo, tudo o que é pessoal no homem, tudo o que é concreto na natureza ou na história acaba sendo um obstáculo a este conhecimento do ser. O pensamento do ser não tem, como Heidegger expressamente enfatiza, nada a ver com a ciência. Do pensamento comum dos homens, de suas experiências sobre os entes, não há nenhuma ponte para o pensamento do ser. Apenas Kierkegaard formulou essa dualidade tão duramente, ainda mais concretamente que Heidegger, porque seu salto desesperado deve atingir a finalidade com o Cristo revelado, enquanto a filosofia de Heidegger literalmente salta para o nada. Pode-se ver que todas as tentativas de enfraquecer o niilismo de *Ser e tempo* empreendidas aqui por Heidegger são em vão; o niilismo está profundamente enraizado em sua posição e método fundamentais, assim como nos de Kierkegaard, apenas ali está oculto pela teologia, enquanto Heidegger o traz à luz despido. É somente a partir daqui que a oposição de Heidegger ao humanismo se torna realmente compreensível, aparece como uma consequência necessária de toda a sua filosofia. Diz ele sobre os humanistas mais antigos:

[eles] coincidem nisto que a *humanitas do homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto significa, desde o ponto de vista do ente em seu todo (p. 351, modificada).

Isso nos leva ao ponto em que os esforços filosóficos sistemáticos de Heidegger, em

zwar als eine irrationalistisch-mystische Abart des subjektiven Idealismus, denn alles Gegenständliche der Welt, alles Personenhafte am Menschen, alles Konkrete in Natur oder Geschichte erweist sich als Hindernis dieser Seinserkenntnis. Das Denken des Seins hat, wie Heidegger ausdrücklich hervorhebt, nichts mit Wissenschaft zu tun. Vom gewöhnlichen Denken der Menschen, von ihren Erfahrungen über das Seiende führt keine Brücke zum Denken des Seins. Nur Kierkegaard hat diese Dualität so schroff formuliert, allerdings noch immer konkreter als Heidegger, denn sein verzweifelter Sprung sollte beim geoffenbarten Christus zum Ziel kommen, während die Philosophie Heideggers buchstäblich ins Nichts springt. Man sieht, alle Abschwächungsversuche in bezug auf den Nihilismus von „*Sein und Zeit*“, die Heidegger hier unternimmt, sind vergeblich; der Nihilismus steckt tief in seiner grundlegenden Position und Methode, wie auch in der Kierkegaards, nur dort von der Theologie verdeckt, während Heidegger ihn nackt zum Vorschein bringt. Von hier aus wird Heideggers Opposition gegen den Humanismus erst wirklich verständlich, erscheint sie als notwendige Folge seiner ganzen Philosophie. Er sagt über die älteren Humanisten:

sie kommen doch darin überein, daß die *humanitas* des *homo humanus* aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen, bestimmt wird (63).

Damit sind wir dort angelangt, wo die systematischen philosophischen Bestrebungen Heideggers im Zusammenhang mit

conexão com sua avaliação da situação atual da humanidade e, portanto, em conexão com sua concepção da história humana, podem ser examinados. Como vimos, Heidegger rejeita a ideia do velho humanismo, desde a antiguidade até Goethe, de que se pudesse tirar de todo o mundo do ente conclusões a respeito da essência do homem, do caminho da humanidade. De fato, esta é a questão central de toda concepção de mundo humanística. O humanismo mais desenvolvido, no *Fausto* e na *Fenomenologia do Espírito*, considera como o homem, originalmente produto da natureza, fez-se no curso da história, o que se tornou e se tornará, o que pode tornar-se de acordo com suas possibilidades. (A concretização da segunda questão já é obra do humanismo socialista, de Fourier até os nossos dias.)

Mas Heidegger nega ambos. Ele diz: “O corpo do homem é algo essencialmente diferente do organismo animal” (p. 352). No que diz respeito à história, sua posição é mais ambígua, mais deslumbrante. Seu reconhecimento da concepção de Marx, que citamos, a superioridade dele sobre Husserl e Sartre, indica como uma concepção histórica da existência humana já se dava em *Ser e tempo*, com referências enérgicas ocasionais aos méritos de Dilthey. Também aqui ele defende a historicidade do ser. Mas de uma maneira extremamente ambígua. Por um lado, também aqui a historicidade do ser é expressamente reconhecida. “Este ‘dá-se’ (nomeadamente ‘dá-

seiner Einschätzung der gegenwärtigen Lage der Menschheit und damit im Zusammenhang mit seiner Konzeption der Menschheitsgeschichte überblickbar werden. Heidegger lehnt, wie wir gesehen haben, am alten Humanismus von der Antike bis Goethe die Vorstellung ab, man könnte aus dem Ganzen der seienden Welt Folgerungen in bezug auf das Wesen des Menschen, auf den Weg der Menschheit ziehen. Und in der Tat handelt es sich hier um die Kernfrage einer jeden humanistischen Weltanschauung. Sie geht gerade im entwickeltesten Humanismus, im „*Faust*“ und in der „*Phänomenologie des Geistes*“, davon aus, wie der Mensch, ursprünglich ein Produkt der Natur, im Laufe der Geschichte sich zu dem machte, was er geworden ist, sich zu dem machen wird, was er seinen Möglichkeiten nach werden kann. (Das Konkretisieren der zweiten Frage ist bereits das Werk des sozialistischen Humanismus von Fourier bis zu unseren Tagen.)

Heidegger leugnet aber beides. Er sagt: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich Anderes als ein tierischer Organismus“ (67). In bezug auf Geschichte ist seine Stellung zwiespältiger, schillernder. Seine von uns zitierte Anerkennung der Marxschen Konzeption, ihrer Überlegenheit über Husserl und Sartre, deutet darauf hin, wie ja bereits in „*Sein und Zeit*“ eine geschichtliche Auffassung der Existenz des Menschen, mit gelegentlichen energischen Hinweisen auf die Verdienste Diltheys, angegeben war. Auch hier tritt er für die Geschichtlichkeit des Seins ein. Jedoch in einer äußerst zwiespältigen Weise. Einerseits wird auch hier die Geschichtlichkeit des Seins ausdrücklich anerkannt. „Dieses ‚es gibt‘

se o ser', de Parmênides, G.L.) impera como o destino do ser, cuja história se manifesta na linguagem pela palavra dos pensadores essenciais. É por isso que o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, *historial*" (p. 358). Claro, também esta é uma enunciação simples e vazia. E, por outro lado, acrescenta-se imediatamente: "A história não acontece primeiro como um evento. E este não é um simples passar. O evento da história se desdobra em ser como o destino da verdade do ser, a partir dele" (p. 358). É por isso que não há progresso na filosofia. "Ela não progride de forma alguma, caso respeite sua essência. Ela marca passo para sempre pensar o *mesmo*. O progredir, a saber, afastando-se do lugar, é um erro que segue o pensar como a sombra que ele mesmo projeta" (p. 358). No entanto, Heidegger considera que a concepção de Hegel da história da filosofia "como desenvolvimento do 'espírito', não é destituída de verdade. Ela, porém, também não é em parte certa e parte falsa. [...] A Metafísica absoluta faz parte – com suas inversões, através de Marx e Nietzsche – da história da verdade do ser" (p. 358).

Que aqui haja uma contradição é algo óbvio. Mas com o simples estabelecimento da contradição em Heidegger, dificilmente alcançamos o limiar do problema em si. Pois essa contradição não expressa apenas a inconsistência do pensador, nem algum erro lógico-metodológico que pudesse ser identificado e corrigido. Em vez disso, trata-se de uma das contradições fundamentais do ser

(nämlich ,es gibt das Sein' von Parmenides, G. L.) waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache. Darum ist das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt, als Denken geschichtlich" (81). Freilich ist auch dies eine bloße und leere Enunziation. Und andererseits wird dem sogleich hinzugefügt: „Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem" (81). Darum gibt es keinen Fortschritt in der Philosophie. „Sie schreitet, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets das Selbe zu denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft" (ebd.). Trotzdem ist nach Heidegger Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie „als der Entwicklung des ‚Geistes‘ nicht unwahr. Sie ist auch nicht teils richtig, teils falsch ... Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins" (82).

Daß hier ein Widerspruch vorliegt ist offenkundig. Aber mit der bloßen Feststellung des Widerspruchs bei Heidegger sind wir kaum im Vorhof des Problems selbst angelangt. Denn dieser Widerspruch drückt nicht allein die Inkonsequenz des Denkers aus, nicht irgendeinen logischmethodologischen Fehler, der festgestellt und korrigiert werden könnte. Es handelt sich hier vielmehr um einen der grundlegenden Widersprüche im gesellschaftlichen Sein

social da burguesia, que – é claro, de acordo com o desenvolvimento social e histórico – aparece repetidamente em diferentes formas.

A própria sociedade burguesa é o resultado do devir histórico. Isso não pode ser negado desde o desenvolvimento da Holanda e da Inglaterra nos séculos XVII e XVIII, e a vivência da grande Revolução Francesa teve que generalizar incomensuravelmente essa vivência e esse conhecimento. Na historicidade que assim se torna clara, não se trata de uma simples mudança no tempo, mas de um movimento adiante, um movimento ascendente, um progresso. Do Iluminismo, passando por Condorcet até Hegel, tentativas têm sido feitas repetidas vezes para apreender conceitualmente os princípios dessa progressividade, para expressá-los em conceitos.

Aqui surgiu, já de início, uma grande dificuldade, à qual uma outra se juntou no decorrer do desenvolvimento da sociedade capitalista. Desde o início, viu-se que dar um passo à frente não é de forma alguma algo retilíneo, que a condição social mais elevada que surge mais tarde na mesma época dá origem a novos distúrbios, em alguns casos inferiores a seus antecessores. Daí surgiu muito cedo uma negação do progresso histórico (Linguet); daí surgiu o esforço de grandes pensadores para apreender a progressividade da história em sua contraditoriedade, ou seja, dialeticamente (Vico, Hegel). Só a partir dessa

des Bürgertums, der – selbstredend der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung entsprechend – in jeweils verschiedenen Formen immer wieder erscheint.

Die bürgerliche Gesellschaft selbst ist etwas historisch Gewordenes. Schon seit der Entwicklung Hollands und Englands im 17. bis 18. Jahrhundert konnte dies nicht geleugnet werden, und das Erlebnis der großen Französischen Revolution mußte dieses Erlebnis und diese Erkenntnis unermeßlich verallgemeinern. Es handelt sich aber in der sich so erhellenden Historizität nicht um eine einfache Veränderung in der Zeit, sondern um eine Vorwärtsbewegung, um eine Aufwärtsbewegung, um einen Fortschritt. Von der Aufklärung über Condorcet bis Hegel wird immer wieder versucht, die Prinzipien dieser Fortschrittlichkeit gedanklich zu erfassen, auf den Begriff zu bringen.

Hier ergab sich von allem Anfang an eine große Schwierigkeit, der sich im Laufe der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft eine andere zugesellte. Von Anfang an sah man, daß das Vorwärtsschreiten keineswegs etwas Geradliniges ist, daß der später entstandene, höherstehende gesellschaftliche Zustand zugleich neue Gebrechen hervorbringt, daß er in mancher Hinsicht niedriger steht als seine Vorgänger. Daraus ist schon sehr früh ein Leugnen des historischen Fortschritts entstanden (Linguet); daraus entstand das Bemühen großer Denker, die Fortschrittlichkeit der Geschichte in ihrer Widersprüchlichkeit, also dialektisch zu fassen (Vico, Hegel). Zu dieser Widersprüchlichkeit gehört, daß man

contraditoriedade é que se pôde expressar adequadamente o avanço para a totalidade, para o destino da espécie humana. Os modos aparentes específicos desse desenvolvimento permanecem insuperáveis para sempre. (Arte antiga na filosofia da história de Hegel.)

A segunda dificuldade encontrada é a da perspectiva. É sempre impossível, do ponto de vista do pensamento consequente, investigar o “de onde”, para estabelecer a progressividade do curso da história, sem pelo menos procurar uma resposta ao “para onde”. Enquanto a sociedade burguesa pôde considerar a si mesma, com certa justificativa subjetiva, como o nível mais alto de desenvolvimento humano, não houve nenhum problema para a filosofia burguesa. No entanto, a filosofia hegeliana da história foi a última que pôde realizar essa síntese com boa consciência. Já na década de 1840, Marx conseguiu colocar a legítima questão aos seus oponentes: havia, conseqüentemente, uma história para vocês, mas não existe mais? A posterior rejeição – metodológica fundada nas ciências parcelares – da questão da perspectiva não significa nada filosoficamente. A convulsão social em relação à perspectiva de desenvolvimento da sociedade burguesa levou necessariamente à eliminação mais ou menos consistente do conceito de progresso da concepção de história. Após a era romântica, a similar proximidade a deus de Ranke foi o primeiro passo histórico-filosófico efetivo nessa direção de todas as épocas. As mais

das Vorwärtsschreiten nur für die Totalität, für das Schicksal des Menschengeschlechts adäquat aussprechen kann. Einzelne Erscheinungsweisen dieser Entwicklung bleiben für immer unübertroffen. (Antike Kunst in Hegels Geschichtsphilosophie.)

Die zweite hinzutretende Schwierigkeit ist die der Perspektive. Es ist konsequent denkerisch unmöglich, das Woher zu erforschen, die Fortschrittlichkeit des Geschichtsablaufs festzustellen, ohne für das Wohin eine Antwort wenigstens zu suchen. Solange die bürgerliche Gesellschaft mit einer gewissen subjektiven Berechtigung sich selbst als höchste Stufe der Menschheitsentwicklung betrachten konnte, gab es hier für die bürgerliche Philosophie kein Problem. Jedoch die Hegelsche Philosophie der Geschichte ist die letzte, die diese Synthese mit gutem Gewissen vollziehen konnte. Schon in den vierziger Jahren konnte Marx die berechtigte Frage an seine Gegner stellen: folglich gab es für euch eine Geschichte, aber gibt es keine mehr? Die spätere – einzelwissenschaftlich-methodologische – Ablehnung der Perspektivenfrage besagt selbstredend philosophisch gar nichts. Die gesellschaftliche Erschütterung in bezug auf die Perspektive der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führte notwendig dazu, daß der Fortschrittsbegriff aus der Konzeption der Geschichte, mehr oder weniger konsequent, eliminiert wurde. Nach der Romantik ist Rankes gleiche Nähe zu Gott für alle Epochen der erste wirkungsvolle geschichtsphilosophische Schritt in dieser Richtung. Es folgen die verschiedenartigsten Variationen bis in

diversas variações seguem até nossos dias, na época de crise mais profunda do sistema capitalista. No entanto, se a crise é realmente aguda e profunda, a solução de Ranke (mobilidade histórica, concretude empírica – sem progresso) não é mais suficiente. Para os partidários do existente ou para aqueles ideólogos que não conseguem ou não querem imaginar um sistema social qualitativamente diferente e superior ao que existe, a crise se expressa, a partir de certo ponto do desenvolvimento histórico como um desenvolvimento indesejável, como um erro, aparece como uma pseudo-história, e a verdadeira efetiva consistiria em voltar a este ponto de partida do erro com a ajuda de certa *tabula rasa*, para a partir daí ascender a uma história “correta”. Tal ponto de partida foi para o Romantismo a Idade Média ou o Antigo Regime. A filosofia pré-fascista, mais consistentemente Klages, buscou tais pontos de partida. O fascismo encontrou tal ponto de partida na pureza racial original, que foi corrompida pelo desenvolvimento indesejável da história moderna e pode agora – com os meios conhecidos – ser restaurada.

É interessante que precisamente a história da filosofia na era imperialista tenha precedido esse desenvolvimento geral da filosofia da história reacionária de uma maneira pioneira. Para Nietzsche, Sócrates foi a figura em que começa o desenvolvimento indesejável; para o discípulo de Mach, Petzoldt, foi Protágoras. Sobre essa questão, Heidegger subscreve

unsere Tage, in die Zeit der tiefsten Krise des kapitalistischen Systems. Wenn die Krise jedoch wirklich akut und tief ist, genügt die Rankesche Lösung (historische Bewegtheit, empiristische Konkretheit ohne Fortschritt) nicht mehr. Die Krise drückt sich für die Anhänger des Bestehenden oder für jene Ideologen, die sich ein qualitativ anderes, höherstehendes Gesellschaftssystem als das bestehende nicht vorzustellen imstande beziehungsweise gewillt sind, dahin aus, daß die historische Entwicklung von einem bestimmten Punkt aus als Fehlentwicklung, als Irrgang, als Pseudogeschichte erscheint und die wirkliche Geschichte nun darin besteht, mit Hilfe einer gewissen *tabula rasa* zu diesem Ausgangspunkt der Verfehlung zurückzukehren und von dort aus eine „richtige“ Geschichte zu entfachen. Ein solcher Ausgangspunkt war für die Romantik das Mittelalter oder das ancien regime. Solche Ausgangspunkte suchte die präfaschistische Philosophie, am konsequentesten Klages. Einen solchen Ausgangspunkt fand der Faschismus in der ursprünglichen Rassenreinheit, die durch die Fehlentwicklung der neueren Geschichte verdorben wurde und nunmehr – mit den bekannten Mitteln – wiederherzustellen ist.

Es ist nun interessant, daß gerade die Geschichte der Philosophie im imperialistischen Zeitalter dieser allgemeinen Entwicklung der reaktionären Geschichtsphilosophie pionierhaft vorangegangen ist. Für Nietzsche ist Sokrates die Figur, bei der die Fehlentwicklung beginnt; für den Machisten Petzoldt Protágoras. Heidegger schließt sich in dieser Frage weitgehend,

amplamente a visão de Nietzsche, embora naturalmente com outras fundamentações. Em sua opinião, a virada na filosofia começa com Platão e Aristóteles, que desvia do “primordial”, do “autêntico”, a metafísica com suas falsas colocações de questões, a diferenciação falsa da filosofia em lógica, ética etc.

A “Ética” surge junto com a “Lógica” e a “Física”, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em “Filosofia”, a Filosofia em *epistémé* (Ciência) e a Ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta Filosofia assim entendida, surge a Ciência e passa o pensar (p. 368).

Assim, segundo Heidegger, a rota de fuga da filosofia só pode consistir em reverter esse desenvolvimento indesejável, em redescobrir aquela atitude de reencontrar o ser que perdemos no curso da autêntica história da filosofia, no curso do desenvolvimento de nossa civilização. A polêmica contra a vida inautêntica e imprópria⁹ do presente, contra o declínio do homem sob o domínio do “impessoal” (da democracia!) de *Ser e tempo*, recebe ao mesmo tempo uma expansão histórico-filosófica e um aprofundamento filosófico. Ambos os desenvolvimentos seguem, como vimos, de acordo com o esquema de comportamento extremamente reacionário em tempo de crise.

Pouco importa se, como vimos, Heidegger quer “salvar” todos os filósofos importantes do passado, apesar de sua metafísica. Essa

wenn auch naturgemäß mit anderen Begründungen, der Nietzscheschen Anschauung an. Seiner Meinung nach beginnt mit Platon und Aristoteles jene Wendung in der Philosophie, die vom „Anfänglichen“, vom „Eigentlichen“ ablenkt, die Metaphysik mit ihren falschen Fragestellungen, die falsche Differenzierung der Philosophie in Logik, Ethik usw.

Die ‚Ethik‘ kommt mit der ‚Logik‘ und der ‚Physik‘ zum erstenmal in der Schule Platons auf. Diese Disziplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur ‚Philosophie‘, die Philosophie aber zur *ἐπιστήμη* (Wissenschaft) und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebes werden läßt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken (105/106).

Der Rettungsweg der Philosophie kann also, nach Heidegger, nur darin bestehen, diese Fehlentwicklung rückgängig zu machen, jene Attitüde zum Sein wiederzufinden, die wir im Laufe der eigentlichen Geschichte der Philosophie, im Laufe der Entwicklung unserer Zivilisation verloren haben. Die Polemik gegen das nichtauthentic, uneigentliche Leben der Gegenwart, gegen den Verfall des Menschen unter der Herrschaft des „das Man“ (der Demokratie!) aus „*Sein und Zeit*“ erhält hier zugleich eine philosophie-geschichtliche Ausdehnung und eine philosophische Vertiefung. Beides geht, wie wir gesehen haben, nach dem Schema des äußerst reaktionären Verhaltens in einer Krisenzeit.

Daran ändert nichts, daß Heidegger, wie wir gesehen haben, alle bedeutenden Philosophen der Vergangenheit trotz ihrer

⁹ Neste ponto, traduzimos *uneigentlich* por imprópria, embora noutros casos tenhamos traduzido por inautêntica. Isto se dá porque Lukács utiliza *nichauthentische*, literalmente, “inautêntico” na passagem [N.R.T.].

inconsequência também tem suas razões históricas mais profundas. Heidegger tem o sentimento correto de que uma filosofia que reproduz pelo pensamento uma situação do mundo de maneira adequada – na medida em que as circunstâncias históricas permitem – como uma imagem espelhada significativa de uma etapa significativa do desenvolvimento humano, tem sua validade preservada dentro de certos limites, mesmo que este estado do mundo tenha sido uma coisa do passado. Este sentimento é expresso pela primeira vez na história da filosofia hegeliana e recebeu sua justificação filosófica materialistamente mais profunda no marxismo, porque nele, por um lado, a historicidade da existência humana foi levada mais radicalmente a sério do que nunca, e ao mesmo tempo, por outro lado, e ao mesmo tempo, um critério foi encontrado um critério para avaliar se uma filosofia trouxe para o conceito a estrutura da realidade na aproximação que pôde ser alcançada por ela.

Heidegger, também aqui, luta contra as conclusões irracionalistas tiradas de *Ser e tempo*. O seu reconhecimento atual das grandes figuras da história da filosofia faz parte dessa luta, um tributo que presta a Hegel e a Marx. Mesmo sendo esta tendência digna de reconhecimento, ela não pode ser conciliada com a tendência basilar de Heidegger, pois na história da filosofia de Hegel é precisamente a homogeneidade – relativa – do desenvolvimento filosófico que é demonstrada; todos grandes filósofos

Metaphysik doch „retten“ will. Auch diese Inkonsequenz hat ihre tieferliegenden historischen Gründe. Heidegger hat das richtige Gefühl, daß eine Philosophie, die einen Weltzustand adäquat – soweit es die historischen Umstände gestatten – gedanklich reproduziert, als bedeutsames Spiegelbild einer bedeutenden Etappe der Menschheitsentwicklung, ihre Geltung innerhalb bestimmter Grenzen auch dann bewahrt, wenn dieser Weltzustand schon lange der Vergangenheit angehört. Dieses Gefühl ist zum erstenmal in der Hegelschen Geschichte der Philosophie zum Ausdruck gekommen und erhielt seine materialistisch vertieftere philosophische Begründung im Marxismus, da in ihm einerseits die Historizität der menschlichen Existenz radikaler ernst genommen wurde als je zuvor, andererseits aber und zugleich ein Kriterium gefunden wurde, ob eine Philosophie die Struktur der Wirklichkeit in der für sie erreichbaren Approximation auf den Begriff gebracht hat.

Heidegger kämpft auch hier gegen die irrationalistischen Folgerungen, die aus „*Sein und Zeit*“ gezogen werden. Seine jetzige Anerkennung der großen Gestalten der Geschichte der Philosophie ist ein Teilmoment dieses Kampfes, ein Tribut, den er Hegel und Marx zollt. So anerkennenswert diese Tendenz ist, so wenig läßt sie sich mit der Grundtendenz Heideggers vereinen. Denn in der Geschichte der Philosophie Hegels wird gerade die relative – Homogeneität der philosophischen Entwicklung aufgezeigt; es ist dieselbe, freilich sich in dieser Dieselbigkeit

reproduzem em suas filosofias a mesma realidade – embora essa realidade mude historicamente –, à qual se voltam com sua doutrina. Apesar de toda a volatilidade, a história da filosofia em Hegel preserva, precisamente nessa volatilidade, o elemento de continuidade. Isso é precisamente o que falta a Heidegger quando se leva a sério sua concepção, e que é um dever de todo pensador que merece ser levado a sério. Mas se o método filosófico decisivo desde Platão e Aristóteles desvia do ser autêntico, se é uma expressão conceitual do “esquecimento do ser”, se a filosofia verdadeira só pode ser realizada através de uma ruptura radical com todas essas falsas tradições, que são orientadas apenas para o ente, como podem Platão e Aristóteles, Descartes e Hegel, os corruptores da filosofia autêntica, os criadores de sua falsa diferenciação, os deslocadores do pensamento do ser por meio do domínio do pensamento do ente, obter tal posição tão privilegiada?

Heidegger também estabelece – do seu ponto de vista de forma consequente – em outro lugar que:

A “Lógica” entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que se apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, e isto quer dizer, com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente este pensar atinge a essência originária do *lógos*, que, em Platão e Aristóteles, os fundadores da “Lógica”, já foi entulhada e perdida. Pensar contra “a Lógica” não significa quebrar lanças em defesa do ilógico, mas significa apenas: meditar sobre o *lógos*, e sua essência nos primórdios do pensamento; significa: empenhar-se. primeiro, na preparação de um tal me-ditar. Que sentido

historisch wandelnde Wirklichkeit, von der alle großen Philosophen ausgehen, die sie in ihren Philosophien wiedergeben, an die sie sich mit ihrer Lehre wenden. Trotz aller Sprunghaftigkeit enthält, ja eben *in* dieser Sprunghaftigkeit bewahrt die Geschichte der Philosophie bei Hegel das Moment der Kontinuität. Gerade diese fehlt jedoch bei Heidegger, wenn man seine Konzeption ernst nimmt, und das ist Pflicht einem jeden Denker gegenüber, den man auch nur einigermaßen ernst nimmt. Aber wenn die entscheidende philosophische Methode seit Platon und Aristoteles vom eigentlichen Sein ablenkt, wenn sie ein gedanklicher Ausdruck der „Seinsvergessenheit“ ist, wenn die wahre Philosophie nur durch einen radikalen Bruch mit all diesen falschen, nur an dem Seienden orientierten Überlieferungen vollzogen werden kann, wie können Platon und Aristoteles, Descartes und Hegel, die Verderber der eigentlichen Philosophie, die Schöpfer ihrer falschen Differentiation, die Verdränger des Denkens des Seins durch das Vorherrschen des Denkens des Seienden eine derartig bevorzugte Stelle erhalten?

Heidegger führt auch – von seinem Standpunkt aus konsequent – an anderer Stelle aus:

Die ‚Logik‘ versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich Vorstellen im Allgemeinen des Begriffes zustellt. Aber wie steht es mit der Besinnung auf das Sein selbst und das heißt mit dem Denken, das die Wahrheit des Seins denkt? Dieses Denken trifft erst das anfängliche Wesen des *lógos*, das bei Platon und Aristoteles, dem Begründer der ‚Logik‘, schon verschüttet und verlorengegangen ist. Gegen ‚die Logik‘ denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem Logos und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken, heißt: sich erst einmal um die Vorbereitung eines solchen Nachdenkens bemühen. Was sollen uns alle noch so weitläufigen Systeme der Logik,

possuem para nós todos os sistemas da Lógica, por mais amplos que sejam, quando se subtraem, e mesmo sem o saber, já de antemão, da tarefa de primeiro questionar, mesmo que seja apenas isto, a essência do *lógos*? (p. 365).

Com isso, no entanto, a sentença de morte filosófica foi pronunciada para os fundadores e continuadores de tal “lógica”.

Mas do que se trata aqui é menos a história da filosofia do que a própria filosofia; a primeira só foi considerada em tal detalhe para que toda a contradição do caráter supostamente histórico do ser em Heidegger pudesse ser posta em uma luz concreta. E é precisamente a partir deste ponto de vista que a conexão daqueles motivos de pensamento que tiveram que ser considerados separadamente, para o melhor esclarecimento, parece particularmente importante: a saber, a relação do ser para com os entes, o caráter histórico do ser, o retorno ao “primordial” e o ponto de partida da “apatridade” do homem no presente. Sem dúvida, mesmo em *Ser e tempo*, ainda que sem a atual designação terminológica, o último elemento é decisivo. Ao mesmo tempo, determina o caráter específico da historicidade de Heidegger, assim como a relação – por ela mediada – do ser para com os entes. Já indicamos que esse ponto de partida polemiza com o complexo de problemas que foi cientificamente exposto na obra de vida de Marx, com a posição do homem na sociedade capitalista. Já mostramos de onde vêm as limitações desse contato, a saber, do fato que Marx trata da

wenn sie sich, und sogar ohne zu wissen, was sie tun, zuvor der Aufgabe entschlagen, nach dem Wesen des *lógos* auch nur erst zu fragen? (98).

Damit ist jedoch über die Begründer und Weiterbildner einer solchen „Logik“ das philosophische Todesurteil ausgesprochen.

Doch es kommt hier weniger auf die Geschichte der Philosophie als auf die Philosophie selbst an; jene mußte nur darum so ausführlich herangezogen werden, damit die ganze Widersprüchlichkeit des angeblich geschichtlichen Charakters des Seins bei Heidegger in ein konkretes Licht gerückt werde. Und gerade von diesem Standpunkt aus erscheint der Zusammenhang jener Denkmotive, die bisher der Klärung wegen gesondert betrachtet werden mußten, besonders wichtig: nämlich die Beziehung des Seins zum Seienden, der geschichtliche Charakter des Seins, die Rückkehr zum „Anfänglichen“ und der Ausgangspunkt von der „Heimatlosigkeit“ des Menschen in der Gegenwart. Zweifellos ist auch in „*Sein und Zeit*“, wenn auch ohne die jetzige terminologische Bezeichnung, das letzte Moment das ausschlaggebende. Es bestimmt zugleich den spezifischen Charakter der Heideggerschen Geschichtlichkeit, sowie – dadurch vermittelt – die Beziehung des Seins zum Seienden. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß dieser Ausgangspunkt mit jenem Problemkomplex polemisiert, der im Lebenswerk von Marx wissenschaftlich dargelegt wurde, mit der Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft. Wir haben dort ebenfalls bereits aufgezeigt, woher die Begrenztheiten dieser Berührung stammen, nämlich daher, daß Marx die objektive

estrutura objetiva e da legalidade da sociedade capitalista em seu devir histórico, em seu tornar-se histórico e nas relações dos homens com o mundo e entre si (por meio deste, o ser social determinado, mediado por essa estrutura social), que aparecem e são explicadas como consequências finais, enquanto Heidegger segue o caminho oposto. Além dos inconvenientes ali apontados, esse ponto de partida resulta na transformação da história real em uma pseudo-história mitificada.

Essa oposição aparece – consequentemente assentado sobre a cabeça no método de Heidegger – como a oposição do tempo vulgar e do autêntico, da história vulgar e da autêntica. Para Heidegger, a história autêntica surgiria quando a experiência dessa “apatridade” do homem fosse fenomenologicamente apreendida, esclarecida por meio da intuição da essência fenomenológica, iluminada em sua objetividade intencional e, então, pensada ontologicamente em relação ao ser em que se baseia. A ilusão de Heidegger consiste em acreditar que, desta forma, pode encontrar uma historicidade “mais autêntica” do que aqueles que se preocupam com o processo histórico real e objetivo. Diz ele em seu novo trabalho:

A ec-sistência do homem é, enquanto ec-sistência historial, mas isto não, em primeiro lugar e apenas pelo fato de, no decurso do tempo, muitas coisas acontecerem com o homem e coisas humanas (pp. 358-9).

Como já vimos anteriormente, Heidegger

Struktur und Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Werden, in ihrer geschichtlichen Gewordenheit behandelt, und die Beziehungen der Menschen zur Welt und zueinander (durch dieses gesellschaftliche Sein bestimmt, durch diese gesellschaftliche Struktur vermittelt) als Endfolgen erscheinen und erklärt werden, während Heidegger den entgegengesetzten Weg einschlägt. Neben den bereits dort angedeuteten Mißlichkeiten ergibt dieser Ausgangspunkt die Verwandlung der wirklichen Geschichte in eine mythifizierte Pseudogeschichte.

Dieser Gegensatz erscheint – durch Heideggers Methode konsequent auf den Kopf gestellt – als der von vulgärer und eigentlicher Zeit, von vulgärer und eigentlicher Geschichte. Die eigentliche Geschichte entstünde nämlich bei Heidegger, wenn das Erlebnis dieser „Heimatlosigkeit“ des Menschen phänomenologisch erfaßt, durch die phänomenologische Wesensschau geklärt, in ihrer intentionalen Gegenständlichkeit erhellt und dann ontologisch auf das ihr zugrunde liegende Sein hin durchdacht wird. Die Illusion Heideggers besteht darin, daß er meint, auf diese Weise eine „eigentlichere“ Geschichtlichkeit auffinden zu können als jene, die sich mit dem wirklichen objektiven historischen Prozeß abmühen. Sagt er doch in seiner neuen Schrift:

Die Ek-sistenz des Menschen ist als Ek-sistenz geschichtlich, nicht aber erst deshalb, und nur deshalb, weil mit dem Menschen und den menschlichen Dingen mancherlei im Verlauf der Zeit geschieht (82).

Wie wir schon früher gesehen haben, schiebt Heidegger hier die realen geschichtlichen Geschehnisse bewußt

coloca deliberadamente de lado eventos históricos reais para chegar à essência histórica supostamente real da “existência” do homem. É assim que surgem os períodos da “primordialidade” e a “apatridade” que são delimitados por certos acontecimentos históricos, mas sempre por certas formas de pensamento e consciência (Platão e Aristóteles segundo Heidegger, Sócrates segundo Nietzsche, Protágoras segundo Petzoldt), que têm seu modelo metodológico nas delimitações estruturais dos períodos da teologia cristã. (Dos padres da igreja a Kierkegaard.)

Esse parentesco não é casual. Porque aqui, também, a “apatridade” do homem e a redescoberta da “pátria” são a questão central, e também aqui uma resposta histórico-filosófica é buscada no sujeito carente de redenção. Do ponto de vista de uma dogmática teológica, no entanto, era compreensível e consequente criar um marco qualitativamente estrutural e periodizante no aparecimento de Cristo como um ponto central de orientação para todos os eventos históricos; estes são em si desprovidos de essência, e somente nessa filosofia da história e subordinados ao seu centro poderiam tornar-se essenciais. Pois a construção do sujeito carente de redenção poderia se basear em uma concepção da história de uma realidade concebida como objetiva, ainda que teológica e misticamente. Se o Deus revelado perdeu esse papel constituinte, criador de método na filosofia da

beiseite, um zum angeblich wirklich historischen Wesen der „Ek-sistenz“ des Menschen zu gelangen. So entstehen jene Perioden der „Anfänglichkeit“ und der „Heimatlosigkeit“, die sich zwar bei bestimmten geschichtlichen Ereignissen abgrenzen, allerdings stets bei bestimmten Formen des Denkens, des Bewußtseins (Platon und Aristoteles bei Heidegger, Sokrates bei Nietzsche, Protagoras bei Petzoldt), die ihr methodologisches Vorbild in den strukturellen Abgrenzungen der Perioden in der christlichen Theologie haben. (Von den Kirchenvätern bis Kierkegaard.)

Diese Verwandtschaft ist keine zufällige. Denn auch hier ist die „Heimatlosigkeit“ des Menschen und das Wiederfinden der „Heimat“ die Zentralfrage, und auch hier wird eine geschichtsphilosophische Antwort vom erlösungsbedürftigen Subjekt aus gesucht. Vom Standpunkt einer theologischen Dogmatik war es aber verständlich und konsequent, im Erscheinen Christi einen solchen qualitativ strukturellen, periodisierenden Markstein als zentralen Orientierungspunkt für alle historischen Geschehnisse zu schaffen, welche nur darauf bezogen wesentlich, an sich wesenlos, in diese Geschichtsphilosophie eingeordnet und ihrem Zentrum untergeordnet werden konnten. Denn die Konstruktion vom erlösungsbedürftigen Subjekt aus konnte sich hier auf eine Konzeption der Geschichte einer als objektiv gedachten Wirklichkeit stützen, mag diese auch noch *w* theologisch und mystisch gewesen sein. Hat der geoffenbarte Gott diese seine konstituierende, Methoden schaffende Rolle in der Geschichtsphilosophie verloren – und dies

história – e este também é o caso de Heidegger, independentemente de ele tirar consequências pessoais ateístas ou, como aqui, protestar contra o ateísmo – todo esse método se torna completamente contraditório, arbitrário e infundado; ele rejeita a riqueza da realidade histórica, com suas leis reconhecíveis e tendências de desenvolvimento, como não essencial, para apenas reter a abstração completamente vazia de um ser separado do ente, de um ser que se perdeu para a humanidade no presente e – por meio dessa filosofia – deve ser reconquistado. Comparada a esse vazio desolado, a teologia negativa da Idade Média traz um mundo rico e articulado. A separação de Heidegger do ser do ente, a negação de que os possíveis predicados do ente pudessem se relacionar com o ser, está muito relacionada à concepção de Deus na teologia negativa. No entanto, esta última limita sua negatividade ao conhecimento de Deus e, portanto, permite que o mundo exista em sua objetividade, enquanto a teologia negativa da teoria do ser de Heidegger transforma a própria realidade em um nada abstrato.

Isso por si só permite estabelecer claramente que, com Heidegger, não há nenhum caminho no conhecimento dos entes para o pensamento do ser. Ademais, Heidegger não mostrou aqui de forma alguma que, a partir do pensamento do ser, pode, em princípio, haver um caminho percorrível e baseado no conhecimento de volta ao mundo dos entes. Sim, todas as suas

ist auch bei Heidegger der Fall, einerlei, ob er daraus persönlich atheistische Konsequenzen zieht oder sich, wie hier, gegen den Atheismus verwahrt –, so wird diese ganze Methode völlig widerspruchsvoll willkürlich, haltlos; sie wirft den Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit mit ihren erkennbaren Gesetzen und Entwicklungstendenzen als unwesentlich, als nur Seiendes weg und hält nur die völlig leere Abstraktion eines vom Seienden getrennten Seins in den Händen, noch dazu eines Seins, das für die Menschheit in der Gegenwart verlorengegangen ist und erst – durch diese Philosophie – wiedererobert werden soll. Im Vergleich zu dieser öden Leere bringt die negative Theologie des Mittelalters eine reiche und gegliederte Welt. Denn die Heideggersche Trennung des Seins vom Seienden, das Leugnen, daß die möglichen Prädikate des Seienden sich auf das Sein beziehen könnten, ist sehr verwandt mit der Gotteskonzeption der negativen Theologie. Nur daß diese ihre Negativität auf die Erkenntnis Gottes bezieht und beschränkt und darum die Welt in ihrer Gegenständlichkeit bestehen lassen kann, während die negative Theologie der Seinslehre Heideggers gerade die Wirklichkeit selbst in ein abstraktes Nichts verwandelt.

Allein dies bringt klar zum Ausdruck, daß es bei Heidegger keinen Weg von der Erkenntnis des Seienden zum Denken des Seins gibt. Und daß es vom Denken des Seins einen prinzipiell für alle gangbaren, einen wissenschaftlichen Weg zurück zur Welt des Seienden geben kann, hat Heidegger hier in keiner Hinsicht erwiesen. Ja, alle seine hier wiederholt angeführten Bemerkungen über die Gegenständlichkeit,

repetidas observações sobre a objetividade, sobre a cognoscibilidade e o conteúdo de verdade do conhecimento dos entes na natureza e na história falam eloquentemente contra tal possibilidade. Mesmo que Heidegger se defenda contra a acusação de irracionalismo com toda a convicção subjetiva que possa sentir, o clima filosófico básico deste último escrito é puramente irracionalista.

Essa observação também está intimamente ligada ao seu ponto de partida, com o problema da posição do homem na sociedade capitalista do presente, levantada pelo sujeito que sofre de influências que são objetivamente necessárias, mas cuja necessidade é desconhecida. Já nos referimos às distorções do problema que inevitavelmente surgem dessa colocação da questão em diversos contextos. Agora temos que abordar esse complexo de um novo ângulo. Na análise de Marx da sociedade capitalista, em cada caso sempre fica completamente claro quando alguma categoria da vida social do homem (uma relação entre homens, classes) é algo especificamente capitalista ou uma forma de objetividade comum a várias formações sociais que está, naturalmente, sujeita a transformações e mudanças de função. Mas se o ponto de partida da colocação da questão vem do sujeito, como em Heidegger, então a possibilidade metodológica de tais conhecimentos está bloqueada desde o início.

Tais conhecimentos não interessam a tais colocações subjetivistas das questões. A

über die Erkennbarkeit und den Wahrheitsgehalt der Erkenntnis des Seienden in Natur und Geschichte sprechen beredt gegen eine solche Möglichkeit. Mag sich Heidegger mit noch so echt empfundener subjektiver Überzeugung gegen den Vorwurf des Irrationalismus wehren, die philosophische Grundstimmung dieser seiner letzten Schrift ist rein irrationalistisch.

Auch dies steht im engen Zusammenhang mit seinem Ausgangspunkt, mit dem Problem der Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft der Gegenwart, aufgeworfen von der Seite des unter ihren objektiv notwendigen, aber in ihrer Notwendigkeit unerkannten, Einwirkungen leidenden Subjekts. Wir haben auf die Problemverzerrungen, die sich von dieser Fragestellung aus zwangsläufig ergeben, bereits in verschiedenen Zusammenhängen hingewiesen. Wir müssen uns jetzt aber von einer neuen Seite diesem Komplex nähern. In der Marxschen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft wird es jeweils stets völlig klar, ob irgendeine Kategorie des gesellschaftlichen Lebens der Menschen (eine Beziehung zwischen Menschen, Klassen) etwas spezifisch Kapitalistisches oder eine gemeinsame, freilich Wandlungen, Funktionswechseln unterworfenen Gegenständlichkeitsform mehrerer sozialer Formationen ist. Wird aber der Ausgangspunkt der Fragestellung vom Subjekt ausgenommen, wie bei Heidegger, so ist die methodologische Möglichkeit solcher Erkenntnisse von vornherein verbaut.

Für solche subjektivistischen Fragestellungen sind sie auch ohne

consequência disso é que se criam “sínteses” históricas ou ontológicas nas quais o princípio determinante da objetividade é o efeito favorável ou desfavorável sobre o sujeito, pois tais diferenças históricas e teóricas são completamente indiferentes ao sujeito que sofre em sua imediatez – desde que não se eleve acima dessa imediatez, o que, entretanto, exclui em princípio o método de Heidegger. É uma vez que o intelectual do mundo capitalista sofre da ambiguidade imediata entre ação mecanizada, sem sentido e a expressão subjetiva e ineficaz da personalidade, igualmente desprovida de sentido – um subproduto casual da divisão capitalista do trabalho –, essa é exagerada à condição de dualidade histórico-mundial ou ontológica, à dualidade entre civilização (tecnologia) e cultura, entre espírito e alma (Klages), entre metafísica e pensamento “primordial” (Heidegger).

Quão fortemente a posição de Heidegger está relacionada às linhas de pensamento sugeridas aqui mostra-se por sua descrição do ponto de partida do desenvolvimento que ele perpetuou. Ele fala sobre a teoria e a prática de Platão e Aristóteles, e diz:

O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhnē*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar. A reflexão, já aqui, é vista desde o ponto de vista da *praxis* e *poiesis*. Por isso, o pensamento, tomado em si, não é “prático”. A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura “teórica” já ocorrem no seio da interpretação “técnica” do pensar. É uma tentativa reacional, visando a salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência

Interesse. Das hat zur Folge, daß historische oder ontologische „Synthesen“ geschaffen werden, in denen das die Gegenständlichkeit bestimmende Prinzip die günstige oder ungünstige Einwirkung auf das Subjekt ist. Denn für das leidende Subjekt in seiner Unmittelbarkeit sind solche historischen und theoretischen Unterschiede völlig gleichgültig – solange es sich nicht über diese Unmittelbarkeit erhebt, was aber die Heideggersche Methode prinzipiell ausschließt. Und da der Intellektuelle der kapitalistischen Welt unter dem unmittelbaren Zwiespalt zwischen sinnlosem, mechanisiertem Tun und sinnloser, weil in der Gesellschaft effektloser, subjektiver Persönlichkeits-äußerung leidet, wird dies – ein beiläufiges Nebenprodukt der kapitalistischen Arbeitsteilung – zu einer weltgeschichtlichen oder ontologischen Dualität aufgebauscht, zur Dualität zwischen Zivilisation (Technik) und Kultur, zwischen Geist und Seele (Klages), zwischen Metaphysik und „anfänglichem“ Denken (Heidegger).

Wie stark sich diese Position Heideggers mit den hier angedeuteten Gedankengängen berührt, zeigt seine Beschreibung des Ausgangspunktes der von ihm perhorreszierten Entwicklung. Er spricht über Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles und sagt:

Das Denken selbst gilt dort als reine *τέχνη*, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf *πράξις* und *ποίησις*, gesehen. Deshalb ist das Denken, wenn es für sich genommen wird, nicht ‚praktisch‘. Die Kennzeichnung des Denkens als *θεωρία* und die Bestimmung des Erkennens als des ‚theoretischen‘ Verhaltens geschieht schon innerhalb der ‚technischen‘ Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch noch das Denken in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die ‚Philosophie‘ in der ständigen Notlage, vor

de justificar sua existência em face das “Ciências”. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar (p. 348).

E como acontece com todos os que se põem em oposição à sociedade capitalista de uma forma subjetivista-romântica, Heidegger ataca também as formas democráticas que o desenvolvimento do capitalismo provoca. O declínio da filosofia está associado ao domínio da opinião pública.

Quando o pensar chega ao fim, na medida em que sai de seu elemento, compensa esta perda, valorizando-se como *tékhnē*, como instrumento de formação, e por este motivo, como atividade acadêmica e, mais tarde, como atividade cultural. A Filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não mais se pensa; a gente se ocupa com “Filosofia”. Na concorrência destas ocupações, elas então se exibem publicamente como “ismos”, procurando uma sobrepujar a outra. O domínio destas expressões não é casual. Ele reside, e isto particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública (p. 349).

Esta linha de pensamento pode ser aplicada a qualquer anticapitalista pré-fascista, a cada um que – consciente ou inconscientemente, intencionalmente ou não – ajudou a criar uma atmosfera intelectual favorável à demagogia social do fascismo. E Heidegger inconscientemente refuta aqui sua afirmação de que o “impessoal” de *Ser e tempo* nada tem a ver com a sociedade, com a sociedade capitalista contemporânea.

Heidegger difere-se aqui, para sua vantagem, daqueles críticos da democracia que se afastam da vida pública com arrogância filistina para cercar sua mera existência privada, satisfeita com a glória do “essencial”,

den ‚Wissenschaften‘ ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint, dies geschehe am sichersten dadurch, daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen ist aber die Preisgabe des Wesens des Denkens (54/55).

Und wie bei jedem, der subjektivistisch-romantisch sich in Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft stellt, entsteht auch hier bei Heidegger ein Angriff auf die demokratischen Formen, die die Entwicklung des Kapitalismus mit sich führt. Der Verfall der Philosophie wird mit der Herrschaft der Öffentlichkeit in Zusammenhang gebracht.

Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, daß es sich als *τέχνη*, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit ‚Philosophie‘. Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein .. ismus an und versuchen, sich zu überbieten. Die Herrschaft solcher Titel ist nicht zufällig. Sie beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit (58).

Dieser Gedankengang könnte bei jedem beliebigen präfaschistischen Antikapitalisten stehen, bei jedem, der – bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt – eine günstige geistige Atmosphäre für die soziale Demagogie des Faschismus zu schaffen half. Und Heidegger widerlegt hier unbewußt seine Behauptung, daß der „das Man“ aus „*Sein und Zeit*“ nichts mit der Gesellschaft, mit der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft zu tun habe.

Heidegger unterscheidet sich aber hier, sehr zu seinem Vorteil, von jenen Kritikern der Demokratie, die sich in spießbürgerlichem Hochmut vom öffentlichen Leben abwenden, um ihre selbstgefällige bloße Privatexistenz mit der Glorie des „Wesent-

do “autêntico” (Jaspers). Por efeito, Heidegger continua a linha de pensamento que acabamos de citar:

A assim chamada “existência privada” não é, entretanto, já o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispá-se numa negação do que é público. Ela permanece o ramo dele dependente e alimenta-se apenas do recuo diante do que é público. Ela atesta, assim, contra sua própria vontade, sua subjugação à opinião pública (p. 349, modificada).

Mas essa clareza leva Heidegger de volta às contradições mais profundas de sua posição. Ele estaria absolutamente certo se tivesse a percepção de que o capitalismo está destruindo – simultaneamente – tanto a vida pública quanto a privada do homem. Mas então teria que continuar historicamente em conformidade às razões sociais dessa destruição, em conformidade à possibilidade social de reconstrução da opinião pública, que existia precisamente na vida antiga, e, com ela, também a reconstrução da vida privada. No entanto, isso só é possível a partir de uma análise econômica objetiva da vida social. Em vez disso, Heidegger procura uma esfera, uma “dimensão” que não é nem pública nem privada, ou seja, novamente, uma “terceira via”, que igualmente desta vez leva a lugar nenhum:

Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública quanto a impotência do que é privado (p. 350).

Esta contradição na “terceira via” percorrida por Heidegger é tanto mais pronunciada quanto mais positiva ela é. Pois a marca distintiva mais essencial deste novo escrito em

lichen”, des „Eigentlichen” zu umgeben (Jaspers). Denn Heidegger setzt den eben zitierten Gedankengang so fort:

Die sogenannte ‚private Existenz‘ ist jedoch nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Ver-neinung des Öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem Öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknechtung an die Öffentlichkeit (58).

Aber diese Klarsicht führt Heidegger wieder in die tiefste Widersprüchlichkeit seiner Position hinein. Er hätte vollkommen recht, wenn er die Einsicht hätte, daß der Kapitalismus – und zwar simultan – sowohl das öffentliche als auch das private Leben der Menschen zerstört. Er müßte dann aber historisch weitertragen nach den gesellschaftlichen Gründen dieser Destruktion, nach der gesellschaftlichen Möglichkeit der Rekonstruktion der Öffentlichkeit, die es gerade im antiken Leben gab, und mit ihr der Rekonstruktion auch des privaten Lebens. Das ist jedoch wiederum nur von einer objektiv-ökonomischen Analyse des gesellschaftlichen Lebens aus möglich. Statt dessen sucht Heidegger eine Sphäre, eine „Dimension”, die weder öffentlich noch privat ist, also wiederum einen „dritten Weg”, der diesmal ebenfalls ins Nichts führt:

Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen (60).

Diese Widersprüchlichkeit des von Heidegger eingeschlagenen „dritten Weges” ist desto ausgeprägter, je positiver er sich gibt. Denn das wesentlichste Unterscheidungszeichen dieser neuen

relação a *Ser e tempo* é precisamente que Heidegger quer se livrar do niilismo de desespero que irradia de seu trabalho anterior, e até mesmo interpreta o trabalho mais antigo como se nele não tivesse contido esse desespero, como se o seu efeito fosse um mal-entendido. O positivo deve consistir principalmente no fato de que se abre uma suposta perspectiva, que no pensamento existencial do ser, no “estar na clareira do ser” (p. 356) uma “dimensão do sagrado”, na qual a única pergunta feita pode ser “se o Deus se aproxima ou se subtrai” (p. 366), pode ser revelada.

Para isso, entretanto, o pensar “primordial” é necessário. E esse é, também no Heidegger de hoje – assim como antes de um tipo completamente diferente de Klages – uma reordenação radical de toda a cultura e civilização atuais. Não é uma ascensão, como na metafísica anterior que ele rejeitou, é uma descida:

A descida é bem mais difícil e perigosa que a ascensão, particularmente ali onde o homem perdeu-se na subjetividade. A descida conduz à pobreza da existência do *homo humanus*” (p. 367).

Com essa descida, tenta-se abrir uma nova “terceira via” na relação confusa de teoria e prática presente hoje de uma maneira geral – à exceção do marxismo:

este pensamento não é nem teórico, nem prático. É antes desta distinção que ele acontece e se realiza. Este pensar é, na medida em que é, a lembrança do ser e nada além disto. Pertencendo ao ser, porque, por ele derrelito na guarda de sua verdade e para ela requisitado, pensa ele o ser. Um tal pensar não chega a um resultado; não produz efeito. Ele satisfaz sua essência, enquanto

Schrift zu „*Sein und Zeit*” besteht gerade darin, daß Heidegger mit dem Nihilismus der Verzweiflung, die sein früheres Werk ausstrahlt, aufräumen will, ja das ältere Werk so interpretiert, als ob es diese Verzweiflung gar nicht enthalten hätte, als ob diese seine Wirkung ein Mißverständnis gewesen wäre. Das Positive soll vor allem darin bestehen, daß eine angebliche Perspektive eröffnet wird, daß im existentiellen Denken des Seins, im „Stehen in der Lichtung des Seins” (66/67) eine „Dimension des Heiligen”, in der allein danach gefragt werden kann, „ob der Gott sich nahe oder entziehe” (102), sich erschließen könne.

Dazu aber ist das „anfänglichfl” Denken nötig. Und dies ist, auch beim heutigen Heidegger – wie einst bei dem ganz anders gearteten Klages – ein radikales Aufräumen mit der ganzen gegenwärtigen Kultur und Zivilisation. Es ist nicht ein Aufstieg, wie in der von ihm verworfenen bisherigen Metaphysik, es ist ein Abstieg:

Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Existenz des *homo humanus* (103).

Mit diesem Abstieg wird ein neuer „dritter Weg” aus der heute überall – mit Ausnahme des Marxismus – verworrenen Beziehung von Theorie und Praxis zu eröffnen versucht:

Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrheit seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis, es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist (111).

é (p. 370).

E quando se olha para trás, no início das reflexões de Heidegger, vê-se do que se trata a alegada historicidade do ser. Heidegger lá diz: “pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é” (p. 347). Aqui também parece bastante claro por que não pode haver, segundo Heidegger, nenhum progresso na filosofia. Se tais utopias subjetivistas elaboradas pudessem ser realizadas, se alguma realidade correspondesse a essa “intuição da essência”, o mundo seria um ser desprovido de movimento, no qual todos os entes se tornam inessenciais, no qual o pensamento do ser “simplesmente” seria um incógnito “primordial”, tanto interna quanto externamente, completamente impenetrável.

Mas essa é – apesar de todos os protestos de Heidegger – a imagem de mundo geral do existencialismo, a partir da qual Sartre e seus discípulos procuram desesperadamente um caminho para a realidade social, na qual, em Jaspers, se tece em vão como autorreflexo vaidoso. A base deste mundo de pensamento das várias nuances do existencialismo é, como já foi mostrado, a realidade do capitalismo monopolista em dissolução, vista por um tipo de homem, por uma classe social que avalia todos os problemas do presente apenas com base em suas vivências subjetivas. *Ser e tempo* ocupou uma posição especial nessa literatura; esta obra expressa com grande energia o niilismo de desespero, que naturalmente deve surgir de tal atitude perante a vida. Ainda que

Und wenn man von hier aus auf den Anfang von Heideggers Betrachtungen zurückblickt, sieht man, was es mit der angeblichen Geschichtlichkeit des Seins auf sich hat. Heideggersagt dort: „Vollbringbarist deshalb eigentlichnur das, was schon ist“ (53). Hier erscheint auch ganz deutlich, warum es nach Heidegger in der Philosophie keinen Fortschritt geben kann. Es würde, wenn sich solche ausgeklügelten subjektivistischen Utopien verwirklichen ließen, wenn dieser „Wesensschau“ irgendeine Wirklichkeit entspräche, die Welt ein bewegungsloses Sein sein, in welcher alles Seiende wesenlos wird, in welcher das Denken des Seins in einem völlig undurchdringlichen äußeren wie inneren Inkognito „anfänglich“, „einfach“ wesen würde.

Das ist aber – allen Protesten Heideggers zum Trotz – doch das allgemeine Weltbild des Existentialismus, aus welchem Sartre und seine Schüler krampfhaft einen Weg in die soziale Realität suchen, in welches sich Jaspers in eitler Selbstbespiegelung einspinnt. Die Grundlage dieser Gedankenwelt der verschiedenen Nuancen des Existentialismus ist, wie gezeigt wurde, die Wirklichkeit des sich auflösenden Monopolkapitalismus, gesehen von einem Menschentypus, von einer Gesellschafts-schicht, die alle Probleme der Gegenwart ausschließlich von ihren subjektiven Erlebnissen aus bewertet. „*Sein und Zeit*“ nahm eine Sonderstellung in dieser Literatur ein; dieses Werk hat den Nihilismus der Verzweiflung, der aus einem solchen Lebensgefühl naturgemäß ent-

todas as suas categorias sejam subjetivisticamente distorcidas, ainda que cada conceito nela empregado possa estar assentado sobre a cabeça, *Ser e tempo* constitui para o período do pré-fascismo um documento filosófico de época de peso e nível.

Heidegger agora quer suplantar esse niilismo de desespero. O que ele, de sua posição filosófica objetiva, coloca em seu lugar não é menos problemático do que a obra anterior, apenas carece desse *pathos* sugestivo que existia, apesar de tudo, na primeira. Claro, esse *pathos*, esse niilismo de desespero também foi uma importante forma de aparecimento do pré-fascismo. Sem esse desespero desprovido de perspectivas entre as massas mais amplas – que obviamente veio da vida capitalista e não de *Ser e tempo*, Heidegger apenas ajudou a aprofundar e consolidar esse clima entre os intelectuais –, Hitler nunca teria sido capaz de alcançar seus efeitos. É compreensível que Heidegger – por quaisquer motivos internos – queira apagar seu passado pré-fascista, até mesmo anulá-lo pela reinterpretação. Esforço em vão. Em primeiro lugar, *Ser e tempo* permanece sendo para seus leitores – seja lá o que Heidegger queira reivindicar hoje – aquilo que está em suas palavras e nas entrelinhas. Em segundo lugar, o que Heidegger oferece hoje é muito pouco diferente de ontem em termos de seu conteúdo interno para que possa produzir outros efeitos além de *Ser e tempo*. Heidegger não rompeu com seu passado pré-fascista, nem mesmo

springen muß, mit großer Energie zum Ausdruck gebracht. Mögen alle seine Kategorien subjektivistisch verzerrt sein, mag in ihm jeder Begriff auf dem Kopfe stehen, „*Sein und Zeit*“ war doch ein philosophisches Zeitdokument aus der Periode des Präfaschismus von Gewicht und Rang.

Jetzt will Heidegger diesen Nihilismus der Verzweiflung überwinden. Was er objektiv philosophisch an seine Stelle setzt, ist um nichts weniger problematisch als das frühere Werk, nur fehlt ihm dessen, trotz allem vorhandenes, suggestives Pathos. Freilich, dieses Pathos, dieser Nihilismus der Verzweiflung war ebenfalls eine wichtige Erscheinungsform des Präfaschismus. Ohne eine solche perspektivenlose Verzweiflung in den breitesten Massen – die freilich aus dem kapitalistischen Leben kam und nicht aus „*Sein und Zeit*“, Heidegger half nur, diese Stimmung unter den Intellektuellen zu vertiefen und zu verfestigen – hätte Hitler nie seine Wirkungen erreichen können. Es ist also verständlich, daß Heidegger – aus welchen inneren Motiven auch immer – mit seiner präfaschistischen Vergangenheit aufräumen, ja sie durch Uminterpretation annullieren möchte. Vergebliches Bemühen. Erstens bleibt „*Sein und Zeit*“ für seine Leser – mag Heidegger heute was auch immer behaupten – das, was in seinen Worten und zwischen seinen Zeilen steht. Zweitens ist, was Heidegger heute bietet, dem inneren Gehalt nach viel zu wenig vom gestrigen verschieden, um wesentlich andere Wirkungen hervorbringen zu können als „*Sein und Zeit*“. Heidegger hat mit seiner präfaschistischen Vergangenheit nicht gebrochen, ja nicht einmal sein

rejeitou filosoficamente sua defesa pessoal do fascismo. Sim, o incógnito que o ser mantém em relação aos entes descritos aqui pode facilmente ser um disfarce para uma revelação posterior de qualquer coisa. Pense nos jovens de Heidegger de quem falamos no início. Segundo Heidegger, “face à morte” realizaram um “pensamento primordial”; eles assassinaram, roubaram e profanaram apenas na insignificante “dimensão” dos entes, e isso não pode ter nenhum significado para esta filosofia.

Esta primeira obra pós-fascista de Heidegger pode muito facilmente desempenhar um papel proeminente no desenvolvimento ideológico reacionário do futuro, como *Ser e tempo* desempenhou no pré-fascismo.

persönliches Eintreten für den Faschismus philosophisch desavouiert. Ja, das hier entworfene Inkognito des Seins dem Seienden gegenüber kann leicht ein Deckmantel für eine spätere Enthüllung von was immer sein. Man denke an jene Jünglinge Heideggers, von denen wir eingangs sprachen. Sie haben nach Heidegger „angesichts des Todes“ ein „anfängliches Denken“ realisiert; gemordet, geraubt, geschändet haben sie nur in der unwesentlichen „Dimension“ des Seienden. Und das kann für diese Philosophie keine Bedeutung haben.

Dieses erste postfaschistische Werk Heideggers kann also sehr leicht in der reaktionären ideologischen Entwicklung der Zukunft eine ähnlich prominente Rolle spielen wie „*Sein und Zeit*“ im Präfaschismus.

Como citar:

LUKÁCS, G. *Heidegger Redivivus*. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 48-87, jan./jun 2021.



György Lukács e o stalinismo*

Nicolas Tertulian

Hoje em dia são raros aqueles que, ao evocar a luta dos intelectuais contra os regimes totalitários do Leste, fazem referência a formas de oposição distintas daquela dos dissidentes. O mérito destes homens corajosos que, de Andrei Sakharov a Václav Havel e de Leszek Kołakowski a Aleksandr Soljenítsyn, conquistaram uma audiência legítima não deve, contudo, fazer-nos esquecer, por um reflexo anticomunista compreensível, mas, de todo modo, simplificador, o fato de que a contestação teve início no próprio interior do sistema, e que intelectuais marxistas como Bertolt Brecht, Ernst Bloch ou György Lukács denunciaram com vigor as práticas stalinistas e o “socialismo de caserna”. O conteúdo e a finalidade de suas críticas eram, evidentemente, diferentes daqueles dos dissidentes: eles desejavam a reforma radical dessas sociedades, sua reconstrução sobre bases autenticamente socialistas, e não a restauração do capitalismo.

Em 1958, Ernst Bloch confidenciou com amargura a seu amigo Joachim Schumacher que ele próprio e seus discípulos foram objeto de uma repressão brutal na RDA. Em carta, expedida por prudência desde a Áustria, ele explicava a seu correspondente que a crítica contra a “*Satrapen-Misswirtschaft*” (desastrosa economia de sátrapas) foi, por certo tempo, tolerada e, apesar dos pesares, aceita, mas que desde a aparição do movimento de contestação na Hungria – o Círculo *Petőfi* começou a se reunir em 1956 – a situação mudara completamente. Seguiram-se a isso humilhações e proibições, como a proibição de lecionar e publicar o terceiro volume de seu livro *Princípio esperança*. Bloch sintetizou a situação na fórmula lapidar: “*Man brauchte einen deutschen Lukács...*”.¹

Era necessário, portanto, um Lukács alemão na RDA de Walter Ulbricht, que

* Publicado pela primeira vez em *Les Temps Modernes*, junho 1993, pp. 1-45. Tradução de Carolina Peters (agradeço a Murilo Leite. o auxílio no cotejo e revisão da tradução). Revisão técnica de Ester Vaisman. As inserções entre colchetes são de responsabilidade da tradutora.

¹ “*É necessário um Lukács alemão...*” [N.T.]. Ernst Bloch, *Briefe, 1903-1975*, hrsg. von Karola Bloch, 1985, Suhrkamp Verlag, Band II, pp. 614-615.

justamente tremia ante a ideia de que o espírito do Círculo *Petőfi*, do qual o filósofo foi entusiasta, se propagasse por ali. Como mandava a boa tradição stalinista, ele montou um processo bombástico, destinado a prevenir qualquer veleidade de questionamento dos métodos do poder ali existente. Os principais indiciados nesse processo foram Wolfgang Harich e Walter Janka.

Graças às obras publicadas² por Walter Janka, antigo comunista, ex-combatente da guerra civil espanhola e, no período de sua detenção, em 1956, diretor da grande casa editorial de Berlim, *Aufbau-Verlag*, nós podemos ter uma ideia mais clara das repercussões do papel desempenhado por Lukács no levante húngaro sobre o *establishment* alemão-oriental.

Durante os eventos na Hungria, enquanto reinava a confusão, Johannes Becher, ministro da cultura, aconselhado por Anna Seghers, pediu a Walter Janka que fosse a Budapeste para trazer Lukács à RDA. Amigo do filósofo, o ministro-poeta temia por sua vida. A operação, digna de um filme policial, foi barrada por Walter Ulbricht, que não pretendia se imiscuir nos assuntos dos “*camaradas soviéticos*”. Durante o processo, Janka, a quem não pertencia, todavia, a iniciativa do projeto, foi repreendido por tencionar trazer ao país um “*agente secreto do imperialismo [...] disfarçado de comunista*”. No cenário construído pela justiça da Alemanha Oriental, sob as ordens de Walter Ulbricht, o filósofo aparecia como mentor ideológico de um complô perpetrado pelos acusados para derrubar o regime. O procurador-geral, [Ernst] Melsheimer (que já exercia a magistratura desde o regime nazista) proferiu uma verdadeira peça de acusação contra Lukács, servindo-se de suas intervenções nos debates do Círculo *Petőfi*, bem como das declarações feitas antes e durante os eventos de 1956, como provas.³ Uma entrevista concedida por Lukács em 31 de outubro de

² Walter Janka, *Schwierigkeiten mit Wahrheit*, 1989, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt; *Der Prozess gegen Walter Janka und andere, Eine Dokumentation*, 1990, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt; Walter Janka, *Spuren eines Lebens*, 1991, Berlin, Rowohlt.

³ Citamos, a partir de Walter Janka, a conclusão da acusação proferida pelo procurador, um texto, em verdade, preparado com antecedência, de cerca de quinze páginas, dirigido contra Lukács, a quem considerava “*o pai espiritual da contrarrevolução húngara*”: “*Und diesen Verräter Lukács, der schon immer ein virkappter Agent des Imperialismus in den Reihen der internationalen Arbeiterbewegung war, wollte der hier auf der Anklagebank sitzende Verräter und Feind des Ersten Deutschen Arbeiter- und Bauernstaates namens Janka, der sich wie Lukács als Kommunist tarnte nach Berlin haben und zum geistigen Inspirator der Konterrevolution in den DDR machen*” (“*E Lukács, esse traidor que sempre foi, sob a máscara, um agente do imperialismo nas fileiras do movimento operário internacional, esse traidor e inimigo do primeiro estado operário e camponês alemão, sentado aqui no banco dos réus, o chamado Janka – que como Lukács se camuflou de comunista – queria trazê-lo a Berlim e torná-lo o mentor espiritual da contrarrevolução na RDA*”) (*Schwierigkeiten mit der Wahrheit*, pp. 36-37; *Spuren eines Lebens*, p. 270). Anna Seghers, que teve a ideia de tirar seu amigo Lukács da Hungria e determinou que

1956 a um jornalista polonês, Woroszilsky, e largamente reproduzida pela mídia ocidental, escandalizava muito particularmente o procurador-geral.⁴ Se houvesse eleições livres na Hungria, afirmava Lukács, o Partido Comunista, que estava no poder, receberia entre 5% e 10% dos votos; este, segundo ele, era o resultado da política conduzida havia anos pelo regime de Rakosi.⁵

Não pretendemos nos demorar mais sobre a história rocambolesca e trágica do processo Harich-Janka, que terminou com pesadas penas de prisão. Os excessos do promotor, que a certa altura chegou a acusar Lukács de ter convocado as tropas da Otan contra o exército soviético,⁶ eram uma prática corrente na justiça de tipo stalinista. Também eram rotineiras declarações como as feitas por Johannes Becher, durante uma coletiva de imprensa em fevereiro de 1957. Sem deixar de homenagear o “*historiador da literatura*” Lukács, o ministro agora o repreendia por ter realizado uma ação “*dissolutora*” junto ao Círculo *Petőfi* e, assim, apoiado a contrarrevolução. Interrogado sobre a sorte do filósofo, Johannes Becher assegurou aos jornalistas que ele se encontrava em casa, em Budapeste, e que se retirara da vida pública para se dedicar ao projeto de escrever uma *Ética*.⁷ Enquanto acontecia a coletiva de imprensa, Imre Nagy e seu grupo, entre os quais se encontrava Lukács, eram deportados para a Romênia. Pouco tempo depois, na Hungria, como na RDA e como em todos os países ditos socialistas, a violenta campanha da imprensa contra o Lukács “*revisionista*” se desencadearia.

Esse episódio dos anos 1956-1957, brevemente evocado, mostra bem a que estava exposto um filósofo marxista que desejasse harmonizar seus princípios e sua ação; esse episódio pode servir de introdução à nossa discussão.

Seria arriscado dizer que o colapso do mundo comunista teria surpreendido Lukács. O autor de *Para uma ontologia do ser social* considerava que os regimes da

Becher e Janka implementassem o plano, estava entre o público da sala no momento da acusação; ela teria ouvido, com os olhos baixos, sem levantar o menor protesto.

⁴ Walter Janka, *op. cit.*, p. 90.

⁵ A declaração de Lukács foi citada por Tibor Meray em seu livro *Budapest: 23 octobre 1956*, Robert Laffont, 1961, p. 280: “*O comunismo está totalmente comprometido na Hungria. Certamente serão agrupados em torno do Partido círculos intelectuais progressistas, escritores, alguns jovens. A classe trabalhadora, por sua vez, seguirá os social-democratas. Nas eleições livres, os comunistas obteriam cinco, no máximo dez por cento dos votos. Provavelmente não comporão o governo, e passarão à oposição [...]. Mas o Partido vai existir, vai salvar sua ideia, vai se tornar um centro intelectual e, daqui a alguns anos, quem sabe?*”

⁶ Walter Janka, *Spuren eines Leben*, p. 368.

⁷ *Ibid.*, p. 271.

Europa Oriental, imobilizados em seu triunfalismo e afetados pela indigência estrutural, estavam condenados ao fim, e que era necessário reformá-los profundamente com urgência para preservar a alternativa de um futuro socialista. Trata-se do próprio sentido da luta travada pelo filósofo durante seus últimos quinze anos de vida, mantendo-se fiel ao compromisso assumido na juventude. Para tanto, era preciso atingir o mal na raiz, em outros termos, enfrentar o descaminhamento de um ideal de liberdade, de emancipação e de justiça por parte dos regimes que pretendiam servi-lo. Alimentando a convicção, em certo sentido, premonitória, de que essa perversão do marxismo chamada stalinismo representa um perigo mortal para a causa do socialismo, o filósofo se pôs a denunciar apaixonadamente o abismo que separava a teoria e a prática de Stalin do espírito marxiano.

A importância do combate levado a cabo por György Lukács durante o último período de sua vida foi, até o presente, amplamente subestimado. E hoje, após a queda de regimes carcomidos, que de socialistas só tinham o nome, um seguidor fiel de Marx não corre o risco de ser considerado como um modelo de clarividência. É preciso seguir, em seus escritos, as pistas desse combate para poder julgá-lo.

Entre 1956 e 1971, ano de sua morte, ele se voltou, tanto em textos pontuais ou especialmente dedicados ao problema da democracia quanto em suas grandes obras teóricas, ao fenômeno stalinista, que infestava, segundo ele, até as raízes o movimento comunista. Encontramos essa preocupação desde suas intervenções nos debates do Círculo *Petőfi*, passando pelo *post scriptum* de “Meu caminho para Marx”, publicado em 1957 na revista *Nuovi Argomenti*; pela *Carta a Alberto Carocci*, publicada em 1962, na mesma revista; por *Socialismo e democracia*, pequena obra redigida em 1968, até as grandes obras como a *Estética* e *Para uma ontologia do ser social*, em que o problema é debatido no nível de uma concepção de conjunto da vida social. Isso mostra o quanto ele apostava alto no debate. Nem Ernst Bloch, nem Henri Lefebvre, nem Louis Althusser, entre os filósofos marxistas contemporâneos, assombrados inevitavelmente pelo fantasma do stalinismo, desenvolveram uma reflexão tão aprofundada sobre a natureza do fenômeno.

Duas razões foram determinantes para que Lukács dedicasse tanta energia a esse problema. A primeira, de ordem mais geral, estava ligada ao destino do movimento comunista internacional; a segunda, mais pessoal, estava intimamente ligada à sua própria história.

No plano geral, Lukács estava convencido de que, longe de ser um fenômeno histórico passageiro, circunscrito à vida daquele que lhe deu o nome, o fenômeno do stalinismo, tornado *forma mentis*, devastaria, ainda por muito tempo, o movimento comunista internacional. Buscando as motivações teóricas de certas ações políticas pontuais de Stalin, ele pôde distinguir certa coerência em sua atividade, situada em oposição ao espírito autenticamente dialético. Dito de outro modo, ele remonta às origens *filosóficas* do stalinismo – se é esta a palavra apropriada para designar uma reflexão tão primária – e intenta demonstrar que, além de uma prática política, ele [o stalinismo] é um conjunto de visões teóricas e um método de pensamento, que ao longo das décadas deturpou o sentido original do comunismo.

No plano mais pessoal, Lukács, vinculado havia mais de meio século ao movimento comunista, foi até certo ponto um protagonista do período de Stalin e, em todo caso, testemunha de destaque. As revelações de [Nikita] Khrushchov não poderiam deixar de atingi-lo. Em primeiro lugar, colocava-se a seguinte questão: quais relações havia entre seus escritos redigidos durante o período stalinista (em sua maior parte publicados em Moscou na década de 1930 e início dos anos 1940) e o clima ideológico então reinante na União Soviética? Em seguida, levantava-se outra questão: como ele havia atravessado aqueles anos terríveis? A formidável máquina de perversão stalinista não deixou moralmente ilesos aqueles que nela não perderam sua vida. Não faltaram críticas e acusações contra ele. Ele deveria se explicar. E, de fato, suas análises do stalinismo implicam também respostas às perguntas mais pessoais que lhe foram feitas. Ele dedicou, ainda, um texto especial à história de suas relações com Stalin e o stalinismo, em que oferece seu ponto de vista sobre esse aspecto importante de sua biografia política e intelectual.⁸

Lukács é o típico exemplo do intelectual comunista com trajetória complexa, que se encontrou muitas vezes no fogo cruzado. Por um lado, ele foi vilipendiado como “*reviscionista*”, acusado de inventar o conceito de *stalinismo*, “*uma ficção não científica*”, e de utilizar “*o combate contra o stalinismo*” para levar a cabo uma revisão do leninismo e, devido às circunstâncias de 1956, para “*reunir e desencadear o ataque das forças contrarrevolucionárias*”;⁹ por outro, foi censurado por ser um intérprete

⁸ G. Lukács, “Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reforme”, *Enzyklopädisches Stichwort*, posfácio, datado de 20 de novembro de 1969, para a coletânea *Marxismus und Stalinismus, Politische Aufsätze, Ausgewählte Schriften*, IV Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1970, pp. 235-240.

⁹ Cf. Andras Gedö, “Zu einigen theoretischen Problemen des ideologischen Klassenkampfes der

dócil das injunções stalinistas, interiorizando-as até o ponto de sublimá-las em seu discurso crítico e filosófico (esse é o sentido, por exemplo, do artigo que Isaac Deutscher dedicou, em 1966, aos estudos de Lukács sobre Thomas Mann). Mesmo aqueles que admiravam e respeitavam sua obra consideraram que, durante a estada na União Soviética, ele se dobrou às exigências oficiais.

Seria interessante, parece-nos, determo-nos primeiro sobre as reações do próprio interessado diante dessas repreensões.

Em abril de 1961, Frank Benseler, seu editor, enviou-lhe o prefácio que Peter Ludz escreveu para uma coletânea de textos seus. Sociólogo e politólogo alemão, autor de duas outras antologias de textos de Lukács, Ludz afirmava em seu prefácio que o filósofo, durante o exílio na União Soviética, havia se sacrificado temporariamente à “*degradação do pensamento teórico marxiano por Stalin*”. Lukács rejeita energicamente essa asserção como “*falsa*”. E, um dado bastante significativo, ele recusa a periodização de sua atividade proposta por Ludz, que distinguia um quarto e um quinto períodos para estabelecer uma clivagem, melhor dizendo, uma oposição entre o período de 1930-1955 e o seguinte. Não há nenhuma razão, explicou ele a Frank Benseler, para fazer “*uma distinção de princípio*” entre os escritos desses dois períodos, que compartilhavam do mesmo espírito. A única diferença era, segundo ele, que após o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (1956), ele pôde expressar abertamente ideias que antes era obrigado a transcrever em linguagem cifrada: “*Zwischen der vierten und der fünften Periode ist also kein prinzipieller Unterschied, bloss der, dass nach dem 20. Kongress man Dinge offen aussprechen konnte, über die man früher nur in versteckten Anspielungen, in geschickten Gruppierungen reden konnte*” (“*Entre o quarto e o quinto períodos não há nenhuma diferença de princípio, a não ser que após o 20º Congresso foi possível expressar abertamente as coisas que anteriormente só podíamos dizer com alusões veladas e agrupando-as com habilidade*”).¹⁰

Ao contrário de seus numerosos críticos e adversários, Lukács considerava que seus escritos do período em questão tinham um caráter fundamentalmente anti-

Gegenwart”, no volume *Georg Lukács und der Revisionismus*, Berlim, Aufbau Verlag, 1960, pp. 32-36; Hans Koch, *Theorie und Politik bei Georg Lukács*, no mesmo volume, p. 135.

¹⁰ G. Lukács, Carta inédita de 27 de abril de 1961 a Frank Benseler; consultada por nós nos Arquivos-Lukács de Budapeste.

stalinista. Em *Questões de método*, obra redigida em 1957, ano bastante movimentado para Lukács (ele acabara de passar seis meses deportado), Sartre afirmou como algo evidente que o filósofo carregava nas costas “*vinte anos de prática*” de um marxismo enrijecido, tipicamente stalinista, e acrescentou ironicamente que, por essa razão, ele estava em condições adequadas para falar da pseudofilosofia stalinista como sendo um “*idealismo voluntarista*”.¹¹ Um ano mais tarde, Adorno reiterou as mesmas críticas em “Reconciliação extorquida” (*Erpresste Versöhnung*), acusando Lukács de ter rebaixado “*sua potência de pensamento, manifestamente inalterada, ao nível lamentável do ‘pensamento’ soviético, que degradou a filosofia [...] a um simples instrumento de dominação*”.¹² Mas houve também intervenções, é verdade que mais escassas, a seu favor. Em uma carta a Benseler, de 7 de dezembro de 1963, Lukács evocou, nesse sentido, o estudo de Leo Kofler, publicado em Colônia em 1952, em plena Guerra Fria, *Der Fall Lukács: Georg Lukács und der Stalinismus*. Foi a primeira tentativa de apresentá-lo em uma relação antinômica com o poder stalinista. O autor do estudo apreendia, segundo ele, o essencial do problema e se encontrava muito mais próximo da realidade.

Na mesma carta, Lukács listou artigos e estudos, publicados durante seu período moscovita, que iam de encontro à linha oficial. Ele recordou, por exemplo, seu estudo intitulado “Tribuno do povo ou burocrata?” (*Volkstribun oder Bureaukrat?*), publicado em 1940, e que Leo Kofler também havia destacado, como sendo, em substância, “*um ataque frontal, naturalmente em linguagem cifrada, contra a burocracia stalinista no domínio da cultura*”.¹³

Contra aqueles que o acusaram de “*esposar todas as sinuosidades da linha stalinista*” – a fórmula pertence a um exegeta recente, Alain Brossat,¹⁴ mas esse tipo

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, 1960, idée, Gallimard, p. 41.

¹² Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*, 1984, Flammarion, pp. 171-172.

¹³ G. Lukács. Carta de 7 de dezembro de 1963 a Frank Benseler; carta inédita, consultada por nós nos Arquivos-Lukács.

¹⁴ Alain Brossat, “Brecht et Lukács, staliniens en situation”, *L'Homme et la société*, 1988, p. 100. O autor do artigo constrói por vezes cenários fantasiosos para justificar sua tese sobre a caução conferida por Lukács ao stalinismo. Ele afirma, por exemplo, que Lukács havia sido detido pela NKVD “à época do idílio entre Stalin e Hitler” em razão de sua atitude favorável à Frente Popular antifascista. Brossat erra a data; Lukács foi detido em Moscou pela polícia secreta de Stalin em 29 de junho de 1941, uma semana após a invasão da União Soviética pelas tropas alemãs. Ele foi acusado de ser um agente da polícia política hortysta e, ao mesmo tempo, “*trotskista*”. O oficial da NKVD encarregado da investigação, para quem “*esquerdismo*” e “*trotskismo*” eram sinônimos, pensava que a crítica endereçada por Lênin a Lukács, em 1920, era a prova de seu “*trotskismo*” precoce... Na verdade, Lênin reprovara sua atitude “*esquerdista*” concernente à questão da participação dos comunistas nos parlamentos. Cf. G. Lukács, *Pensée vécue*. Mémoires parlées, 1986, L'Arche, p. 137.

de crítica já era difundida havia muito tempo –, Lukács invocou os textos escritos em momentos particularmente sensíveis como, por exemplo, *Aktualität und Flucht*, publicado em 1941, época da “confraternização” germano-soviética, ou *Über Preussentum*, datado de 1943, que não encontrou espaço em nenhuma publicação soviética, e por um bom motivo. No primeiro desses textos, ele denunciava os críticos literários nazistas que exigiam uma eufórica “*literatura de guerra*”; seu “*combate antifascista*”, ele recordava a Benseler, foi mantido mesmo na época do “pacto”. O segundo texto, no qual fazia a distinção entre o espírito da velha Prússia e a barbárie nazista em uma análise memorável, ia claramente de encontro aos *slogans* da propaganda soviética, que a atrocidade da guerra tornou ainda mais simplificadores. Redigidos, por vezes, em linguagem cifrada, esses textos não implicavam nada menos que uma “diferença” em relação à linha oficial.

Admirador do realismo, crítico da vanguarda e defensor do realismo socialista, Lukács não poderia escapar à acusação de conformismo estético. Não apenas o acusaram muitas vezes de haver feito suas as orientações fundamentais da crítica soviética da época, como de haver tentado enobrecê-las com sua análise e sua argumentação, que estavam situadas em um nível sensivelmente diferente daquele dos escribas stalinistas.

Lukács refutava tal acusação, baseada em um lamentável mal-entendido. Uma distância incomensurável separava, a seus olhos, a “*politização*” forçada da literatura, praticada pela crítica soviética, e sua própria estética do realismo. Na aludida carta a Frank Benseler, de 27 de abril de 1961, ele faz referência a Jürgen Rühle, exemplar nesse discernimento. No seu livro *Literatur und Revolution*, publicado no início dos anos 1960, ele notava que, de fato, as semelhanças entre a posição de Lukács e aquela dos defensores do realismo socialista eram “*periféricas*” e que na realidade sua estética se situava como antípoda à linha oficial. Para sustentar essa tese, não faltavam argumentos ao filósofo: ele recordava que seu segundo livro traduzido para o russo, *Sobre a história do realismo*, publicado em Moscou em 1939, suscitou uma tempestade na imprensa soviética: nada menos que quarenta artigos hostis. Ele acrescentava que, dez anos mais tarde, os ideólogos de Rakosi utilizariam contra ele, durante um primeiro “caso Lukács”, montado quase simultaneamente ao processo Rajk, o mesmo tipo de argumentos que os críticos soviéticos dos anos 1939-1940.

Julgadas em perspectiva histórica, as teses expostas pelo filósofo nos seus

escritos da década de 1930 sobre o “*triunfo do realismo*” apareciam como uma defesa sub-reptícia da autonomia da literatura e da imaginação criadora contra toda injunção ideológica, compreendido nela o discurso dos próprios escritores. O autor do ensaio “Tribuno do povo ou burocrata?” professava a ideia de que cada obra literária se desenvolvia a partir de um núcleo, um foco irradiador de caráter necessariamente *utópico*, os preconceitos ideológicos e os laços empíricos dos escritores sofreriam no ato da criação uma transformação radical; era uma provocação lançada contra os burocratas da literatura, que se esforçavam por fazer da arte um instrumento de propaganda e prescrever regras a ela.¹⁵

Autores como Leszek Kołakowski ou, mais recentemente, David Pike e Arpad Kadarkay empreenderam sua guerra fria contra o “*stalinismo*” de Lukács sem considerar o que distingue sua argumentação da linha soviética oficial, atendo-se a procurar unicamente as semelhanças. Nenhum deles parece ter lido seus escritos sobre o realismo dos anos 1930 à luz das análises propostas pelo filósofo em sua grande *Estética* (1963); apesar da continuidade entre os dois períodos (que, aliás, faz cair por terra toda especulação conjuntural), tal leitura não deixaria de tornar mais difícil a redução da estética lukácsiana aos esquemas típicos do stalinismo.

Harold Rosenberg se recorda, em um artigo, todavia, bastante crítico a Lukács (publicado quando do lançamento do livro *Realismo crítico hoje* em inglês), a forte impressão que lhe causou, nos anos 1930, a leitura de certos ensaios do filósofo, particularmente “A fisionomia intelectual na figuração artística”, publicado em 1936 pela revista *Internationale Literatur*. À época, Harold Rosenberg foi atingido pelas considerações sobre “*o difícil problema das relações entre o intelecto e a intuição*” na criação de personagens literárias. Lukács sublinhava em seu ensaio a importância da “*fisionomia intelectual*” graças à qual o escritor pode concretizar e amplificar as vivências e os movimentos puramente intuitivos das personagens. Ele se opunha vigorosamente à literatura que se atém à superfície do real e à vivência naturalista. A exigência de “*intelectualização*” e a defesa da ideia segundo a qual as situações literárias são, por sua natureza, excepcionais era uma condenação implícita das ilustrações ideológicas e dos chavões naturalistas que comandavam as letras

¹⁵ O escritor inglês John Berger se mostrou particularmente sensível às análises lukácsianas dedicadas aos “diferentes níveis da espontaneidade” e, particularmente, ao “ponto de Arquimedes” das grandes obras (é assim que Lukács chamou o foco irradiador de caráter utópico) e à oposição decidida entre naturalismo e realismo. Cf. a carta de 6 de abril de 1965 de Berger a Lukács, no Arquivo-Lukács.

soviéticas. Mas seu ensaio visava também, explicitamente, a autores como Nikolai Pogodin, F. Panferov e até Alexandr Fadeev e Ilya Ehrenburg, que não alcançavam a fusão entre a riqueza intuitiva das personagens e a reflexão em um conjunto estético. Rosenberg dava então boas razões para apreciar esse ensaio: “[...] *Eu admiro há muito tempo a teoria da ‘fisionomia intelectual’, bem como seu autor, admiração confirmada pela resistência de Lukács ao ‘realismo socialista’ do período stalinista e por sua prisão, aos 70 anos, pelos russos durante o levante húngaro*”.¹⁶

Testemunhos desse tipo, que atestam a atitude estruturalmente anti-stalinista de Lukács nos anos 1930, são raros. Para Leszek Kołakowski, David Pike e Arpad Kadarkay não há dúvida: durante seu exílio na União Soviética, não apenas ele apoiou a linha política de Stalin, como integrou em seus escritos o espírito funesto do ditador. Nenhum desses autores percebeu o caráter anticonformista dos ensaios sobre o realismo, e todos opõem uma objeção de admissibilidade à ideia de que existiria uma continuidade entre o espírito de seus escritos moscovitas e a condenação do stalinismo que ele expressa abertamente a partir de 1956. Não obstante, os esclarecimentos feitos pelo filósofo sobre a natureza do fenômeno stalinista permitem lançar um novo olhar sobre sua atividade durante os anos passados em Moscou.

Em um de seus últimos textos dedicados ao stalinismo, Lukács escreve: “*Ich glaube ruhig sagen zu können, dass ich objektiv ein Gegner der Stalinschen Methoden war, schon als ich selber noch glaubte, Stalin anzuhängen*” (“*Eu creio que posso dizer com toda tranquilidade que era objetivamente um adversário dos métodos stalinistas, mesmo quando eu ainda acreditava apoiar Stalin*”).¹⁷ Ele seria, então, um adversário de Stalin mesmo à época em que acreditava ainda ser seu partidário. Essa afirmação, que pode parecer paradoxal, merece ser confrontada com a realidade.

Lukács nunca escondeu o fato de que, após a morte de Lênin, ficou ao lado de Stalin na controvérsia sobre a possibilidade de construir o socialismo em um só país, *id est* na União Soviética. Contrariamente à tese sustentada hoje por diferentes historiadores, segundo os quais a Revolução de Outubro teria sido um golpe organizado por uma minoria, Lukács nutria a convicção de que as massas populares haviam levado os bolcheviques ao poder em 1917. Sua vitória seria explicada por

¹⁶ Harold Rosenberg, “Georg Lukács et la troisième dimension”, *Les Temps Modernes*, novembre, 1964, p. 918.

¹⁷ G. Lukács, *Marxismus und Stalinismus*, *op. cit.* pp. 239-240.

razões históricas; eles queriam pôr fim à guerra e dar terra aos camponeses, duas reivindicações das mais amplas massas, que não podiam mais esperar. Sob a pressão da realidade, Lênin então se afastou de Marx, que previu a possibilidade de edificar o socialismo apenas a partir de uma economia capitalista desenvolvida, para começar sua construção unicamente na União Soviética. Foi com base nessa ideia de Lênin que, certo ou errado, Lukács aderiu na década de 1920 aos argumentos de Stalin, contra a opinião de Trotsky e seus partidários. Em seu texto *Socialismo e democracia* (escrito quando a Europa era agitada pelos graves eventos do verão-outono de 1968), Lukács, sem deixar de aprovar o projeto de construção do socialismo em um só país, sublinha os severos limites históricos da ação de Stalin. Analisando o período que, após a morte de Lênin, consagrou a vitória de um personagem tão despótico e ardiloso contra seus adversários, ele, todavia, considera que todos, carrascos e futuras vítimas, cometeram o mesmo erro. Obnubilados pelas questões econômicas (“a acumulação primitiva socialista” a fim de assegurar uma base econômica à sociedade futura), eles negligenciaram os grandes problemas políticos e, principalmente, a democratização do regime, condição *sine qua non* para frear o processo de burocratização.¹⁸

Se Lukács sempre defendeu apaixonadamente Lênin contra aqueles que atribuíam a ele a origem dos métodos empregados por Stalin, é porque ele distinguia uma oposição irreduzível entre os princípios que haviam inspirado a ação do primeiro, e a prática fundamentada em rudimentos de princípios do segundo. Hoje, quando a criminalização de Lênin se tornou moeda corrente, o empreendimento de Lukács, que julgava urgente estabelecer essa distinção, pode ser visto como anacrônico. Parece-nos, pelo contrário, que suas análises e seus argumentos merecem que nos detenhamos sobre eles.

Um episódio de sua biografia intelectual pode nos ajudar a melhor compreender as relações bastante particulares do filósofo com Stalin e o espírito de sua política, vistas à luz de sua grande simpatia pela ação de Lênin, aqui compreendida no campo da filosofia.

No início da década de 1930, Stalin organizou em Moscou um debate filosófico que se encerrou com o repúdio da escola de Deborin¹⁹ e da interpretação

¹⁸ Cf. O capítulo intitulado “La victoire de Staline sur ses rivaux” em *Socialisme et démocratisation*, 1989, Messidor/Éditions sociales, pp. 69-80.

¹⁹ Abram Moiseyevich Deborin (1881-1963), filósofo e membro da Academia Soviética de Ciências a

plekhanoviana do marxismo. Utilizando a ortodoxia leninista como estandarte, o mestre de obras estabeleceu, por meio de uma deliberação aparentemente livre, sua influência sobre a filosofia (além disso, ele interveio pessoalmente na discussão). Perfeitamente consciente do caráter tipicamente stalinista desse debate, Lukács não concedeu um julgamento menos favorável aos seus resultados; mais de uma vez, ele afirmou que as conclusões a que chegou nessa ocasião tiveram um efeito positivo sobre sua atividade.

Essa atitude não deixou de atrair críticas. Mesmo aqueles que se defendem de atribuir a ele “*a menor responsabilidade na legitimação teórica do stalinismo*” consideram que, nesse caso, ele havia dado aval à instauração de uma ideologia de estado. Georges Labica escreveu a respeito da canonização do marxismo-leninismo na União Soviética: “*A singular cumplicidade filosófica entre Stalin e Lukács, entre o homem de estado e o filósofo, é reveladora de uma trama maior da instauração do marxismo-leninismo. A categoria da universalidade subsume aquelas do absoluto e da totalidade*”.²⁰

Desconcertante, de fato, a posição de Lukács. Será que sua satisfação diante certas orientações impressas pelo ditador à filosofia soviética, no início dos anos 1930, implica a aprovação do stalinismo enquanto doutrina e prática política? Tomada distância histórica, podemos certamente recriminá-lo pelo fato de ter subestimado as consequências dessa vitória manipulada sobre as atividades do espírito. Mas, ainda à distância histórica, não podemos deixar de observar que as conclusões do debate seguiam o sentido de seu próprio itinerário. A rejeição da “*ortodoxia plekhanoviana*”, o fato de conceber o marxismo como uma filosofia radicalmente *nova*, de vocação universal, e a valorização da contribuição de Lênin pareciam ser opiniões comuns ao “homem de estado” e ao “filósofo”, o que autorizava este último a se declarar satisfeito; a realidade demonstrará que eles não haviam feito a mesma opção.

Lukács considerava que Plekhânov superestimou a influência de Feuerbach sobre o jovem Marx, no processo de forjar sua própria filosofia.²¹ Defender a interpretação

partir de 1929 [N.T.].

²⁰ Georges Labica, *Le marxisme-léninisme*, 1984, Paris, Editions Bruno Huisman, pp. 70 ; 72.

²¹ Ver o prefácio escrito por Lukács, em 1967, para a reedição de seu livro *História e consciência de classe*, *Werke, Frühschriften II, Geschichte und Klassenbewusstsein*, Vorwort, 1968, Neuwied und Berlin, Luchterhand, p. 23; cf. também *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2 Halbband, *Werke*, Band. 14, p. 566.

de Lênin contra a de Plekhânov era, para Stalin, uma forma de manifestar sua “ortodoxia”; para Lukács, era uma forma de recuperar a herança hegeliana, de sublinhar a importância do grande filósofo (ocultada pelo excesso de “feuerbachianismo”) na gênese do marxismo (hoje não escapa a ninguém o aspecto antimecanicista dessa posição).

A leitura dos escritos filosóficos do jovem Marx (mais tarde escondido a sete chaves pelos stalinistas) determinou, naquela época (1930-31), uma verdadeira reviravolta na reflexão de Lukács. Sua nova interpretação do pensamento de Marx impôs-lhe também um exame crítico da concepção de Mehring, simétrica àquela de Plekhânov. Em sua autobiografia, *Gelebtes Denken*, ele revela a inspiração comum a essas duas etapas críticas, ambas beneficiárias do debate filosófico do início dos anos 1930.

Ao defender, contra Mehring e Plekhânov, a ideia de que o marxismo era mais que uma mera interpretação “sociológica” da história, à qual era necessário aditar uma psicologia e uma teoria autônoma das atividades do espírito (que o primeiro buscava, para seus escritos de crítica literária, em Kant, e o segundo, nos positivistas), Lukács lhes contrapunha um conceito da *universalidade filosófica* do marxismo, que se revelará, por seu caráter antirreducionista, um inimigo formidável da vulgata stalinista. As potencialidades dessa concepção eminentemente *filosófica* do pensamento de Marx se realizariam plenamente nas grandes obras escritas por Lukács no final de sua vida, a *Estética* e a *Para uma ontologia do ser social*, mas os fundamentos dessa abordagem aparecem claramente em seu trabalho a partir do início dos anos 1930.²²

O paradoxo da situação merece ser destacado. Lukács se vinculou com convicção às conclusões da discussão filosófica patrocinada por Stalin, pois a ideia de que o pensamento de Marx tinha sua coerência e sua autonomia filosófica em relação às filosofias anteriores lhe parecia perfeitamente precisa. O marxismo não era, para ele, uma mescla de determinismo econômico e interpretação “sociológica” das atividades do espírito. Mas é justamente sua concepção sobre a autonomia filosófica do marxismo que o levará a denunciar o marxismo institucionalizado da União Soviética e (ironia do

²² Cf. Guido Oldrini, “Le basi teoretiche del Lukács della maturità”, no volume *Il marxismo della maturità di Lukács*, a cura di Guido Oldrini, 1983, Napoli, Prismi, pp. 65-90, e, do mesmo autor, “Le mythe du jeune Lukács”, em *Réification et utopie. Ernst Bloch & Georg Lukács un siècle après*. Actes du colloque Goethe Institut, Paris 1985, Actes Sud, 1986, pp. 122 ss.

destino!) a agravada recaída nos erros mecanicistas e deterministas de Plekhânov.

Há uma continuidade evidente entre, por exemplo, o estudo sobre Franz Mehring, redigido em 1933 (o primeiro grande texto teórico que publicou após o regresso à União Soviética), e a visão expressa na *Estética* e em *Para uma ontologia do ser social*. Dado o caráter eminentemente antisstalinista dessas últimas obras, essa continuidade torna-se a melhor prova do fato de que, segundo suas próprias palavras, Lukács era um adversário de Stalin ainda na época em que acreditava ser seu partidário.

Se a ideia de que o pensamento de Marx se articula em um conjunto sistemático de categorias, que abarca as diferentes esferas do ser e que tem vocação universal, já aparecia nos textos datados de 1933, como o aludido texto sobre Mehring (ele representa “*uma mudança completa da filosofia*” – “*eine vollständige Umwälzung der Philosophie*”, escreveu),²³ mas também em um texto anterior, de 1931, dedicado ao debate de Marx e Engels com Lassalle a respeito da tragédia *Franz von Sickingen*, o desenvolvimento que ela conhecerá mais tarde apenas aumentará a lacuna que separou, desde o início, sua interpretação do “materialismo dialético” da escolástica stalinista.

Após 1956, Lukács retornou várias vezes à ideia de que sua atividade, durante os anos passados em Moscou, implicava uma resistência objetiva à ideologia oficial, tese fortemente contestada, como vimos, por muitos de seus críticos, de David Pike e Giuseppe Bedeschi a Leszek Kołakowski e Arpad Kadarkay. Teria o filósofo idealizado seu passado, retendo dele apenas o que pudesse reforçar sua imagem de resistência e apagando atos de adesão ou mesmo de cumplicidade?

A fim de facilitar um debate que não tem como evitar reacender paixões ideológicas, propomos, como se poderá ver, uma abordagem que leva em consideração a estrutura do pensamento de Lukács, a morfologia e a sintaxe de suas ideias, e que questiona os aspectos de continuidade e descontinuidade de sua obra.

Nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, seu último texto filosófico, redigido no outono de 1970, Lukács se detém sobre o famoso capítulo IV da *História do Partido Comunista (bolchevique) da URSS*, no qual Stalin expõe “os traços” do materialismo dialético e do materialismo histórico, e enfatiza a incompatibilidade entre

²³ G. Lukács, “Franz Mehring (1846-1919)”, *Werke*, Band 10, 1969, Neuwied und Berlin, Luchterhand, p. 350.

este catecismo do “*marxismo-leninismo*” oficial e o espírito do pensamento marxiano. O fundamental historicismo de Marx, ancorado ontologicamente na ideia da historicidade do ser e de suas categorias, acomodava-se mal ao lado da codificação em um sistema *fechado* de categorias, que se tratava “de aplicar”, indiscriminadamente, às diferentes regiões do ser. A própria fonte do dogmatismo stalinista, e de modo mais geral uma *forma mentis*, era assim denunciada. A tese segundo a qual o “*materialismo histórico*” não seria mais que uma “*extensão*” e uma “*aplicação*” dos princípios universais do “*materialismo dialético*” não guardava nenhuma relação com Marx, pois a própria ideia de uma “*aplicação*” de princípios invariáveis contradizia a historicidade consubstancial de seu pensamento. Além disso, o próprio Marx jamais havia usado a expressão “*materialismo dialético*”, observava Lukács, que via nisso uma recusa em se encerrar em um “*sistema*” fechado de categorias, à maneira da filosofia antiga.²⁴

Ao estigmatizar o dogmatismo stalinista, Lukács abriu caminho para seu próprio desenvolvimento filosófico: a interpretação do pensamento de Marx como uma *ontologia*. A rejeição do reducionismo stalinista baseava-se na ideia de que um pensamento verdadeiramente ontológico não pode abstrair a diferenciação e a heterogeneidade das regiões do ser, cada uma com suas categorias específicas, de modo que é impossível encerrar esta riqueza categorial em um sistema de princípios imutáveis.

No próprio corpo de *Para uma ontologia do ser social*, Lukács levanta outra questão importante a propósito dos erros teóricos de Stalin. Trata-se da “*naturalização*” da economia, mais precisamente da tendência a olhar para a atividade econômica como um domínio submetido a um rígido determinismo, governado por leis quase naturais. (Na prática do stalinismo, as atividades da vida espiritual, nas quais, teoricamente, a liberdade de escolha e a flexibilidade eram incomparavelmente maiores, seriam tratadas como simples auxiliares do poder.) O erro de haver tratado a economia como uma “*segunda natureza*”, mais precisamente como um campo de forças puramente materiais, no qual a consciência apenas desempenha o papel de agente executivo, foi igualmente compartilhado pelos marxistas da Segunda Internacional e por Plekhânov. Tais aproximações podem surpreender, embora Lukács

²⁴ G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Werke*, Band 13, 1984, pp. 276-277.

tenha se voltado mais de uma vez aos pontos comuns entre o dogmatismo de Stalin e a concepção que personalidades, por sua vez, tão diferentes dele, como Plekhânov ou certos representantes da social-democracia do período anterior à Primeira Guerra Mundial, tinham do marxismo.²⁵

Assim como as outras atividades humanas, a atividade econômica é guiada pelo finalismo da consciência; também ela possui um caráter “*ideal*”, e não puramente físico. Ao sublinhar essa ideia, Lukács destacou fortemente o caráter teleológico e a dimensão “*humana*” por excelência, e não “*natural*”, dos atos econômicos. As críticas formuladas ainda em um artigo de 1925, dirigido contra Bukharin, que em seu manual do *Materialismo histórico* identificava abusivamente *economia* e *técnica*, são retomadas e ampliadas na discussão das teses stalinistas. Lukács submete a uma análise cerrada a tendência de Stalin a tratar a economia como um objeto puro, no qual há espaço apenas para o cálculo e a manipulação, e a ocultar os valores subjacentes à razão econômica (irreduzível à razão tecnológica) e, sobretudo, sua interação com outros tipos de valores, aqui compreendidos os éticos.

O filósofo se empenhará em demonstrar, nos seus últimos escritos, que a prática política do stalinismo não teria sido possível sem dissimular o pensamento de Marx em um determinismo raso e rígido. A visão monolítica de Stalin era pouco compatível com uma concepção flexível e pluralista dos complexos sociais, que fazia justiça à sua heterogeneidade e à desigualdade do seu desenvolvimento; ele deveria necessariamente empobrecer o pensamento de Marx e esvaziar sua substância.

Um dos pontos fortes de sua crítica do stalinismo é precisamente a análise das teses expostas por Stalin em seu último escrito teórico, *Os problemas econômicos do socialismo na URSS*, publicado em 1952. Em *Socialismo e democratização*, Lukács mostra que, ao negar à lei do valor um alcance universal, Stalin limitou sua ação à esfera da produção de mercadorias, o que distorceu o pensamento de Marx, que considerava que a lei do valor permanecia decisiva em qualquer sociedade, compreendida aí a socialista; do mesmo modo, ao contestar a legitimidade do conceito de “*trabalho excedente*” no quadro de uma economia fundada sobre a socialização dos meios de produção, Stalin dissimulou grosseiramente o pensamento de Marx com o objetivo tático de validar sua concepção puramente manipulatória da “*superioridade*

²⁵ Ver, por exemplo, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2 Halbband, *Werke*, Band 14, 1986, p. 322.

do socialismo". A eliminação da noção de "*trabalho excedente*" por um golpe teórico levava necessariamente ao "*socialismo de caserna*", pois a questão central da democracia no socialismo se ligaria diretamente ao controle dos "*produtores associados*" sobre o "*trabalho excedente*". Ao insistir na ideia de que o stalinismo é, para além de uma prática política, um conjunto de visões teóricas e uma certa prática ideológica, Lukács afirmou que isto bastava para lhe garantir um lugar de honra na história de descaracterização do marxismo. Ele passou a exigir que se dispensasse aos erros teóricos de Stalin a mesma atenção crítica que se dispensara no passado aos de Proudhon ou de Lassalle.²⁶

Vimos que, ao explorar as raízes teóricas do stalinismo, Lukács encontrou nelas semelhanças com certas visões de Plekhânov ou mesmo com certo "*economicismo*" da Segunda Internacional. Ora, como mostramos também, ele já havia defendido no início dos anos 1930 (e, conseqüentemente, ao longo de todo o seu "*período stalinista*") uma interpretação de Marx distinta daquela feita por Plekhânov e Mehring. Tinha muitos motivos para repreendê-los: uma representação reducionista das relações entre a economia e outros complexos sociais, o "*feuerbachianismo*", a subestimação da herança hegeliana, certa insensibilidade em face das relações indiretas, mais mediadas, entre a ideologia e sua base socioeconômica e o esquecimento da tese marxiana sobre o desenvolvimento desigual dos diferentes complexos sociais. O "*período stalinista*" de Lukács contém, portanto, *in nuce*, as ideias norteadoras de sua grande obra de síntese, *Para uma ontologia do ser social*, em nome das quais ele perseguiria, até o fim de sua vida, o stalinismo até suas últimas trincheiras.

Poder-se-iam fazer iguais observações, *mutatis mutandis*, a respeito de seus escritos de estética e de crítica literária. Ele reprovou, por exemplo, Mehring e, sobretudo, Plekhânov por uma abordagem excessivamente retilínea das relações entre a base econômica e a ideologia e, conseqüentemente, entre as concepções filosóficas dos escritores e a estrutura de suas obras. Sem deixar de testemunhar uma grande estima pela corajosa atividade do marxista alemão Mehring, Lukács achava que, ao analisar as obras de Lessing, Hebbel ou Nietzsche, ele estabelecia correlações muito diretas. As mediações mais sutis da expressão ideológica lhe escapavam; a dialética interna das obras não era suficientemente posta em relevo, sua especificidade estética

²⁶ *Ibid.*, p. 499.

ou filosófica era negligenciada em favor da expressão ideológica direta, a complexidade das relações entre posição histórico-social e sublimação literária ou filosófica, às vezes, sacrificada (como no caso de Hebbel, por exemplo).

Pelo significado conferido por ele à especificidade dos fenômenos literários e seu respeito pelas mediações que separam qualquer produto estético da realidade histórico-social, que lhe serve de ponto de partida, Lukács situou-se como antípoda da politização forçada das artes, cara a Stalin. Durante seu exílio moscovita, ele nunca parou, como vimos, de elaborar a subversão das teses correntes nas publicações soviéticas. Um exemplo, tomado do domínio filosófico, mas que vale também para a crítica literária: ao insistir, no capítulo final de seu livro *O jovem Hegel*, escrito em Moscou entre 1937 e 1938, sobre a distinção hegeliana entre “*espírito objetivo*” e “*espírito absoluto*”, ele lança inesperadamente um ataque contra a “*sociologia vulgar*”. Formas de expressão do espírito absoluto, segundo Hegel, a filosofia e a arte exigem, afirmava ele, uma abordagem em relação a seu condicionamento histórico-social distinta da política ou do direito. Enquanto a estrutura das instituições políticas ou jurídicas, forjadas para atender a necessidades sociais precisas, aparece claramente em relação à realidade histórico-social, o mesmo não ocorre com as obras de arte ou os grandes sistemas de pensamento, cujo *conteúdo de verdade* revela, de modo infinitamente mais sutil, seu ponto de ancoragem, pois a perspectiva dos artistas e dos filósofos se eleva, necessariamente, além da empiria e do pragmatismo; eles adotam para julgar seu tempo um ponto de vista que se quer universal, e ressoam uma *vox humana*, que fala em nome da humanidade. Apoiando-se na distinção hegeliana entre espírito objetivo e espírito absoluto, Lukács denunciou a insuficiência de um ponto de vista estritamente genético (o dos interesses de determinada classe ou grupo social) na explicação de obras literárias ou filosóficas e de sua estrutura. Na contramão do que chamou de “*a sociologia vulgar*” (e que pode ser facilmente identificada com a crítica oficial soviética), Lukács pôs em relevo a especificidade inalienável das grandes criações do espírito, a capacidade dos artistas e dos filósofos de transcender preconceitos e opiniões pessoais para se elevar, por meio da perspectiva de sua consciência criadora, à universalidade.²⁷

Em um de seus últimos textos, redigido em março de 1970, Lukács lembrava

²⁷ G. Lukács, *Der junge Hegel*, 3 Auflage, 1967, *Werke*, Band 8, pp. 626-678. *Le jeune Hegel* trad. fr. par Guy Haarscher et Robert Legros, Gallimard, 1981, vol. 2, pp. 310-317.

que seu ponto de vista sobre a “*socialidade*” da literatura se opunha frontalmente à concepção por muito tempo dominante no movimento comunista, particularmente na era stalinista: “*Freilich wenn ich hier vom Gesellschaftlichen als Prinzip spreche, so bedeutet dies keineswegs, wie bei der Mehrzahl meiner sozialistischen Zeitgenossen, ein unmittelbares Politisieren, erst recht nicht den Zwang zu einer Stellungnahme zu politischen Tagesereignissen, sondern im Gegenteil: den Anfang einer Differenzierung des dichterischen Gehalts, je nachdem, ob er die Gestaltung des bloss partikulären oder über die Partikularität hinausgehenden Menschen (Typus) ins Auge fasst*” (“*É claro que, quando falo aqui do social como princípio, isto não significa de modo algum, como para a maioria dos meus contemporâneos socialistas, uma politização imediata, e certamente não a obrigação de se posicionar sobre os acontecimentos políticos do dia, mas o contrário: o início de uma diferenciação do conteúdo poético, a depender se vislumbra simplesmente representar o particular ou o homem que ultrapassa a particularidade – o tipo*”).²⁸

Desde o início da década de 1930, quando estava exilado em Berlim, Lukács se posicionou nas páginas da revista *Die Linkskurve* contra a “*literatura proletária*” da época, celebrada pelos círculos oficiais do movimento comunista alemão. Tinha em vista os romances de Willi Bredel, de Ernst Ottwalt, de [Hans] Marchwitza (e, na filigrana, “*peças didáticas*” como *A decisão*, de Bertolt Brecht). Lukács lastimava nesses escritores a ausência de uma consciência democrática mais ampla e de uma sensibilidade para o *conjunto* dos problemas da sociedade; o sectarismo e a estreiteza de sua perspectiva tinham como resultado, escreveu ele, um “*naturalismo proletário*”, uma literatura na qual a “*reportagem*” (e às vezes o “*kitsch*”) substituía a verdadeira “*figuração*”. O significado antidogmático desses artigos não escapou aos ideólogos do marxismo oficial, que condenaram firmemente as críticas por ele dirigidas aos representantes da nova “*literatura proletária*” (cf., por exemplo, os artigos de Hans Koch, o principal porta-voz de Walter Ulbricht no domínio da cultura, no volume *Georg Lukács und der Revisionismus*).²⁹ No polo oposto, David Pike, menos perspicaz que os ideólogos de Walter Ulbricht, considera que, em seus artigos publicados em *Die Linkskurve*, Lukács inicia uma “*Selbststalinisierung*” (“*autosstalinização*”) da literatura.³⁰ Stalin fará as suas [críticas], mas críticas deste tipo não deixaram de ser

²⁸ G. Lukács, *Nachwort* in *Essays über Realismus, Werke*, Band 4, 1971, Luchterhand, p. 677.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 92; 98-100.

³⁰ David Pike, *Lukács und Brecht*, 1986, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 72.

dirigidas ao filósofo. Recentemente, na biografia que lhe dedicou, Arpad Kadarkay afirma que Lukács sacrificou o melhor de si mesmo no altar do totalitarismo stalinista. Segundo ele, a visão de Lukács sobre a estética teria sofrido uma “*estranha metamorfose*” durante seu exílio moscovita. Como provas, a perda do sentido “*metafísico*” da arte, que o jovem Lukács possuiria, e o impulso do “*historicismo*” que se seguiu à sua reconciliação com a má realidade do stalinismo. Essas provas, Arpad Kadarkay encontrou-as ao comparar duas obras: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, publicada em 1911, e *O romance histórico*, redigido em 1936-1937 e publicado ao longo de várias edições da revista *Literaturnyi Kritik* (1937). Enquanto, na primeira, Lukács destacava, na esteira de Coleridge, o caráter “*não histórico*” das personagens e a vocação “*metafísica*” das peças shakespearianas, na segunda, ele teria cedido a uma visão puramente “*historicista*”, buscando ancorar à força a obra do grande elisabetano aos conflitos de classe da época. A verdade é menos simples. É até bem diferente. Lukács, isto é perfeitamente correto, enfatizou na segunda obra citada por Kadarkay o “*historicismo*” dos dramas shakespearianos. Mesmo depois disso, ele se debruçaria mais de uma vez sobre a conexão entre a obra de Shakespeare e o espírito do Renascimento, o pensamento de Maquiavel, de Étienne de La Boétie, o jovem amigo de Montaigne etc. Mas, ao analisar as obras maduras de Shakespeare em *O romance histórico*, Lukács tem apenas um objetivo: mostrar como o grande dramaturgo consegue se libertar de qualquer fidelidade à história empírica e estilizar conflitos reais, históricos, no sentido de conflitos morais, para se elevar a uma universalidade “*antropológica*”. (Lukács baseou-se, para sua demonstração, na observação de Otto Ludwig sobre o caráter por excelência “*antropológico*” da obra dramática em relação à prosa épica.) Seria “*historicismo*” enfatizar a dialética das paixões humanas em Shakespeare, chamar a atenção para os conflitos éticos em suas peças e mostrar como a matéria histórica, despojada de toda contingência, eleva-se à universalidade? Arpad Kadarkay passa ao largo do que constitui a essência da estética lukácsiana: o emaranhamento entre a análise histórica e a perspectiva estética. A originalidade do autor de quem se ocupa é demonstrar como o *hic et nunc* aparece transfigurado, sublimado em conflitos que nos fazem esquecer o seu real ponto de partida para se elevar a um nível que diz respeito a todo o gênero humano.³¹

³¹ Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, 1991, Cambridge, Massachusetts and Oxford, Basil Blackwell, p. 313. Para as análises lukácsianas da obra de Shakespeare, é necessário referir *Der historische Roman, Werke, Band 6, Probleme des Realismus III*, pp. 184-188, assim como *Die*

Mas Arpad Kadarkay, que deseja a todo custo demonstrar que Lukács teria praticado um *sacrifizio dell'intelletto* durante seu exílio na União Soviética, produz outro argumento surpreendente. Ele afirma que o autor de *História e consciência de classe* ocultou completamente, durante o acusado período, a importância dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, que, contudo, lera no Instituto Marx-Engels de Moscou no início dos anos 1930. Escreve ele: “*Even more puzzling: if Marx’s Manuscripts made a lasting impact on Lukács, why his virtual silence on them... The reason was that the Manuscripts in the thirties, when Stalin condemned scholars to the helotism of hagiography, had all the appearance of a shade*” (“*Fato ainda mais desconcertante: se os Manuscritos de Marx tiveram um impacto duradouro sobre Lukács, por que seu virtual silêncio a respeito deles? [...] A razão era que, nos anos 1930, quando Stalin condenava os pesquisadores ao helotismo da hagiografia, os Manuscritos tinham toda a aparência de uma sombra*”). Pouco antes disso, ele havia afirmado de forma mais geral que “*Marx the ‘humanist and philosopher’, in full rebellion against alienation, is nowhere to be found as an influence on Lukács, though he had earlier discovered him*” (“Marx, o ‘humanista e filósofo’, [em plena rebelião contra a alienação], não deixou traço algum de sua influência nos escritos de Lukács [à época], embora ele o tivesse descoberto anteriormente”). Profundo admirador de *História e consciência de classe*, que ele compara a *O príncipe*, de Maquiavel, o prolixo biógrafo de Lukács chega mesmo a afirmar que “*Lukács nunca se perguntou especificamente se os Manuscritos de Marx o levaram particularmente a mudar seu ponto de vista sobre História e consciência de classe e, em caso afirmativo, como*” (“*Lukács never specifically addressed the question of whether, and if so how, Marx’s Manuscripts led him, in particular, to change his views on History and Class Consciousness*”).³² Essas afirmações são falsas. Longe de haver silenciado sobre os *Manuscritos* de Marx e, de modo mais geral, de haver ocultado o Marx “*humanista e filósofo*”, Lukács utilizou-se abundantemente dos escritos do jovem Marx tanto, como bem vimos, na década de 1930 quanto mais tarde. No supramencionado estudo sobre Mehring, redigido em Moscou em 1933, Lukács reprovou a falta de interesse do

Eigenart des Ästhetischen, vol. I, *Werke*, Band 11, 1963, Luchterhand, p. 727 e vol. II, *Werke*, Band 12, p. 563. A continuidade entre as análises de *O romance histórico* e aquelas da *Estética* é evidente. Ao comparar as obras de maturidade de Shakespeare às produções contemporâneas do teatro elisabetano, Lukács demonstra tanto seu enraizamento nos conflitos histórico-sociais da época quanto sua “*transcendência*”, sua elevação à universalidade humana.

³² Arpad Kadarkay, *op. cit.* pp. 327-328.

marxista alemão pelos escritos da juventude de Marx, citando explicitamente os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e *A ideologia alemã*. Mehring, que havia editado os escritos da juventude de Marx, deixara de lado “(die) grundlegenden philosophischen Manuskripte” (e não compreendera, segundo Lukács, a importância de *A sagrada família*).³³ Encontram-se também numerosas citações de passagens dos escritos da juventude de Marx na obra sobre as origens ideológicas do fascismo, ou no ensaio *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*, publicado em 1938 na *Internationale Literatur*, na qual igualmente figura uma referência direta à questão da alienação (ocultada, segundo Kadarkay, por conformismo).³⁴ Seria ainda necessário recordar, fato que ninguém ignora, que *O jovem Hegel*, concluído em 1938 em Moscou, está recheado de referências aos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e que a própria concepção do livro se deve à mutação produzida no pensamento do autor após a leitura desses *Manuscritos*? Além disso, Arpad Kadarkay pretende nos fazer acreditar que Lukács nunca explicou os motivos de sua mudança após a leitura dos *Manuscritos*. Basta ler o prefácio da edição de 1967 de *História e consciência de classe* para se convencer do contrário. Lukács, nele, apresenta as razões da mudança de perspectiva, sublinhando a importância da distinção marxiana entre *objetivação* e *alienação*. É justamente a assimilação desta distinção que preparou a análise do problema da alienação em *O jovem Hegel*. Mas Arpad Kadarkay se contenta em repetir com tantos outros antecessores, sem submeter a exame, a ideia de que o filósofo teria renegado *História e consciência de classe* por conformismo. Ele ignora serenamente o processo de maturação filosófica de Lukács. Além disso, é difícil ver como um autor que dedica três linhas a *Para uma ontologia do ser social*, obra da maior importância, *terminus ad quem* da evolução do filósofo, poderia dar provas de uma melhor compreensão a respeito. Ele afirma, peremptoriamente, que em *Para uma ontologia do ser social* “the concept of individual autonomy is simply non-existent” (“o conceito de autonomia individual é simplesmente inexistente”),³⁵ ao passo que basta folhear o livro para constatar que o florescimento da individualidade é a ideia central e a finalidade da obra. Isso mostra que é possível escrever uma biografia de 500 páginas sobre um

³³ G. Lukács, *Probleme der Ästhetik*, op. cit., p. 351.

³⁴ G. Lukács, *Wie ist faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, 1982, Budapest, Akademiai Kiado, pp. 224-226; *Essay über Realismus*, op. cit., p. 263. Lukács cita os *Manuscritos econômico-filosóficos* também em seu estudo de 1934, *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer*, ver *Probleme der Ästhetik*, p. 249.

³⁵ Arpad Kadarkay, op. cit., p. 465.

autor sem ler atentamente sua obra-prima, ou mesmo sem lê-la de modo algum.

Uma grande obra teórica de Lukács, que gera contra ele uma oposição quase unânime, é *A destruição da razão*. Tanto adversários como certos admiradores do filósofo concordam em dizer que é um livro tipicamente stalinista, e em acusar o caráter “*reductor*” de suas análises. É, sobretudo, o capítulo dedicado a Nietzsche, particularmente combativo, que causa indignação. Ainda há pouco tempo, um filósofo húngaro denunciou este capítulo, por ocasião de um colóquio, como o exemplo típico do “*juízo stalinista*” de grande espetacularização.³⁶

Parece-nos útil, antes de pronunciar um juízo tão severo, reconstruir a história desse livro. Hoje é possível acompanhar sua gênese laboriosa graças aos Arquivos-Lukács de Budapeste, que acabam de publicar as duas versões anteriores à redação definitiva, concluída em 1952 e publicada em 1954. A primeira dessas versões data de agosto de 1933 e leva o título *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, a segunda, escrita em Tasquente [capital do Uzbequistão], durante o inverno de 1941-1942, intitula-se *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?*.

Lukács deixou Berlim logo após a vitória nazista, em abril de 1933. A primeira versão do livro foi, portanto, redigida alguns meses após sua chegada a Moscou. A ideia fundamental de *A destruição da razão* já está presente ali. A questão colocada por Lukács com notável precocidade, uma vez que à época nenhum pensador havia ainda interrogado de modo tão agudo o passado alemão, era que, longe de haver surgido *ex nihilo*, a ideologia do nacional-socialismo teria uma longa pré-história; seria uma condensação, uma radicalização e uma vulgarização de certas teses do irracionalismo, cujo peso filosófico é particularmente grande no pensamento alemão. O trabalho genealógico empreendido por Lukács – uma verdadeira “*arqueologia das ideias*” – não fica sem resultado. Ele demonstra de forma convincente como certos *topoi* da *Lebensphilosophie* (a crítica da causalidade, da legalidade e do progresso e sua substituição pela “*tipologia*” e pela “*morfologia da história*”, a emergência da ideia de *destino* e a preeminência do *mito* sobre a história) puderam ser assimilados, integrados e radicalizados pela doutrina do nacional-socialismo. Esse trabalho, que

³⁶ Endre Kiss, “Les débuts de la réception de Nietzsche parmi les intellectuels juifs hongrois, de Diner-Dénes à Lukács”, no volume *De Sils Maria à Jerusalem, Nietzsche et le judaïsme*. Les intellectuels juifs et Nietzsche, édité par Dominique Bourel et Jacques Le Rider, 1991, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 208.

consiste em detectar na consciência filosófica alemã a formação progressiva de esquemas ideológicos aptos a fornecer fundamentos teóricos para o pensamento nazista, parece-nos perfeitamente legítimo. Ao mesmo tempo, essa versão de 1933, que é um documento eloquente das funestas divisões na esquerda alemã da época, traz a marca de um forte sectarismo. A implacabilidade do autor contra os “*social-fascistas*” mostra que ele compartilhava sem reservas da cegueira do Partido Comunista Alemão e do Komintern em relação à social-democracia; a certa altura, ele até se refere à fórmula de Stalin, que em 1928 estigmatizara os social-democratas como “*irmãos gêmeos*” dos fascistas.³⁷ A afirmação feita trinta anos mais tarde, em 1967, no prefácio a *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de que essas palavras infelizes o teriam “*enojado*”, não está de acordo com as convicções expressas no manuscrito de 1933. É verossímil que não lhe viesse à mente essa primeira versão de *A destruição da razão*, esquecida entre seus papéis, antecipando assim a posição antissetária que assumiria efetivamente alguns anos depois. Mas no momento da redação, isto é, em agosto de 1933, sua visão política da Alemanha era, sem dúvida alguma, extremamente sectária. Ele atirava pedras sobre todos os partidos que se recusaram a cooperar com o Partido Comunista para impedir a chegada de Hitler ao poder, taxando-os indiscriminadamente de colaboradores do nazismo. A única alternativa válida, segundo ele, era: fascismo ou comunismo?³⁸ Pouco depois, Lukács atiraria aos escombros essa visão simplista para tornar-se um ardoroso defensor da política de frente popular, construída com a unidade das forças antifascistas. Nenhum traço da condenação do “*social-fascismo*” subsistirá em seus escritos posteriores, compreendida aí a segunda versão da obra dedicada às origens ideológicas do nazismo.

O problema que se coloca é saber se o sectarismo político de 1933, posteriormente corrigido, não dá as caras em outros lugares, por exemplo, nas análises filosóficas de *A destruição da razão*. David Pike, que em seu livro *Lukács et Brecht* se detém longamente sobre a versão de 1933, considera que o “*fanatismo*” do autor se encontra na dicotomia filosófica: racionalismo *versus* irracionalismo.³⁹ Ele cita como reforço [de seu argumento] a diatribe de Leszek Kołakowski, segundo a qual Lukács,

³⁷ G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, *op. cit.*, p. 160.

³⁸ *Ibid.*, p. 39.

³⁹ David Pike, *op. cit.*, p. 86.

por um reflexo tipicamente stalinista, teria atirado o conjunto da cultura filosófica alemã posterior ao marxismo, em *A destruição da razão*, no campo do irracionalismo e da reação: “O conjunto da cultura filosófica alemã, com exceção do marxismo, é reprovado em bloco como uma coleção de expedientes que prepararam a tomada do poder por Hitler em 1933. De uma maneira ou de outra, todos eles abriram caminho para os nazistas”.⁴⁰

Antes de entrar na discussão sobre *A destruição da razão*, voltemos por um momento à primeira versão do livro. Efetivamente, no quadro filosófico pincelado por Lukács em 1933, há de fato excessos e escorregões devidos a suas visões políticas. Basta citar, a título de exemplo, a tendência de descobrir, mesmo em filósofos como Nicolai Hartmann ou Ernst Cassirer, uma inflexão na direção de um “*lebensphilosophisch gefärbten Neuhegelianismus*” (“um neo-hegelianismo tingido de filosofia da vida”),⁴¹ ao passo que pelo menos o primeiro desses pensadores, absolutamente impermeável tanto à “filosofia de vida” quanto à corrente “neo-hegeliana” da época, representada por [Hermann] Glockner, R[ichard] Kroner etc., orientava-se, pelo contrário, na direção de uma ontologia realista. E, em sua desconfiança em relação ao liberalismo, chegou quase a relegar [Benedetto] Croce ao campo de uma “pseudo-oposição” (*Scheinopposition*) contra o fascismo,⁴² considerando a única verdadeira oposição aquela dos comunistas.

Retomando *A destruição da razão*, deve-se notar que esse grande empreendimento de estabelecer a genealogia da *Weltanschauung* nazista não é afetado pelo sectarismo político professado pelo autor em 1933.⁴³ Identificá-lo a um processo do tipo “*stalinista*” equivale a ignorar sua substância. Os adversários de *A destruição da razão* – Leszek Kołakowski, David Pike, Arpad Kadarkay, Bedeschi, para

⁴⁰ Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, vol. 3, 1979, München, Piper, p. 311.

⁴¹ G. Lukács, *op. cit.*, p. 194.

⁴² *Ibid.*, p. 238.

⁴³ Durante sua conferência nos Rencontres Internationales de Genève, em 1946, Lukács indicou de forma inequívoca o dano causado à luta antifascista pelo “*falso dilema*”: fascismo ou bolchevismo? Os críticos da “*esquerda*” de *A destruição da razão* (de Isaac Deutscher a Bela Fogarasi) chegaram inclusive a recriminar no livro o fato de colocar no centro das análises o conflito entre racionalismo e irracionalismo (e não aquele entre materialismo e idealismo, disse Fogarasi), fazendo assim concessões indevidas ao racionalismo burguês e a sua respeitabilidade (I. Deutscher). Eles não deixaram de ressaltar a conexão entre o combate pelo racionalismo e aquele pela democracia em Lukács, e de deplorar o ocultamento do ponto de vista “*classe contra classe*” (cf. Isaac Deutscher, “Lukács critique de Thomas Mann”, em *Les Temps Modernes*, juin 1966, p. 2.260, e Bela Fogarasi, “Der revisionistische Charakter einiger philosophischen Konzeptionen von Georg Lukács”, no referido volume, *Georg Lukács und der Revisionismus*, pp. 317-320).

não esquecer de Theodor W. Adorno – falharam em abalar os fundamentos filosóficos do livro. Pior ainda, eles nem sequer iniciaram um verdadeiro exame de suas teses fundamentais. A supracitada afirmação de Kołakowski, segundo a qual Lukács teria atirado no campo do irracionalismo a totalidade das correntes filosóficas não marxistas, está em contradição com o próprio desenvolvimento do livro. Lukács, por exemplo, em nenhum momento atribui ao neokantismo da escola de Marburg (aquele de [Hermann] Cohen ou de Cassirer), cujo idealismo filosófico é patente, uma tendência irracionalista. Ao corrigir seu julgamento superficial de 1933, ele também não atribuiu a Nicolai Hartmann o menor flerte com a *Lebensphilosophie*; pelo contrário, sublinha a singularidade da posição do filósofo berlinense, favorável à dialética hegeliana, ainda que, por outro lado, não se esqueça de criticar a sua tese sobre o caráter não assimilável pelo aprendizado da dialética. O irracionalismo também não é tratado em bloco. Lukács tem a cautela de nele distinguir diferentes tendências. Ele separa, por exemplo, [Edmund] Husserl de seus posteriores que sofreram a influência da *Lebensphilosophie* (de [Max] Scheler a [Martin] Heidegger), e o neokantismo de [Heinrich] Rickert e de [Wilhelm] Windelband daquele debruçado sobre a mesma filosofia da vida de [Georg] Simmel.

Em vão buscaríamos nos adversários do livro uma confrontação da sua argumentação filosófica. Leszek Kołakowski se contenta em afirmar, a propósito do conceito de irracionalismo de Lukács, que este seria: “[...] *demasiado indistinto, vago e que assume uma extensão fantástica*”.⁴⁴ Ele não opõe qualquer contra-argumento plausível às análises da gênese e da estrutura de um dos mais potentes movimentos do pensamento moderno. Lukács pincela um amplo quadro histórico do período inaugurado pela Revolução Francesa, examinando as mutações que ocorreram no interior do idealismo clássico alemão com a passagem de Schelling da primeira para a segunda filosofia, com a orientação de Fichte em sua fase tardia em direção ao irracionalismo, com a fulminante reação de Schopenhauer contra seus predecessores – Schelling, Hegel, Fichte – e a identificação que ele opera entre a *coisa em si* kantiana e o princípio irracional da *vontade*, com o surgimento de Kierkegaard e sua polêmica contra a dialética hegeliana etc. Lukács propunha, então, uma vasta hermenêutica do pensamento moderno, abordando de perto a unidade e a especificidade da corrente irracionalista. Seus adversários preferiram “liquidar” o livro com julgamentos súbitos.

⁴⁴ Leszek Kolakowski, *ibid.*

Arpad Kadarkay se contenta com fórmulas do tipo: “*The book is a historical document on the intellectual miscarriages in Stalin's time*” (“*O livro é um documento histórico sobre as perturbações intelectuais na época de Stalin*”), “[*a silliest, Stalinist tract*” (“*um estúpido panfleto stalinista*”).⁴⁵ Nenhum deles se dá ao trabalho de discutir sua argumentação (cujas conclusões poderiam se provar questionáveis, mas isso deve ser demonstrado elevando o debate ao nível filosófico de Lukács e não o rebaixando ao nível das máximas polêmicas).⁴⁶

Em “Uma reconciliação extorquida”, texto polêmico por excelência, Adorno dedica uma passagem desdenhosa a *A destruição da razão*. Ele recrimina o autor por ocultar o fato de que correntes irracionalistas “*exprimem, diante do idealismo acadêmico, a revolta contra essa reificação da existência e do pensamento, cuja crítica tornara-se justamente a questão de Lukács*”.⁴⁷ Mas, ao falar de Simmel ou Heidegger, Lukács não silencia a respeito de suas críticas à reificação: “*Das eigentlich Interessante am Philosophieren Heideggers*”, escreve ele, “*ist nun die äusserst detaillierte Beschreibung dessen, wie ‘der Mensch’, das tragende Subjekt des Daseins, ‘zunächst und zumeist’ in dieser Alltäglichkeit sich zersetzt, sich selbst verliert*” (“*O que é verdadeiramente interessante na filosofia de Heidegger é, portanto, a descrição extremamente detalhada do modo como ‘o homem’, o sujeito portador do ser-aí ‘primeiramente e no mais das vezes’ se desintegra nessa cotidianidade e perde a si próprio*”).⁴⁸ A diferença em relação a Adorno é que ele não se deixa seduzir pelo anti-academicismo e pelo inconformismo de certos pensadores irracionalistas (Nietzsche, em particular); ele concentra sua atenção na análise da sublimação “*ontológica*” da reificação, portanto, na dissimulação metafísica de um fenômeno eminentemente histórico-social. É nesse sentido que Lukács se detém sobre a ambição de Simmel, continuada, segundo ele, por Heidegger, de “*dar ao materialismo histórico um alicerce*” (psicológico, quiçá metafísico).⁴⁹ O deboche de Adorno, segundo quem *A destruição da razão* manifestaria “*a destruição da razão do próprio Lukács*”, pode nos fazer rir se

⁴⁵ Arpad Kadarkay, *op. cit.*, p. 421.

^{46/46} Expusemos mais longamente nosso ponto de vista a propósito desse livro no texto “*La Destruction de la raison trente ans après*”, publicado em *Réification et utopie*. Ernst Bloch & Georg Lukács un siècle après. Actes du colloque Goethe Institut, Paris, 1985, pp. 162-181; trad. alemã no volume *Verdinglichung und Utopie*, 1987, Frankfurt, Sendler pp. 93-111. [“*A destruição da razão: 30 anos depois*” foi publicado pela *Verinotio*, n. 13, Ano VII, abr./2011. Disponível em: <<http://verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/114/104>>. N.T.]

⁴⁷ Theodor W. Adorno, *op. cit.* p., 172.

⁴⁸ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 3 Auflage, 1984, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, p. 397.

⁴⁹ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3 Aufl. München-Leipzig, p. 8; G. Lukács, *op. cit.*, p. 399.

lembrarmos que ele mesmo associou não apenas Bergson, mas também a “*intuição da essência*” (a famosa *Wesensschau*) de Husserl ao irracionalismo da “*sociedade burguesa tardia*” e que, em seus ataques contra Heidegger, não hesitou em estabelecer a equação: o Ser = o Führer.

Curiosamente, é Sartre quem, a despeito de sua polêmica contra Lukács, parece favoravelmente impressionado com *A destruição da razão*. Simone de Beauvoir, quando enviou *Os mandarins* ao filósofo, recebeu o livro em troca.⁵⁰ Um eco da reação de Sartre pode ser encontrado em seu artigo “Le réformisme et les fétiches”, publicado em fevereiro de 1956 em *Les Temps Modernes*. Falando dos filósofos marxistas aos quais cumpria a missão “*de contrapor as últimas filosofias burguesas, de interpretá-las, de quebrar sua casca, de incorporar sua substância*”, Sartre citou com aprovação dois exemplos, Tran Duc Thao e Lukács. A respeito deste último, ele escreveu: “[...] o único na Europa que tenta explicar por suas causas os movimentos de pensamento contemporâneos é um comunista húngaro, Lukács, cujo último livro nem sequer está traduzido para o francês”.⁵¹ Não há dúvida de que se trata de *A destruição da razão*.

Os adversários do livro, aturdidos pelas marcas da época – as guerras quente e fria – erraram em condená-lo antecipadamente, baseados somente na linguagem que, certamente, tem sua importância. É necessário quebrar os dentes no caroço filosófico de *A destruição da razão* antes de concluir que é pura e simplesmente a stalinização do pensamento. As análises redutoras podem jogar nos dois lados.

Como lembramos acima, *O jovem Hegel*, um livro escrito quase na mesma época que as várias versões de *A destruição da razão*, não pôde ver a luz do dia na União Soviética. Lukács aqui defendia a tese de que o pensamento de Hegel deu uma expressão filosófica positiva ao período histórico inaugurado pela Revolução Francesa, enquanto os jdanovistas viam nele, ao contrário, a reação aristocrática alemã contra esta mesma revolução (em 1950, a *Enciclopédia Soviética* ainda apresentava Hegel sob essa luz). A consubstancialidade das duas obras é evidente, bem como seu distanciamento em relação às teses correntes do movimento comunista internacional.

⁵⁰ Ao agradecer-lhe, em 10 de outubro de 1955, pelo envio do romance, Lukács recordou, em sua correspondência, as “*interessantes conversas*” que tivera com ela e Sartre em Helsinki. Nove anos mais tarde, em 22 de setembro de 1964, Lukács escreveria a Sartre para agradecer-lhe pela publicação, em *Les Temps Modernes*, de um dos seus ensaios; ele lhe propôs, na mesma ocasião, um texto sobre Soljenitsyn, pois apreciava o apoio concedido pela revista ao escritor russo. Cópias dessas cartas encontram-se nos Arquivos-Lukács de Budapeste.

⁵¹ Jean-Paul Sartre, “Le réformisme et les fétiches”, *Situations*, VII, 1965, Gallimard, pp. 111-112.

Além disso, os ataques orquestrados contra o “*revisionismo*” de Lukács tinham por alvo tanto *A destruição da razão* quanto *O jovem Hegel*. É o caso do artigo “Der revisionistische Charakter einiger philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács”, publicado em 1959 pela revista oficial do Cominform, *Problemas da Paz e do Socialismo*, e reproduzido com o mesmo título no volume *Georg Lukács und der Revisionismus*. O signatário do artigo é Bela Fogarasi, já aludido, antigo companheiro de luta de Lukács e autor de um tratado marxista sobre lógica.

Pode-se encontrar uma reação do filósofo a esses ataques (Elemer Balogh, entre outros, publicou em 1958 uma crítica veemente de *A destruição da razão*, intitulada “Zur Kritik des Irrationalismus”) em uma carta de Lukács a seu tradutor italiano, Renato Solmi: “*Os sectários se mostram, é claro, escandalizados pelo fato de que o dogma de Jdanov sobre a oposição entre materialismo e idealismo como objeto único da história da filosofia – dogma considerado por eles incriticável – tenha sido ridicularizado e tentaram – através das falsificações mais grosseiras de citações – demonstrar o caráter ‘revisionista’ do livro*”. E o filósofo recordou, a título de comentário, as palavras de Dante a Virgílio: “*Non raggionam di lor, ma guarda e passa*”.⁵²

Lukács não errou ao dizer que, desde as *Teses de Blum*, não parou de “*lutar pela democracia no comunismo*”. Após retornar da União Soviética, durante o período de 1945 a 1948, ele defendeu a causa de uma transformação *evolutiva* da sociedade; ele não previa a abolição imediata do capitalismo e preconizava uma longa transição “*orgânica*” de uma forma de sociedade para outra. A eclosão do “*caso Lukács*”, em 1949 – complacência a respeito da literatura burguesa, “cosmopolitismo”, subestimação do realismo socialista soviético –, coincidiu com a introdução de práticas ditatoriais em larga escala e com o processo Rajk.

Em junho de 1956, Lukács preside as sessões do Círculo *Petőfi*, faz aí intervenções notáveis, prossegue com seus ataques contra os graves erros doutrinários e contra a perversidade da prática política do stalinismo em conferências (sua conferência “O combate entre progresso e reação na cultura contemporânea”, proferida em junho de 1956, em Budapeste, é reproduzida na edição de setembro da revista *Aufbau*) e na imprensa. Ele advoga que a estratégia do movimento comunista não deve ser determinada por uma tradução mecânica, na prática, da oposição

⁵² Citamos esta carta em nosso texto sobre *A destruição da razão*; ver nota 47.

fundamental entre socialismo e capitalismo, mas levando em conta as contradições específicas de cada período histórico; a ascensão do fascismo na década de 1920, por exemplo, havia revelado, contra o plano de fundo da contradição fundamental, outra contradição, mais aguda e mais urgente. Tratava-se da oposição entre fascismo e antifascismo. O desencadeamento da Guerra Fria, após a Segunda Guerra Mundial, trouxe do mesmo modo ao primeiro plano a contradição entre as forças da guerra e as da paz. Em ambos os casos, o campo do progresso implicava numerosas forças além do comunismo: militantes da social-democracia, da Igreja e de camadas da burguesia. Essas teses provocaram a ira das autoridades comunistas e desencadearam uma vasta operação de repressão ideológica.⁵³ Uma incompatibilidade de fundo se desenha: o filósofo concebia a democracia popular como “*um socialismo que nasce da democracia*”, enquanto os apoiadores oficiais queriam “*instaurar o comunismo por meios ditatoriais*”; para estes últimos, a democracia popular foi “*desde o início uma ditadura*” e “*desde o início também aquele tipo de socialismo para o qual ela evoluiu assim que passou o caso Tito*”.⁵⁴

Longe de serem circunstanciais tomadas de posição, os ataques de Lukács contra o stalinismo eram fundados em profundas razões filosóficas, entre as quais a herança hegeliana do marxismo desempenhava um grande papel. Apoiado nas categorias da *mediação*, da *particularidade* (campo de determinações intermediárias entre a singularidade e a universalidade) e do *universal concreto*, ele exige uma prática política que, ao rejeitar dicotomias abstratas e esquemas, se adapte à complexidade do real. Embora reconhecesse em Stalin habilidades táticas, ele não deixou de apontar a sujeição da reflexão teórica às necessidades imediatas como um de seus principais erros. A estratégia do movimento não era mais definida levando em conta a *totalidade* do processo histórico, com suas principais tendências e com a multiplicidade de suas contradições específicas, mas em função de exigências táticas, elevadas ao patamar de constrição universal. Como exemplo, Lukács costumava citar a razão teórica fornecida por Stalin para justificar o pacto germano-soviético (ao qual ele próprio não negou certa legitimidade tática). A guerra entre a Alemanha e a coalizão anglo-francesa foi considerada uma guerra entre países imperialistas, assim como a Primeira Guerra Mundial. A palavra de ordem deveria, portanto, ser idêntica: “*transformar a guerra*

⁵³ O volume já citado, editado em 1960, na RDA, *Georg Lukács und der Revisionismus*, testemunha isso.

⁵⁴ G. Lukács, *Pensée vécue. Mémoires parlés*, *op. cit.* pp. 160-161 ; 174-175.

imperialista em guerra civil'. Essa posição dogmática e míope teve consequências desastrosas para o movimento comunista nos países envolvidos.

Em suas conversas com István Eörsi e Erzsébet Vezér, Lukács caracterizou o stalinismo como um “*hiperracionalismo*”.⁵⁵ Stalin e seus partidários, que desejavam encerrar o processo histórico em um esquema, eliminaram de um só golpe a multiplicidade de mediações; eles ignoraram, com vaidade cega, a desigualdade no desenvolvimento dos diferentes complexos sociais e o caráter não retilíneo da história, seu curso por definição *aberto*, tateante e imprevisível, o que não se encaixa bem em um esquema fechado e monolítico. Durante seus últimos quinze anos de vida, Lukács se dedicou a conscientizar os comunistas do perigo representado pelas profundas sequelas do stalinismo. Após a invasão da Tchecoslováquia pelas tropas do Pacto de Varsóvia, ele declara em uma conversa com Bernie Taft, comunista australiano, que os dirigentes soviéticos são “*amadores estúpidos*”, que por muito tempo desacreditaram “*a atração do comunismo*”, e acrescentou sarcasticamente que, por sua ação, [Leonid] Brejnev havia tornado Nixon presidente dos Estados Unidos.⁵⁶

Uma afirmação frequentemente repetida considera que a ligação de Lukács com o marxismo e a imbricação de sua existência na história do comunismo internacional impõem necessariamente limites severos à sua crítica ao stalinismo. Sua implicação ideológica e física o impediria de mensurar em toda sua extensão a catástrofe histórica das sociedades assim chamadas de “*socialismo real*”. Mesmo um comentador que deseja fazer justiça à atitude antistalinista do filósofo assume essa tese. Ao considerar que “*Lukács blieb stets der Wahrheit mehr verpflichtet als der Macht*” (“*Lukács permaneceu sempre mais obrigado pela verdade do que pelo poder*”), Detlev Claussen pensa que sua crítica do stalinismo “*die objektive Unvernunft des Realsozialismus verkleinert*” (“*minimizou a ausência objetiva de razão no socialismo real*”). Claussen detecta aí uma tendência de “*racionalizar*” a história do stalinismo, o que leva a certa “*idealização da forma de sociedade [...] que está ligada ao nome de Stalin*” (“*Idealisierung der Gesellschaftsform [...] die mit dem Namen Stalin verknüpft ist*”).⁵⁷

Será que, temendo que uma atitude mais radical pudesse colocar em questão

⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁶ Bernie Taft, “Testament of Georg Lukács”. *Australian Left Review*, september 1971, p. 45, *apud* Arpad Kadarkay, *op. cit.*, p. 461.

⁵⁷ Detlev Claussen, “Blick zurück auf Lenin”, introdução ao volume *Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika*, hrsg. von Detlev Claussen, 1990, Frankfurt am Main, pp. 30-33.

seu próprio passado, Lukács conscientemente atenuou a crítica das sociedades do tipo stalinista ou neostalinista? Ou antes, pelo contrário, conhecer o stalinismo de perto, as armadilhas em que ele próprio, por vezes, caiu e das quais, por outras vezes, foi vítima, conferiu à sua crítica uma implacabilidade que não exclui sua pertinência e lucidez? Busquemos tornar essa visão um pouco mais nítida nos referindo aos fatos.

Tomemos o exemplo dos processos de Moscou. Convencido que a ação da oposição colocava em perigo a estabilidade da sociedade soviética num momento em que a ameaça hitlerista se perfilava no horizonte, Lukács, longe de desaprová-los – e ele não esconde isso –, considerou-os de certo modo inevitáveis. Ciente de que se podia recriminar sua “*cegueira*” – estas paródias sinistras prejudicaram a esquerda comunista, disso ele não tinha dúvidas –, ele exigia que nos colocássemos no contexto da época para julgarmos sua atitude. Diante das campanhas lideradas pelos nazistas contra a União Soviética, ele pensava, tal como outros emigrantes, refugiados em Moscou, que não se deveria fazer nada que pudesse enfraquecer o poder instaurado, o único, em seu modo de ver, capaz de fazer frente a Hitler.⁵⁸ Essa atitude, por mais injustificada que seja, pode ser considerada. Basta lembrar que espíritos tão diferentes quanto Maurice Merleau-Ponty, Klaus Mann ou Isaac Deutscher, cada um a seu modo, apelaram à situação internacional do momento para explicar, quando não aprovar, a determinação com que Stalin dominou a oposição interna.

Por analogia com o julgamento de Danton e seu grupo, Lukács pensava que a ameaça aos ganhos da revolução funcionava como um argumento plausível para desculpar as piores violações do direito: “*Eu considerei os processos como uma abominação* – disse a seus dois interlocutores, István Eörsi e Erzsébet Vezér, em 1971 – *mas eu me consolava dizendo a mim mesmo que estávamos do lado de Robespierre, apesar de que o processo contra Danton, se nos colocarmos no terreno jurídico, não foi muito melhor do que aquele contra Bukharin. Meu outro consolo, e este foi um fator decisivo, consistia em dizer a mim mesmo que o problema essencial daquela época era abater Hitler. Não era do Ocidente que se poderia esperar essa liquidação, mas somente dos soviéticos* [em várias ocasiões, Lukács evocará neste contexto a atitude de Chamberlain e Daladier em Munique, a fim de justificar *a posteriori* seu diagnóstico de 1936-1937 – N.T.] *E não havia outro poder anti-hitlerista a não ser*

⁵⁸ G. Lukács, *Marxismus und Stalinismus*, pp. 163; 236; *Pensée vécue*. Mémoires parlées, pp. 148-152.

Stalin".⁵⁹

A recente publicação de certos documentos, como o estenograma de uma reunião de escritores antifascistas alemães, membros do partido, que ocorreu em Moscou entre 4 e 9 de setembro de 1936, poucas semanas após o fim do processo de Zinoviev e Kamenev, mostra que Lukács se curvou, como os outros, ao ritual stalinista dos grandes exibicionismos ideológicos que se seguiam às ações repressivas do regime. Sua intervenção é pontuada por apelos à “*vigilância*” revolucionária (“*vigilância complicada*”, porque os inimigos já não ousavam mais dar as caras) e à “*liquidação das pragas*” (que expressão infeliz!), o que mostra como no clima de medo reinante após o veredicto, ele sabia se comportar como um stalinista ortodoxo. Ele o era realmente? É possível encontrar em seu discurso acertos de contas com adversários literários que prolongavam, segundo ele, a linha sectária da RAPP, e apesar de não se esquecer de estigmatizar Zinoviev (é preciso lembrar que ele o detestava desde a época em que este, então secretário-geral da Internacional Comunista, protegeu Bela Kun, seu adversário de longa data), ele também exprime a sincera preocupação com a coerência ideológica na linha antifascista da frente popular.⁶⁰

Outra decisão de Stalin que não foi desaprovada por Lukács é o pacto germano-soviético. Ele o havia considerado na época como uma jogada habilidosa, destinada a coagir as potências ocidentais, vacilantes, a formar uma frente comum com a União Soviética contra o nazismo. A maneira como os eventos se desenrolaram posteriormente teria feito justiça, afirmou Lukács, a essa ação de Stalin, mesmo que, como vimos, ele não apenas não endossasse sua justificativa ideológica, como a tivesse considerado como um exemplo típico de manipulação da história para fins puramente táticos.

Apesar de uma existência difícil no interior do movimento comunista – ataques na imprensa, prisão, deportação e “*casos Lukács*” –, o filósofo não questionou abertamente o stalinismo até o verão de 1956, poucos meses após o XX Congresso do PCUS. É um fato. Em setembro de 1946, ele ainda defendia, nos *Rencontres*

⁵⁹ *Pensée vécue...*, p. 148.

⁶⁰ G. Lukács/ Johannes R. Becher/ Friedrich Wolf u.a. *Die Säuberung, Moskau, 1936: Stenogramm einer geschlossenen Parteiversammlung*, hrsg.von Reinhard Müller, 1991, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, pp. 184-197. Victor Serge, que encontrou Lukács em Moscou na década de 1930, escreveu em suas *Mémoires d'un révolutionnaire* que o filósofo deixou nele a impressão de alguém que “*vivia corajosamente no medo*” (p. 204).

Internationales de Genève, “*o espírito de 1941*”,⁶¹ em outras palavras, a aliança das forças democráticas – da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e da União Soviética – contra o fascismo. Essa atitude situava-se na sequência lógica de seu credo democrático e antissectário, existente em germe nas *Teses de Blum* de 1928. Mas a eclosão da Guerra Fria, que enterraria em breve “*o espírito de 1941*”, também lançaria Lukács nas armadilhas do maniqueísmo stalinista, ao qual deu seu quinhão. O posfácio de *A destruição da razão*, escrito em 1953, é um exemplo disso. Nele vemos Lukács defender no melhor estilo da Guerra Fria a política da União Soviética (incluindo a Guerra da Coréia ou “*o caso Lysenko*”), denunciar a ideologia pró-americana e celebrar o grande movimento pela paz.⁶² Sabemos, contudo, se acreditarmos em seus testemunhos posteriores, que a semente estava plantada. O “*caso Lukács*” de 1949-50, as pressões e humilhações de que foi objeto (ele foi coagido, entre outras coisas, a uma segunda “*autocrítica*”) e particularmente o processo contra Laszlo Rajk preparariam o caminho para uma radicalização que veio à tona com suas primeiras intervenções no Círculo *Petőfi*, no verão de 1956.

A partir de 1956, apesar das ameaças incessantes contra ele e das humilhações sofridas, Lukács multiplica os textos dedicados à análise do stalinismo. Esses textos dizem respeito tanto à prática quanto à *Weltanschauung* stalinista. Ele estava obstinado, como vimos, a descobrir os fundamentos ideológicos dos atos de Stalin. Isso pode parecer ridículo. Milhões de seres humanos pereceram, vítimas do paizinho dos povos. Interessa realmente conhecer a “*filosofia*” do carrasco? Isso seria ignorar o poder formidável do aparelho ideológico estabelecido por Stalin. Apenas quem viveu na União Soviética ou nos países orientais conheceu a pressão moral a que cada cidadão estava diariamente submetido, mesmo nas ações mais inocentes. A repressão

⁶¹ Uma tradução das intervenções de Lukács no evento pode ser lida nesta mesma edição da *Verinotio* [N.T.].

⁶² A violência desse texto não pode ser compreendida fora do contexto da época. O macartismo intelectual que se propagava nos Estados Unidos, a radicalização anticomunista de certa elite da *intelligentsia* europeia, de [Albert] Camus a [François] Mauriac e de [Karl] Jaspers a Denis de Rougemont, impulsionaram Lukács a endurecer simetricamente sua posição. Particularmente sensível à identificação sumária das realidades do mundo soviético e das práticas stalinistas com o “*totalitarismo marxista*”, portanto, ao questionamento, em razão do stalinismo, do pensamento comunista em geral, ele reagiu alinhando-se sem reservas atrás da bandeira de seu campo, como o demonstram suas críticas e seus ataques generalizados contra os ideólogos do mundo ocidental, de James Burnham e Arthur Koestler a Raymond Aron, e de [André] Malraux a [Ignazio] Silone. As simplificações e os excessos de linguagem desse posfácio, datado de janeiro de 1953, registram claramente o clima de Guerra Fria da época. Poucos entre os intelectuais ocidentais, pessoas como Karl Barth ou Jean-Paul Sartre, inspiravam sua simpatia. A resposta deste último a Camus, na polémica em torno de *O homem revoltado* [ensaio de Camus de 1951, N.T.], teve para Lukács um valor exemplar.

física andava de mãos dadas com a repressão do pensamento. Stalin realmente criou um “*novo homem*”, que sobreviveu a ele. Era missão de um filósofo confrontar a *forma mentis* do stalinismo e, sobretudo, a missão de um filósofo que, a despeito de sua inteligência, de sua erudição e de sua fé sincera na causa do socialismo, não pôde escapar totalmente das garras dessa formidável perversão do pensamento marxista e do pensamento *tout court*.

Por outro lado, não se pode deixar de reconhecer em Lukács uma lucidez premonitória no que concerne ao socialismo “*real*”. Na sua obra *Socialismo e democratização*, redigida nos meses seguintes ao aniquilamento da *Primavera de Praga*, ele denuncia o carácter artificial e o irrealismo fundamental das sociedades estabelecidas nos países do Leste. As disfunções, os absurdos da planificação autoritária, as distorções entre os diferentes setores da vida social, a apatia e a passividade a que foram reduzidas as mais amplas camadas da população, a manipulação da opinião pública, ele não se calou sobre nada. Com a mesma verve, mas no campo da crítica literária, Lukács dedica dois estudos a Soljenítsyn, o primeiro, em 1964, o segundo, em 1969; eles serão reunidos, em 1970, em um pequeno livro. Ele é, portanto, o primeiro crítico contemporâneo a sublinhar o valor histórico e universal da rejeição ao stalinismo, que ganhou expressão literária com o grande romancista.

O Muro de Berlim não sepultou sob seus escombros a obra de Lukács. Vasto empreendimento de renovação do marxismo, em grande parte baseado em uma experiência social e política que reivindica o autor de *O capital*, essa obra, incontestavelmente marcada pelas convulsões do movimento comunista, é uma construção teórica demasiadamente sólida para ser despachada por máximas polêmicas e julgamentos precipitados, quer partilhemos ou não de suas conclusões filosóficas.

A última grande obra de Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, é inspirada pela convicção de que uma regeneração da práxis socialista passa, inevitavelmente, pela ruptura com o marxismo enrijecido, que escorou, em seu necessitarismo e em seu “*economicismo*”, tanto o oportunismo da social-democracia anterior à Primeira Guerra Mundial quanto, em outro plano, o stalinismo. Nela, Lukács propõe restituir à política, ao direito, à moralidade e à ética seu devido lugar na topografia da sociedade, demonstrando que a densidade e a complexidade do tecido

social excluem qualquer codificação a partir de normas abstratas. Empreendimento histórico gigantesco de regulação autoritária da vida social, o stalinismo não é uma encarnação do marxismo, mas sua perversão teórica e prática.

Projetando coroar sua reflexão sobre a sociedade com uma *Ética*, que infelizmente permaneceu sob a forma de anotações preparatórias, voltou-se obsessivamente ao stalinismo como uma tentativa de abolir à força os critérios morais e éticos que submetessem a vida social a uma codificação jurídica imposta desde cima. Ele lembrou, nesse contexto, a visão premonitória de Hegel. Criticando o caráter abstrato da moral kantiana, o grande filósofo chamou a atenção para a impossibilidade de deduzir a ação moral a partir de critérios puramente lógicos (cf. o exemplo kantiano do *depósito*, analisado no ensaio sobre o direito natural). Lukács se apoiou na famosa demonstração hegeliana para reagir contra toda tentativa de homogeneizar artificialmente um tecido por definição heterogêneo e sacrificar o concreto histórico-social aos esquemas fabricados pelo entendimento abstrato.⁶³

A ontologia da vida social, na visão de Lukács, traduz-se *in politicis* por um misto de inflexibilidade e flexibilidade; se o fardo da história, suas contradições e seus desvios exigem grande flexibilidade na elaboração da tática e da estratégia políticas para poder dar conta de toda a multiplicidade de mediações, o horizonte permanente de ação não pode ser outro senão a livre autodeterminação dos indivíduos, *télos* último da vida social.

No conceito de *Gattungsmässigkeit für sich* (a especificidade do gênero humano para-si), Lukács faz convergirem todas essas aspirações à plena autonomia do indivíduo e ao florescimento da personalidade, enfatizando, ao mesmo tempo, que nada pode ser feito sem levar em conta o *Gattungsmässigkeit an sich* (a especificidade do gênero humano em-si), portanto, o estado atual da condição humana. Realizar o difícil equilíbrio entre a heteronomia e a autonomia do sujeito manteve-se, até o fim, como a obsessão e a ideia motora de seu pensamento. Um antiutopismo fundamental não o impediu de acreditar na emancipação do gênero humano.

⁶³ G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, op. cit., p. 309. O stalinismo foi diretamente visado por uma utilização *sui generis* da crítica do dialético Hegel contra o dogmatismo kantiano.

Como citar:

TERTULIAN, Nicolas. György Lukács e o stalinismo. Trad. Carolina Peters. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 88-124, jan./jun 2021.



György Lukács e o problema do irracionalismo*

Hans Heinz Holz**

Resumo: O artigo destaca a importância do filósofo húngaro György Lukács para a geração alemã marxista do período pós-guerra. Enfatiza a influência que a crítica lukácsiana ao existencialismo exerceu no período e aborda aspectos importantes da obra do autor, do período em questão e os desdobramentos filosóficos de suas obras posteriores.

Palavras-chave: marxismo e existencialismo; Lukács e o irracionalismo; marxismo e ontologia; crítica ao existencialismo.

Abstract: The article highlights the importance of the Hungarian philosopher György Lukács for the German Marxist generation of the post-war period. It emphasizes the influence that Lukács's critique of existentialism exerted in the period and addresses important aspects of the author's work, the period in question and the philosophical consequences of his later works.

Keywords: marxism and existentialism; Lukács and irrationalism; marxism and ontology; criticism of existentialism.

1. Quem fala hoje de Lukács deve falar também da biografia intelectual e política de uma geração, da minha geração, que se pôs a caminho entre as ruínas deixadas pela Segunda Guerra Mundial; e não quero dizer apenas as ruínas materiais, que poderiam nos ensinar um *primum vivere, deinde philosophari*,¹ mas também as ruínas espirituais diante das quais nos encontramos devido à destruição da herança cultural e da razão operadas pelo fascismo, por seus preparadores e por seus cúmplices. Naquela ocasião, também aprendemos que aquela verdade latina lapalissiana,² vulgar-materialista, que separa da compreensão filosófica uma prática de vida inequívoca, relegando a primeira à esfera do luxo, é um erro fatal de princípio, e, para nós, apenas

* Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão técnica de Ester Vaisman. Tradução feita a partir de "György Lukács e il problema dell'irrazionalismo" (traduzione di Clara Grein e revisione di Rosario Musillami). In: MUSILLAMI, Rosario (a cura di). *Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*. Milano, Diffusioni'84, 1984.

** Hans Heinz Holz (26 de fevereiro de 1927 - 11 de dezembro de 2011) foi um filósofo marxista alemão. Nascido em Frankfurt am Main, foi professor de filosofia na Universidade de Marburgo (de 1971 a 1979) e na Universidade de Groningen (de 1979 a 1993). Autor de diversas obras, dentre as quais se pode destacar: *Dialektik und Widerspiegelung* (1983); *Philosophische Theorie der bildenden Künste* (1996-7); *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* (1997).

¹ Primeiro viver, depois filosofar [N.T.]

² A expressão nasceu do nome de um nobre francês, falecido no século XVI, Jacques de La Palice (ou La Palisse). Quando La Palice faleceu, foi escrito um epitáfio em que constavam as seguintes palavras francesas - *s'il n'était pas mort, il ferait encore envie* - que querem dizer algo como "se ele não estivesse morto, ainda agora causaria inveja". Porém, alguém as leu incorretamente do seguinte modo: *s'il n'était pas mort, il serait encore en vie* - ou seja, alterando-se apenas uma letra e adicionando um único espaço, a frase podia ser lida como "se ele não estivesse morto, ainda agora estaria vivo", o que representa uma ideia mais que óbvia [N.T.].

era válido: não viver *nisi philosophari*.³ O sétimo congresso mundial do *Comintern* sabia disso quando vinculou a luta contra o fascismo à luta que conservaria a continuidade de nossa cultura, que salvaria o legado diante do perigo e que desenvolveria, por meio do pensamento, perspectivas de progresso. Mas muito poucos dentre nós ouviram falar dele até 1945.

Agora continuo falando sobre o desenvolvimento daquela parte da Alemanha de onde venho. Depois de doze anos de terror e aniquilamento aterrorizante das organizações, dos quadros e da cultura do movimento operário, as condições objetivas que nos permitiram confrontar as causas do fascismo de um ponto de vista teórico, ideológico – o que significa também de um ponto de vista prático-político – não estavam de forma alguma maduras. Isso era válido, sobretudo, para os intelectuais jovens. Os melhores entre nós haviam se tornado antifascistas por razões éticas, pela inquietação diante da devastação, por convicção do absurdo da ideologia nazista, e apenas alguns poucos, por uma consciência de classe avançada. A liberdade era de grande valor para todos nós, talvez o maior. Mas ainda não erámos capazes de distinguir entre uma fraseologia que fala de liberdade, mas que apenas oculta a exploração capitalista, a opressão colonial, o imperialismo e a luta real, extenuante, pela abolição das condições em que os homens são oprimidos e sua humanidade (para usar a palavra no sentido de Immanuel Kant) maltratada e arruinada. O antifascismo, a liberdade e o individualismo burguês constituíam uma mistura ideológica; afinal, não poderia ser de outro modo, já que a maioria de nós pertencia à classe burguesa. Jean-Paul Sartre ou mesmo Karl Jaspers foram as estrelas ideológicas que nos orientavam (basta olhar os folhetos dos jornais e os programas de cursos das universidades para reconstruir a situação espiritual da época); neles, a tradição da educação burguesa incorporava a aura do antifascismo.

A tradição da educação burguesa – isso era importante para nós, pois era a única coisa que possuíamos que tinha substância teórica e ideológica. Certamente alguns de nós haviam lido *Irrweg einer Nation* de Alexander Abusch – um grande e importante livro para uma geração desorientada; depois, encontramos os ensaios de Franz Mehring sobre a história prussiano-alemã e a introdução ao marxismo de Fred Oelssner; foram os primeiros instrumentos de orientação, mas igualmente insuficientes

³ Mas filosofar [N.T.]

como alternativas à enorme quantidade de saber e cultura da produção cultural e científica burguesa que nos foi transmitida de forma não valorativa (*wertfrei*) pelos mesmos professores que haviam servido a Hitler.

Então surgiu György Lukács: sua discussão com Sartre e Jaspers em *Rencontres Internationales* em Genebra, documentada na revista *Umschau* já em 1947 por Heinz Maus, que injustamente foi esquecido tão cedo; na edição da *Aufbau-Verlag*, apareceram, logo depois, seus escritos *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, *Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus*, *Ensaio Sobre o Realismo* e *Schicksalswende*,⁴ aqueles exemplares amarelados que, guardados por motivos sentimentais, são, hoje, objeto de recordação de nossos primeiros momentos de luta ideológica após a Segunda Guerra Mundial. Rico em conhecimento e cultura burguesa, mostrou-nos que a cultura, a literatura e a filosofia são campos, meios e manifestações da luta de classes, que devem ser distinguidos entre um legado do qual queremos fazer parte e um legado que devemos superar; mostrou-nos as grandes obras situadas socialmente, que refletem as contradições de seu tempo e que devemos nos apropriar criticamente de sua substância, determinando seu realismo, sua tendência e sua relação com o progresso; mostrou-nos, com material a nós familiar em mãos, que tomar partido é uma qualidade da verdade. Ele nos desafiou a ousar e a confrontar os conhecimentos acadêmicos que nos foram transmitidos, contra as interpretações de nossos professores universitários por meio de questões críticas e com o objetivo de expô-los com responsabilidade política. Assim, ele se tornou para nós, e especialmente para a parte progressista e politicamente atenta da intelectualidade burguesa, um mestre do marxismo.

2. Como se pode ver, ao falar sobre a biografia ideológica de minha geração, fiz continuamente referências a György Lukács. De uma maneira pessoal, tentei acenar para uma história da recepção. Essa história da adesão deve ser separada do conteúdo sistemático de sua obra, da sua questão interna, do que é certo e do que é errado e também dos erros políticos que Lukács cometeu em sua vida longa e agitada, e que, seguramente, têm a sua origem também nos erros teóricos; são problemas da crítica filosófica, que surgem diante de qualquer obra e que representam um momento do progresso do conhecimento. Gostaria também de separar essa história da adesão que

⁴ *Progresso e reação na literatura alemã, Literatura alemã na era do imperialismo, Ensaio sobre o realismo e Viragem do destino.* [N.T.].

mencionei da segunda, que não deve ser esquecida de forma alguma, e no decorrer da qual, a partir de *História e consciência de classe*, revisionistas de todos os tipos seguiram o exemplo de Lukács; e, certamente, nele havia pontos de apoio suficientes para tais afiliações por assim dizer "extraconjugais"; um confronto crítico e, neste caso, também a polêmica são de fato necessários. Mas a crítica, o confronto e a polêmica não devem esconder que em Lukács existe um núcleo substancial que tornou aquela primeira história de adesão possível e duradoura; malgrado todos os enganos e erros, Lukács foi um teórico que pertence positivamente ao contexto da Terceira Internacional; nos pontos essenciais, ele era um leninista, e negligenciar isso significaria lançá-lo aos inimigos ideológicos, aos inimigos de classe (e junto com ele uma parte de nossa própria história intelectual).

Naturalmente, no interior de contextos diferentes, as ênfases terão de ser colocadas de maneira diferente, e aqui posso apenas falar sobre a importância que tanto Lukács quanto a adesão a Lukács têm para a luta ideológica dos marxistas na Europa Ocidental. Mas, do meu ponto de vista, qualquer crítica – à colocação equivocada de sua ontologia, à negligência do aspecto linguístico na obra literária, ao conceito de realismo, ao mesmo tempo muito amplo e estreito, à tendência à acentuação excessiva da subjetividade e, a ela ligada, à elaboração insuficiente da dialética da natureza – deve ser consciente do fato de que ela se apresenta no âmbito do exame e do esclarecimento dos princípios marxistas do espelhamento filosófico. Está em jogo a racionalidade da dialética materialista, e ninguém vai querer sustentar que a sistematicidade e os momentos de suas leis de movimento se apresentam completamente desenvolvidos de uma vez por todas, que a experimentação de modelos de construção não seja indispensável, assim como não o sejam os erros e a refutação de erros, as críticas e autocríticas em vista de um desenvolvimento ulterior da dialética.

Racionalidade da dialética materialista, esta é uma palavra-chave que caracteriza as grandes contribuições de György Lukács no período de luta contra a Alemanha de Hitler e sua ideologia. Foi a insistência no primado da razão que, em um ambiente espiritual pleno de pseudologias⁵ ideológicas, nos fez sentir próximos de György Lukács. Essa insistência não era árida e pedante, mas movida por uma paixão que

⁵ Tendência patológica para mentiras [N.T.].

surgiu da união da indignação intelectual e moral diante da desumanidade, das atrocidades postas pelas condições capitalistas e pelos horrores fascistas. A luta de Lukács contra o irracionalismo em *A destruição da razão* (e nas obras paralelas de crítica literária) arde a partir de um fogo emocional, no qual, às vezes, as devidas diferenciações se transformam em cinzas e no qual se queima mais do que seria sensato e necessário. Mas essa emotividade também é sua força. A inquietação face aos efeitos da contrarrazão, a convicção da nocividade social do irracionalismo e o partidarismo, indispensável ao postulado da cientificidade da *Weltanschauung*, forneceram-lhe a capacidade de definir, independentemente da força fascinante dos grandes ou brilhantes pensadores, a dianteira da luta de classes ideológica, portanto, aprendemos a apontar na direção certa.

“Com a derrota de Hitler – como diz Lukács no pós-escrito, a apresentação de *A destruição da razão* – que teve início nos dias da plenitude de seu poder, adquiriu um caráter essencialmente histórico”. Mas já em 1953, Lukács diagnosticou de maneira justa, precisamente neste pós-escrito, “que o fim da guerra, pelo contrário não significou senão a preparação de uma nova guerra, dessa vez, contra a União Soviética, que o trabalho ideológico sobre as massas com vista à guerra constituía um problema central do mundo imperialista”.⁶ O curso da política dos Estados Unidos de Truman a Reagan confirmou esse diagnóstico em sua nitidez alarmante. Quem teria ousado pensar em 1953 que todas aquelas figuras com as quais Lukács lidou em *A destruição da razão* voltariam a surgir vinte anos depois como fontes de uma nova onda irracionalista: Friedrich Schlegel, Schopenhauer e Nietzsche no século XIX; Heidegger, Carl Schmitt e Arnold Gehlen no século XX, apenas que transferidas – não muito diferente do que na época em que *A destruição da razão* surgiu – para um nível infinitamente mais baixo de argumentação e de problematização filosófica. Lukács então escreveu: “exatamente por sua inferioridade moral e política é que Rosenberg se tornou o ideólogo adequado do nacional-socialismo. E se, [hoje], aquele recuo estratégico para Nietzsche e Spengler conduziu a uma nova ofensiva filosófica, o seu protagonista deve – por uma necessidade histórica – representar filosoficamente um nível ainda mais baixo que Rosenberg”.⁷ Em consideração às teorias de André

⁶ Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954, p. 603; Werke vol. 9, Luchterhand Verlag, Darmstadt-Neuwied, 1974, p. 663; ed. bras. *A destruição da razão*, São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 663.

⁷ *Ibid.*, Aufbau-Verlag, p. 9, Werke 9, p. 14; ed. bras., idem, p. 14. modif.

Glucksmann, esse prognóstico não é de forma alguma contraditado. Aqueles que se encontram hoje na frente da luta ideológica, em uma nação ocidental, estão cientes da atualidade e da utilidade instrumental da crítica de Lukács ao irracionalismo, mesmo que a ferramenta que ele forjou deva ser melhorada e aperfeiçoada.

3. O surgimento de filosofias irracionais ocorre em condições histórico-sociais precisamente determináveis, mas sempre, como justamente observou Lukács, como “uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético da razão humana”.⁸ Sua tese é:

que as diferentes etapas do irracionalismo surgiram como respostas reacionárias a problemas da luta de classes. O conteúdo, a forma, o método, o tom etc. de sua reação contra o progresso da sociedade não são determinados por tal dialética interna própria ao pensamento, mas, sobretudo, pelo adversário, pelas condições de luta que são impostas à *bourgeoisie* reacionária. Isso deve ser fixado como um princípio básico do desenvolvimento do irracionalismo.⁹

Quero dizer que o desenvolvimento recente confirma essa minha suposição. Em outro lugar,¹⁰ mostrei que a história da filosofia na República Federal da Alemanha após 1945 só pode ser entendida como um processo unitário. Se for entendida como uma recusa multifacetada e mutável na sucessão de modas passageiras – mas, em última análise, inalterada na tendência de fundo – contra as posições ideológicas do socialismo científico, em que o assim chamado pluralismo de correntes constitui justamente um elemento necessário para a concepção estratégica dessa recusa. Isso significa que, como Lukács já observou, há certamente uma “unidade ideal” das correntes irracionistas, mas que essa unidade é determinada externamente – isto é, pela força política e teórica do socialismo científico – por isso, “o desenvolvimento do irracionalismo não apresenta, em quaisquer de suas etapas, um caráter ‘imane’nte’, como se, de uma certa maneira de colocar ou resolver os problemas, derivasse outra, impelida pela dialética interna do pensamento filosófico em movimento”.¹¹ Naturalmente, existem razões comuns no interior do irracionalismo para os quais Lukács voltou sua atenção: “A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnosiologia aristocrática, a recusa do progresso histórico-social e a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador

⁸ Ibid., Aufbau-Verlag, p. 83; Werke 9, p. 93; ed. bras., idem, p. 93.

⁹ Ibid., Aufbau-Verlag, p. 10; Werke 9, pp. 14-5; ed. bras., pp. 14-5.

¹⁰ Cf. Holz, H. H. “Die Verteidigung des Elfenbeinturms”, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1979, n. 10 e 11, p. 1255 sgg. e 1373 seg.

¹¹ Lukács, G. *op. cit.*, Aufbau-Verlag, p. 10; Werke 9, p. 14; ed. bras., p. 14.

irracionalista".¹² Mas esta lista já demonstra que as concepções básicas do irracionalismo não são, de forma imanente, capazes de desenvolvimento porque interrompem a relação cognitiva racional nos confrontos com a realidade, orientada para o progresso científico e para o processo de socialização, e ainda porque se retraem para uma autonomia intuitiva, decisionista¹³ e agnóstica do sujeito. O significado central da posição teórico-cognitiva de toda ontologia ou, mais geralmente, de toda *Weltanschauung*, torna-se evidente aqui: sem uma teoria materialista clara do conhecimento, as concepções filosóficas totalizantes correm o perigo de serem vítimas de teoremas fundantes irracionais. O pluralismo de filosofemas concorrentes entre si, que se sucederam no palco da filosofia burguesa do pós-guerra, deve, portanto, ser considerado, entre outras coisas, como o efeito de seu irracionalismo oculto ou manifesto. Não há mais lugar para um desenvolvimento de conceitos (como o observamos, por exemplo, na passagem de Descartes a Spinoza a Leibniz ou nas etapas que vão de Kant a Fichte a Schelling a Hegel). O irracionalismo passa a ser descritível apenas como uma sequência descontínua de destruição da racionalidade, que se renova constantemente e cujo único elo é constituído pelo fato de se opor totalmente à "saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo",¹⁴ mais concretamente, à autoconsciência teórica da classe trabalhadora que se emancipa. No entanto, a atomização da filosofia burguesa também repercute sobre a própria compreensão da história da filosofia: uma história da filosofia entendida como uma representação do desdobramento de problemas filosóficos, como em Hegel, Schelling e Feuerbach, torna-se assim impossível. No máximo, há apenas uma soma de opiniões escolásticas díspares, e mesmo os manuais burgueses mais recentes fizeram exatamente isso, sejam eles de Vorlander, Aster ou Glockner. A filosofia degenera no que Paul Feyerabend chamou de "o anarquismo da teoria do conhecimento", chegando até a elogiar este último como "racionalismo crítico".

Portanto, se, como acredito, é correta a afirmação de Lukács, segundo a qual a filosofia irracionalista quase sempre se apresenta com impulsos improvisados, determinados por situações externas, que se ampliam em medida crescente, então,

¹² Aufbau-Verlag, p. 10 sg.; Werke 9, p. 15; ed. bras., p. 15.

¹³ Teoria elaborada pelo filósofo e jurista alemão Carl Schmitt (1888-1985), um dos teóricos do nazismo, segundo a qual em épocas de crise a desordem só se transforma em ordem por meio da decisão absoluta, que tem primazia sobre a ordem.

¹⁴ Kant, I. "Was ist Aufklärung?", Berlinische Monatsschrift 1784, n. 12, p. 481.

dessa situação deriva uma consequência estratégica para a crítica histórico-materialista da ideologia. Ela, portanto, deve repensar continuamente a crítica caso a caso, para combater de modo adequado os teoremas burgueses da moda no momento, e não deve se permitir em referir, simplesmente, a modelos clássicos de argumentação. Nesse sentido, para explicar, por exemplo, Sartre, Adorno ou Herbert Marcuse, no decorrer do debate, não basta recorrer às partes pertinentes do "São Max", uma vez que falta a esses autores e seus partidários a consciência da "unidade ideal" de "um conteúdo filosófico presente em todo o desenvolvimento", e que Lukács justamente caracterizou como "extremamente monótono e precário".¹⁵ Certamente, é sensato e necessário chamar constantemente a atenção para a reprodução de *topoi* tipicamente irracionais e para a sua origem, que a burguesia assume na transição, de seu papel pré-revolucionário e modificador da sociedade para o papel pós-revolucionário e conservador do status.

4. Com isso, chego a uma tese sistemático-constitutiva de Lukács. O irracionalismo é a estratégia defensiva das classes dominantes, dirigida contra um desenvolvimento histórico, que faz nascer nas massas a consciência da deseabilidade e da possibilidade de uma mudança nas condições existentes de dominação (= condições de exploração). Dito em outras palavras, o irracionalismo faz aparecer as contradições que surgem entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção como insuperáveis e fatais, ou então a distorce. A atitude que se opõe ao progresso social representa o momento crucial para a contradição entre o racionalismo e o irracionalismo. Não há irracionalismo orientado para o progresso, portanto, "progressista". Quero dizer que Lukács tem razão nisso e que é preciso ter isso em mente ao falar sobre o contraste entre Lukács e Bloch. Por outro lado – e isto Lukács também o dissecou –, nos sistemas racionais, orientados para o progresso e para a razão imanente no mundo, estão presentes elementos irracionais, que por sua vez são espelhamentos das contradições e imperfeições da forma de sociedade, ou a incompletude do saber, mas para os quais soluções irracionais não são oferecidas precisamente em sistemas racionais, mas sim devem ser buscadas em resoluções dialéticas. Lukács cita Vico, Rousseau e Herder como exemplos de elementos irracionais de filosofias que levam a tal dialética, e como contraexemplos

¹⁵ Lukács, *op. cit.*, Aufbau-Verlag, p. 11; Werke 9, p. 15; ed. bras., p. 15.

irracionalistas, Pascal e Jacobi, e resume:

A constatação precisa de ambiguidade que encontramos nas obras dos mais importantes idealistas, da qual só poderiam estar livres os mais destacados materialistas, coloca-nos numa situação que nos obriga a não investigar a questão da afirmação ou negação da razão apenas sobre uma base puramente terminológica, menos ainda a partir de afirmações singulares que, isoladas do contexto geral e da intenção geral da filosofia considerada, também podem eventualmente soar como irracionalistas, mas a concentrar a nossa atenção precisamente sobre essa linha fundamental.¹⁶

Racionalismo e irracionalismo, portanto, têm suas diferenças específicas na concepção da essência da história. É racional buscar “investigar a legalidade do decurso histórico, do progresso histórico-social, descobrir e formular em conceito a razão na história e, precisamente, a razão imanente e própria à história humana, a razão no movimento autônomo da história geral”.¹⁷ Daí resulta uma concepção de progresso que se compreende em si mesmo e fornece critérios para um desenvolvimento qualitativo avançado, podendo justificá-lo com tais motivos. O contrário disso é (ou conduz ao) irracionalismo.

Do ponto de vista histórico-materialista, considero essa distinção correta. O que Lukács encontrou, por assim dizer empiricamente, tem uma base histórico-filosófica, segundo a qual Lukács pode sustentar que “a progressividade de qualquer situação ou qualquer tendência de desenvolvimento [é] algo objetivo, que age independentemente da consciência humana”¹⁸. São postos por universais históricos, portanto não ideais, cujo status na filosofia materialista precisa de alguns esclarecimentos (e este é um problema que ainda precisa ser resolvido e ao qual Lukács nunca dirigiu a atenção, nem mesmo em sua *Ontologia*).

Com o ponto de referência fornecido pelo termo progresso, Lukács indica também um critério de distinção no que se refere ao julgamento do legado filosófico: o problema básico da filosofia é tratar o ser e o mundo de uma perspectiva idealista ou materialista. O materialismo é sempre racionalista (ou, melhor se se preferir, nunca irracionalista, mesmo que se estenda ao irracional). O idealismo, por outro lado, pode ser racionalista, se preservar o irracional em uma racionalidade ideal, e então tende para a dialética: Descartes, Spinoza, Leibniz e Hegel são figuras emblemáticas. Ou se torna irracionalista, se hipostasiar os elementos irracionais do sistema de modo

¹⁶ *Ibid.*, Aufbau-Verlag, p. 99; Werke 9, p. 110; ed. bras., p. 110.

¹⁷ *Ibid.*, Aufbau-Verlag, p. 100; Werke 9, p. 111; ed. bras., p. 111.

¹⁸ *Idem.*

metafísico: Schelling, Schopenhauer, Nietzsche e, sobretudo, os metafísicos pós-hegelianos tomaram esse caminho. O materialismo dialético deve aceitar os sistemas idealistas racionais como um legado, pois eles fornecem os elementos constitutivos de um espelhamento conceitual do mundo que pode ser tomado e elaborado pelo materialismo dialético, ou seja, interpretado e decifrado de um ponto de vista materialista. Eles representam modelos de construção da totalidade, que estabelecem a mediação histórica entre as ciências e a dialética como uma teoria do contexto geral. Isso significa que os sistemas idealistas racionais foram momentos do progresso teórico.

A história da filosofia, referindo-se a um progresso que se orienta ao ser pertencente à espécie humana social (*Gattungswesen*), divide-se de maneira significativa nas etapas de um desenvolvimento de problemas a elas imanentes, o que certamente não é uma história autônoma do espírito, mas uma função do desenvolvimento social. O irracionalismo se destaca como mera reação desse *continuum*. Não podendo sequer perceber ou compreender o progresso, surge nele a tendência para a destruição. Lukács percebeu essa tendência mesmo onde ela ainda estava oculta, inconscientemente e absolutamente não desejada. Mesmo após o protesto de Bloch, ele permaneceu fiel à formulação provocativa de que haveria um "desenvolvimento de Schelling até Hitler". Certamente, com tal intransigência, muitos domínios culturais são deixados sem combate sob a hegemonia do inimigo. O aviso expresso aqui não pode deixar de ser reconhecido. O perigo de usar bombas atômicas, mísseis e armas espaciais contra o progresso, em nome de uma concepção, verdade ou ordem moral considerada superior, expondo assim a existência de toda a humanidade ao aniquilamento, não surge apenas no momento em que os Schultz e Weinbergers escrevem seus planos estratégicos; eles já contêm o fundamento de sua não-verdade, seus *proton pseudos*¹⁹ em que o direito a uma concepção, verdade ou ordem moral considerada superior é reafirmado contra a razão. A luta contra o irracionalismo é uma luta pela vida e pela possível felicidade da humanidade. Lukács definiu claramente este contexto no prefácio da reimpressão de *A destruição da razão*, em 1960, no qual ele escreve: "Hoje, a luta por paz ou guerra converteu-se no eixo de toda a prática humana do presente". E prossegue: "o movimento mundial pela paz podia ser apresentado como o movimento de massa até então mais poderoso em

¹⁹ *Próton pseudos* refere-se a premissas falsas, o erro original [N.T.].

defesa da razão”.²⁰ Nisso estamos de acordo.

5. A crítica de Lukács ao irracionalismo se dirige à constituição do pensamento moderno. Para dizer a verdade, o irracionalismo em seu enfrentamento reacionário da racionalidade científica existe, para dizer a verdade, apenas a partir do momento em que se formou o tipo de ciência moderna e antiteológica, que se concretiza aos nossos olhos, de forma paradigmática, na figura de Galileu. As pré-formas medievais, como a do conflito entre Bernardo di Clairvaux e Abelardo, ou a da luta pela recepção de Aristóteles depois de 1200, ou ainda as das disputas universitárias em Paris do último terço do século XIII, têm alguns contornos ainda confusos; e mesmo a mística certamente irracional dos franciscanos espiritualistas e dos joaquimitas²¹ ou de Meister Eckart, a religiosidade dos anabatistas e de Thomas Münzer eram socialmente progressistas. A antítese entre irracionalismo (reacionário) e racionalidade (progressista) surge apenas a partir de um estágio muito preciso de desenvolvimento daquele processo de cientificização que Lukács descreveu em *Estética*, baseando-se na “desantropomorfização”.²² Que o irracionalismo só pôde obter seu refinamento último e definitivo, como instrumento da luta ideológica de reação, no momento em que foram desenvolvidas as teorias racionais da totalidade (não só em geral, mas em particular também da história e da sociedade), que deveriam ser necessariamente as teorias de desenvolvimento e, portanto, também programas de superação das condições existentes. A partir desse instante, três momentos do irracionalismo podem ser identificados, por assim dizer, como constantes no interior de contextos mutáveis:²³

- 1) A separação precisa dos fenômenos sociais de sua base econômica.
- 2) A subjetivação radical da história e a remoção radical de qualquer legalidade inerente ao seu curso.
- 3) A criação de mitos recorrendo à intuição.

²⁰ *Ibid.*, Werke 9, p. 5; ed. bras., p. 5 (não está presente na edição alemã de 1954 [N.T]).

²¹ Relativo a Joaquim de Fiore, abade cisterciense e filósofo místico, defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo [N.T.].

²² Lukács, G. *Die Eigenart des Asthetischen*, Werke 11, Damstadt-Neuwied 1963, p. 139 sgg.

²³ Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p. 15 sgg.; Werke 9, p. 21 sgg.; ed. bras., p. 21; sobre as razões do mais recente irracionalismo op. cit., p. 20 sg.; Werke 9, p. 25 sg.; ed. bras., p. 25: 'Uma das tarefas sociais mais importantes da burguesia reacionária reside precisamente no fato de oferecer conforto aos indivíduos no contexto da visão de mundo, a ilusão de liberdade completa, a ilusão de independência pessoal em se sentir superior e em um nível moral e intelectual; com um comportamento em que a concepção de mundo ininterruptamente ligada à burguesia reacionária, em suas ações reais, se torna útil sem reservas'.

Com a dicotomia entre racionalidade e irracionalidade, Lukács foi recriminado por ter substituído, ou pelo menos posto de lado, a antítese mais básica do problema de fundo da filosofia, isto é, a antítese entre o materialismo e o idealismo. Considero esta recriminação injustificada. Racionalismo-irracionalismo não substitui o materialismo-idealismo, pelo contrário, designam modos da construção teórica e científica de uma concepção de mundo. Ambos os pares de conceitos nem mesmo se comportam de modo simétrico um com o outro. Na modernidade, não pode haver materialismo irracionalista, uma vez que uma concepção de mundo materialista sempre requer princípios de construção racional; e se ela faz propriamente seu o modo constitutivo do irracional, perde também seu caráter materialista. O idealismo, pelo contrário, pode ser desenvolvido e fundado tanto de maneira racionalista quanto irracionalista – Hegel contra Schelling, Husserl contra Bergson poderiam ser tomados como modelos de comparação. Mas em um idealismo consequentemente racionalista há partes que tendem a uma reversão em uma compreensão materialista,²⁴ de modo que também o materialismo pode extrair diretamente vantagens teóricas dos sistemas idealistas-racionalistas; o que é absolutamente impossível nas filosofias irracionalistas. A assimetria aqui acenada representa, a meu ver, um problema digno de reflexão em relação à determinação do status tipológico em relação ao sistema teórico-ideológico da filosofia; e propriamente tal investigação deveria fazer uso da clareza com que Lukács dissecou o contraste básico entre racionalismo e irracionalismo.²⁵

O nível das filosofias irracionalistas é determinado pelo nível problemático dos sistemas racionais, contra os quais se orientam. É por isso que Lukács chega a uma periodização do irracionalismo burguês, que avança paralelamente ao progresso da ciência e da história e que explica, ao mesmo tempo, a mudança na qualidade das condições de desenvolvimento da filosofia, começando com o Iluminismo até o socialismo científico. O irracionalismo moderno

surgiu e operou em permanente luta contra o materialismo e contra o método dialético. [...] surge, de maneira correspondente, em oposição ao

²⁴ Isso fica claro em Hegel, por isso Lênin frequentemente se referia a esse fato.

²⁵ Faço uma diferença terminológica precisa: a racionalidade é um *modus* da maneira científica de construir teorias ou também um *modus* de constituição da realidade e do nosso conhecimento dela. Ao contrário, o irracionalismo é uma pseudoteoria ou uma afirmação abertamente fideísta e hipertrofiada em relação à concepção de mundo sobre um *modus* aparentemente possível e não racional de construção de teorias ou da realidade e de nosso conhecimento dela. Eu disse “pseudoteorético” porque mesmo os irracionalistas baseiam suas concepções em uma maneira racional de argumentar, quando eles não se baseiam simplesmente em uma iluminação ou em um ato de fé, e, dessa forma, certamente, também excluem a comunicação sobre suas concepções.

conceito histórico-dialético idealista de progresso; trata-se do caminho de Schelling a Kierkegaard e que é, ao mesmo tempo, o caminho que vai da reação feudal provocada pela Revolução Francesa à hostilidade burguesa contra o progresso.²⁶

O primeiro período de irracionalismo possui, no interior dos problemas objetivos das insuficiências de um materialismo mecânico e de uma dialética conceitual idealista, objetos dos quais se pode de modo legítimo desdobrar, por assim dizer, à altura do tempo, sua própria crítica filosófica das filosofias progressistas. Schelling, o maior antagonista de Hegel, obtém uma justiça parcial com as aporias nas quais Hegel se emaranhou, assim como, mas em menor medida, Kierkegaard.²⁷ Isso determina a importância filosófica que possuem, apesar de sua tendência reacionária.

Com as Jornadas de Junho do proletariado parisiense e, sobretudo, com a Comuna de Paris: a partir de agora a concepção de mundo do proletariado, o materialismo histórico e dialético, passa à condição de adversário, cuja natureza essencial determina o desenvolvimento do irracionalismo. O novo período terá Nietzsche como o primeiro e mais importante representante.²⁸

Na realidade, existe uma ciência da história e da sua legalidade, e uma concepção da dialética materialista como uma ciência do contexto geral, vale dizer, a dialética da natureza. A rejeição filosófica desta teoria, que nasce de uma práxis orientada para a transformação social, deve limitar-se à reprodução de filosofias superadas, se pretende escapar ao efeito que exerce o materialismo dialético, isto é, o *de ser o próprio tempo aprendido com o pensamento*. O epigonismo e a renúncia explícita à exigência de reconhecer a verdade significam bater em retirada:

Na primeira etapa ainda é possível uma crítica relativamente justificada, que mostra os reais defeitos e limites da dialética idealista. Na segunda, entretanto, vemos que os filósofos burgueses já estavam privados da capacidade e da vontade de conhecer o adversário, de empreender esforços para refutá-lo seriamente.²⁹

Lukács estava bem convencido do fato “que a concepção de mundo que se manifesta na agitação e na propaganda nacional-socialista representa o fruto cultivado organicamente e necessariamente nascido do desenvolvimento ideológico da burguesia alemã na era do imperialismo”.³⁰ E, como mostra seu posfácio e *A destruição da razão*,³¹ ele sustentava, com igual razão, o perigo endêmico de o imperialismo não

²⁶ Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p. 8; Werke 9, p. 12; ed. bras., p. 12.

²⁷ Cf. Bloch, E. *Subjek:-Objekt Erläuterungen Zu Hegel*, Berlin 1951, pp. 357-377; Gesamtausgabe vol. 8, Frankfurt a.M. 1962, pp. 379-400.

²⁸ Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p. 8; Werke 9, p. 12; ed. bras., p. 12.

²⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 8 sg.; Werke 9, p. 12 sg.; ed. bras., p. 12.

³⁰ Lukács, G. *Wie ist die faschistische Philosophie In Deutschland entstanden?*, Budapest 1982, p. 42.

³¹ Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p. 603 seg.; Werke 9, p. 663 sgg; ed. bras., p. 663.

ser superado com a aparente derrubada do fascismo em 1945. A filosofia burguesa contemporânea serve (queira ou não) em seus traços essenciais do irracionalismo constitutivo tanto para a apologia do imperialismo do pós-guerra quanto para preparar (queira ou não) o fascismo antes de 1933 e para legitimá-lo depois. A crítica do irracionalismo (que – com todas as diferenciações das posições filosóficas e suas funções políticas – compreende em si a crítica do racionalismo aparente das filosofias neopositivistas analíticas e das assim chamadas "críticas") continua a ser a principal tarefa crítico-ideológica na luta contra o imperialismo e o fascismo também na segunda metade do século XX; aqui, Lukács marcou uma linha divisória para o marxismo que não deve ser abandonada.³²

6. Em conexão íntima com esta função política e ideológica da crítica do irracionalismo e com o desenvolvimento de seu conceito de progresso para a filosofia, literatura e arte, para Lukács, se põe a questão de uma ontologia dialética no âmbito da sistematicidade do materialismo dialético e histórico. As cadeias de argumentações da destruição irracionalista do primado teórico da razão podem ser reduzidas a quatro teses centrais:

a) O mundo em sua totalidade não pode ser representado em modelos científicos, principalmente construídos de forma racional, devido à sua infinitude intensiva e extensiva, portanto, só pode ser objeto de uma representação imaginativa (intuição intelectual, visão de ideias etc.).

b) Todos os saberes teóricos e sobretudo os modelos ideológicos da filosofia, da religião, da arte e da moral são historicamente relativos e não se deixam medir com um conceito de verdade que significa a adaequatio rei et intellectus (suspeita ideológica total).

c) A subjetividade das condições de um conhecimento possível tem como consequência que a coisa em si (a essência, a própria coisa) permanece inescrutável e que o critério do nosso conhecimento e do nosso agir só pode ser encontrado em nós mesmos (idealismo transcendental e agnosticismo).

d) Existe uma desigualdade geral entre a razão teórica e a razão prática; por isso, não é possível reconduzir os juízos de valor até os juízos sobre as coisas e,

³² Cf. Losurdo, D. *Lukács e la distruzione della ragione*, Convegno su Lukács nel centenario della nascita, Urbino, pp. 13-15, febbraio, 1985.

portanto, em última análise, a toda a esfera do agir permanece arbitrária (decisionismo).

Embora esses quatro pontos gerais de argumentação possam ser formulados como restrições puramente metodológicas ou crítico-cognitivas, em sua base ainda existem supostos ontológicos aos quais é preciso se opor quando se deve fundamentar uma crítica ao irracionalismo. As quatro teses mencionadas acima correspondem a quatro teoremas ontológicos:

1) Não há nenhuma estrutura racional no complexo do mundo infinito; o singular incomensurável e, portanto, alógico, tem primazia em relação ao todo.

2) Não há nenhuma relação em nível de regra entre as situações que se sucedem no mundo e a história da humanidade e, por conseguinte, não há nem mesmo uma ciência da história.

3) O pensamento e a faculdade cognitiva, ou simplesmente a consciência, não são de forma alguma de um gênero diferente do ser material e independentes dele.

4) Não há mediação entre a ordem (fictícia) da natureza no modus de necessidade e o agir dos homens no modo de liberdade.

Essas suposições básicas têm suas raízes nas antinomias do intelecto puro e, em primeiro lugar, não apresentam de forma alguma o sinal de irracionalismo. Portanto, é ainda mais importante descobrir que a tendência para a destruição da razão já está colocada neles. Uma crítica completa do irracionalismo remete, portanto, para uma comparação com as premissas ontológicas do nominalismo, relativismo e filosofia transcendental. E foi exatamente essa estrada que Lukács percorreu.

Aqui não se trata de retomar a concepção lukácsiana de ontologia; para tal exame, ver os excelentes trabalhos de Guido Oldrini.³³ Em vez, neste ponto, gostaria de destacar a função que uma ontologia pode ter para a crítica do irracionalismo e, portanto, de esclarecer, a partir deste contexto, o interesse de Lukács pelos problemas

³³ Cf. Oldrini, G. Giovane Lukács o Lukács maturo?", *ibid.* Dello stesso, "Le basi teoretiche del Lukács della maturità", In G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli 1983. Não posso aceitar a tese de Nicolas Tertulian, segundo a qual Lukács teria desenvolvido simultaneamente uma ontologia "entre" Heidegger e Hartmann, e há semelhanças evidentes do problema entre Sartre e sua ontologia. Cf. Tertulian, N. "La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger, Lukács", In *Critica marxista*, 1984, n. 3, p. 125 sgg.

ontológicos (ou pelo menos como essa é configurada de algum outro modo em sua obra, como na *Estética*).

Logo no início do capítulo sobre Hegel, na *Ontologia do ser social*, a relação entre racionalismo e irracionalismo é colocada no centro e, portanto, a conexão com *A destruição da razão* é estabelecida: “domínio e prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo matiz um tanto diferente com que Napoleão a realizou. Esse tipo de realização da revolução confronta toda a Europa com o problema da sociedade burguesa em expansão: em sua contradição imanente, numa nova realidade, em face da qual o reino iluminista da razão – enquanto centro do pensamento filosófico – necessariamente falharia de imediato”.³⁴ O irracionalismo do romantismo é entendido como uma inflexão na ontologia, como um ensinamento sobre a resolução das contradições reais em uma harmonia suprarracional ideal ou em um ser-uno místico, que recoloca na utopia voltada ao passado, em uma comunidade medieval de crenças, seu parâmetro histórico.³⁵ Por outra parte, o que destaca a importância de Hegel é “que ele pretende demonstrar filosoficamente que o próprio presente é um reino da razão, o que forçosamente eleva a contradição à condição de categoria ontológica e lógico-gnosiológica central”.³⁶ O conceito de razão foi, portanto, consideravelmente ampliado em relação ao da filosofia iluminista. Se “a contradição forma o princípio ontológico último”,³⁷ então não é mais possível uma ontologia à moda antiga como a Christian Wolff, que se apoia inteiramente no princípio da contradição negada³⁸ e que, por via de consequências, faz coincidir a ontologia enquanto formal (*scientia entis* em geral) com a lógica formal: “Quer ser chamada de filosofia primeira, porque fornece os primeiros princípios e os conceitos primeiros que são usados no pensamento racional (*ratiocinando*)”.³⁹

A esse respeito, Hegel desenvolve a unidade de lógica e ontologia como algo da

³⁴ Lukács, G. *Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins*. - Hegels falsche und echie Ontologie, Darmstadt-Neuwied, 1971, p. 5.; ed.bras. *Para um ontologia do ser social*, I; São Paulo: Boitempo, 2012; pp. 181-2.

³⁵ Por mais diferentes e mesmo politicamente de direção oposta que sejam os programas relativos à contradição entre comunidade e sociedade em Ferdinand Tönnies e a nova comunidade que na humanidade ao mesmo tempo comunista e libertada e espiritualmente redimida no *Espírito da utopia* de Ernst Bloch, eles têm suas raízes nesta crítica romântica da sociedade burguesa.

³⁶ Lukács, G. *Zur Ontologie...* - Hegel, op. cit., p. 6; ed. bras. *Para uma ontologia...* op. cit. p. 182.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Wolff, C. *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt A. M. 1762, p. 15 sgg. (7 spg.).

³⁹ *Ibid.*, p. 1 (§1).

temporalidade e, portanto, como contraditoriedade, já reconhecida na época de Zenão e Platão, do ao mesmo tempo não-ser-mais e não-ser-ainda do momento, na mudança: apesar disso, nele “a dinâmica das contradições dialéticas não é um simples devir universal, [...], mas [...] a primeira articulação da sequência dialética e da historicidade real”.⁴⁰

O conceito de razão de Hegel contém em si a contraditoriedade entre o não-mais e o não-ainda em sua passagem e entre a determinidade finita e a mediatidade infinita do singular. Deste modo, para ele, “a razão [pode se tornar] o princípio último do ser e do devir da natureza e da sociedade”.⁴¹ Ele resolve as tarefas de uma filosofia racional, constituindo uma totalidade, uma processualidade, uma unidade entre natureza e espírito (como subjetivo = consciência, como objetivo = manifestações sociais), entre realidade objetiva e ações subjetivas (atividade) de tal modo que faz desaparecer os dilemas irracionistas. A solução idealista de Hegel, que culmina na identidade da lógica (dialética) e da ontologia, está, na verdade, errada, mas o problema em si está colocado de maneira correta. Sob o primado da razão, uma ontologia racional desenvolverá a racionalidade = logicidade do mundo, descobrindo assim a razão da correspondência entre as formas de pensamento e as formas de ser, portanto, uma teoria do conhecimento realista, a possibilidade de um espelhamento científico do mundo e o progresso sensatamente planificável:

por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo.⁴²

No entanto, esse programa hegeliano pode mostrar, apenas em sua inversão materialista e, portanto, em Marx, as suas reais consequências teórico-científicas e teóricas do agir: depois, isto é, quando a práxis social é determinada como o lugar e descrita em suas estruturas categoriais, em que aparece a lógica dialética (que inclui, isto é, as contradições) do mundo e com isso a gênese das formas de pensamento a partir das formas de ser. Assim, Lukács procede do movimento da própria coisa, de Hegel a Marx até a *categoria ontológica central do trabalho*,⁴³ em que a relação sujeito-

⁴⁰ Lukács, *Zur Ontologie...* - Hegel, *op. cit.*, p. 7; ed. bras. *Para uma ontologia...* *op. cit.* p. 182.

⁴¹ *Ibid.*, p. 9; p. 184.

⁴² *Ibid.*, p. 26; pp. 197-8.

⁴³ Lukács, G. *Zur Ontologie...* - Arbeit, Darmstadt - Neuwied, 1973, p. 13; ed. bras. *Para uma ontologia*

objeto recebe uma qualidade nova e se cria a premissa da possibilidade de uma representação ontológica das condições ônticas (substanciais, essenciais e materiais).

7. Neste ponto, porém, não se pode ignorar que Lukács falhou em cumprir o seu programa, ou seja, em estabelecer um fundamento ontológico para uma dialética materialista, precisamente porque, no esforço de evitar a construção idealista de identidade entre a forma do ser e a forma de conceito em Hegel, recaiu em posições dualistas, sob a premissa de que ele ainda pode sustentar a racionalidade do mundo apenas de um modo filosoficamente insatisfatório e ingênuo-realista. O dualismo renovado encontra sua expressão na contraposição da função do pensamento de tornar homogênea a multiplicidade da realidade, isto é, conduzi-la a uma sistemática do universal e do particular, e na diversidade fundamental das entidades materiais, singulares e, de vez em quando, de suas relações específicas incomensuráveis: “a lógica cria um meio homogêneo de pensamento, cuja estrutura deve ser qualitativamente diversa da realidade, que é em si heterogênea”.⁴⁴ A homogeneidade do mundo conceitual é fundada (segundo a interpretação lukácsiana de Hegel) na reflexão, na subsunção do singular heterogêneo sob as determinações da reflexão, que Lukács denomina a “mais importante descoberta metodológica de Hegel”.⁴⁵ Fazendo Lukács da lógica da essência – portanto a parte central da Ciência da Lógica – a chave para a compreensão de Hegel,⁴⁶ o processo do espelhamento da realidade através do pensamento deve parecer idealista para ele; e esse idealismo certamente seria apenas um ulterior desenvolvimento dialético da filosofia transcendental de Kant:

O procedimento “natural” do ser humano, nesse tocante, é que, encontrando na realidade com que se defronta objetos singulares, busque apreendê-los na forma imediata, dada, em que aparecem, isto é, isoladamente. Essa tentativa, todavia, produz espontaneamente o seu contrário, o

do ser social, II, São Paulo: Boitempo, 2013, p. 47.

⁴⁴ Lukács, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. - Hegel, *op. cit.*, p. 103; ed. bras. *Para uma ontologia...*, *op. cit.*, p. 221. O problema da unidade entre unidade e diferença foi tratado dialeticamente por Lenin, “Zur Frage der Dialektik”, e mais detalhadamente em Lênin, *Werke* (LW) vol. 38. Lenin reconheceu (em concordância com Hegel) a generosidade do singular como ponto nodal de uma compreensão dialética da realidade. Lukács, por outro lado, na rigorosa divisão da homogeneidade do conceito e da heterogeneidade do ser, pode ter sido influenciado por reflexões neokantianas (Lask?). Não se deve ignorar que a dificuldade de uma adequada concepção dialética do concreto geral entre os filósofos marxistas quase sempre criou confusão, e a expressão mais significativa da qual talvez seja a categoria dominante de “tauto-eterologia”, não se trata de um dialeto, mas de um gêmeo siamês, unido, imóvel e inútil, mas se dividido não pode sobreviver. Ver Della Volpe, G. *Logica come scienza positiva*, Messina-Florence, 1956.

⁴⁵ Lukács, G. *Zur Ontologie...*, Hegel, *op. cit.*, p. 84; ed. bras. *Para uma ontologia...*, *op. cit.*, p. 246.

⁴⁶ Minha opinião, que este é um caminho errado para Hegel, é expressa em “Hegel - systematisch gelesen”, *Dialektik* 2, Köln, 1981, p. 20 ff.; e mais detalhadamente em *Struktur und Aufbau des hegelschen systems*, Köln. 1985.

relacionamento recíproco dos objetos que aparecem imediatamente.⁴⁷

Isso significa: reconhecendo, produzimos a unidade do mundo na reflexão, nós o tornamos homogêneo.

A fim de manter essa concepção de uniformização conceitual de um mundo que é inevitavelmente múltiplo (heterogêneo) em si mesmo, Lukács deve novamente separar a lógica da ontologia, uma da outra (e ele também imputa a Hegel a dualidade de uma ontologia prima, por assim dizer teórico-objetiva e uma segunda lógico-conceitual). A unidade hegeliana da lógica e da ontologia, esta expressão da logicidade do mundo, passa a ser criticada, pois Hegel teria sobrecarregado, na fusão das duas ontologias,

as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas.⁴⁸

A objeção levantada à identificação hegeliana do conceito e do ser na ideia (como unidade de conceito e realidade) agora leva a ter que separar ambos novamente a tal ponto que a barricada ontológica contra o irracionalismo, em vista da categoria decisiva da totalidade (ver parágrafo 6, teorema 1), começa a vacilar: “quanto mais o pensamento elabora a racionalidade do real, tanto mais se acerca da ilusão de que é possível captar a inteira realidade como sistema unitário, racional”.⁴⁹ O fato que então, como única racionalidade dialética possível do todo, resta apenas a totalização teleológica do trabalho – com uma superestimação da teleologia e uma negligência do objeto natural do trabalho – só pode ser mencionada aqui de maneira marginal. O fato de Lukács se limitar a resgatar formas na dialética da natureza, sem colocar uma

⁴⁷ Lukács, G. *Zur Ontologie...* - Hegel, *op. cit.*, p. 85; ed. bras. *Para uma ontologia...; op. cit.*, p. 247. Lukács se equivoca na legitimidade de sua interpretação de Hegel, encontrando exposta em §419 da *Enciclopédia* (portanto da filosofia do espírito subjetivo e nesta da fenomenologia I grau: consciência) ao ver não a gênese do conhecimento da reflexão (Reflexividade), mas (de modo ambíguo) "a gênese das determinações de reflexão". As determinações de reflexão são, porém – antes de serem compreendidas – já momentos das estruturas do ser = da essência (como relação absoluta): "A essência... é a referência a si mesma, apenas na medida em que é referência a outro... O ser não desapareceu; mas primeiro, a essência como uma simples referência a si mesma é o ser; por outra parte, porém, o ser é, de acordo com sua determinação unilateral de *imediatez*, *rebaixado* a algo apenas negativo, a uma *aparência*. - A essência é, portanto, o ser como um *aparecer* em si mesma... O ponto de vista da essência é, em suma, o ponto de vista da reflexão". Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §112 e mais, Frankfurt A.M. 1970, *Werkausgabe* vol. 8, pág. 231 sg. Ver também *Enzyklopädie* §149 e em mais detalhes *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, vol. 6, Frankfurt a.M. 1969, p. 217 sg. A gênese do conhecimento da reflexão (reflexividade) em Hegel não tem nenhum papel para a constituição ontológica do ser como reflexivo.

⁴⁸ Lukács, *Zur Ontologie...* - Hegel, *op. cit.*, p. 44; ed. bras. *Para uma ontologia...; op. cit.*, p. 212.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 109; *Para uma ontologia...; op. cit.*, p. 266.

dialética sistemática da natureza na base de sua ontologia, leva-o, a esse respeito, contra sua vontade, próximo da Escola de Frankfurt e de outras correntes de pensamento e à fundação da dialética única ou primariamente na relação de trabalho.⁵⁰

Sem considerar em particular muitas convicções importantes e corretas, parece-me que a *Ontologia do ser social* perdeu seu propósito, isto é, a consolidação da crítica do irracionalismo, portanto, propriamente seu objeto, isto é, a construção da estrutura dialética do ser. Com isso, no entanto, a tarefa de uma ontologia marxista não é de forma alguma rejeitada; e podemos considerar o mérito de Lukács por ter recordado com firmeza esta tarefa no âmbito da questão da nossa consciência. Sim, acho que em sua *Estética*, ele contribuiu mais para uma ontologia dialética, com a elaboração da teoria da *mimesis* do que na própria Ontologia.⁵¹ Visto que a constituição dialética do ser pode ser descrita nos diferentes planos do ser, de cada vez como uma relação particular de espelhamento, que se constitui através das diferentes formas de movimento da matéria; e a reflexão, pela qual se define o espelhamento, nada mais é do que a relação universal, na qual todas os entes estão em relação recíproca, e esta constitui a unidade da multiplicidade;⁵² e a reflexão, segundo o qual o reflexo é definido, nada mais é do que a relação universal, na qual todas os entes se opõem e que cria a unidade da multiplicidade. Portanto, foi necessário desenvolver uma ontologia dialética como uma teoria da reflexão, no interior da qual (como a relação mais genérica do ser ou da natureza) a práxis e a unidade de teoria e práxis encontram como *modus* particular de reflexão o seu lugar sistemático (em vez de se tornarem autônomas na forma de ontologia de trabalho). O grande filósofo búlgaro Todor Pawlow, já em 1936, projetou uma teoria do espelhamento como um sistema universal da dialética da natureza e da teoria do conhecimento; obra considerada até agora um modelo para a literatura marxista.⁵³ As análises de Lukács da *mimesis* podem ser compreendidas como uma parte essencial de tal sistema, como uma representação da gênese natural do trabalho social e a representação conceitual do mundo. Uma ontologia materialista pode atrair convicções irrenunciáveis e múltiplos estímulos.

⁵⁰ Até que ponto as velhas posições da *História e consciência de classe* persistem aqui é uma questão que deixo em aberto.

⁵¹ Cf. Holz, H.H. *Il problema della mimesis nell'estetica di Lukács*, Convegno di Urbino, *op. cit.*

⁵² Cf. Holz, H. H. *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983.

⁵³ Pawlow, T. *Die Widerspiegelungstheorie*, Berlim, 1973 (edição russa, Moscou, 1962).

Como citar:

HOLZ, Hans Heinz. György Lukács e o problema do irracionalismo. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 125-145, jan./jun 2021.

Apresentação: da teoria das abstrações à crítica chasiniana de Lukács

Vânia Noeli Ferreira de Assunção*

O excerto que se oferece para o deleite do leitor é parte de um texto com história curiosa. Em 1995, tendo decidido pela publicação do livro *Pensando com Marx*, de Francisco J. S. Teixeira, J. Chasin, então editor da Editora Ensaio, começou a escrever um posfácio cujo objetivo era salientar as principais qualidades do texto de Teixeira, destacadamente, o fato de fazer uma leitura imanente do texto marxiano. Nesse mister, Chasin contrapôs o acertado procedimento de Teixeira à atitude prevalente de ler Marx por lentes que o distorcem, atribuindo-lhe elementos que lhe são exteriores. Chasin quis exemplificar algumas dessas interpretações deturpadas e lhes fazer a devida crítica, o que, por outro lado, demandou dar a conhecer em detalhes o procedimento marxiano – que já havia décadas buscava redescobrir pela análise acurada e sem imputações dos seus próprios textos, estudados detalhadamente em monografias que avaliavam o conteúdo e as transformações pelas quais passou o ideário marxiano em seu período formativo. E assim, ao fim e ao cabo, o tal posfácio acabou ganhando um corpo não planejado no início, tornando-se um calhamaço de mais de 200 páginas de um debate tão denso que se descolou do livro original com o qual veio a lume.

Dividido em cinco tópicos, além de uma breve introdução, o texto de Chasin – intitulado *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*¹ – toma como mote o longo debate epistêmico em torno do “método marxiano” para ensejar uma profunda reflexão filosófica sobre o pensamento do teórico alemão e as querelas gnosiológicas em que foi envolvido. Numa breve introdução, ele apresenta o tema, salientando como fundamental a necessidade de “reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos”, frisando que “antes de

* Professora da Universidade Federal Fluminense – Rio das Ostras. Coeditora da *Verinotio*. E-mail: vanianoeli@uol.com.br.

¹ CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009. Originalmente publicado como “Posfácio” a: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido”. Expõe, em outros termos, os elementos mais gerais de uma análise imanente assentada no reconhecimento do objeto em exame – a formação ideal – em sua objetividade e autonomia em relação ao sujeito que investiga; e mostra como tal postura está na contracorrente do monopólio interpretativo gnoseoepistêmico do pensamento de Marx.

No item Crítica do amálgama originário, Chasin situa o debate em torno da originalidade do ideário marxiano, cujas origens são comumente remetidas à apropriação seletiva e mesclada de três partes do que de melhor haveria no pensamento europeu de então – a teoria política (ou o socialismo, em outras versões) francesa, a filosofia alemã e a economia política inglesa –, mistura à qual teria agregado finalmente o seu método específico. Segundo tal interpretação, portanto, no processo de constituição de seu pensamento próprio, Marx teria forjado uma “aglutinação eclética” de conteúdos dos corpos teóricos então existentes e lhes aditado uma resolução epistêmica peculiar: o uso da dialética enquanto uma sorte de *método universal de investigação*. A transformação da dialética em método e a redução da contribuição marxiana à capacidade de agregar partes de teorias e procedimentos já existentes são, segundo Chasin, equívocos que levam à perda dos nódulos centrais e da inédita novidade do pensamento marxiano.

O terceiro item do texto, bem mais encorpado, chama-se Gênese e crítica ontológica. Ali, Chasin critica a noção vulgarmente disseminada sobre a origem e as “fontes” do pensamento marxiano, sustentando a impossibilidade da operação necessariamente eclética de repicar, peneirar e embaralhar componentes de três campos filosóficos bastante distintos entre si num novo discurso minimamente rigoroso e articulado. Seguindo caminho oposto ao da imputação, realiza um rigoroso estudo, mantendo uma “submissão ativa aos escritos investigados”, dos textos de Marx do período 1841-43 – ao cabo do qual não encontra vestígios do pretendido amálgama originário. Guiando-nos pelo percurso formativo do jovem Marx, o teórico paulistano chega a uma conclusão radicalmente diferente: à luz de problemas materiais específicos para os quais neles não encontrou respostas adequadas – e sob forte influência feuerbachiana no tocante à crítica a Hegel –, Marx confrontou os três pontos altos do pensamento europeu de sua época tendo sempre em mente a presença das realidades específicas às quais estavam ligados por liames complexos e incontornáveis, submetendo-os a uma *crítica radical*. Criticando o que havia de melhor na produção

do período em termos de prática política, filosofia e ciência, o teórico alemão concluiu pela sua falibilidade imanente para apropriar-se idealmente do mundo atual, inaptidão que não era, portanto, metodológica, mas *ontológica*: trata-se do esgotamento de todo o patamar anterior de racionalidade e atividade que estava dado, extenuação que tem raízes nos próprios complexos reais em transformação, os quais eram sempre perspectivados na efetivação daquela crítica. Daí que, a partir de 1844, quando paulatinamente constituiu seu pensamento próprio, de forma simultânea à crítica demolidora das teorias de sua época, este representasse uma visão global de mundo totalmente nova, inédita, uma viragem radical em relação a toda prática e à teoria anterior (a sua, pessoal, e a da tradição), situando-se muito além delas.

O terceiro item do texto de Chasin, do qual falaremos com um pouco mais vagar, chama-se A resolução metodológica e se inicia com uma saudável provocação: se entendido nos moldes tradicionais, não há um método em Marx. Mais ainda: tal ausência não se deve a negligência ou lapso, mas deriva de uma afirmação de ordem teórico-estrutural não convencional, assentada sobre duas estacas: a fundamentação ontoprática do conhecimento, de um lado, e a determinação social do pensamento e presença histórica do objeto, doutro, intimamente relacionadas à teoria das abstrações que Chasin descobre em Marx e à lógica da concreção, que é propriamente o procedimento de pesquisa marxiano. Sempre acompanhando minudentemente os escritos do Mouro, Chasin demonstra que os pressupostos ontológicos do pensamento daquele o impediram de tomar o problema do conhecimento como exercício de uma subjetividade autônoma, de maneira que o alemão acabou reconfigurando a questão de forma completa e radical, finalmente situando-a em seu lugar e termos próprios, isto é, no âmbito global do complexo humano-societário.

Como lembra Chasin, a especificidade da objetividade social, objeto de estudo de Marx, é ser um complexo categorial que reúne sujeito e objeto sob o eixo da atividade sensível, é *objetividade subjetivada* ou *subjetividade objetivada*. Dito de outra maneira, a objetividade e a subjetividade humanas são autopostas, num processo infinito e contraditório que tem na atividade sensível – a própria produção da vida – o seu momento determinante. Na realização do trabalho, particularmente, o conhecimento é indecomponível da atividade; a teleologia – o pôr, consciente, de objetivos – é justamente o momento ideal que antecede e guia a efetivação da ação. Como salienta Chasin, a prática pressupõe ao menos dois momentos fundamentais: a subjetividade proponente (a teleologia) e a subjetividade receptora (a capacidade

cognitiva que possibilita a inteligibilidade da malha causal efetiva, que deve ser respeitada como condição de sucesso da empreitada). Esta conjunção cognitiva entre sujeito e objeto se espraia do trabalho para todas as outras formas de práxis social, com os pertinentes distintivos entre elas. Dessa maneira, em vez de erigir-se sobre as movediças bases de um debate acerca da possibilidade do conhecimento, necessariamente subjetivas, Marx firmou-se em pressupostos reais, repondo a questão da possibilidade do saber na esfera ontoprática da sociabilidade, enquanto resultado da atuação prática e teórica do homem, ser social, quer dizer, do caráter produzido do mundo sensível e da certeza sensível.

Na descoberta desse enlace – ou melhor, dessa *transitividade* contínua – entre sujeito (ativo) e objeto (mutável) está o segredo do procedimento marxiano, de talhe ontológico, que nunca separa as dimensões inseparáveis do ser social, e, portanto, não opõe ser e pensar, intrinsecamente cosidos no âmbito da sociabilidade (mas nunca confundidos, como na especulação). Chasin sintetiza tal debate sob o qualificativo *fundamentação ontoprática do conhecimento*, isto é, o reconhecimento de que este é determinado pela gênese e necessidade social que o engendram: todo saber supõe um ser que pensa, este ser é social e, portanto, seu pensamento também o é. Dessa forma, não faz sentido um debate escolástico, meramente epistemológico, sobre o conhecimento como uma suposta atividade autônoma de uma razão sem corpo.

O tema está também correlacionado a outro, da *determinação social do pensamento e presença histórica do objeto*, como Chasin o sintetiza, frisando outra vez o nexos fundamental entre consciência (formação ideal) e sociabilidade. Sem jamais reduzi-las a mero epifenômeno ou reflexo mecânico da sociabilidade, Marx mostrou que as formas de pensamento estão enraizadas na realidade histórica de que advêm e são suas expressões conscientes, sejam reais ou ilusórias: atividade ideal é atividade social. Tendo nascido de uma determinada necessidade e para atender a dados objetivos, todo conhecimento é, desde logo, *interessado*. O filósofo paulistano mostra aqui como a abordagem gnoseoepistêmica sobre o pensamento – em particular, no debate sobre a ideologia – passa ao largo da descoberta de Marx. Não há contradição entre interesse e conhecimento, nem associação direta entre conhecimento com funções sociais e falsificação, de vez que o saber é sempre intencionado, tanto o verdadeiro quanto o falso, sendo necessário perscrutá-lo para averiguar sua gênese, sua função social e sua (in)coerência e (in)coesão.

Chasin realça ainda outra conquista teórica marxiana: a da percepção da sociabilidade como fonte primária, ou melhor, como *condição de possibilidade* do pensamento, tanto no sentido de fornecer-lhe as condições mais adequadas quanto no de obstar seu desenvolvimento. Condições sociais específicas podem favorecer ou embaraçar o exercício apropriado da cientificidade ou da reflexão em duas direções: pelo grau de desenvolvimento do objeto ou pela posição do sujeito que busca o conhecimento. O processo de conhecimento é relacional, multilateral, não se situando apenas no sujeito (pois todo saber versa sobre algo) ou no objeto (cuja existência por si é apreensível por um sujeito ativo). Assim, de um lado, a plena estruturação categorial de um objeto exerce papel impulsionador na relação cognitiva, enquanto um carácter germinal ou um desenvolvimento incompleto a empata ou dificulta: a compreensão do objeto já posto em sua complexidade propicia chaves para a compreensão (sempre com base no destaque da diferença específica) do objeto menos desenvolvido. De outro lado, a posição objetiva do pesquisador em dado tempo e lugar históricos – o *locus* social em que está situado – pode predispor ou obstar a cognição da realidade material ou espiritual. Em poucas palavras, a objetividade científica decorre de uma confluência entre um sujeito ativo situado em posição adequada à cientificidade e um objeto amadurecido suficientemente para possibilitar sua apreensão.

Explicitados os seus pressupostos fundamentais, resta pormenorizar o procedimento de Marx. Este detalhamento está dado na *teoria da abstração*, outra importante descoberta que Chasin realiza no exame minucioso da produção marxiana, teoria consistente e de grande importância, inobstante seu carácter fragmentário. O pensador alemão já havia enfatizado que nos estudos sobre a sociabilidade não são empregáveis instrumentos e métodos experimentais semelhantes aos das ciências da natureza, dado que se trata de objetos totalmente distintos. Em substituição a estes, o principal instrumento para a reprodução intelectual de entidades reais na esfera social é a *força de abstração*, a competência intelectual de esquadrihar as coisas de uma forma adequada tanto à natureza dos objetos quanto à do próprio sujeito envolvidos na relação cognitiva. Partindo da destilação de abstrações razoáveis, segundo Chasin, o método marxiano nada mais é do que o modo de produção (processo em que o objeto tem a prioridade e exerce a regência) de concretos pensados, para o qual é fundamental o enfrentamento do objeto sensível em sua integralidade e sem nenhuma mediação metodológica previamente estabelecida.

As abstrações, categorias simples que estão dadas tanto na realidade efetiva quanto no pensamento, têm razoabilidade quando correspondentes aos objetos que representam. Elas fixam e salientam aspectos reais, frequentemente isolados, comuns a diferentes épocas, dos complexos fenomênicos em análise e, embora não determinem nenhum objeto real – donde, serem abstrações –, são indispensáveis, já que sem elas não seria possível conceber nenhuma formação real. Contudo, estas abstrações ainda não são o conhecimento real, mas “uma representação caótica do todo”, uma vez que estão vazias e desordenadas: segundo Marx, são apenas o ponto de partida do método cientificamente exato, a partir do qual se faz a viagem de volta ao concreto. Em tal rota, é preciso um *trabalho das abstrações*, um processo de síntese que proceda à *intensificação ontológica* daquelas abstrações isoladoras, aproximando-as e comparando-as aos traços efetivos dos objetos estudados – pelos quais a compreensão será parametrada. Com outro passo, a *delimitação*, as leis gerais vão perdendo força em prol da particularização e da singularização da fisionomia das abstrações, que se tornam mais bem delimitadas, determinadas histórica e socialmente. Outro momento do trabalho das abstrações descoberto por Chasin em Marx é a *articulação*, a remissão à multilateralidade ou complexidade em que se situa toda conformação fenomênica, pela qual se explicita a conexão íntima das categorias em pauta, abordando suas determinações reflexivas recíprocas, ou seja, os pares ou conjuntos de categorias que têm íntima (e contraditória) conexão entre si. Para não incorrer em homogeneização irreal, é necessário explicitar as proporções e as qualidades com que interagem – e neste mister destacar o *momento preponderante*, aquela categoria que, pelo seu peso específico, é estruturante da relação.

Pela descrição dos atos operativos fica evidenciado que a ordem e a sequência em que aparecem os elementos e os lugares por eles ocupados estão subordinadas ao composto ontológico do objeto estudado, não a uma legalidade autônoma, reproduzindo no concreto pensado o ordenamento intrínseco ao objeto em pauta. Com este procedimento – o da retilínea constatação de efetividades –, Marx revelava, conforme Chasin, a própria lógica das coisas, seus elementos constituintes e sua teia de determinações e relações multiformes, sua dialeticidade imanente. É por isso que a operacionalidade acima arrolada reveladoramente enuncia a universalidade dos processos, mas sem detalhar nenhum ato em particular, pois estes só poderão ser efetivados na analítica específica dos objetos, para a qual não há mapas nem roteiros prévios.

A parte do texto que ora se está publicando, Da teoria das abstrações à crítica de Lukács, é ainda mais densa. Não nos deteremos nela a não ser o estritamente necessário para situar o leitor sobre o material que poderá avaliar por si mesmo. Nesse item, Chasin faz a reconstrução detalhada e analítica de grandes trechos de *Introdução a uma estética marxista* (1956) e da *Estética* (1962) de Lukács, objetivando trazer à tona alguns elementos de seu pensamento que considera problemáticos. De acordo com o filósofo brasileiro, num percurso que acompanha cuidadosamente, Lukács, tentando, num primeiro momento, discutir a questão da particularidade no campo da estética, acabou tomando um caminho que o levou à constituição de uma lei histórica universal, encarnada na dialética do trânsito entre universal, particular e singular. Ademais, acabou vendo Hegel de forma muito positiva – os formalismos ou logicismos teriam permanecido nele apenas como parte das formulações débeis ou errôneas, não nos acertos – e, aproximando-o por demais de Marx, viu seu logicismo como a base para o próprio método marxiano.

Tendo em vista o teor dos comentários críticos desenvolvidos nessa parte do escrito, é imperioso enfatizar que estes estão voltados exclusivamente a um problema específico, que diz respeito às relações entre Marx e Hegel. É deveras conhecido o aspecto crucial desta questão, que ainda hoje assedia os intérpretes do legado marxiano – e que não escapa ao olhar atento de Chasin, preocupado com as tendências que aproximam demasiadamente um autor de outro, sobretudo no que diz respeito às questões de ordem metodológica. Nesse sentido, ainda que nas páginas de *Para uma ontologia do ser social* e de seus *Prolegômenos* seja possível constatar um esforço importante de Lukács para se desvencilhar da presença da “lógica dialética”, tal problema continuou a assombrar o seu legado filosófico e merece tratamento cuidadoso. Chasin, sem dúvida, oferece contribuição fundamental também nesse campo, sobretudo porque *Introdução a uma estética marxista*, publicado no Brasil já em 1978, pela Civilização Brasileira, rapidamente ganhou adeptos convictos de que ali se tratava de fato de uma introdução ao pensamento estético do autor e, ademais, de uma configuração acertada do procedimento metodológico de Marx e do próprio Lukács, percepção que, infelizmente, prossegue até hoje em bolsões de não especialistas.²

² O próprio Chasin, em certo momento de seu processo de aproximação à obra de Lukács, escreveu um artigo intitulado Lukács: vivência e reflexão da particularidade (*Nova Escrita Ensaio*, n. 9, São Paulo,

Em sua investigação, Chasin reconstitui a análise lukácsiana da questão da universalidade e da particularidade. Lukács expôs a forma como a história da filosofia tratou a questão (em geral, enfatizando uma das categorias e negando a outra), detendo-se na abordagem hegeliana, por ele elogiada: ao pôr a dialética universal/particular/singular no centro da lógica, Hegel teria conseguido, a despeito do seu idealismo, reproduzir filosoficamente a realidade histórico-social. Tal dialética histórica, apesar de seu tratamento abstrato em Hegel, seria uma lógica de novo tipo, tendencialmente correspondente à realidade viva. Aqui, segundo Chasin, a crítica de Marx ao logicismo e à especulação hegelianos é secundarizada – e, portanto, o salto do pensamento marxiano é minimizado. O teórico paulistano, por meio da reconstituição do texto de Lukács, principalmente daquele publicado originalmente em 1956, mostra como, na abordagem da particularidade, o discurso vai ganhando foro de problema universal (não mais afeito à estética, como inicialmente pensado). De acordo com Chasin, o filósofo húngaro não encontrou amparo, senão de modo esparso e mal alinhavado, nos escritos marxianos, de forma que as remissões ao filósofo alemão foram rareando conforme o tratamento do tema ia sendo logicizado. O que torna a questão ainda mais problemática é o fato de o húngaro ter afirmado se especar em Marx, quando se tratava de uma reflexão dele próprio.

Tencionando estabelecer um vínculo lógico entre Marx e Hegel, Lukács afirmava que no capítulo I de *O capital* haveria uma construção lógica, uma apropriação particular do método hegeliano que marcaria a cientificidade marxiana – e não só não encontrou arrimo nos textos de Marx para assegurar sua asserção como ignorou diversas manifestações do teórico alemão acerca da diferença e inclusive da oposição entre o seu método e o de Hegel. O filósofo húngaro, conforme Chasin, não atentou para a diferença entre o método de pesquisa – que tem a prioridade no procedimento marxiano e que este reputou como o exato oposto do método de Hegel – e as “formas de tratamento”, ou seja, o método de exposição, momento em que “coqueteou” com aquele. Lukács equiparou as três formas do valor analisadas por Marx a momentos históricos que encarnariam alternadamente singularidade, particularidade e universalidade, equiparando método histórico a método *lógico*, ou seja, a indistinção entre análise e exposição o levou a correlacionar a realidade econômica global a uma

Escrita, 1982) no qual ressaltava a importância da categoria na vida e na obra do autor. Nesse sentido, o “Posfácio” ganha ares de acerto de contas também com a própria trajetória.

silogística. Dessa maneira, no entender de Chasin, Lukács retomou os problemas analisados por Marx sob uma ótica que este havia criticado e superado, quer dizer, fez retroagir a questão do plano ontológico em que o alemão a situou para o da teoria do conhecimento. Ademais, não percebeu que, se há vínculos com Hegel – pensador de alta estatura, não poderia ser meramente ignorado –, as contribuições deste para o pensamento marxiano são secundárias e foram assimiladas a partir de uma ruptura abissal: afinal, a crítica radical à especulação havia sido feita por Marx ainda nos primeiros anos da década de 1840. O autor de *O capital* reconheceu o pioneirismo de Hegel na exposição das formas gerais do movimento, em que era possível encontrar um núcleo racional, mas denunciando, ao mesmo tempo, seu caráter abstrato, o qual, eliminando os aspectos distintivos dos diversos movimentos, chegava ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal. Por sua vez, a dialeticidade exposta no pensamento marxiano é o movimento histórico das próprias categorias enquanto formas de ser reproduzidas pelo concreto pensado, e dessa maneira dialética *se descobre*, mas nunca *se aplica*.

Mesmo na *Estética*, obra que, conforme Chasin, não repete as débeis construções teóricas da *Introdução a uma estética marxista* quando retoma a questão da particularidade, Lukács acabou incorrendo em erro semelhante ao debater o em-si hegeliano. Marx teria, para Lukács, apropriado o método de Hegel, que valoriza a abstratividade, que tem uma noção vazia como alicerce. Chasin mostra como, por muitos meandros que o leitor terá condição de verificar, Lukács chegou a uma noção de em-si como uma figura epistemológica, na qual a abstratividade – a pobreza do concreto epistemológico – é o garante do acesso à realidade e da distinção entre objetividade e subjetividade. Bem assim, Chasin avalia que a categoria da totalidade é entendida por Lukács, em boa parte de sua tematização, como um postulado da teoria do conhecimento (como ponto de vista, ou seja, uma configuração da subjetividade, enquanto em Marx se trata da formação real e concreta, complexa e contraditória, que, reproduzida pelo pensamento, torna-se concreto pensado). E, por fim, aprisionado nas malhas da lógica universal/particular/singular, Lukács acercou-se da problemática da particularidade sem atinar para o caráter primordial do processo de particularização (determinação ou concreção, conforme exposto na teoria das abstrações) no procedimento marxiano do caminho de volta das abstrações razoáveis ao concreto em sua complexidade e articulação.

Por fim, no item final do livro cujo excerto ora se apresenta – A analítica das

coisas – Chasin reconstitui diversos momentos do pensamento marxiano, desde os *Manuscritos de 1844* até as *Glosas a Wagner* (1880), para demonstrar a constituição da teoria das abstrações na sua origem e mostrar como os delineamentos desta estão presentes durante toda a sua produção intelectual adulta. A teoria das abstrações, frise-se, está centrada na prioridade e regência do objeto. Nessa subsunção aos objetos, os procedimentos analíticos marxianos não assumem o feito formal e prévio de roteiro metodológico, mas a configuração abstrata dos passos necessários à apropriação ideal das coisas – quer dizer, a *irresolução analítica* das figuras da teoria das abstrações – é a outra face da *analítica das coisas*, ou seja, a pesquisa é a busca pela lógica específica do objeto específico, está radicada e subordinada à “terrenalidade das coisas e dos homens concretos”.

Para finalizar esta Apresentação, façamos uma breve síntese da crítica chasiniana. Por desconhecer a teoria das abstrações e o detalhamento do procedimento marxiano de pesquisa, Lukács não pôde falar deste senão no plano mais geral (dos princípios e grandes condicionamentos históricos), sem referência a seus procedimentos analíticos; ignorou, nesse imbróglio, a forma específica de a “cabeça pensante” se apropriar do mundo (e, assim, só pôde tratar dos limites sócio-históricos à apreensão de certas categorias, olvidando a posição do sujeito cognoscente), tornou a dialética universalidade/particularidade/singularidade uma sorte de método universal, aproximou em demasia Marx de Hegel, logicizou o procedimento marxiano e desconsiderou em vários momentos o ineditismo da posição marxiana, que é de porte ontológico, como ele próprio veio a revelar em textos fundamentais como *Para uma ontologia do ser social*, influenciadora inclusive do próprio texto de Chasin.

Conforme conclui o teórico paulistano, o filósofo húngaro – na sua longa e tortuosa jornada intelectual rumo à apreensão correta do pensamento marxiano, que teve diversas fases, nunca se completou e conheceu problemas até o fim (Lukács não atinou com a teoria das abstrações nem na *Ontologia*) – construiu um edifício conceitual em que diferentes critérios se esbatiam. Chasin frisa, contudo, que essas debilidades não representam todo o pensamento de Lukács e que a própria crítica a que os submete é ela mesma inspirada por ele – cujo mérito de ter assinalado (ainda que tardiamente) o caráter ontológico e advertido para outras contribuições de Marx, além da própria inclinação para a ontologia, singularizam-no no panteão dos pensadores marxistas. Inobstante tais conquistas, Lukács não chegou a compreender na sua integralidade a teoria das abstrações nem atentou para sua cosedura, muito

embora tenha percebido seus elementos conceituais mais relevantes, que, contudo, foram por ele engastados em uma estrutura estranha ao próprio corpo teórico marxiano. Em síntese, dada a estatura do pensamento lukácsiano, Chasin considera fundamental submetê-lo a análise e, sob os parâmetros da produção marxiana, apartar as imensas contribuições dos desacertos e imprecisões. E, lembra ainda o filósofo paulistano, os embaraços de Lukács são aparentados aos que perpassaram toda a história da ontologia, atravessada sempre por questões gnosisoepistêmicas: é a paradoxal dificuldade de se apropriar idealmente do mundo em que se vive.

Como citar:

ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. Apresentação: da teoria das abstrações à crítica chasiniana de Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 146-156, jan./jun 2021.



Da teoria das abstrações à crítica de Lukács*

J. Chasin

Ao definir e fixar conceitualmente o eixo estrutural do processo do conhecimento, a teoria das abstrações, reiterando nesse campo a resolução ontológica do discurso marxiano, pode exercer salutar efeito norteador como âncora analítica a serviço do descortino da obra de Marx. Detectada, ajuda a evitar, ou torna muito difícil, pela positividade de suas determinações, que a reflexão marxiana seja passível de inserção ou acoplamento a malhas teóricas estranhas ou contrárias à sua natureza, ou mesmo visualizada enquanto tributária de virtudes intelectuais alheias, e assim levada a perder identidade e consistência em associações indevidas ou, pelo menos, demasiado acentuadas, seja com a arquitetônica traçada por outros autores, seja por subsunção a divisões e ordenamentos tradicionais das disciplinas científicas, que ela em verdade deixa para trás em seu próprio momento constitutivo. Para valorizar a ilustração desse complexo problemático, e com ela prosseguir a discussão do mesmo, nada melhor do que lançar mão, criticamente, de um importante esforço lukácsiano a propósito da metodologia marxiana, para a qual ofereceu a propositura da *dialética entre universal, particular e singular*.

Não há, nos estudos lukácsianos a respeito de Marx, qualquer alusão à *teoria das abstrações*. Nisto, o pensador húngaro, à semelhança do que já foi assinalado para o quadro geral dos autores, não se distingue de quantos já se impuseram a interpretação daquele. Indistinção tanto mais significativa quando se destaca seu grande mérito na identificação do caráter ontológico da obra marxiana, e por ter dedicado à explicitação e ao desenvolvimento dessa ontologia praticamente a íntegra de sua última década de vida intelectual. Se aos intérpretes em geral o viés gnosiológico pode servir de álibi para essa imperceptibilidade, no caso de Lukács a explicação é bastante mais complexa, envolvendo mesmo toda história da decifração da obra marxiana e, *a fortiori*,

* O texto aqui reproduzido, com algumas modificações, é o quarto capítulo de *Marx. Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, que recentemente ganhou sua terceira reimpressão.

as vicissitudes que pautaram o desenvolvimento de sua própria elaboração pessoal. Aqui, é óbvio, não é pretendido aflorar, nem de longe, a intrincada dimensão enciclopédica da história intelectual do marxismo, mas ficar inteiramente adstrito aos limites mais gerais da questão em delineamento, e esta tanto mais evidencia sua importância quando se antecipa que a inobservância da *teoria das abstrações*, na interpretação lukácsiana, não implica a desconsideração de seus elementos conceituais mais importantes. Estes não são ignorados, mas desinseridos da malha textual das significações marxianas e transferidos para um contexto semântico diverso, para o qual, paradoxalmente, Lukács não encontra arrimos textuais em Marx. Assim, por dissolução dos nexos de suas partes constitutivas, a teoria das abstrações não pode emergir, enquanto todos seus elementos fundamentais são rearrumados e reabsorvidos por uma *lógica* de inspiração extrínseca à obra marxiana, tanto em prejuízo da teoria das abstrações, é claro, como também da própria propositura de uma dialética entre universal, particular e singular a serviço daquele pensamento.

O tratamento lukácsiano da questão decorre, fundamentalmente, de seus trabalhos voltados à estética. Não tem por objetivo um estudo específico e autônomo, monograficamente centrado em Marx, mas a busca de arrimo e legitimidade teóricos, inclusive pela incursão na obra marxiana, para o tipo de resolução que confere ao tema – pedra angular do equacionamento categorial de sua *Estética*. Ele próprio explica, no prefácio aos *Prolegômenos para uma Estética Marxista*, que "o estudo publicado neste livro foi planejado e escrito originalmente como um capítulo da parte dialético-materialista da minha estética",¹ posteriormente destacado desta, por ajustes estruturais do plano originário, e publicado em separado porque "o problema da particularidade é um dos mais negligenciados, tanto do ponto de vista lógico como do ponto de vista estético".² O escrito é confirmado no Capítulo 12 da *Estética*, único no qual a questão volta a ser tratada, resumidamente, do ponto de vista lógico.

É relevante datar essas obras: a primeira, que veio a público na forma de livro em [19]56, foi gestada e elaborada no período estalinista, paga ainda o ônus daquelas desagradáveis citações inócuas e protocolares a Stalin com que Lukács armava, à época, seu costumeiro e conhecido subterfúgio; a segunda, prefaciada em fins de

¹ LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 1.

² *Idem*, p. 3.

[19]62 e editada em meados do ano seguinte, foi pensada e escrita desde princípios dos anos [19]50 e por cerca de uma década. De sorte que os textos relativos à dialética entre universal, particular e singular, a parcela dos materiais que aqui importa, pertencem à fase mais recuada dos esforços lukácsianos por "uma obra estética essencialmente sistemática". Em verdade, foi a única vez em que tratou da questão, já que, mais de uma década e meia depois, no capítulo sobre Marx, integrante da parte histórica da *Ontologia*, sintomaticamente, não reservou tratamento específico ao tema, e no capítulo dedicado a Hegel a questão é resumida às *determinações reflexivas*.

O grande painel da questão, portanto, são os *Prolegômenos*, em especial seus três primeiros capítulos, que encerram a abordagem lógica, centrados na questão do *particular*, nos quais Lukács procura pespontar uma larga visualização da história do pensamento relativo ao assunto. Principia por aludir à antiguidade do problema e ao "perigo da autonomização do universal, percebido por Aristóteles, e que, antes dele, assumira forma clara na filosofia de Platão", para acentuar logo depois que esse defeito "se aprofunda na filosofia medieval com o realismo conceitual".³ Perigo ou defeito do qual destaca o aspecto da "não apreensão da singularidade, da particularidade e da universalidade como determinações da realidade, mesmo nas relações dialéticas recíprocas de umas com as outras", detalhando que, "ao contrário, uma só dessas categorias passa a ser considerada como mais real em confronto com as outras, e até como a única real, a única objetiva, ao passo que às outras é reconhecida apenas uma importância subjetiva",⁴ ilustrando tais observações com os traços característicos ao realismo e ao nominalismo: "No realismo conceitual, é a universalidade que recebe semelhante acentuação gnosiológica. A oposição nominalista inverte as designações e faz da universalidade uma determinação puramente subjetiva, fictícia".⁵ Passo subsequente, menciona de passagem alguns nomes da filosofia moderna que teriam contribuído, especialmente Espinosa, para a compreensão da lógica da particularidade, para grifar, todavia, que essa questão "só começou a se colocar no centro do interesse filosófico quando o interesse científico não mais se limitou à física (concebida substancialmente como mecânica) e se estendeu à química e, sobretudo, à biologia. Quando, na biologia, começaram a aparecer os problemas da evolução, quando a Revolução Francesa colocou em primeiro plano a luta pela ideia da evolução nas

³ *Idem*, p. 6.

⁴ *Idem*, *ibidem*.

⁵ *Idem*, pp. 6-7.

próprias ciências sociais, então, sim, a nossa questão começou a se colocar no centro do interesse filosófico".⁶ Isso o leva a ponderar que "não há por que se surpreender que tal fato tenha ocorrido na filosofia clássica alemã", pois foi ela que, "nessa grande crise de crescimento do pensamento, principiou a colocar o problema da dialética e a buscar sua solução".⁷ Daí para frente, o estudo de Lukács se ocupa de Kant, Schelling e Hegel, sendo arrematado, sintomaticamente, pela exposição de "O Particular à Luz do Materialismo Dialético", e não, a rigor, por um capítulo voltado a Marx.

A *Crítica da Faculdade de Julgar* é considerada por Lukács como "a primeira obra na qual o problema da particularidade, tipicamente moderno na sua formulação consciente, porém antiquíssimo em si mesmo, ocupa um lugar central".⁸ Todavia, a admissão desse papel precursor não implica o reconhecimento do pensamento kantiano nos termos privilegiados com os quais, em geral, isso é levado a efeito na atualidade: "A nosso ver, a filosofia de Kant – inclusive a *Crítica da Faculdade de Julgar* – não representa nem uma síntese grandiosa e fundamental, sobre a qual o pensamento posterior deva ser construído, nem a descoberta de um novo continente, 'uma revolução copernicana' na história da filosofia. Ela é – e isto, naturalmente, não é pouco – um momento importante na crise filosófica agudizada no curso do século XVIII".⁹

Sob essa avaliação de conjunto, a obra kantiana aparece "oscilando entre o materialismo e o idealismo e entre o pensamento metafísico e o dialético". Assim, por exemplo, é a florado o mérito de que "a dialética transcendental na *Crítica da Razão Pura* coloca a contradição como problema central da filosofia", com a imediata restrição de que "o faz, por certo, apenas como problema que determina os confins intransponíveis do 'nosso' pensamento, e como problema do qual – excetuado esse posicionamento dos limites – não podem ser extraídas consequências de qualquer tipo para o método do conhecimento, para o método das ciências".¹⁰ E a argumentação prossegue sempre na linha denunciadora da excludência kantiana entre razão e contradição: "E onde Kant consigna à razão uma importância decisiva, na ética, a contraditoriedade desaparece completamente para ele e Kant só reconhece a oposição

⁶ *Idem*, p. 7.

⁷ *Idem*, pp. 7-8.

⁸ *Idem*, p. 8.

⁹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

rígida, antinômica, entre o comando da razão e as sensações humanas, entre o eu inteligível e o eu empírico. Por isso, na sua ética, domina exclusivamente a incondicionada sujeição ao *dever ser*, e não há lugar para uma dialética dos conflitos éticos".¹¹ Pela via da referida excludência, reafirma Lukács, "Kant veio a se tornar de fato, contra sua própria vontade e sem ter consciência disto, a primeira figura importante e influente na criação do método dialético no idealismo da filosofia clássica alemã. Sua filosofia é antes um sintoma da crise do que uma séria tentativa de solução. Sob essa ótica a própria *Crítica da Faculdade de Julgar* não é uma exceção".¹²

Para Lukács, esse travamento interno ou *irresolubilidade* do pensamento kantiano é condicionado pela atitude do filósofo em face do evoluir científico de sua época, na qual a "recém-surgida biologia havia apresentado à filosofia questões que obrigavam a despedaçar a moldura do pensamento coerentemente mecanicista das correntes dominantes da época", uma vez que, ressalta também, "o nascimento da biologia como ciência está ligado à luta pela evolução". Nesse quadro, "Kant assume posição resoluta contra a nova corrente", o que significa "rejeição da possibilidade de uma teoria científica das origens e da evolução", implicadora em Kant da "rejeição do método científico de novo tipo que estava por superar o dos séculos XVII-XVIII".¹³

Todavia, o desafio da nova problemática estava posto, e "Kant viu de modo relativamente claro as tarefas que a ele se antepunham, bem entendido que dentro dos limites impostos pelo idealismo subjetivo e o antievolucionismo".¹⁴ Transcrevendo na íntegra o mais importante dos parágrafos do inciso V (Do Juízo Reflexionante) da *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, em que "Kant formula a questão" – fazendo a distinção operativa entre *classificação* e *especificação* da diversidade, segundo o pensamento remonte do particular ao universal ou, ao inverso, descenda do universal ao particular –, Lukács caracteriza o equacionamento kantiano do problema. Depois de assinalar que o mesmo traduz, à semelhança da prática em geral do pensamento iluminista, a identificação espontânea e acrítica de todo pensamento ao pensamento metafísico, decorrendo já disto que "a evolução é para Kant conceitualmente incompreensível (não existe), ressalta a presença de um aspecto novo, referindo-se diretamente à propositura da *classificação* e *especificação*: "Equivale a

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² *Idem, p. 9.*

¹³ *Idem, ibidem.*

¹⁴ *Idem, p. 10.*

dizer que a indução e a dedução, que até então haviam se apresentado frequentemente como escolas filosóficas em paralelo e às vezes até nitidamente divididas (pense-se em Bacon, de um lado, e Espinosa, do outro), se apresentam aqui como métodos coordenados", ainda que seja "certo que também em Kant são operações mentais rigidamente separadas uma da outra".¹⁵

Importa destacar, na longa e entrecortada argumentação da crítica lukácsiana, o andamento pelo qual é advertido que *classificação* e *especificação* colocam, é evidente, a questão das relações recíprocas entre universalidade e particularidade, demandando com isso um novo *programa gnosiológico*, incompatível, de pronto, com a doutrina fundamental da *Crítica da Razão Pura*; pauta essa que finda por desembocar, pelos meandros de uma série de aporias, na retrocedente concepção hipotética do *entendimento intuitivo* – "uma faculdade inteiramente espontânea da intuição seria uma faculdade de conhecer distinta e totalmente independente da sensibilidade, ou seja, um entendimento no sentido mais amplo do termo", concebido "negativamente, ou seja, apenas como não discursivo" (*Crítica da Faculdade de Julgar*, § 77). Propositura com a qual a obra kantiana, em suas oscilações, renteia os perigos das vias cognitivas extrarracionais, é claro que, advertidamente, a elas voltando as costas, pois, como acentua Lukács, "num único ponto, ele é capaz de ultrapassar o horizonte da *Crítica da Razão Pura*: mas é só no sentido da mais abstrata metodologia. Ainda aqui, o conhecimento intuitivo emerge apenas como horizonte, como última perspectiva. Kant pretende unicamente ter demonstrado que a hipótese de um entendimento intuitivo (de um *intellectus archetypus*) não contém 'contradição alguma'. Nessa tese cognitiva, ele vê um *para além*, algo que para o 'nosso' pensamento é por princípio impossível de ser alcançado".¹⁶

Com efeito, a linha mestra da crítica lukácsiana a Kant, a propósito da lógica da particularidade, vai da configuração pela exigência de um novo *programa gnosiológico*, posta pela questão das relações recíprocas entre universalidade e particularidade, em contraposição à *Crítica da Razão Pura*, até o colapso do mesmo na *Crítica da Faculdade de Julgar*, entendida como "um compromisso em face da 'Primeira Introdução'", o que manteve o espírito de fundo da *Crítica da Razão Pura*, mas por uma mutação qualitativa da contraposição básica que a anima, frustrando o papel precursor de Kant na

¹⁵ *Idem*, p. 11.

¹⁶ *Idem*, p. 24.

formulação da dialeticidade.

O desenho crítico do impasse é enérgico: dado que *classificação* e *especificação* implicam uma dialética de universal e particular, "para poder encontrar, em geral, uma resposta de algum modo coerente às questões decorrentes de tais relações, Kant precisa ir além daquela relação entre pensamento e ser que estabeleceu na *Crítica da Razão Pura*, na qual, sabemos, qualquer integralização de forma, qualquer princípio formador, provém exclusivamente da parte do sujeito, enquanto que o conteúdo deriva das 'afecções' que a coisa-em-si exercita, através das sensações físicas, sobre o sujeito. Já que todas as categorias, todas as formas, são produzidas pela subjetividade transcendental criadora, Kant deve, conseqüentemente, negar ao conteúdo, ao mundo das coisas em si, qualquer integridade de forma, concebê-lo como um caos privado de ordem por princípio e que só pode ser ordenado com as categorias do sujeito transcendental. [...] Classificação e especificação constroem Kant a ir para além dessa concepção; ele o faz, certamente sem perceber que não é fiel, desse modo, aos princípios da sua principal obra teórica. [...] De fato, o já citado programa gnosiológico para esse campo é inconciliável com a precedente contraposição entre formatividade puramente subjetiva e caos de conteúdo".¹⁷

O caminho kantiano para além dessa contraposição fundante é mostrado, no percurso de momentos da *Crítica da Faculdade de Julgar* e da "Primeira Introdução", como claudicante e malsucedido, uma vez que, compreensivelmente, impedido de buscar as raízes, os fundamentos efetivos da especificação e da classificação na diversidade objetiva, e só podendo, de sua posição, "postular uma subjetiva faculdade cognitiva, é obrigado a reproduzir em nível mais elevado a contradição fundamental da *Crítica da Razão Pura*, ao procurar alguma solução, ainda que aparente, sem demolir de todo o seu sistema".¹⁸ Assim, cotejando a diversidade de soluções entre o primeiro e o segundo texto – na "Primeira Introdução", distintas "faculdades da alma" são encarregadas da especificação e da classificação, ao passo que na *Crítica da Faculdade de Julgar*, "em antítese a essa separação radical dos dois caminhos, a tarefa do conhecimento, em ambos os casos é atribuída ao juízo",¹⁹ muito significativamente subdividido em *determinante* e *reflexivo* – e, fazendo aflorar aspectos relativos às

¹⁷ *Idem*, p. 12.

¹⁸ *Idem*, p. 13.

¹⁹ *Idem*, p. 15.

concepções kantianas de lei particular, necessidade e contingência, entre outras, Lukács termina por estabelecer que "é evidente que lidamos, também aqui, com um agnosticismo, que é, todavia, qualitativamente diverso daquele da *Crítica da Razão Pura*". E o crítico explica: "Lá se tratava de uma incognoscibilidade derivada do princípio das coisas em si, que não excluía um conhecimento continuamente crescente e aperfeiçoado dos fenômenos. O fato de esse conhecimento se referir apenas ao mundo dos fenômenos e não à realidade objetiva não tem maiores consequências para a prática científica concreta",²⁰ enquanto que na *Crítica da Faculdade de Julgar* "Essa contraditoriedade aparece ainda com maior profundidade quando se deve partir do particular para o universal, na esfera do juízo *reflexivo*. [...] O subjetivismo e o agnosticismo, portanto, aparecem de modo ainda mais pronunciado: o agnosticismo domina todo o campo da ciência, todos os seus problemas concretos, as suas relações. E o método inteiro se enrijece num aberto subjetivismo"²¹, arrematando que "para Kant, só é necessário aquilo que pode ser conhecido *a priori*; o resto escorrega inevitavelmente para a contingência. Assim, para ele, qualquer diferenciação, qualquer especificação da realidade – e, por conseguinte, tudo que é particular e singular – deve necessariamente aparecer como contingente".²²

No que tange, especificamente, à particularidade, entende o pensador húngaro, Kant tem parcialmente razão quando vê na relação da mesma com o universal o momento da contingência, pois isto rompe com a rigidez mecanicista, e também é correta sua "constatação de que aquilo que constitui a particularidade não é, em sua especificidade, passível de ser meramente deduzido do universal, e que de um particular não se pode obter *sem mais* um universal. A proposição do problema da contingência nessa relação recíproca é, nesse sentido, justificada", porém, e aí é explicitada uma objeção de fundo, tal justificação só é válida em sentido forte "para um pensamento realmente dialético que, ao mesmo tempo, reconheça na contingência um elemento, um momento da necessidade. E desse reconhecimento não há traço algum em Kant".²³ Sendo a emergência histórica da dialética o critério geral dos rumos analíticos desse estudo, Lukács pode, então, depois de diversas ressalvas favoráveis a *momentos ascendentes* do pensamento kantiano, re-enunciar, em termos conclusivos,

²⁰ *Idem*, p. 16.

²¹ *Idem*, p. 17.

²² *Idem*, p. 18.

²³ *Idem*, p. 19.

que o pensador alemão "expõe uma gnoseologia na qual todos os problemas concretos, que são insolúveis para 'nós', devam ser levados, todavia, à resolução. O limite do conhecimento, aqui, não se situa, como na *Crítica da Razão Pura*, no horizonte do conhecimento concreto real, sem que este seja tocado, mas no interior dos conhecimentos concretos. Aqui não é proibido ultrapassá-lo, como na primeira crítica, a ultrapassagem deve mesmo ser tentada; vale dizer, o limite deve ser superado, mas com a consciência filosófica de que se trata de conhecimentos – para 'nós' – insuprimivelmente problemáticos. Essa posição ainda mais oscilante de Kant indica claramente que ele pelo menos intui e sente a crise filosófica de seu tempo. Por isso, tendo admitido uma problemática sem solução, propõe, em contraste com a primeira crítica, um salto no abismo do novo".²⁴ Donde resvalar, como foi referido de início, ao hipotético *entendimento intuitivo*, que proporcionaria "uma 'universalidade sintética', em antítese à 'universalidade analítica' do entendimento discursivo. Para tal maneira de conhecer, o problema da contingência, por exemplo, na conexão do todo com as partes, do universal com o particular, de fato não existiria. Como se vê, a dialética interna dos problemas leva Kant até o ponto em que surgem as questões da dialética, porém, nesse ponto ele faz marcha a ré e recorre à intuição, ao irracionalismo. Decerto, também é evidente que Kant tem uma clara percepção dos perigos que derivam desta sua posição filosófica. Ele está bem longe de a indicar como uma via que possa ser trilhada integralmente, ela que é a saída metodológica indicada por suas considerações. Chega mesmo a recusar energicamente ao 'nosso conhecimento' essa capacidade de intuir, postulada por ele próprio; assim, é claro, fica subentendida a abdicação de 'nosso' conhecimento a qualquer dialética".²⁵

Se Kant, em matéria de dialética da particularidade, é um precursor falido, Schelling é o sucessor que consuma a ameaça irracionalista. Segundo Lukács, ao contrário de Goethe, que "saúda a *Crítica da Faculdade de Julgar* como a confirmação filosófica de seu modo espontaneamente dialético de considerar os fenômenos da natureza",²⁶ não manifestando interesse pela antítese entre discursivo e intuitivo, nem "hesitando em pôr de lado os escrúpulos gnosiológicos de Kant", Schelling "assume a antítese kantiana entre discursivo e intuitivo e a identifica com a antítese entre

²⁴ *Idem*, p. 22.

²⁵ *Idem*, pp. 23-24.

²⁶ *Idem*, p. 24.

pensamento metafísico e pensamento dialético".²⁷

Em compensação, desde o princípio de suas elaborações, "Schelling ultrapassa decididamente o conceito kantiano da vida orgânica, conduzido pelo processo lógico, espontaneamente justo, segundo o qual a unidade das leis naturais não pode ser eliminada pelo reconhecimento de um modo particular de formação daquilo que é orgânico". Faz também a crítica da contingência do *impulso formador*, rejeita a suposta particularidade de uma *força vital*, e sustenta que a vida "consiste em *um livre jogo de forças*, que é mantido continuamente por algum influxo externo. A vida, pois, não é em si um particular, mas apenas uma determinada *forma do ser*". Donde a conclusão de que "as forças que estão em jogo durante a vida não são forças *particulares, próprias* à natureza orgânica; porém, o que põe em *jogo* aquelas forças naturais, cujo resultado é a *vida*, deve ser um princípio *particular*, que a natureza orgânica de um certo modo toma da esfera das forças universais da natureza e transfere à esfera superior da vida, aquilo que de outro modo seria produto morto de forças formadoras".²⁸

É a maneira schellinguiana de conceber e tratar da particularidade e da contingência, já nos textos de juventude, que interessa a Lukács, entendendo que as mesmas "assumem um significado dialético que Kant não teria podido compreender: as duas categorias começam a perder aquela rigidez e abstratividade metafísica que tinham em Kant, tornam-se mais concretas, vêm inseridas em nexos dialéticos".²⁹ E ao mesmo tempo que assinala que esse aspecto se acentua nos trabalhos posteriores, consigna "as tendências problemáticas de toda a sua filosofia", concentradas "na sua firme manutenção do falso dilema kantiano entre discursivo e intuitivo, bem como no desenvolvimento irracionalista do *intellectus archetypus* como intuição intelectual", sem deixar de frisar, tendo por referência *A Alma do Mundo*, "os dois defeitos do jovem Schelling: a nítida contraposição adialética entre necessidade e liberdade, como herança kantiana, e a mistificação da liberdade como consequência da filosofia da intuição".³⁰

Entrecruzando momentos positivos e negativos da reflexão schellinguiana, o texto de Lukács procura destacar a linha ascendente da mesma no desenvolvimento

²⁷ *Idem*, p. 25.

²⁸ *Idem*, p. 26.

²⁹ *Idem*, p. 27.

³⁰ *Idem*, p. 28.

da dialética entre universal e particular. Assim, flagra vícios de *dedutibilidade* no tratamento da mesma – "subsunção sem resíduos, 'não contingente', do particular e do singular ao universal", mas toma por decisivo que "em face de Kant é um grande avanço que Schelling suponha uma compenetração recíproca dos diversos momentos, uma superação mútua deles, uma conversão de um no outro".³¹ Também confere grande relevância à influência exercida por Hegel, sob a qual "o idealismo objetivo de Schelling se coloca sobre uma base própria", que é descrita nos seguintes termos críticos: "essa objetividade, contudo, recebe um caráter platonizante, quer dizer, o intelecto intuitivo postulado por Kant atua em Schelling como uma tentativa de renovação dialética da doutrina platônica das ideias. É preciso salientar, decerto, que essa reviravolta dá a Schelling a possibilidade de proclamar novamente a cognoscibilidade das coisas em si no terreno do idealismo objetivo; por isso estão presentes em sua obra – apesar de todo o misticismo irracionalista – também tendências à objetividade, à admissão da cognoscibilidade do mundo exterior, e essas tendências vão para muito além de Kant".³² Todavia, e a crítica agora é levada à frente por considerações relativas à categoria da *potência* –, "um dos momentos mais importantes da 'construção' schellinguiana do mundo" – e em que pese "a relação dialética do universal e do particular tenha podido se tornar um importante momento do método filosófico, o ecletismo e o irracionalismo de Schelling destroem a cada passo as conquistas que mal tinham sido feitas".³³

O desenlace se dá no caso mais relevante, apesar de apreensões adequadas, porque "os momentos construtivos das potências e cada uma dessas potências é ao mesmo tempo o absoluto (o universal, o idêntico) e, também, insuprimivelmente, o particular. Isso está substancialmente ligado ao fato de que Schelling só reconhece a objetividade, a reprodução da realidade através do pensamento, na universalidade abstrata. É por essa razão que nele a potência não é uma mediação real entre o imediato e o absoluto e, sim, uma presumida relação quantitativa dos princípios (objetivo, subjetivo etc.), em que a escolha, a determinação dessas proporções quantitativas é pura e simplesmente abandonada ao arbítrio que constrói. Hegel, portanto, tem razão quando diz da construção schellinguiana por meio das potências: 'Representar tudo como uma série é formalismo: encontramos determinações sem

³¹ *Idem*, p. 29.

³² *Idem*, p. 30.

³³ *Idem*, *ibidem*.

necessidade, em lugar de conceitos, encontramos fórmulas".³⁴ Em suma, "o platonismo de Schelling tem como consequência que tudo – inclusive a questão da relação do universal ao particular – sofra uma radical inversão: a essência da realidade objetiva aparece como cognoscível, mas a ideia não deve ser o reflexo das coisas, mas, sim, cada coisa ganha sua verdadeira existência, seu em si, na ideia. Surge, assim, um mundo das ideias todo particular. [...] Dessa forma, em contraste com a teoria platônica originária das ideias – na qual as ideias representam a universalidade, a legitimidade das coisas singulares e das relações – a dialética do universal e do singular é levada por Schelling diretamente ao próprio mundo das ideias".³⁵ Isso reconverte a *dinâmica* pretendida em *estática*, e a dialética do universal e particular se mostra de novo como "um transpasse sem resíduos e misticamente colorido do particular ao universal abstrato". De modo que o impulso schellinguiano à lógica da particularidade se esvai em simples formalismo e sua "dialética degenera em jogo vazio de analogias e paralelismos".³⁶

Às tentativas malsucedidas de Kant e Schelling, a crítica lukácsiana contrapõe o cenário bem diverso da performance hegeliana. Esta assume, em tudo e por tudo, o perfil de uma constituição decisiva para os propósitos analíticos do marxista húngaro, vale dizer, para sua tematização do próprio processo constitutivo do pensamento marxiano, que assim é alcançado em seu perfil e natureza. A diversidade entre Hegel e seus antecessores se patenteia, desde logo, pelos contextos histórico-intelectuais: enquanto Kant e Schelling "se acostaram aos problemas da universalidade e da particularidade só, praticamente, do ponto de vista de uma compreensão filosófica do problema da vida na biologia", Hegel "partiu precisamente da tentativa de compreender filosoficamente as reviravoltas sociais de sua época", e só mais tarde se voltou à filosofia da natureza. Motivos pelos quais "pôde superar de maneira concreta e original os obstáculos que fizeram Kant se desviar do caminho".³⁷

Com efeito, a postura de Lukács em face de Hegel é franca e decidida. Não titubeia em descartar, logo de saída, as concepções hegelianas sobre a natureza, classificando-as como obscuras e antidialéticas, pelas quais seu autor se aproxima de "limites idealistas análogos aos de seus predecessores", para proclamar logo em

³⁴ *Idem*, p. 31.

³⁵ *Idem*, p. 32.

³⁶ *Idem*, p. 33.

³⁷ *Idem*, p. 36.

seguida, com toda razão, que, "Não obstante esses limites e essas indissolúveis contradições, Hegel é o primeiro pensador a colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade, e não apenas como um problema isolado, mais ou menos importante ou mais ou menos acentuado, mas como questão central, como momento determinante de todas as formas lógicas, do conceito, do juízo e do silogismo",³⁸ modulando essa ênfase com a observação restritiva de que, "naturalmente, em seu tratamento vêm à luz todas as distorções provocadas pelo idealismo objetivo, pela identidade sujeito-objeto, pela contradição entre sistema e método", para estabelecer em conclusão que, apesar de "toda a sua contraditoriedade, a lógica de Hegel representa um importante passo à frente na concretização e clarificação de nosso problema", antecipando a explicação de que Hegel "só pode dar esse passo porque fez múltiplas tentativas de compreender filosoficamente as experiências da revolução burguesa de sua época, de encontrar nela a base para a existência de uma dialética histórica, para iniciar daqui a construção de uma lógica de novo tipo".³⁹

Segundo tal abordagem, essa postura já caracteriza o Hegel de Frankfurt, representada mais enfaticamente pelas reflexões de *A Constituição da Alemanha*. Em linhas gerais, ao mirar com aprovação "os objetivos burgueses antifeudais e a política da Revolução Francesa", no sentido de que a tarefa da revolução seja a criação de "um ordenamento estatal que corresponda às relações sociais reais", corrigindo com isso "o contraste entre o real peso econômico-social do terceiro estado e a sua nulidade política", Hegel "depara com o problema da dialética histórico-social de universalidade e particularidade".⁴⁰ Em sua tradução filosófica desse processo histórico, ele "considera o estado do *ancien régime* como uma formação que alimenta a pretensão de representar a sociedade como um todo (em lógica: de ser universal), se bem que um estado como tal sirva exclusivamente aos interesses dos estratos feudais dominantes (em lógica: do particular). [...] quadro no qual um sistema socialmente sobrevivente exerce uma real e verdadeira tirania que é desonrosa para todo o povo (o universal se torna particular). A classe revolucionária, a burguesia, o terceiro estado, ao contrário, representa na Revolução o progresso social, bem como os interesses das outras

³⁸ *Idem*, pp. 37-38.

³⁹ *Idem*, p. 38.

⁴⁰ *Idem*, *ibidem*.

classes (o particular se torna universal)".⁴¹ De sorte que a exposição lukácsiana insiste a cada passo no formato do pensamento hegeliano como *tradução filosófica* da realidade histórico-social, sempre que dê por reconhecida a validade de alguma de suas inclinações reflexivas ou de certas tematizações específicas: "Hegel transpõe aqui em termos filosóficos as situações sociais e as ideias políticas que as exprimem. Entretanto, esta transposição à abstratividade lógica é uma concreta generalização de temas reais e essenciais da Revolução Francesa. Não apenas uma generalização dos pensamentos de atores importantes da Revolução, mas também daquela objetiva situação ideológica, socialmente condicionada, cujas formas de expressão Marx definiu, posteriormente, como 'ilusões heroicas' [...]. Também Hegel, naturalmente, estava vinculado ao terreno dessas ilusões. Porém, isso não altera em nada o fato de que a sua transposição em termos filosóficos era o reflexo de uma realidade social".⁴²

Pode mesmo ser dito, sem exagero, que no escrito considerado a interpretação lukácsiana do pensamento hegeliano gira em torno do eixo da *transposição filosófica*, que atua inclusive como critério de verdade, de tal forma que uma tematização qualquer é adequada ou inadequada, correta ou incorreta, em algum grau ou nível, sempre por correlação direta a concepções de realidade, dadas ou supostas como verdadeiras ou falsas. Nessa linha, o tratamento conferido à concepção hegeliana da história é uma excelente ilustração dessa acuidade para o concreto divisada em Hegel. Assim, temos que as "necessárias reservas críticas em face das distorções idealistas não podem, contudo, eliminar o fato de que a dialética do universal e particular na história se apresenta em Hegel num nível mais elevado do que em qualquer predecessor, que os seus pensamentos fundamentais não são absolutamente puros esquemas formalistas, mas sim sérias tentativas de captar os momentos reais do desenvolvimento histórico".⁴³ E, neste mesmo segmento, depois de enfatizar a sensibilidade hegeliana para o *novo* na história, por referência à *Fenomenologia*, Lukács prossegue com sua avaliação básica, pensando agora nas *Lições sobre a Filosofia da História*: "Hegel, aqui, não se contenta em relacionar importantes problemas da filosofia da história à dialética de universalidade e particularidade; essa dialética tem também um importante papel na indicação das leis mais gerais do movimento da história. [...] Na medida em que o espírito do mundo se apresenta para

⁴¹ *Idem*, pp. 38-39.

⁴² *Idem*, pp. 39-40.

⁴³ *Idem*, p. 45.

Hegel como demiurgo da história, o idealismo mistificador atinge precisamente aqui o seu apogeu. Por outro lado, todavia, Hegel busca conceber a própria história como teatro das paixões humanas, dos interesses egoístas, dos objetivos particulares, e representa estas particulares aspirações dos homens, dos grupos humanos etc. como a força imediata e concretamente motriz da história. Como Engels sublinhou, o fato aqui decisivo é que, mesmo se através de uma inversão idealista, seja afirmada a grande verdade histórica de que as lutas das paixões particulares e egoístas dos homens, na verdade, colocam diretamente em movimento os eventos; embora, no conjunto, nasçam e morram outros conteúdos, mais altos e mais universais do que aqueles que os homens colocaram imediatamente em jogo. Esta é a essência da teoria hegeliana da 'astúcia da razão'.⁴⁴

No mesmo âmbito temático e sob o mesmo prisma favorável, Hegel é reconhecido como o pensador que "fez as contas com as 'ilusões heroicas' da Revolução Francesa, que haviam iluminado e guiado a sua própria juventude, no que toca à adesão à sociedade capitalista e à sua forma ideal, representada pela economia clássica inglesa. Ao mesmo tempo, outrossim, esta posição implicou uma refutação radical de todas as ideologias da restauração que, sob roupagens mais ou menos românticas, proclamavam um retorno às condições feudais (Haller, Savigny etc.). Essa resoluta aprovação da economia capitalista, por outro lado, tem consequências muito importantes para a concepção hegeliana da história; ela se torna um fator determinante do juízo e da nova avaliação feita por Hegel da Antiguidade clássica, que fora seu ideal e seu modelo no período das 'ilusões heroicas'. Hegel vê a antítese decisiva entre Antiguidade e presente exatamente no terreno da economia e [...] esta antítese aparece filosoficamente, ao mesmo tempo, como uma transformação histórica no modo de ser da dialética de universal e particular: a função dialética do particular na sociedade moderna, como princípio de suas leis e da necessária autorrenovação, tinha de ser necessariamente na Antiguidade um princípio de autodestruição da sociedade", e o raciocínio é confirmado por uma citação do § 185 da *Filosofia do Direito*: "O desenvolvimento independente da particularidade é o momento que se manifesta, nos estados antigos, pelo começo da corrupção dos costumes e como razão última de sua decadência".⁴⁵

⁴⁴ *Idem*, p. 46.

⁴⁵ *Idem*, pp. 54-55.

A exemplificação poderia ser bastante estendida nesse e noutros âmbitos, todavia, basta mencionar apenas mais alguns poucos momentos nos quais é assegurado que a *transposição filosófica* da realidade foi consumada, ao menos em parte, para que fique esboçado um painel de referência. Já no combate juvenil de Hegel (Iena), travado "no terreno puramente filosófico" contra a *positividade* – categoria "predecessora de conceitos centrais posteriores como alienação e estranhamento", se manifestam por detrás desta, pela ótica de Lukács, "antíteses históricas na crítica de formações sociais passadas, em face das quais Hegel tenta demonstrar a superioridade da sociedade burguesa nascida da Revolução Francesa".⁴⁶ Em conexão com esse argumento e dentro do mesmo feitio, mas extremando a operação, o crítico marxista, tendo por referência um texto da outra ponta da produção hegeliana, sustenta uma leitura que, ao menos pela amplitude e radicalidade da conclusão, não deixa de surpreender. Tomando por base um trecho de *A Razão na História*, na qual Hegel diz que "a passagem de uma formação espiritual a outra consiste, precisamente, em que o precedente universal é superado quando é pensado como particular. Este subsequente mais alto, por assim dizer, o gênero próximo da espécie precedente, está intimamente presente, mas ainda não chegou a se afirmar; e isto torna oscilante e frágil a realidade existente", Lukács sustenta: "O desenvolvimento que começa nesse ponto é revolucionário e avança de colisão em colisão social. A transformação da universalidade em particularidade e com isto a dialética de universalidade e particularidade é o problema da ininterrupta transformação da sociedade como lei fundamental da história", aditando em abono de sua afirmação mais uma passagem do texto hegeliano: "Estas possibilidades agora se tornam históricas; elas incluem em si mesmas um universal de tipo diverso do universal que constitui a base na existência de um povo ou de um estado. Esse universal é um momento da ideia produtiva, um momento da verdade que aspira e impele em direção a si mesma".⁴⁷

Cabem também, no quadro remissivo à *transposição*, momentos relativos à tematização do complexo categorial do trabalho, ou mais precisamente a "uma das descobertas mais geniais" de Hegel – a "conexão entre trabalho e teleologia", ademais que "a ideia decisiva do método histórico hegeliano, a concepção da 'astúcia da razão' tem seu fundamento filosófico na concepção que Hegel tem do instrumento do

⁴⁶ *Idem*, p. 40.

⁴⁷ *Idem*, pp. 43-44.

trabalho".⁴⁸ Do mesmo modo, pertence a esse painel o tratamento dado às concepções hegelianas sobre a economia, pelo qual "Hegel compreende conceitualmente determinadas características essenciais da moderna sociedade burguesa; em particular – e isto demonstra sua importância solitária entre os contemporâneos – o papel e o significado da economia política na estrutura e na reprodução desta sociedade".⁴⁹ E Lukács destaca a respeito, apoiado na adenda do § 189 da *Filosofia do Direito*, que na "filosofia hegeliana da economia", levando em conta o *sistema das necessidades*, "aparentemente se cai no mundo da pura contingência, já que as forças motrizes da sociedade burguesa são os singulares desejos, aspirações, paixões etc. do indivíduo singular. Todavia, como discípulo de Smith e Ricardo, Hegel reconhece: 'Mas este formigamento do arbítrio produz, por si, determinações universais; e essa aparente dispersão é conservada por uma necessidade, que intervém por si mesma'".⁵⁰

Outros exemplos ainda poderiam ilustrar a *tradução* ou *transposição filosófica*, mas os novos casos, mais ainda do que os últimos arrolados, comparecem na elaboração lukácsiana já por meio de uma intrincada decantação de falso e verdadeiro, ou seja, de efetivação ou inefetivação do traslado do conteúdo da realidade à filosofia, o que remete a outra componente característica do estudo aqui resumido: a dos limites históricos e filosóficos da *transposição* hegeliana. Traços analíticos que permitem, aqui, inclusive em favor da brevidade, tratamento mais restrito, direta e estritamente voltado às dimensões conclusivas da investigação lukácsiana. Assim, em termos globalizantes, temos que "tão somente quando Hegel, não obstante seu idealismo, se mantém firmemente ligado à ideia do desenvolvimento é que sua dialética dá lugar a grandes resultados",⁵¹ enquanto as "inexatidões necessariamente fervilham sobretudo por causa de sua filosofia idealista, por causa, conseqüentemente, dos limites postos por esta à concepção de mundo democrático-burguesa mais avançada e conseqüente (sabemos que Hegel, sob esse prisma, estava bem longe da verdadeira coerência), por causa, finalmente, do crescente influxo da miséria alemã, na época da Santa Aliança, sobre a filosofia de seus tempos mais maduros. Neste ponto, deve-se sublinhar, energicamente, que aqui não se trata apenas do fato de que concepções em si justas da dialética de universal e particular sejam turvadas pelas

⁴⁸ *Idem*, p. 48.

⁴⁹ *Idem*, p. 53.

⁵⁰ *Idem*, pp. 53-54.

⁵¹ *Idem*, p. 50.

distorções da posição filosófica e econômico-social, mas antes que, causadas por essa falsa base, venham à luz concepções formalistas, mistificadas, que induzem a erros precisamente na dialética entre universal e particular. O verdadeiro e o falso, o progressivo e o retrógrado na filosofia de Hegel se encontram, pois, de modo muito frequente, diretamente um ao lado do outro".⁵²

É a isso que Lukács denomina de "dupla face da filosofia hegeliana", que recobre todo seu *corpus* teórico, embora se estampe de forma especialmente agudizada em determinados pontos cruciais. Por exemplo, na concepção da teleologia, que mescla descoberta extraordinária com generalização mistificadora: "A genial concepção da teleologia em conexão com o trabalho permanece nele limitada a esse campo; Hegel não pode explicar nem os pressupostos naturais nem as consequências desta justa intuição sem distorcer, mística e idealisticamente, toda a questão",⁵³ ou seja, "quando em Hegel o espírito do mundo se torna o artífice, o demiurgo da história, verifica-se uma generalização mistificadora daquilo que era, no trabalho humano, a compreensão real de sua essência concreta".⁵⁴ *Dupla face*, amálgama de erros e acertos, que chega aos seus piores momentos, como já fora advertido por Marx, quando Hegel "com muita frequência tenta interpretar o novo a partir do velho e não vice-versa"; ou ainda, para evidenciar com uma referência específica, quando "tenta 'deduzir' logicamente as instituições particulares da Prússia da época. Sobretudo, por exemplo, na 'dedução' da monarquia. [...] Desaparece aqui qualquer real dialética de universal, particular e singular, substituída por uma pseudodialética formalista e enganosa. E ela se transforma em pura caricatura quando Hegel, o que decorre necessariamente desses falsos pressupostos, busca deduzir 'de modo puramente especulativo' a pessoa do monarca".⁵⁵ Em síntese, "a análise hegeliana da sociedade burguesa, a tentativa de captar conceitualmente suas características em ser e devenir como dialética de universal, particular e singular compreende toda uma série de ideias geniais (ou pelo menos de intuições), mas também uma sofística vácuca e reacionária. É preciso não perder de vista essa mistura de justo e de falso, quando se quer compreender a importância do fato de que Hegel funda – pela primeira vez na história dessa disciplina – o edifício inteiro da lógica sobre as relações entre universalidade, particularidade e

⁵² *Idem*, pp. 51-52.

⁵³ *Idem*, p. 50.

⁵⁴ *Idem*, p. 48.

⁵⁵ *Idem*, p. 62.

singularidade. Toda a doutrina do conceito, do juízo e do silogismo tem como base e conteúdo essas relações".⁵⁶

Dialética histórica ou *lógica de novo tipo*, sob a ótica da crítica lukácsiana, o grande mérito da lógica hegeliana reside, então, em sua forma de ser, ao menos em dimensão ponderável, uma lógica de conteúdos ou da realidade: "Precisamente o que é o aspecto mais positivo da análise de Hegel, o fato de que ele conceba as relações de universalidade, particularidade e singularidade, não como um problema exclusivamente lógico, mas como uma parte importante da dialética viva da realidade, cuja mais alta generalização deve produzir uma forma mais concreta da lógica, tem por consequência que a concepção lógica seja sempre dependente da justeza ou erro da concepção da realidade. Os limites da lógica de Hegel são aqui determinados, igualmente, pelos limites de sua posição em face da sociedade e da natureza, bem como os seus momentos geniais são determinados pela progressividade de sua atitude em face dos grandes problemas históricos de sua época".⁵⁷ Configuração essa que Lukács reafirma e desdobra em várias passagens: "é necessário sublinhar, como um grande passo à frente, o fato de que nessa dialética, pelo menos de acordo com os princípios e o método, ainda que nem sempre até o fundo da realização sistemática, seja um fator determinante precisamente o *conteúdo* histórico-social, e não, como em Schelling, um esquema abstrato, uma construção formalista. Já esta reviravolta no sentido de uma declarada prioridade do conteúdo em relação à forma representa um importante progresso [...]. De fato, quando ele estabelece corretamente qualquer relação de universal e particular, e vice-versa, ele o consegue não tanto porque observe determinadas regras lógicas, mas antes porque compreende corretamente, segundo o conteúdo, o fenômeno vital cuja generalização aparece em tal relação".⁵⁸ Sucessão de argumentos que Lukács sintetiza, conclusivamente, em termos muito claros e significativos: "Vimos que se trata de nexos reais da realidade, da natureza e da sociedade, que na lógica recebem seu reflexo mais abstrato, contudo, tendencialmente correspondente à realidade. Não é decisivo o fato de que a teoria do conhecimento em Hegel não se baseie na teoria do reflexo; entretanto, a sua lógica aspira objetivamente a um tal reflexo da realidade objetiva".⁵⁹

⁵⁶ *Idem*, p. 62.

⁵⁷ *Idem*, p. 60.

⁵⁸ *Idem*, p. 51.

⁵⁹ *Idem*, p. 71.

Diga-se também e de passagem que, em consonância com essa prioridade do conteúdo, a rejeição hegeliana ao formalismo é igualmente ressaltada, com menções em especial de suas formulações de juventude, quando é referido que o "formalismo tem sempre para Hegel fundamentos subjetivistas", de modo que um quadro conceitual dessa natureza – no caso, está em jogo "a ética formalista de Kant e Fichte"⁶⁰ – "deforma a realidade; [...] dilacera a intuição e sua identidade de universal e particular, contrapõe uma à outra as abstrações de universal e particular [...]; a unidade dialética de universal e particular desaparece precisamente porque a vital conexão dialética de contingência e necessidade é conceitualmente anulada".⁶¹ É importante não deixar de lado, no entanto, que para a interpretação lukácsiana a lógica de Hegel não está isenta de formalismo ou logicismo; ao contrário, isto se manifesta até com bastante frequência, mas sempre como aspecto integrante de formulações débeis ou errôneas e nos vícios promovidos pela exercitação do espírito de sistema, defeitos pelos quais o formalismo responde em grande medida: "o caminho do conceito ao silogismo através do juízo representa uma série ininterrupta de passagens dialéticas, de conversões ao seu contrário, de transpasses ao outro. Como sempre ocorre em Hegel, um grande número dessas passagens é extremamente artificioso, é construído formalmente",⁶² de modo que o problema da *dupla face* não apenas reaparece no terreno da lógica, mas "é claro que essa duplicidade deve se fazer sentir, necessariamente, ainda mais na lógica".⁶³

Identificada enquanto *lógica de conteúdos*, sob a *dupla face da filosofia hegeliana*, é por esse enquadramento que Lukács aborda, ao longo da dezena final das páginas de seu estudo, certos elementos relativos a questões de princípio diretamente relacionados à problemática da dialética entre universal, particular e singular, que constitui seu tema específico. Explicitando que não faz, nem poderia estar fazendo aí, a crítica de toda lógica hegeliana, antecipa por isso mesmo uma avaliação de conjunto, ordenada e grifada pela acentuação do *caráter dinâmico* das três formas clássicas do pensamento: "no esforço de Hegel por manter sempre o conceito, o juízo e o silogismo em movimento dinâmico, no transpasse de um ao outro, na conversão da diversidade em seu contrário, vemos algo de decisivamente positivo e progressivo;

⁶⁰ *Idem*, p. 40.

⁶¹ *Idem*, p. 41.

⁶² *Idem*, p. 69.

⁶³ *Idem*, p. 71.

sem enfrentar, nem mesmo com um aceno, o problema de saber onde esse heraclitismo lógico de Hegel encontra necessariamente limites, onde os direitos da lógica formal devem ser defendidos em face de suas argumentações".⁶⁴ E também chama a atenção, logo de saída, para o *processo de determinação*, pondo em foco que "Hegel aplica sempre de modo consequente a famosa definição de Espinosa: '*omnis determinatio est negatio*'; por isso, em Hegel, o processo da determinação é sempre um caminho do universal ao particular. Nele, em geral, o particular não é tanto um estado intermediário, uma categoria mediadora estável entre universal e singular, mas antes o momento, em movimento autônomo, de um processo de movimento da especificação".⁶⁵ E com isso, igualmente de pronto, estabelece a diferença entre a especificação kantiana e a hegeliana: em Kant, a especificação ocorre "sobretudo como resultado de um processo cuja essência, direção de movimento e correspondência a leis devem permanecer desconhecidas para nós por princípio; enquanto em Hegel, processo e resultado são dados em simultaneidade dialética, e a cognoscibilidade de ambos não pode jamais se tornar um problema".⁶⁶ Ademais, detalha Lukács, "em Hegel, naturalmente, não somente a particularidade, mas também a universalidade e a singularidade são tanto processo como resultado; a universalização e a individualização são nele, por outro lado, um movimento logicamente compreensível e expressável das coisas e de suas relações, como a especificação, a particularização (o determinar-se)".⁶⁷ Tanto é assim que "precisamente esses movimentos e sua autoconsciência constituem para Hegel a verdadeira e autêntica dialética, a atividade do pensamento concreto", de modo que, e com isso Lukács arremata o contraste, a concepção hegeliana está em "antítese com a concepção metafísica que permanece presa ao nível muito mais baixo da pura representação", o que é avalizado com a seguinte afirmação de Hegel: "Somente a pura *representação*, através da qual a abstração os isolou, é capaz de manter o universal, o particular e o singular rigidamente divididos".⁶⁸

Reconhecida como *lógica da realidade*, cujas doutrinas dinâmicas do conceito, do juízo e do silogismo têm por fundamento a dialeticidade entre universal, particular

⁶⁴ *Idem*, p. 65.

⁶⁵ *Idem, ibidem*.

⁶⁶ *Idem, ibidem*.

⁶⁷ *Idem, ibidem*.

⁶⁸ *Idem, ibidem*.

e singular, a lógica hegeliana, em suma, é decifrada, lukácsianamente, pelas relações recíprocas entre essas três últimas categorias. E outra não seria, pensa Lukács, a própria concepção que Hegel fazia da lógica, pois "considerava como um de seus principais encargos indicar o movimento dialético que leva de cada categoria tratada às demais", tanto que "protesta contra a concepção que pretende reduzir a relação entre universalidade, particularidade e singularidade a relações puramente quantitativas".⁶⁹ Com efeito, a natureza móvel e conversível dessas categorias é essencial e imprescindível aos movimentos que elas têm de perfazer, pois, "estes não vão simplesmente do singular ao universal e vice-versa – e neste processo, para ambos os movimentos, cabe ao particular a inevitável função de mediação – mas, ao mesmo tempo, da universalidade abstrata à concreta, da universalidade inferior à superior, o que transforma a universalidade precedente numa particularidade, bem como da singularidade puramente imediata à mediatizada etc."⁷⁰ Ductilidade e movimento, pois, no complexo de passagens lógicas, que abrange do conceito ao silogismo, e que tem por fundamento real, relembra o pensador marxista, "o fato de que, segundo Hegel, 'a determinação conceitual é essencialmente ela própria *relação*'".⁷¹

É bem interessante, e bastante congruente com as diretrizes e os alvos de seu escrito, que Lukács veja, na doutrina hegeliana do conceito, a dimensão típica ou teoricamente mais rica de todo o edifício da lógica. Tanto é assim que escolhe – a "singularidade na doutrina do conceito" – para exemplificar o *método hegeliano*, ou seja, a dialética entre universal, particular e singular, uma vez que é na tematização do conceito, "ao desenvolver a dialética da ação recíproca", que Hegel alcança "a determinação mais geral de universalidade, particularidade e singularidade como base da doutrina do conceito", para a qual Lukács ressalta a importância fundamental da "identidade de identidade e totalidade". Nesta, "de fato, a concepção hegeliana dos conceitos concretos se expressa do modo mais claro", sendo que "a primeira forma na qual esta identidade se apresenta é a identidade de singular e universal, precisamente em sua contraditoriedade".⁷²

Com efeito, a investigação lukácsiana é bem enfática ao destacar a originalidade da doutrina hegeliana do conceito. E o faz não apenas porque esta "não constitui o

⁶⁹ *Idem*, p. 70.

⁷⁰ *Idem, ibidem*.

⁷¹ *Idem, ibidem*.

⁷² *Idem*, p. 63

início da lógica, mas – em estreita conexão com isso – também porque [...] conceito, juízo e silogismo se convertem muito mais energicamente uma na outra, se antecipam reciprocamente e – no tríplice sentido hegeliano da palavra – se conservam ao se superarem reciprocamente".⁷³ Ou seja, considerando uma visão desdobrada desse conjunto de relações: "o juízo (e, em relação ao juízo, o silogismo) não é degradado em tautologia, uma explicitação puramente formal de algo implícito já completamente presente. O conceito, em verdade, é relação em si, mas é também, inseparavelmente, algo de concluso dentro de si mesmo; ele é a unidade destes momentos antitéticos. Por isso, o juízo pode produzir uma síntese superior, uma unidade mais rica em determinações mais desenvolvidas".⁷⁴

Dado, então, que é o *resultado* – o ponto de chegada da lógica, em contraposição à maioria das vertentes filosóficas – do andamento entrecruzado das relações entre universalidade, particularidade e singularidade, que transpassa do conceito ao silogismo, "em Hegel o conceito é o coroamento e a síntese de um longo e rico desdobramento das determinações lógicas. O conceito hegeliano herda tudo o que esse processo levou à luz do pensamento: 'o conceito é o que é *concreto e mais rico do que tudo*, já que ele é a base e a totalidade das determinações precedentes, das categorias do ser e das determinações da reflexão. Essas mesmas por isso se apresentam também no conceito'. Só no espírito desta metodologia é que Hegel pode falar de conceito concreto e total".⁷⁵ Súmula da teoria do conceito que é ratificada nos desdobramentos de uma outra passagem, já nos segmentos conclusivos do texto, na qual Lukács contrasta a doutrina hegeliana com a das lógicas precedentes: "Em qualquer lógica que principia pelo conceito, este é uma abstração artificialmente isolada. A conexão, a relação, o ligamento surgem apenas quando os conceitos, rigidamente fechados em si mesmos, se unem no juízo com outros conceitos, para cumprir, por meio do juízo, o mesmo processo no silogismo. Em Hegel, ao invés, o conceito tem uma longa pré-história lógica, rica de mutações alternadas. Por isso ele é muitíssimo mais concreto, mais cheio de significado do que em outros filósofos. E essa riqueza de conteúdo, essa concretude, não se refere apenas à esfera de significados do conceito. Em Hegel, ao contrário, o entrelaçamento recíproco dos

⁷³ *Idem*, p. 69.

⁷⁴ *Idem*, p. 70.

⁷⁵ *Idem*, pp. 65-66.

objetos já está contido no próprio conceito".⁷⁶

Por sua vez, matrizada pelo feitiço do conceito como concreto mediatizado, a determinação da singularidade é tecida na malha das relações dela mesma com a universalidade e a particularidade. Usando as próprias palavras de Hegel, Lukács mostra que "A *singularidade* já está posta com a particularidade. Esta é *universalidade determinada*; portanto, a determinação se referindo a si mesma, o *determinado determinado*". Donde "A *universalidade* e a *particularidade* aparecerem [...] como os momentos do *devenir* da singularidade'. Mas, segue-se disto, ao mesmo tempo, que as singularidades, em sua existência real, jamais podem ser concebidas como independentes do particular e do universal".⁷⁷ Essa linha de reflexão, ressalta a crítica lukácsiana, "rompe radicalmente com qualquer tipo de empirismo e de nominalismo", enquanto "a tendência do idealismo objetivo em colocar singularidade, particularidade e universalidade no mesmo nível de realidade é um objetivismo, todavia, com frequência, pelo menos, igualmente justificado, um materialismo invertido, como diz Engels. O singular, portanto, também para Hegel, é 'um *este* ou *aquele* qualitativo".⁷⁸ Este é, precisamente, o ponto ao qual Lukács pretendia chegar: a superação da singularidade imediata pela singularidade mediatizada, enquanto tal – concreta, através da operosidade entre singular, particular e universal, o que exemplifica, de sua ótica, "claramente o essencial do comportamento metodológico de Hegel. Central, neste comportamento, é precisamente a objetividade e o movimento interior do próprio conceito".⁷⁹ Donde o arremate: " aqui se exprime o grande progresso na lógica que o método de Hegel comporta, a prioridade do conteúdo em relação à forma".⁸⁰ Mesmo que rodeada de reservas, reparos e objeções, trata-se de uma síntese ou fórmula não apenas demasiado arredondada e sonora, se levada em conta, devidamente, a denúncia marxiana da *especulação*, mas problemática, independentemente dos méritos ou deméritos hegelianos, acima de tudo porque almeja, sem dúvida, ser a pedra angular esculpida para o enlace com o *método marxiano*.

Visto o perfil da singularidade, resta abordar as categorias de universalidade e

⁷⁶ *Idem*, pp. 65-66.

⁷⁷ *Idem*, p. 66.

⁷⁸ *Idem, ibidem*.

⁷⁹ *Idem*, p. 67.

⁸⁰ *Idem, ibidem*.

particularidade. Enfatizando com sutilidade, Lukács garante que "De modo ainda mais nítido, se isto é possível, Hegel sublinha o aspecto processual na relação entre universalidade e particularidade".⁸¹ Hegel, desde logo, "rechaça como metafísica, ou pelo menos considera como modalidade inferior de apresentação, que deve ser superada, a forma da universalidade que é uma simples soma abstrata de mortos traços singulares",⁸² pois, diz Hegel, "se por universal se entende o que é *comum* a muitos singulares, parte-se da existência *indiferente* dos mesmos e mistura-se, assim, na determinação conceitual, a imediatidade do *ser*".⁸³ De modo que "não basta extrair, por meio da pura abstração, o que é comum a muitos singulares, dados imediata e sensivelmente". Admitindo que as linhas essenciais dessa formulação possam ser justificadas, Lukács consigna, porém, que, "na medida em que se recusa liminarmente a admitir que se alcança a universalidade pela extração dos traços comuns, ela indica os limites idealistas do pensamento de Hegel".⁸⁴

Decerto, independe de contexto e limites que a universalidade hegeliana seja um complexo dinâmico de relações, cuja apresentação o escrito lukácsiano faz, descartada a somatória dos traços comuns, por sucessivas aproximações. "Agora, porém, o universal do conceito não é simplesmente um universal comum, em face do qual o particular tem sua subsistência para si, mas antes o próprio particularizante (especificante)'. E de uma forma mais concisa e positiva: 'Mas, o universal é o que é idêntico a si mesmo, *expressamente no significado* segundo o qual nele estão contidos ao mesmo tempo o particular e o singular. Ademais, o particular é o diferenciado ou o determinado, mas no significado de que ele é universal em si mesmo e enquanto singular'. O singular, outrossim, tem o significado de que ele é *sujeito*, fundamento que contém dentro de si o gênero e a espécie, e é ele próprio substancial. [...] 'O que vale para o universal vale também para o singular e o particular; o que vale para o particular vale para o singular; mas não vice-versa'. Ou ainda: 'O universal assume o particular e o singular de forma *sotoposta a si*, o singular assume em si o particular e o universal, o particular assume o universal'. Hegel indica aqui [...] na subsunção e na inerência conceitos de relação, cuja dialética determina o relacionamento dessas categorias uma com a outra. Assim, 'a particularidade é a determinação do universal,

⁸¹ *Idem, ibidem.*

⁸² *Idem, p. 68.*

⁸³ *Idem, p. 66.*

⁸⁴ *Idem, p. 67.*

mas de tal modo que ela é superada no universal ou nela o universal permanece o que ela é".⁸⁵ A universalidade comparece, pois, com a dignidade própria à totalidade, mas no equilíbrio da tríade categorial, sem usurpar lugares, nem ser dissolvida. Não parece sofrer de exageros realistas, nem, é óbvio, de desqualificações nominalistas. Lukács deixa para o capítulo subsequente de seu estudo a crítica da concepção hegeliana da universalidade.

Além dos conceitos de relação, tratados por Hegel na subsunção e na inerência, "Hegel reconhece também a relatividade posicional dessas categorias", o que põe em face da determinação da particularidade, cuja urdidura, aliás, já fora se dando, por força do caráter interconexo das três categorias, ao longo dos parágrafos anteriores. Convém, entretanto, acrescentar que Lukács, em parte citando Hegel, torna a escrever que "o particular é, com relação ao singular, um universal, e, com relação ao universal, um determinado; ele é o meio que contém dentro de si próprio os extremos da universalidade e da singularidade, por isso as funde em conjunto",⁸⁶ para destacar que, "assim, Hegel – na medida em que isto é possível a um sistema idealista – determinou de maneira dialeticamente exata a posição específica da particularidade na sua lógica".⁸⁷ Ou seja, "pela primeira vez na lógica, o lugar da particularidade foi determinado como sendo um insuprimível membro da mediação entre singularidade e universalidade, e isto em ambas as direções do movimento. O particular, porém, é mais do que um momento da mediação, necessário de modo puramente formal".⁸⁸ Com isso, Lukács alude a outras dimensões da particularidade não contempladas no capítulo dos *Prolegômenos* dedicado a Hegel: 1) a particularidade enquanto *forma de realidade* e como *instrumento da determinação*, muito relevantes ontológica e metodologicamente; 2) a particularidade como *centro organizador* da atividade artística, fundamental para a *Estética* de Lukács. Questões que aborda em capítulos subsequentes.

Uma vez estabelecido o complexo categorial formado pelo entrelaçamento dinâmico e conversível de universalidade, particularidade e singularidade, Lukács arremata, explicitamente, pelo resgate do legado hegeliano como importante *tarefa marxista*: "Portanto, se as grandes e importantes conquistas da dialética hegeliana hão

⁸⁵ *Idem*, p. 68.

⁸⁶ *Idem, ibidem*.

⁸⁷ *Idem*, p. 69.

⁸⁸ *Idem*, p. 73.

de ser utilizadas também nesse conjunto de questões atinentes à ciência e à filosofia, é necessário antes de tudo desembaraçar radicalmente o terreno dos momentos da problemática hegeliana que são falsos do ponto de vista do conteúdo social [...]. Somente nesta base é possível uma crítica materialista aprofundada da lógica hegeliana, no que diz respeito ao problema da universalidade, particularidade e singularidade, uma crítica que possa ajudar realmente na utilização para a ciência dos pontos e intuições geniais de Hegel",⁸⁹ o que reafirma uma propositura anterior do mesmo naipes: "tentar discernir o certo do errado. Tal seria a tarefa de uma crítica marxista, e de um ulterior desenvolvimento crítico de toda lógica hegeliana".⁹⁰ Essa exortação teórica, independentemente de aspectos *técnicos* de maior ou menor alcance, traduz certa tendência ou prévia admissão intelectual, implícita ao ideário lukácsiano, que nunca é levada à tematização, embora seja, tacitamente, divisada como compatível e afiliável com proveito ao pensamento marxiano. Trata-se, numa palavra, da admissão, sob moldes tradicionais da divisão e classificação das ciências, de um lugar próprio à lógica, bem como da validade operatória desta, no interior de qualquer *corpus* teórico consistente. Enquanto os aspectos mais gerais dessa visão são pacíficos, tudo muda de figura quando Lukács deixa entrever que, de algum modo, Marx está ou poderia estar, em última análise, apoiado numa *lógica* enquanto sustentação operatória de sua prática científica, ou, pelo menos, que uma *lógica* poderia legitimar as formas de sua reflexão. Em verdade, trata-se de um problema não resolvido em Lukács e condicionado pelas contingências de seu próprio desenvolvimento intelectual. Ver-se-á, em seguida, no último segmento deste *Posfácio*, envolvendo precisamente essa questão, como é malsucedida a tentativa lukácsiana de administrar a herança hegeliana em benefício da consistência e do esclarecimento do pensamento marxiano, finalizando com isso a discussão e a sustentação da *teoria das abstrações*.

A palavra *Marx* não integra o título do capítulo dos *Prolegômenos* voltado, em princípio, ao pensamento marxiano. Em contraste com os anteriores, centrados em Kant, Schelling e Hegel, nos quais os nomes dos autores identificam o escrito, o mesmo ocorrendo depois com o texto centrado em Goethe, sintomaticamente, quando, ao

⁸⁹ *Idem*, p. 71.

⁹⁰ *Idem*, p. 65.

menos por uniformidade, Marx deveria ser a *marca* identificadora, seu nome cede lugar à falaz e incômoda expressão – *materialismo dialético*. Todavia, é um título honesto, pois “O Particular à Luz do Materialismo Dialético”, Capítulo 3 dos *Prolegômenos*, não está centrado, a rigor – e precisamente no âmbito da lógica, por sua realização e a contrapelo do projeto e das perspectivas do autor, na obra marxiana. Decerto, tal descentramento não resulta de estranha e inesperada opção teórica, mas é decorrência incontornável, induzida por falta de matéria-prima de origem marxiana, que seja adequada ao respaldo, sob o foco exercitado, da elaboração lukácsiana.

Interessa, aqui, exclusivamente, esse aspecto desfocado da reflexão do autor húngaro, mas é preciso ressaltar, de início, o que há de válido e positivo no referido capítulo, para não dar margem a ilações desmedidas e mal-entendidos gravosos em detrimento desse importante autor marxista. Sobressaem no texto e são elaborações relevantes a *crítica do universal* e, em especial, a tematização da *particularidade*. É muito significativo que em ambos os casos a elaboração tenha preservado ao máximo o vínculo com os textos marxianos.

A crítica à concepção hegeliana da universalidade é feita por Lukács não apenas em estreita conjunção com fragmentos da obra de Marx, mas entendendo mesmo, o que indica a grande importância atribuída às reflexões marxianas nesse plano, que "Não é um acaso, evidentemente, que a crítica de Marx a Hegel se concentre sobre o problema do universal". E isso ocorre, segundo sua apreciação, "Não só porque se trata de uma categoria do pensamento científico – e o marxismo, que funda um novo tipo de ciência qualitativamente superior, deve necessariamente determinar com exatidão os conceitos centrais da ciência, [...] como também porque a definição errônea da categoria da universalidade tem uma função extraordinariamente importante na apologia do capitalismo".⁹¹

Pondo em evidência extratos do conjunto da obra de Marx, particularmente dos escritos da maturidade, a exposição lukácsiana deixa pespontado um painel crítico da universalidade hegeliana, ao mesmo tempo em que esboça as formulações marxianas correspondentes. Assim, inicia por menções à *Crítica de Kreuznach* e a *A Ideologia Alemã*, quando, no interior da "dialética de universal e particular, o conceito de universal sofre uma mutação e uma clarificação qualitativamente decisivas",⁹² por

⁹¹ *Idem*, p. 84.

⁹² *Idem*, p. 77.

ocasião do tratamento de questões sociopolíticas. No primeiro caso, por exemplo, Marx denuncia o reducionismo à universalidade, operado por Hegel "na passagem da família à sociedade civil: 'A passagem, portanto, não deriva da essência específica da família e da essência específica do estado, mas da *universal* relação entre *necessidade* e *liberdade*. É em tudo a mesma passagem que, na lógica, se efetua da esfera do ser à esfera do conceito".⁹³ Da mesma obra ainda emerge a refutação da burocracia como *estrato universal*, a corporação particular que é a consciência, a vontade e a força do estado, "forçada a proteger a *imaginária* generalidade do interesse particular, o espírito de corporação, para proteger a *imaginária* particularidade do interesse geral, seu próprio espírito".⁹⁴ Em consonância com essa linha crítica às astúcias lógicas e práticas da universalidade, mais outra referência, já agora tomada de *A Ideologia Alemã*, é posta em evidência: a famosa prescrição atinente à obrigatória representação do interesse particular como universal, enquanto ilusão necessária na luta pela dominação política. Razão pela qual Lukács fala, sinalizando para a terrenalidade e a mutabilidade qualitativa dos universais quando refletidos por Marx, em "modificação, enriquecimento e concretização decisivas", na concepção e no tratamento marxianos dos mesmos.

Todavia, é da obra da maturidade, ou melhor, dos *escritos econômicos*, que o ensaio lukácsiano extrai a parte mais extensa de suas considerações críticas a respeito dos traços comprometedores da acepção especulativa do universal, tais como o de sua *generalização indevida*, por efeito do cancelamento da particularidade, e que acaba por levar à sua *forma apologética*; nessa mesma linha também indigita a *substantivação* ou *divinização da universalidade*, constitutiva da "bancarota gnosiológica do idealismo", e assim por diante, em detalhes ou desdobramentos pincelados ao longo dos comentários. Para aflorar a primeira questão, Lukács recorre à "Introdução de [18]57", lembrando que "Marx investiga aqui o conceito de 'produção geral'. Ele constata que se trata, dentro de certos limites, de uma 'compreensível abstração'. Os seus limites são fixados, sobretudo, a fim de que 'por causa da unidade [...] não se esqueça a substancial diversidade'. Precisamente aqui emerge o problema da apologia do capitalismo: 'Nesse esquecimento consiste, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos, que demonstram a eternidade e a harmonia das

⁹³ *Idem*, p. 79.

⁹⁴ *Idem*, p. 83.

relações sociais existentes".⁹⁵ Lukács agrega também a passagem em que "Marx cita a necessidade dos instrumentos de produção, a partir dos quais a apologia chega à seguinte conclusão: 'O capital é, portanto, uma relação natural, eterna, universal; mas sob a condição de que eu abandone precisamente o elemento específico, que é o único a fazer de um 'instrumento específico', de um 'trabalho acumulado', um capital'".⁹⁶ Fragmentos dos quais a análise lukácsiana extrai as devidas considerações: "Pode-se ver como a apologética – do ponto de vista metodológico –, partindo do fato de uma generalização, justificada dentro de limites determinados, a dilata ilimitadamente, e esse resultado só se pode obter se o conceito de universalidade é 'liberado' de qualquer relação dialética (determinação, limitação, enriquecimento, concretização etc.) com a particularidade; a formulação apologética e abstrata do universal líquida, pois, ao mesmo tempo, a dialética de universal e particular, ou, no máximo, permite apenas uma pseudodialética formalista".⁹⁷ A consistência e a expressividade do exemplo dispensa a adição de outras passagens afins. Mas o outro grupo das críticas lukácsianas à aceção hegeliana da universalidade não pode deixar de ser ilustrado, ainda que de forma, igualmente, muito breve.

Para tratar da *substantivação* do universal, o marxista húngaro traz à baila, com toda propriedade, o texto instrutivo e saboroso de "O Mistério da Construção Especulativa" (*A Sagrada Família*, V, II), que é apresentado como representativo da crise filosófica do período da "dissolução do hegelianismo". Contexto que faz com que não seja "casual que Marx, na sua polêmica contra os irmãos Bauer, coloque em primeiro plano a bancarrota gnosiológica do idealismo precisamente em relação com o problema da universalidade".⁹⁸ O texto marxiano é, presumivelmente, bem conhecido, mas não há como deixar de resumir, aqui, a correta entonação lukácsiana. Assim, temos que "Marx ilustra este beco sem saída do idealismo filosófico com um exemplo geral e simples, que chega mesmo à banalidade. A abstrata representação 'a fruta' nasce do justificado processo mental que consiste em resumir as características comuns das maçãs, peras etc. em um conceito. A mistificação especulativa tem lugar quando esse processo real é invertido, quando a fruta é concebida como substância e as maçãs, peras etc. como modos dessa substância. Por um lado, a realidade sensível

⁹⁵ *Idem*, p. 84.

⁹⁶ *Idem, ibidem*.

⁹⁷ *Idem*, pp. 84-85.

⁹⁸ *Idem*, p. 86.

é dessa maneira anulada especulativamente; doutro, nasce uma dificuldade inventada, mas agora insuperável. 'Mas tanto é fácil – diz Marx – produzir, partindo das frutas reais, a ideia abstrata 'a fruta', quanto é difícil produzir, partindo da ideia abstrata 'a fruta', frutas reais. É até mesmo impossível chegar de uma abstração ao *contrário* da abstração, sem *renunciar* à abstração".⁹⁹ Lukács leva a descrição até o fim da argumentação marxiana, mas aqui basta ressaltar que a autonomização ou substantivação do universal é a sua forma divina, exageração que o nulifica cognitivamente, desnaturando, sem alternativa, o processo do conhecimento pelo recurso a artifícios, ou seja, pela prática da "mistificação especulativa", como diz Marx, que conclui pela ironia do milagre da criação dos seres reais pelos atos filosóficos do intelecto abstrato.

Em franca oposição às fantasmagorias da universalidade especulativa, Lukács vai apontando traços e características da concepção marxiana. Resumindo ao mínimo, há que registrar que "Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, que então e só então se torna uma ideia justa quando a ciência reflete, adequadamente, o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, na sua complexidade, em suas verdadeiras proporções".¹⁰⁰ Determinação que Lukács avaliza, textualmente, com a parcela mais genérica de uma consideração de Marx a respeito do trabalho em geral, tecida nos *Grundrisse*: "A indiferença para com um gênero determinado de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros reais de trabalho, onde não domine mais nenhum destes sobre o conjunto. Assim, as abstrações mais gerais surgem apenas onde se dá o mais rico desenvolvimento do concreto, onde uma característica parece comum a um grande número, a uma totalidade de fenômenos. Então ela cessa de poder ser pensada apenas em uma forma particular".¹⁰¹ De modo que a universalidade, à semelhança da particularidade e da singularidade, como já fora muitas vezes observado por Lukács, tem por essência a reprodução da realidade que lhe corresponde. Em decorrência, todas essas categorias adquirem no pensamento marxiano "uma fisionomia inteiramente distinta da que têm no idealismo. Não apenas porque nele todos os conceitos e processos mentais tem o seu ponto de partida na realidade objetiva, independente da consciência, na natureza e na sociedade, mas também,

⁹⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁰ *Idem, p. 87.*

¹⁰¹ *Idem, p. 88.*

consequentemente, pela substância lógica. A universalidade, sobretudo, não é jamais um ponto de chegada autônomo do pensamento";¹⁰² por isso mesmo, "não pode jamais se fixar como o coroamento definitivo do conhecimento, como ocorreu mesmo em dialetas como Aristóteles e Hegel, mas exprime sempre uma aproximação, o mais alto grau de generalização alcançado a cada volta. [...] na medida em que realiza e desenvolve a aproximação da realidade objetiva, conjuntamente com o caráter processual do pensamento como meio para essa aproximação, pode compreender a universalidade em contínua tensão com a singularidade, em contínua conversão em particularidade e vice-versa. Assim a concretude do conceito universal é purificada de qualquer mistificação, é concebida como o veículo mais importante para conhecer e dominar a realidade objetiva".¹⁰³

Do mesmo diapasão positivo é o tratamento conferido por Lukács à particularidade, neste que é, estruturalmente, um capítulo mais do que problemático. Em realidade, a determinação da particularidade como *categoria lógica*, que ele apresenta nesta oportunidade, em conjunto com a retomada mais breve e sistematizante do tema, que oferece no Capítulo 12, I da *Estética*, formam quase que a totalidade de suas manifestações a respeito. Aqui, a referência a este último, é evidente, remete estritamente à sua parte lógica, deixando excluídas suas incursões pela ética, bem como os largos desenvolvimentos relativos à estética.

O Capítulo 3 dos *Prolegômenos* principia pela reafirmação da importância de Hegel, "o primeiro a colocar o problema do particular de modo realmente concreto e multilateral",¹⁰⁴ mas ressaltando, decididamente, páginas adiante, o uso hegeliano das mediações como instrumento da dissimulação de oposições. A análise tem por base, mais uma vez, uma passagem da *Crítica de Kreuznach*, atinente "às relações entre as classes sociais e o estado: 'Ele (Hegel) faz do *elemento de classe* expressão da separação, mas ao mesmo tempo esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe". Uma vez que o programa hegeliano, raciocina Lukács, "é uma contínua mediação entre os vários momentos e as várias tendências da sociedade burguesa", e dado que Hegel "introduz nas classes sociais, de modo mistificador, esse desdobre – substancialmente inconciliável –, é possível a ele fazer com que figurem

¹⁰² *Idem*, p. 103.

¹⁰³ *Idem*, pp. 103-104.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 73.

sempre em mediações e conciliações desse gênero".¹⁰⁵ E na medida em que, argumenta, "as categorias puramente lógicas, na sua construção, são formadas sobre esse modelo, elas podem – aparentemente – desempenhar sem mácula a sua função na filosofia do estado e da sociedade. A pseudorracionalidade desses nexos ganha uma pseudoevidência na medida em que essas categorias se deixam unificar 'por si' em um silogismo. Tudo isso, porém, é apenas aparência formalista. [...] As classes e os estamentos hegelianos são, de um lado, as corporações medievais; doutro, ao mesmo tempo, as classes da moderna sociedade burguesa. Enquanto Hegel constrange essa inconciliabilidade numa mesma categoria, ao invés do conceito concreto, que ele aspira, surge um *mixtum compositum* e, porque se serve deste como termo médio do silogismo, o duplo sentido contraditório entra necessariamente em ação e mistifica o nexos, em vez de exprimir seu núcleo racional".¹⁰⁶ E o fecho da refutação é dado com sabor aforismático, por meio de uma frase de Marx voltada contra esses procedimentos hegelianos: "O termo médio é o ferro de pau, é a oposição dissimulada entre universalidade e singularidade".¹⁰⁷

De outra parte, legitimamente interessado em configurar o relevo da análise particularizadora e sua correta efetivação no pensamento marxiano, Lukács, em conexão com a crítica à concepção autonomizada e absolutizada da universalidade, recolhe para tanto elementos caracterizadores dos escritos econômicos, em especial de *O Capital*. Sublinhando ainda uma vez que a independentização do universal, pela supressão da particularidade, liquida qualquer pretensão à dialeticidade, sustenta, preliminarmente, que "qualquer análise do capitalismo – não importa se se trata de uma questão singular ou do problema fundamental do sistema inteiro – confirma necessariamente essa constatação sobre a dialética de universal e particular".¹⁰⁸ Em seguida, certo de estar exemplificando essa validade universal, lembra que "Marx, ao tratar da superprodução capitalista nos *Grundrisse*, diz: 'Aqui, basta demonstrar que o capital contém uma *particular* limitação da produção – que contradiz sua tendência geral de superar qualquer limite da mesma – para ter diante de si a base da superprodução, a contradição fundamental do capital desenvolvido, para ter descoberto em geral que ele não é, como consideram os economistas, a forma absoluta

¹⁰⁵ *Idem*, p. 81.

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 85.

do desenvolvimento das forças produtivas".¹⁰⁹ E o ressaltado da particularidade prossegue, agora por remissão a *O Capital*, em que "Marx expressa formulações que sintetizam o problema todo, pondo em evidência como a dialética de universal e particular é a determinação mais exata da questão. [...] 'A análise científica do modo capitalista de produção demonstra que ele é um modo de produção de tipo particular, especificamente definido pelo desenvolvimento histórico; que, da mesma maneira que qualquer outro modo de produção determinado, pressupõe um certo nível das forças produtivas sociais e de suas formas de desenvolvimento como sua condição histórica; condição que é ela mesma o resultado histórico e o produto de um processo anterior, do qual o novo modo de produção parte como de seu fundamento dado; que as relações de produção correspondentes a esse específico modo de produção, historicamente determinado – relações nas quais os homens entram em seu processo de vida social, na criação de sua vida social – têm um caráter específico, histórico, transitório".¹¹⁰

Com a evidenciação do trato da *particularidade* e da *particularização* no íntimo da reflexão marxiana, Lukács transita para a caracterização mais detalhada dessa categoria, sempre compreendida como um problema decisivo, de *porte universal e referido à realidade*. No que seja, talvez, sua determinação sintética mais arredondada, temos que "o movimento do singular ao universal e vice-versa é sempre mediado pelo particular; ele é um membro intermediário real, tanto na realidade objetiva quanto no pensamento que a reflete de modo aproximadamente adequado. Ele é, porém, um membro intermediário com características muito específicas".¹¹¹ Ou, nos termos mais amplos e precisos do Capítulo 12: "A particularidade não é meramente uma generalização relativa, nem tampouco só um caminho que leva da singularidade à universalidade e vice-versa, mas a mediação necessária – produzida pela essência da realidade objetiva e imposta por ela ao pensamento – entre a singularidade e a universalidade. Trata-se de uma mediação que não se limita a compor um membro de enlace entre a singularidade e a universalidade – ainda que esta função seja, sem dúvida, um dos principais traços essenciais da particularidade –, mas que ganha nessa função, mediante sua realização, um significado substantivo".¹¹² Por isso mesmo, em

¹⁰⁹ *Idem*, p. 85.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 85-86.

¹¹¹ *Idem*.

¹¹² LUKÁCS, G. *Estética*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967, cap. 12, I, pp. 202-203.

reiteração ao particular como categoria da realidade, repicagem que realça também sua importância como categoria da representação e, por conseguinte, na atividade cognitiva, convém acrescentar ainda que, "de fato, os momentos particulares mediadores têm frequentemente, na natureza como na sociedade, uma existência relativamente bem delimitada, uma figura própria. Pense-se na espécie, no gênero etc. na natureza; na classe, no estrato etc. na sociedade".¹¹³

Identificada a particularidade em sua natureza primordial e assinalada sua fundamentabilidade no plano do conhecimento, é bastante – para os efeitos da simples, mas categórica ressalva aqui pretendida – consignar com brevidade apenas os atributos mais importantes dessa categoria decisiva na elaboração lukácsiana. Desde sua pura expressão linguística, a particularidade se distingue da singularidade e da universalidade, "indicando que se trata de uma determinação menos unívoca [...]. Enquanto aqueles termos têm já do ponto de vista da linguagem um significado bastante preciso, a expressão particularidade pode querer dizer muitas coisas. Ela designa tanto o que impressiona, o que salta à vista, o que se destaca (em sentido positivo ou negativo), como o que é específico; ela é usada, especialmente na filosofia, como sinônimo de determinado etc."¹¹⁴ Essa oscilação semântica não "indica um amorfismo fugidio; diz respeito apenas à prevalência do caráter posicional da particularidade, isto é, ao fato de que ela, em relação ao singular, representa uma universalidade relativa, e, em relação ao universal, uma singularidade relativa"¹¹⁵. Relatividade posicional que é concebida como processual, bastando para isso levar em conta, diz Lukács, a conversibilidade desse "termo médio" aos extremos da singularidade e da universalidade. Nessa condição, o "termo médio" desempenha um papel muito relevante: "o particular representa precisamente a expressão lógica das categorias de mediação". Ao tratar desse aspecto, Lukács toma por lastro a passagem do Terceiro Manuscrito de 1844 em que Marx determina o indivíduo como *ente social*, afirmando que "a vida individual e a vida genérica do homem não são *distintas*", mas que há, necessariamente, todo um gradiente de *particularizações* na efetivação das vidas individuais e da vida genérica. De sorte que o "termo médio" "só formalmente (e em certos casos singulares) possui um caráter que possa ser fixado em determinado ponto: ele é uma expressão englobante e sintética para o complexo inteiro de

¹¹³ LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 118.

¹¹⁴ *Idem*, pp. 116-117

¹¹⁵ *Idem*, p. 117.

determinações que medeiam reciprocamente o início e a conclusão".¹¹⁶ Ora, se inclusive "início e conclusão (universalidade e singularidade) não são, de fato, pontos fixos no sentido estreito da palavra, que o desenvolvimento do pensamento e do conhecimento tem precisamente a tendência de deslocar sempre mais", então, há que observar "que o meio mediador (a particularidade) menos ainda pode ser um ponto fixo, um membro determinado, e tampouco dois pontos ou dois membros intermediários, como diz Hegel criticando o formalismo da triplicidade, mas sim, de um certo modo, um campo inteiro de mediações, o seu campo concreto e real que, segundo o objeto ou o escopo do conhecimento, se mostra maior ou menor. O aperfeiçoamento do conhecimento pode alargar esse campo, inserindo nas conexões momentos dos quais, precedentemente, se ignorava que tinham função na relação entre uma determinada singularidade e uma determinada universalidade; pode restringi-lo, no caso em que uma série de determinações mediadoras, que até a um dado momento eram concebidas como independentes e autônomas uma da outra, são de agora em diante subsumíveis a uma única determinação".¹¹⁷ Campo do particular que pode abarcar, assim, "todo um mundo (um período inteiro de desenvolvimento), cuja *inteireza* só cria a base para fundar e alargar o conceito universal mais compreensivo".¹¹⁸ Pense-se na determinação marxiana do capitalismo como "modo de produção de tipo particular", para a ilustração da particularidade enquanto um *período inteiro de desenvolvimento*, e na *limitação particular da produção* intrínseca ao capitalismo, para a visualização de complexos mais restritos ou questões singulares em geral.

Por fim, nesse resgate da teoria lukácsiana da particularidade, a sua já lembrada condição de *sinônimo da determinação*, traço da mais alta relevância pelo qual desempenha sua função metodológica. Esta é configurada por Lukács pela articulação analítica entre dois movimentos categoriais: "Do mesmo modo que a universalidade e a particularidade se convertem uma na outra constantemente, assim também a singularidade e a particularidade". É donde provêm "a natureza à primeira vista contraditória do particular", uma vez que "manifesta sua peculiaridade pela mutação em universal ou singular".¹¹⁹ Em face do universal, "esse comportamento da

¹¹⁶ *Idem*, p. 113.

¹¹⁷ *Idem, ibidem*.

¹¹⁸ *Idem*, p. 116.

¹¹⁹ LUKÁCS, G. *Estética, op. cit.*, p. 209.

particularidade nasce de sua função como veículo do determinado. Nesse sentido, Lukács se alonga de Espinosa a Hegel, da determinação como negação ao reconhecimento de que "é um mérito de Hegel ter avançado neste ponto ao descobrir a conexão necessária entre este complexo problemático (teoria da determinação) e a determinação categorial da particularidade".¹²⁰ Por outro lado, no que tange à relação entre particularidade e singularidade, a "situação também é decisiva" quanto ao processo de determinação, que é tematizado pela superação da singularidade imediata, que cede lugar à singularidade concreta, ou seja, especificada pelas mediações, uma vez que "suas determinações, que aparecem borradas na imediação sensível, se manifestam como determinações, e precisamente como determinações de sua singularidade".¹²¹ Processo determinativo que não vem de fora da singularidade, mas que "é um desdobramento das determinações presentes – objetivamente em si – no singular, mas que não podiam se manifestar na relação imediata entre objeto do conhecimento e conhecimento mesmo da subjetividade. A mediação que torna captável todo esse material oculto é precisamente a particularidade. Ela realiza esse processo em consequência de sua função básica, criadora de determinação".¹²² Em suma, delimitando a universalidade ou mediatizando o singular, a particularidade – criador ou veículo – é o instrumento do processo determinativo.

Precisamente por isso, entende Lukács, é que "na particularidade, na determinação e na especificação está contido, pois, um elemento de crítica, de determinação mais próxima e mais concreta de um fenômeno ou de uma lei. É uma concretização crítica, obtida graças à descoberta das mediações reais para cima e para baixo na relação dialética de universal e particular. Apenas nesse sentido deixam de surgir equívocos, ou seja, quando vemos na particularidade, ao menos na mesma medida, tanto um princípio de movimento do conhecimento quanto uma etapa, um momento do caminho dialético".¹²³ Considerações que traduzem muito bem a enorme significação das determinações particularizadoras na tematização lukácsiana, cujo teor é ainda esclarecido por um outro ângulo, quando ela percorre a rota do *esquecimento* da particularidade na história da filosofia. "Essa tendência tem início com a dissolução

¹²⁰ *Idem*, p. 202.

¹²¹ *Idem*, p. 209.

¹²² *Idem*, p. 209.

¹²³ LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista, op. cit.*, p. 117.

do hegelianismo",¹²⁴ aponta o filósofo marxista e, a propósito, lembra de Trendelenburg, "o primeiro lógico importante que criticou Hegel". Em sua obra, formalizando as relações entre as três categorias, "polariza os extremos de universalidade e singularidade, sem membros intermediários de mediação", ou seja, "eles aparecem nela antes como representações da antítese entre pensamento e ser, de tal modo que, naturalmente, toda mediação – do ponto de vista metodológico – é antecipadamente excluída". Menciona também Stirner, que "não só abandona a particularidade, como dá início a uma polêmica contra ela",¹²⁵ contrapondo com arrogância ingênua o "único" ao particular. Tendência similar é encarnada por Bruno Bauer com sua representação do homem como átomo e, "com acentos inteiramente diversos, por Kierkegaard, no qual a singularidade na forma da unicidade se torna a suprema categoria de valor, que deve ser colocada – excluindo-se conscientemente qualquer categoria de mediação – em relação imediata com deus".¹²⁶ Tudo isso convergindo, na diversidade dos planos e formas de abordagem, para a plataforma da "luta contra a objetividade, a dialética e a concreticidade", ou seja, por alusão a certa crítica marxiana: são cancelamentos confluentes da particularidade que "buscam afastar idealmente da vida dos homens, juntamente com o particular, as determinações sociais" que incidem sobre a individualidade humana. Tendência ao *esquecimento* da particularidade que em desenvolvimentos posteriores redundava ou na "divinização do universal, que já é certamente de tipo idealista subjetivo, ou na degradação da universalidade ao papel de simples subsídio técnico. [...] Se a concepção da universalidade como pura determinação do pensamento é uma fonte de agnosticismo, do outro polo, da aceção do ser como pura singularidade, tem de surgir o irracionalismo".¹²⁷ Mesmo que ocioso, diante do painel tracejado, é de justiça deixar patente que, tal como concebida e delineada por Lukács em suas linhas principais, a teoria da particularidade ganha foro de problemática universal, como ele tinha por suposto, dada a amplitude de sua irradiação metodológica e crítica, merecendo por sua acuidade ser retomada e desenvolvida, depois de criticamente liberada dos escolhos com que foi cercada por seu formulador.

O devido resgate da *crítica dos universais* e da *determinação da particularidade*,

¹²⁴ *Idem*, p. 118.

¹²⁵ *Idem*, p. 119.

¹²⁶ *Idem*, pp. 119-120.

¹²⁷ *Idem*, p. 121.

além de reconhecer a validade e a importância dessas elaborações lukácsianas no interior de um texto problemático, pôs em evidência um fato novo, decisivo em seu significado essencial para questionar e recusar o núcleo da tese sustentada no escrito: quanto mais estritamente *lógico* vai se tornando o discurso lukácsiano, tanto menos ele se ampara em elementos teóricos e, por conseguinte, em citações diretas da obra marxiana, até que estas desaparecem por completo dos enunciados. Tal como foi visto, enquanto se trata da *crítica à universalidade hegeliana* e da *demonstração do caráter particularizador da prática teórica marxiana*, o vínculo com os escritos de Marx é mantido com grande energia e de modo muito convincente, à revelia mesmo da forma descuidada e carente de melhor articulação e consistência do texto em seu conjunto. Todavia, quando se trata da *teoria ou determinação da particularidade* e, muito especificamente, da tese ou interpretação que busca estabelecer um *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, os elos entre a elaboração lukácsiana e o pensamento expresso de Marx se reduzem bastante no primeiro caso, e se dissolvem radicalmente no segundo. Isto ocorre por motivos diametralmente opostos e com efeitos e valores igualmente polares. *Efeito e valor positivos* no que tange à *teoria da particularidade* porque, de um lado, ela está próxima e subentende o esforço de evidenciação do caráter particularizador da reflexão marxiana, do qual extrai seu impulso teórico e sua legitimação intelectual; de outro, porque em grande parte – à medida que se torna eminentemente *lógica* – é, antes de tudo, um produto original do pensamento lukácsiano, contribuição séria e importante, independentemente do grau insuficiente de elaboração com que é apresentada no plano da lógica em geral, e dos ricos e amplos resultados atingidos na estética, razão maior, como já foi dito, de sua dedicação ao problema. De outra parte, *efeito e valor negativos* no caso da tentativa, inteiramente mal-sucedida, de estabelecer um denso *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, exatamente porque não há como ligar esses dois autores, no *plano lógico*, por meio de arrimos textuais diretos, não só porque estes efetivamente inexistem, mas também porque os pronunciamentos marxianos a respeito desautorizam essa velha hipótese, bem como, exponencialmente, suas declarações relativas à própria atividade científica apontam para rumos inteiramente diversos, como será mostrado ao final dessas considerações.

Em verdade, Lukács sabia muito bem que não dispunha da argamassa necessária – escritos marxianos pertinentes ou, pelo menos, razoavelmente indicativos, ainda que esparsos e fragmentários, e nem mesmo, em último caso, de simples alusões

cromáticas, que pudessem documentar e servir de fundamento à tese do *vínculo lógico*. Tanto assim é que quase chega a ser tocante, mas não convence jamais, sua reiteração em lastimar que Marx não tenha realizado o desejo de mostrar o que há de racional na *Lógica* de Hegel. Na primeira ocasião em que toca no assunto, afirma em tom narrativo: "No exílio londrino, quando escrevia a primeira versão de *O Capital* e redigia *Para a Crítica da Economia Política*, Marx se ocupou com renovada intensidade da lógica de Hegel; em 1858 nasce inclusive o projeto de elaborar concisamente, em um breve escrito, o que há de racional na obra de Hegel".¹²⁸ Como fonte única de sustentação desse relato, remete à conhecida carta de Marx a Engels de 14/1/1858. Embora deplore que, "infelizmente, esse projeto não pôde jamais ser realizado", sustenta que, "apesar disso, os trabalhos suprarreferidos, natos àquela época, revelam muitos traços do renovado e intenso interesse pela filosofia hegeliana".¹²⁹ Já por volta da metade do capítulo, torna ao assunto para registrar, de novo, agora com uma distorção gritante, que "infelizmente não possuímos a *lógica projetada* [*sic*, grifo meu] por Marx; não podemos saber, pois, com segurança, qual seria a sua atitude em face da estrutura da lógica de Hegel, a qual, como é sabido, se baseia sobre essa dialética"¹³⁰ (do singular, particular e universal), mas assim mesmo não vacila em reafirmar que "é um fato que os manuscritos dos *Grundrisse*, redigidos nesse período, provam claramente que Marx se ocupou seriamente dessa questão, enquanto atinente à estrutura lógica de toda a obra".¹³¹ Mas aduz, imediatamente, que, "por certo, essa ideia foi rechaçada", da mesma maneira que também não foi realizado um outro esboço, conforme ele mesmo afirma, que "ordena as várias espécies e tendências de desenvolvimento do capital como representações de universalidade, particularidade e singularidade".¹³² Ainda assim, no curso dessa argumentação, Lukács persiste em raciocinar dilematicamente; após descartar os próprios indícios mais diretos que levanta, reitera o mote de que, "em compensação, essa forma de construção lógica emerge em vários pontos de *O Capital*". Dois pontos são aí mencionados: o parágrafo inicial do "capítulo sobre a divisão do trabalho na manufatura e na sociedade" e a "dedução da forma de valor no início do primeiro volume"¹³³ (pontos aos quais

¹²⁸ *Idem*, p. 74.

¹²⁹ *Idem, ibidem*.

¹³⁰ *Idem*, p. 95.

¹³¹ *Idem, ibidem*.

¹³² *Idem*, pp. 95-96.

¹³³ *Idem*, p. 96.

voltaremos mais à frente). Por fim, poucas páginas adiante, como se ainda não houvesse bastado, torna a lastimar em tom superlativo que "jamais se terá lamentado bastante que foi impossível para Marx realizar o plano de extrair o núcleo racional da lógica de Hegel. Aquilo que agora estamos sublinhando, recolhendo pedaço a pedaço de sua obra econômica, estaria diante de nós com inequívoca clareza".¹³⁴ Ponderação que deixa transparecer uma parcela de dúvida e uma dose de incongruência, dadas as *evidências e certezas* oferecidas nas passagens anteriores.

Afinal, o que temos? Por certo, muito mais do que a pura repetição quase patética de um lamento, pois esse regiro concentrado em torno de uma *lacuna* é apenas a aparência invertida da essência – para empregar categorias muito apreciadas com toda razão por Lukács – de um sofrimento intelectual movido por um dilema teórico falso, artificial, ainda que historicamente criado, é verdade. Mas igualmente verdadeiro é que Lukács o incorporou como herança, o que é uma pena, levada em conta sua importância intelectual e a estatura de seu marxismo. Incorporação, aliás, sintomaticamente confusa e mal alinhavada, cuja precariedade se manifesta logo à superfície pela fragilidade e a construção embaraçada do arrazoado que pretende evidenciar o aludido interesse de Marx pela lógica hegeliana, e a propagação desta na prática científica marxiana. Resumido a seus elementos efetivos, o quadro é simples e quebradiço, embora taxativo: "Marx se ocupou com renovada intensidade da lógica de Hegel" em torno de 1858, tanto que "nasce o projeto de elaborar o que há de racional na obra de Hegel", e que Lukács chega a chamar, destemperadamente, de "a lógica projetada por Marx". Porém, como o projeto nunca foi executado, "não podemos saber com segurança qual seria a sua atitude em face da estrutura da lógica de Hegel", embora reste a alternativa de "recolher pedaço a pedaço de sua obra econômica" aquilo que de outra forma "estaria diante de nós com inequívoca clareza". Em outros termos, na ausência do pronunciamento explícito, a opção pela certeza fragmentada e indireta, que, no entanto, é categoricamente assegurada: os escritos econômicos "provam claramente que Marx se ocupou seriamente dessa questão", ou neles "essa forma de construção lógica emerge em vários pontos", mesmo tendo apontado casos em que a cogitação de usar a *lógica* tenha sido uma "ideia rechaçada" ou se reduzido a esboços abandonados. Transparece que se trata de uma *certeza incerta*, ou melhor, de uma convicção amparada pelo exterior de seus enunciados, ou seja, pela inclusão

¹³⁴ *Idem*, p. 100.

de recursos extrínsecos aos materiais analisados, de suportes da persuasão íntima, cuja presença decisiva antecede e perspectiva o desenrolar da própria argumentação. Sem dúvida, independentemente da contribuição que o processo analítico dos textos marxianos possa ter oferecido a Lukács, o *vínculo lógico* é, antes de tudo, um pressuposto da marcha de sua investigação.

Não fora assim, teria ficado sem lastro e orientação para encaminhar sua tese. A principiar pelo vigor e a variedade de facetas significativas que julga respaldadas pela carta de janeiro de [18]58. Esta, textualmente, diz infinitamente menos do que Lukács pretende; a diferença entre o que Marx escreve e o que é lido por Lukács transcende o largo fole das interpretações, para deslizar pelo campo do pensamento desiderativo: Lukács não lê a carta escrita por Marx, mas a carta que ele sonhava que Marx tivesse escrito. Em realidade, tudo que importa na carta real está condensado num único parágrafo. Neste, depois de manifestar satisfação pelo andamento de seu trabalho, dando por exemplo que havia "acabado com toda a teoria do lucro tal como existia até agora", Marx, literalmente, diz: "No *método* de tratamento, o fato de ter por mero acidente voltado a folhear a *Lógica* de Hegel me prestou um grande serviço. Freiligrath achou alguns volumes de Hegel que pertenceram a Bakunin e me os enviou de presente. Se alguma vez tornar a haver tempo para esse tipo de trabalho, gostaria muito de tornar acessível à inteligência humana comum, em dois ou três cadernos de impressão (algo entre 30 e 50 páginas), o que é *racional* no método que Hegel descobriu, mas que ao mesmo tempo envolveu em misticismo...".¹³⁵ Como é translúcido, nada há de semelhante aos grandes estudos lógicos, nem mesmo à formulação de um *projeto* propriamente dito, tal como propalados por Lukács. Todavia, lá está a precisa indicação de qual foi a ajuda específica, propiciada a Marx pelo método hegeliano, e também a explicitação de sua *atitude* básica em face do mesmo, definição que se pauta por distinguir de seu todo uma porção racional da envoltura mística. A mesma atitude que década e meia depois é reafirmada com acréscimos importantes no "Posfácio da Segunda Edição" de *O Capital*: "a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Nele, ela está assentada sobre a cabeça. É necessário virá-la (*umstülpen*), para

¹³⁵ Carta de Marx a Engels, 16/01/1858. *Correspondance*, t. 5, Paris, Éditions Sociales, 1975, pp. 116-117.

descobrir o núcleo racional dentro do invólucro místico".¹³⁶ Sabe-se, então, que o "núcleo racional" diz respeito às "formas gerais de movimento", que não podem ser outra coisa, na medida em que são as "formas gerais" da movimentação dialética, do que a dinâmica geral de universalidade, particularidade e singularidade. Lukács parece ter deixado escapar o melhor dos argumentos para fortalecer a relevância que confere à dialética dessas três categorias. Contudo, há boas razões para ter evitado esses fragmentos, pois tanto o da carta, em que conseguiu ver tanta coisa, mas que não transcreveu na íntegra, quanto especialmente o do "Posfácio", que desconheceu por completo, conduzem a um cenário totalmente desfavorável à tese do *vínculo lógico*. Marx diz na carta com todas as letras que seu relance acidental na lógica hegeliana "prestou um grande serviço no método de tratamento", o que é bem esclarecido, além de confirmado de maneira extremamente mitigada no mesmo parágrafo do Posfácio: "n' *O Capital*, sobre a teoria do valor, andei coqueteando [*kokettierte*] aqui e acolá com os seus (Hegel) modos peculiares de expressão [*Ausdrucksweise*]"¹³⁷ Donde, "método de tratamento" corresponde, simplesmente, a *método de exposição*, reduzido em *O Capital* a mero coquetismo com *modos de dizer*. E quanto à distinção e à secundariedade do método expositivo em relação ao método de pesquisa, não pode haver qualquer dúvida no que tange às concepções marxianas, pois, nesse mesmo Posfácio, colado às linhas já transcritas, lê-se: "É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formal do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real".¹³⁸ E, decisivamente, no processo fundamental da produção do conhecimento, isto é, na captura do movimento real, ou seja, quanto ao método de pesquisa, não há qualquer débito de gratidão de Marx para com a lógica hegeliana. Muito ao contrário, ainda no mesmo lugar, o texto marxiano é categórico: "Meu método dialético, por sua fundamentação, não só é diferente do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo do pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é

¹³⁶ MARX, K. "Nachwort zur zweiten Auflage" (24/01/1873). *Das Kapital*, Erster Band, Dietz Verlag Berlin, 1971, pp. 26-27.

¹³⁷ *Idem, ibidem*.

¹³⁸ *Idem, ibidem*.

nada mais do que o material transposto e traduzido na cabeça do homem".¹³⁹

De fato, Lukács não podia trazer à baila passagens como essas, nem calcar sobre a distinção entre método de pesquisa e de exposição, senão ficaria impedido de fazer transitar determinações válidas num plano para a legalidade diversa do outro. É o que se passa no que pretende que seja o exemplo mais forte e probante da irradiação do substrato da lógica hegeliana nos procedimentos reflexivos de Marx – a teoria do valor, especificamente no que chama de "dedução da forma do valor", contida no Capítulo 1 de *O Capital*. Anuncia, taxativamente, como fato de grande importância, que "uma seção tão decisiva da obra principal de Marx seja construída segundo esse princípio", ou seja, "as ideias decisivas que ordenam todo material são, precisamente, as relações de singular, particular e universal".¹⁴⁰ Dessa ótica, a singularidade ordena o passo analítico inicial: "em Marx, a primeira etapa é 'a forma de valor simples, singular, ou seja, acidental'".¹⁴¹ É característico desse enfoque lukácsiano que a determinação marxiana inicial – a *Forma Simples de Valor*, basicamente *expositiva*, que não é descoberta em ato, mas só o ato que principia a mostrar o descoberto, isto é, determinação cuja tônica não recai nem sobre a reprodução do complexo analítico da descoberta, nem sobre o descoberto como complexo histórico concreto, seja imediatamente tomada ou forçada a ser entendida como reprodução teórica de uma etapa determinada de existência efetiva. É o que sustenta claramente Lukács, acentuando inclusive, deliberadamente, as cores: "Esta concretização é sobretudo histórica. Simplicidade, singularidade e, em conjunto com estas, casualidade da forma do valor designam a sua gênese histórica, o tipo e a estrutura do estágio inicial. Por isso, toda palavra deve ser rigorosamente entendida em seu significado histórico".¹⁴² Essa transgressão desfiguradora do caráter do texto marxiano vai ainda mais longe. Aproveitando para ressaltar, numa extensão da polêmica contra Kant, a importância da categoria da casualidade e a possibilidade de seu tratamento racional, e com relação a isto não há objeção a fazer, busca respaldar com Hegel, de fato, a visão de que a tematização marxiana da forma simples de valor tenha a natureza de uma investigação histórico-concreta. Assim, desenhando a casualidade no estágio inicial, afirma: "ela designa o caráter imediato, socialmente não desenvolvido, dos atos de

¹³⁹ *Idem, Ibidem.*

¹⁴⁰ LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista, op. cit.*, p. 96.

¹⁴¹ *Idem*, p. 96.

¹⁴² *Idem*, pp. 96-7.

troca nessa etapa; a importante ideia de Hegel [...], segundo a qual o novo se apresenta na história primeiro sob uma forma abstratamente simples e só gradualmente se atualiza a forma desenvolvida no curso do desenvolvimento histórico, aparece em sua concretização materialista".¹⁴³

O segundo passo *expositivo* de Marx, a *Forma de Valor Total ou Desdobrada*, é encarado, naturalmente, do mesmo modo impróprio: "Os caminhos do pensamento para o conhecimento são reflexos do processo de desenvolvimento objetivo (para nós, aqui, da economia). Por isso, o próximo grau da dedução é o da forma total ou desdobrada do valor. Aparentemente, trata-se de um aprofundamento puramente quantitativo. Isto significa que o valor 'é expresso agora em outros numerosos elementos do mundo das mercadorias'. Esta extensão quantitativa da troca de mercadorias aparece, todavia, como uma forma de valor qualitativamente diversa, superior, mais desdobrada da 'forma particular de equivalência' [...]. Trata-se de um imenso passo à frente com relação à simplicidade e singularidade da forma originária do valor; o caráter social do intercâmbio de mercadorias cria, já aqui, generalizações superiores e mais desdobradas, produz uma forma de valor mais universal: precisamente a particular".¹⁴⁴ A indistinção, aqui, entre o plano expositivo e a esfera da investigação, bem como o deslizamento automático das determinações do primeiro para a segunda, transforma asserções explicativas de uma configuração genérica – montada para explicitar *in abstractu* elementos essenciais de uma malha concreta inabordada, que de outra forma seria muito mais trabalhoso ou até mesmo impraticável pôr em evidência – em determinações de uma figura específica de realidade; ou seja, no caso, transfigura os passos expositivos da *Forma de Valor Total* em "etapa de desenvolvimento", com a agravante disso ser atribuído direta e literalmente a Marx, tal como Lukács faz neste ponto, operando *ex nihil* um verdadeiro ato de criação, logo ele, sempre tão cuidadoso em recusar qualquer ingerência transcendente na ordem do mundo.

Por fim, a figura da universalidade comparece a propósito da *Forma Geral do Valor*, extraída a partir da crítica à forma anterior. Esta, acentuada como forma particular do valor, "contém uma grande imperfeição: a má-infinitude para usar uma

¹⁴³ *Idem*, p. 97.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 98.

expressão de Hegel",¹⁴⁵ com a qual Lukács, citando *O Capital* (I,3, B,3), remete para o quadro em que "existem, em geral, apenas formas equivalentes limitadas, que se excluem reciprocamente", e que corresponde, convém lembrar, à figuração em que "a expressão relativa de valor da mercadoria é incompleta, porque a série de representações não termina nunca". Diante disso, diz Lukács, "apenas a superação dessa má-infinitude, que se dá com a inversão da série infinita de equivalentes, graças à qual uma mercadoria determinada se apresenta como equivalente de todas as mercadorias, produz a forma universal do valor".¹⁴⁶ Observação a partir da qual desemboca, diretamente, no fluxo de considerações que mais uma vez transitam de um plano de legalidade discursiva a outro, desfazendo uma certa ambiguidade que existe na passagem anterior. Assim, sem qualquer transição, preocupa-se em assegurar que "naturalmente, essa extrema generalização, essa elevação da forma do valor ao grau da autêntica universalidade, não é um produto do pensamento econômico: este não é senão o reflexo daquilo que ocorreu realmente no curso do desenvolvimento histórico da economia. [...] O pensamento humano só pode efetivar uma verdadeira generalização na economia quando reflete adequadamente o que foi produzido pelo desenvolvimento histórico-social. Em nosso caso, vemos como o desdobramento da forma do valor, devido ao desenvolvimento econômico real, se eleva, na realidade objetiva, da singularidade à universalidade através da particularidade".¹⁴⁷ Ou seja, e basta isso para sinalizar que a formulação merece uma crítica severíssima, a indistinção lukácsiana entre processo expositivo e processo analítico de realidade acaba por conduzir à surpreendente conclusão que a processualidade global da realidade econômica é silogística. Todavia, essa espantosa desembocadura, ao buscar respaldo, revela seu pressuposto analítico, exhibe a *herança* a partir da qual e com a qual enveredara pela tese do denso *vínculo lógico* entre Marx e Hegel.

Trata-se, em realidade, de herança e pressuposto assumidos de modo explícito. Tendo retido as três formas de valor antes de tudo como figuras da singularidade, particularidade e universalidade, e as equiparado a momentos históricos efetivos, tornando com isso equivalentes o andamento da exposição marxiana e a marcha da gênese e do desenvolvimento concretos do valor, e assim concluído por fim, literalmente, pela redução do mundo econômico a um silogismo, Lukács, ato contínuo,

¹⁴⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁶ *Idem, p. 99.*

¹⁴⁷ *Idem, ibidem.*

dá início ao parágrafo subsequente do texto pela ancoragem de seu resultado silogístico ao solo de composição idêntica da mais que conhecida anotação de Lênin sobre o mesmo assunto. Os termos e o sentido desse comentário giram igualmente e com a mesma ênfase em torno da figura do silogismo hegeliano. Basta transcrever o parágrafo lukácsiano em que foi intercalado, para deixar aludido que a perversidade que envolveu o legado intelectual de Marx tem raízes em falácias muito antigas, germinadas inclusive a partir dos chamados *clássicos do marxismo*, o que não converte o autor húngaro em simples coadjuvante de certas mazelas teóricas, nem abranda sua responsabilidade filosófica. É visivelmente com alta gratificação intelectual que ele escreve no referido parágrafo: "é, portanto, extraordinariamente interessante o fato de que Lênin, analisando a doutrina do silogismo de Hegel e as relações entre singular, particular e universal, se refira precisamente a esse ponto de *O Capital*: 'Imitação de Hegel por Marx no primeiro capítulo'; e, logo depois, ele acrescenta este aforismo: 'Não se pode compreender perfeitamente *O Capital* de Marx, especialmente o primeiro capítulo, se não se estudou a fundo e não se compreendeu *toda* a lógica de Hegel. Por isso, meio século depois, marxista nenhum compreendeu Marx".¹⁴⁸ E o discurso lukácsiano prossegue, agora, literalmente como depoimento sobre a conexão íntima entre sua própria formulação e a de Lênin: "E as subseqüentes considerações de Lênin indicam, de modo extremamente claro, que ele tem em mente precisamente aquele ponto em Marx que nós estudamos como o que é metodologicamente decisivo: 'E Hegel realmente *demonstrou* que as formas e as leis lógicas não são um invólucro vazio, mas sim o *reflexo* do mundo objetivo. Ou, para dizer melhor, não o demonstrou, mas o *adivinhou genialmente*'. Lênin, portanto, sublinha com a máxima energia o aspecto da utilização crítica que Marx fez da herança de Hegel".¹⁴⁹ Lukács volta a mencionar Lênin em mais algumas oportunidades, sempre em torno do mesmo ponto, mas nunca deixando de o encarar como uma fonte restrita, ainda que desvanecedora, de confirmação. O solo da plena certeza lukácsiana, no Capítulo 3 dos *Prolegômenos*, é Engels.

Com efeito, escreve Lukács, "Lênin, por certo, se expressou de modo bastante frequente sobre essas questões, principalmente nos seus extratos filosóficos, mas uma tomada de posição direta e absolutamente clara sobre o nosso problema só a

¹⁴⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁹ *Idem*, pp. 99-100.

encontramos na *Dialética da Natureza* de Engels, onde ele oferece uma detalhada interpretação materialista da doutrina hegeliana do juízo".¹⁵⁰ E nessa altura da explicitação da herança, Lukács aproveita a oportunidade para fazer uma declaração solene, que traz embutido um cotejamento suspicaz entre os portes das elaborações de Marx e Engels relativas à questão: "nossa exposição parte da posição dos clássicos do marxismo sobre a relação entre lógica e história. A nossa análise de Marx já indicou de que modo ele concebeu essa conexão. Mas Engels oferece uma síntese palpável de seus princípios em sua recensão de *Para a Crítica da Economia Política*".¹⁵¹ Essa consideração estende e arremata a série de lamentações com que Lukács sempre refere a inefetivação do que seria o projeto marxiano de extração do núcleo racional da lógica hegeliana. As lástimas traduzem, em verdade, a constatação da inexistência de textos marxianos apropriados à sustentação da *herança hegeliana*, donde a superioridade expressiva ou a palpabilidade dos textos leninianos e ainda mais plenamente a dos escritos engelsianos.

É muito importante notar que a perversão teórica principia pela tradução engelsiana, e não apenas através dos elementos retidos pela leitura lukácsiana, dos procedimentos marxianos, simplesmente, à *relação entre lógica e história*. Não mais a relação marxiana entre realidade (ou história) e pensamento, mas entre história e *lógica*, no que parece ser uma inocente sinonímia. Todavia não o é, pois introduz aí o germe do epistemologismo, ainda que na mencionada recensão engelsiana a argumentação penda mais, de certo modo, para o que seria o método expositivo, porque, de outra parte, o *método lógico* é uma espécie de recurso legítimo que autoriza a tratar da história de modo breve ou sincopado, que viabiliza a produção do conhecimento e facilita a compreensão de seus resultados. Sem dúvida, confuso e primário, mas é o se lê, nas linhas que antecedem imediatamente a parcela do texto aproveitado por Lukács. Diz Engels: "mesmo depois de adquirido o método, a crítica da economia política podia ainda ser abordada de dois modos: o histórico e o lógico. Como na história, tal como no seu reflexo literário, o desenvolvimento, a traços largos, progride das relações mais simples para as mais complexas, o desenvolvimento histórico-literário da economia política fornecia um fio condutor natural ao qual a crítica podia se ligar e, a traços largos, as categorias econômicas apareceriam na

¹⁵⁰ *Idem*, p. 100.

¹⁵¹ *Idem*, *ibidem*.

mesma ordem do desenvolvimento lógico. Esta forma tem aparentemente a vantagem de uma clareza maior, pois, assim, se acompanha o desenvolvimento *real*, de fato, porém, no máximo, seria apenas mais popular. A história procede frequentemente por saltos e em ziguezagues e, se houvesse que a seguir ao mesmo tempo por toda parte, não só se colheria muito material de pouca importância, como também o curso do pensamento teria frequentemente que ser interrompido. Ademais, não se poderia escrever a história da economia política sem a da história burguesa, o que tornaria o trabalho infundável, uma vez que faltam os trabalhos preparatórios. Portanto, o tratamento lógico da questão era o único adequado".¹⁵² A título de contexto, para uma apreensão um pouco menos fragmentária da passagem acima, aí vão algumas passagens referentes ao *método* referido: 1) "Desde a morte de Hegel quase nenhuma tentativa foi feita para desenvolver uma ciência no seu próprio encadeamento interno"; 2) "Havia, portanto, aqui uma outra questão a resolver, que não tinha nada a ver com a economia política em si. Como tratar da ciência?"; 3) "De um lado, encontrava-se a dialética de Hegel na forma 'especulativa', completamente abstrata, em que Hegel a tinha deixado; [...]. Em sua forma *presente*, o método de Hegel era imprestável. [...] Ele partia do pensamento puro, e aqui se devia partir dos fatos mais tenazes. [...] Apesar disso, de todo o material lógico existente era o único ao qual, ao menos, era possível se ligar. Não tinha sido criticado, não tinha sido superado; nenhum dos adversários do grande dialético tinha conseguido abrir uma brecha em seu garboso edifício; tinha desaparecido porque a escola de Hegel não soube o que fazer com ele. Antes de mais nada, tratava-se, pois, de submeter o método de Hegel a uma crítica profunda"; 4) "O que distinguia o modo de pensar de Hegel de todos os outros filósofos era o enorme sentido histórico que lhe servia de base. Por abstrata e idealista que fosse a forma, o desenvolvimento do seu pensamento não deixava de transcender sempre em paralelo com o desenvolvimento da história universal [...]. Foi o primeiro que tratou de demonstrar um desenvolvimento, um encadeamento interno na história, e, por estranha que agora muita coisa na sua filosofia da história nos possa parecer, a grandiosidade da própria visão fundamental é ainda hoje digna de admiração, quando se lhe comparam os seus predecessores ou mesmo aqueles que depois dele se permitiram reflexões universais sobre a história. [...] Essa concepção que fez época foi

¹⁵² ENGELS, F. "A *Contribuição à Crítica da Economia Política* de Karl Marx". *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, t. I, 1956, p. 534.

o pressuposto teórico direto da nova visão materialista e, já por esse fato fornecia também um ponto de partida para o método lógico"; 5) "Marx era, e é, o único que podia se entregar ao trabalho de extrair da lógica hegeliana o núcleo que encerra as descobertas reais de Hegel nesse domínio e restabelecer o método dialético, despido de suas roupagens idealistas, na forma simples em que ele se torna a única forma correta de desenvolvimento do pensamento. Consideramos a elaboração do método que está na base da crítica da economia política como um resultado que, quase nada fica a dever em importância à própria concepção materialista fundamental".¹⁵³

Lido a uma distância de quase século e meio, é muito simples opor ao texto dessa recensão uma bateria cerrada de objeções, mesmo porque, só para exemplificar, tomando por alvo a mais próxima e coroada das afirmações transcritas, não se pode saber, a rigor, do que Engels esteja falando quando refere, como se estivesse diante de um fato consumado, "a elaboração do método que está na base" de *Para a Crítica da Economia Política*, emprestando à frase a evidência própria à solidez das montanhas e à vastidão dos oceanos. É verdade que se trata de um texto de afirmação política e propaganda, o que obrigaria a fazer abatimentos, porém, ele se apresenta como elaboração séria e Lukács o cita enquanto tal. Por isso mesmo, não é impertinência, mas obrigação elementar, insistir na intransparência dessa categórica afirmação engelsiana. Obscuridade diante da qual resta a tentativa da decifração, o que implica análise e investigação. Mas, se estas estiverem, como no caso lukácsiano, condicionadas e comprometidas pela necessidade da simples confirmação, já sabemos quais são os grandes riscos e os melancólicos resultados. Talvez se possa conceder ao Lukács da década de [19]50 o benefício da dúvida, talvez ele ainda não soubesse, ou melhor, estivesse impedido de saber. Por isso, sem alternativa, agarrou em favor de seu trabalho e em nome dos *clássicos* o que pôde, a síntese conclusiva da recensão, única passagem da mesma que cita: "portanto, o tratamento lógico da questão era o único adequado. Mas este não é, na realidade, senão o modo histórico, unicamente despojado de sua forma histórica e de elementos ocasionais perturbadores. Do modo que começa a história, assim deve começar também o curso dos pensamentos, e seu curso ulterior não será mais do que o reflexo, de forma abstrata e teoricamente consequente, do curso da história; um reflexo corrigido, mas corrigido segundo leis que o próprio curso da história fornece, porquanto cada momento pode ser

¹⁵³ *Idem, Ibidem.*

considerado no ponto de seu desenvolvimento em que atingiu sua plena maturidade, sua forma clássica".¹⁵⁴ Síntese nada esclarecedora, por sinal, e francamente sem a mínima possibilidade de ser articulada com aquilo que Marx já havia escrito na "Introdução de [18]57", que permanecia inédita e desconhecida para Engels, mas não para Lukács, que sintomaticamente a malbaratou neste mesmo Capítulo 3, no qual eleva aos céus, digamos assim por mera cortesia, as equívocas trivialidades engelsianas.

Apesar da ênfase emprestada à menção da *Dialética da Natureza* como única obra em que se encontra "uma tomada de posição direta e absolutamente clara sobre o nosso problema", configurada e assumida por Engels em sua "detalhada interpretação materialista da doutrina hegeliana do juízo", na qual procura "descobrir o desenvolvimento histórico que está na base da sucessão das formas do juízo em Hegel, de um ponto de vista de princípio e histórico real",¹⁵⁵ Lukács pouco exhibe em auxílio da sustentação de sua tese. Nas três ou quatro citações que faz do texto, tudo se resume à reiteração da historicidade da formação e da sucessão das formas dos juízos, de tal modo que do juízo singular ao universal, passando pelo particular (juízo de reflexão/predicação relativa), sempre há para cada um deles um substrato histórico que o engendra enquanto forma e conteúdo. É isto, em suma, que constitui a "inversão materialista da teoria hegeliana do juízo e do movimento do singular ao universal através do particular", operada por Engels. Tanto que, postas de lado as exemplificações, que dominam o próprio texto engelsiano e que Lukács resume de forma mais ou menos breve, restam somente asserções generalizadoras ou, então, de caráter conclusivo.

Da natureza histórica das formas dos juízos e da sucessão das mesmas é tirada a ilação que estabelece a identidade do pensamento dialético; Lukács é direto e sucinto a esse respeito: "Engels declara, em diversas ocasiões, ver aqui a linha fundamental do movimento do pensamento dialético. Queremos nos limitar a um só exemplo: 'De fato, todo conhecimento efetivo, completo, consiste somente nisto: que nós, com o pensamento, elevamos o singular da singularidade à particularidade e desta última à universalidade; que nós reencontramos e estabelecemos o infinito no finito, o eterno no caduco. A forma da universalidade, porém, é forma fechada em si, isto é,

¹⁵⁴ LUKÁCS. *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 100.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 102.

infinitude; ela é a síntese dos muitos finitos no infinito".¹⁵⁶ De outra parte, confluentemente, mas com repentinos tons escatológicos, Lukács generaliza a historicidade dos juízos para o inteiro pensamento da humanidade. Tomando apoio novamente em Engels, diz que – "corrigindo e uniformizando, num breve estrato, a teoria do juízo de Hegel [...], Engels opera essa simplificação e correção do curso histórico, deixando simplesmente de parte todas as passagens artificiosas etc. de Hegel e fazendo ver, na série ordenada das formas do juízo, a ação de um irresistível impulso no desenvolvimento do pensamento humano, que avança do singular ao universal através do particular. Esse impulso está presente no pensamento humano (concebido historicamente como desenvolvimento do pensamento da humanidade), mas só porque nele se refletem as leis de movimento da natureza e da sociedade, no grau de consciência alcançável a cada volta",¹⁵⁷ ou sob forma mais compacta, poucos parágrafos à frente, porém, comprometendo inclusive Marx na sustentação dessa fórmula, no mínimo despropositada pela extensão do conteúdo e a impropriedade de sua emergência no contexto dado: "Tanto a dedução dialética da forma do valor em Marx quanto a interpretação da teoria hegeliana do juízo em Engels indicam, na realidade e na consciência aproximadamente adequada desta, um movimento irresistível, uma aspiração progressiva que conduz do puramente singular ao universal através do particular".¹⁵⁸ Atropelo da reflexão marxiana que é antecedido por outro, quando Lukács chega a escrever que "na obra de Marx, o desenvolvimento histórico das categorias econômicas é sintetizado logicamente pelo modo definido por Engels no trecho citado da *Dialética da Natureza*".¹⁵⁹ Quando um conjunto rudimentar de considerações é identificado como decifração de uma das formas mais elaboradas e precisas de prática teórica, há algo mais no horizonte do que um grande erro, em especial quando se trata de alguém do porte e da integridade de um pensador como Lukács.

Tão decisivo quanto verificar a inconsistência da sustentação lukácsiana da tese do denso *vínculo lógico* entre Marx e Hegel é atentar para a exterioridade desse problema em relação ao universo marxiano. Embora a simples junção das duas faces da crítica realizada proporcione, imediatamente, a visualização desse aspecto exógeno,

¹⁵⁶ *Idem*, p. 102.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 101.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 102.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 101.

é conveniente dedicar um pouco mais de atenção a essa face do problema. De um lado, ficou estabelecida a absoluta precariedade teórica e documental da argumentação lukácsiana que tenta extrair arrimos para a demonstração da herança hegeliana de Marx: a interpretação circunscrita da obra, voltada a esse propósito, é insubsistente, e a ausência absoluta de esparsos ou anotações favoráveis é confessa, ao mesmo tempo em que Lukács desconheceu, liminarmente, sem nenhuma justificativa, um conjunto numeroso de elaborações e pronunciamentos exatamente em sentido contrário. Por outro, desamparado por Marx, amarrou a tese na fragilíssima âncora engelsiana, à qual Lênin já havia se atado anteriormente. Nesse panorama, o primeiro aspecto da exterioridade está demarcado: a tese do *vínculo lógico* entre Marx e Hegel não é uma problemática autorizada pela obra ou pelas convicções intelectuais de Marx, mas uma formulação improcedente que tem rastros em Engels, pegadas em Lênin e que, depois, foi expandida, a exemplo do caso de Lukács.

O segundo aspecto da exterioridade, pano de fundo do primeiro, é que a tese constitui uma das respostas consequentes à *admissão* por marxistas de uma problemática extrínseca às resoluções marxianas, operada no desconhecimento destas e sob a premência de gerar respostas na guerra científica e filosófica. Em poucas palavras, é a exterioridade, em face da obra marxiana, do complexo problemático do conhecimento tomado sob o caráter e a feição em que este se manifestou e fixou no universo científico-filosófico extramarxiano. A peculiaridade da resposta marxiana à questão foi examinada em tópicos anteriores, em que ficou demarcada a impugnação crítica e o descarte que efetua da querela gnosiológica em seu talhe tradicional, bem como a fundamentação ontoprática do conhecimento que estabeleceu. Aqui, não se trata senão de registrar o retrocesso havido a partir dos *clássicos*. Estes, duplamente desfavorecidos, pois ignoravam a reflexão marxiana correspondente, esparsa e perdida em inúmeros manuscritos, que só muito depois seriam resgatados, e pressionados pela maré montante da questão gnosiológica, que acabou por ocupar todos os espaços, responderam ao desafio incorporando o problema sob a forma em que Marx o havia repellido e superado.

O detalhamento concreto desse processo é algo que ainda está inteiramente por fazer, mas bastam aqui algumas poucas referências para deixar configurada essa assimilação desfiguradora. Por certo, Lênin combateu muita gente e outras tantas concepções com seu *Materialismo e Empirocriticismo*. Mas, independentemente de níveis ou padrões de qualidade, combateu o quê? É suficiente um relance pelos títulos

dos capítulos deste livro para saber que ele guerreia *teorias do conhecimento*. Com que arma travou o duelo? Empunhando uma outra teoria do conhecimento, suposta como *verdadeira*, cuja natureza teórica e o simples nome são inteiramente estranhos ao universo conceitual marxiano – *a teoria do conhecimento do materialismo dialético*. Lênin cita inclusive a II Tese *ad Feuerbach*,¹⁶⁰ sobre a qual tece comentários pertinentes, mas não se dá conta, nem longinquamente, que esse aforismo, ao estabelecer a prática como critério de verdade, impugna e destitui ao mesmo tempo o próprio estatuto da teoria do conhecimento como disciplina filosófica. Ou seja, sem saber, Lênin promove o refluxo da solução marxiana, dada no plano ontológico, para o território ultrapassado da teoria do conhecimento. Banaliza o aforisma, ao fazer dele uma resposta antiga para uma pergunta velha – cuja forma nem deveria admitir. Da parte de Engels já foi dito o bastante, ainda que apenas pelo interior e em função da leitura que dele é feita por Lukács. Mas em relação a este último é que a questão da exterioridade tem relevo especial.

Tratar do *vínculo lógico*, como tese decorrente da admissão pelo marxismo de uma problemática exterior ao universo marxiano, é especialmente intrincado quando essa assimilação diz respeito a Lukács, pois determinantes de várias procedências entrariam em jogo, dadas as várias fases e definições de sua longa trajetória intelectual, feita de mais de meio século e atravessada duramente por injunções políticas das mais desfavoráveis. Aqui, tudo será limitado ao mínimo necessário para caracterizar o caso, estritamente, em função da rota analítica em curso.

Lukács pendeu para o terreno ontológico desde seu período pré-marxista, quando no bojo do neokantismo e, depois, do hegelianismo conviveu, sob fricções diversas, com as postulações gnosiológicas então imperantes. Mas, desde então, guardou traços daquilo que, ao final do tópico anterior, voltado aos dois primeiros capítulos dos *Prolegômenos*, foi apontado como sua admissão tácita do arcabouço tradicional do "sistema" das disciplinas filosóficas, cuja afloração mais saliente em seus trabalhos acabou girando em torno do *método*, da *lógica* e da *teoria do conhecimento*. E sua passagem ao marxismo pode muito bem ser caracterizada, para efeito da questão em tela, pelo ensaio que abre *História e Consciência de Classe*, no qual identifica a ortodoxia para o âmbito marxista, como é sabido, de modo epistêmico:

¹⁶⁰ LÊNIN, V. *Materialismo e Empirocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971, p. 131.

"Em questões 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 de 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".¹⁶¹ Por mais atípica que seja essa epistemologia – considerada a sua concepção, explicitamente derivada do arsenal hegeliano, de que "o proletariado é ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento", e que do ponto de vista deste "coincidem o autoconhecimento e o conhecimento da totalidade"¹⁶² – trata-se, de qualquer modo, de uma tematização presa, em grande medida, à querela gnosiológica tradicional, tanto que a própria gênese do pensamento marxiano é estreita e decisivamente atada à mesma: "A crítica de Marx a Hegel é a continuação e a elaboração diretas da crítica que Hegel mesmo havia dirigido contra Kant e Fichte. Assim nasceu, por um lado, o método dialético de Marx como continuação consequente daquilo que Hegel mesmo havia aspirado, porém, sem o conseguir concretamente. Enquanto que, por outro lado, restou o corpo morto do sistema hegeliano escrito como pasto de filólogos e fabricantes de sistemas".¹⁶³

A partir desse estágio, inflexões pronunciadas foram se dando, em especial a partir da década de [19]30, mas o que importa ressaltar, observado o objetivo bem restrito dessas considerações, é que o percurso lukácsiano à ontologia marxiana foi um verdadeiro caminho das pedras, que nunca se integralizou plenamente, embora seja dele o mérito excepcional – o que basta para o consagrar como o mais importante pensador marxista do século – de ter sido o primeiro a identificar, de forma imanente ao espírito da obra marxiana, o caráter ontológico da mesma, bem como procurado expor e desenvolver o panorama geral da questão e momentos fundamentais de sua complexa estrutura categorial. Todavia, foi uma longa trajetória, uma procura árdua, que cultivou incongruências e que não findou isenta de irresoluções e equívocos. Assim, para dar um exemplo dessa difícil ascensão, já em etapa bem avançada, é impressionante notar que a própria *Estética*, em cuja arquitetura a dimensão

¹⁶¹ LUKÁCS, G. "O que É Marxismo Ortodoxo?" *In: História e Consciência de Classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 64.

¹⁶² *Idem*, p. 37.

¹⁶³ *Idem*, pp. 32-33.

ontológica é patente, exiba a presença marcante da conciliação entre lineamentos do ideário marxiano e a forma *exterior* da problemática do conhecimento. Em seu Capítulo 13, na parte voltada ao exame da categoria do *em-si*, pode-se apreciar com extrema clareza a manifestação dessa ocorrência, na qual, à semelhança do que se passa no conjunto da história da ontologia até Marx, os temas e os procedimentos propriamente ontológicos são embaralhados e confundidos com problemas gnosiológicos. É natural que isso ocorra nas vertentes pré-marxianas e em suas derivações posteriores, pois o fundamento de todas, seja este qual for, é a qualquer tempo de caráter teórico, ao partirem todas elas, sempre e desde logo, da forma da *interrogação cognitiva* do mundo, de modo que o problema da cognoscibilidade é emparelhado, de imediato, ao próprio objeto da indagação ontológica, cuja integridade é assim ferida e transpassada, confundindo as coisas irremediavelmente, a ponto de dissolver por completo o estatuto da própria posição ontológica, qual seja, o do reconhecimento dos seres ou entes enquanto tais, em sua anterioridade ou independência da relação cognitiva, isto é, em sua *efetividade* pré-teórica. Desordem que não ocorre no interior da posição marxiana, pois esta, partindo exatamente da efetividade pré-teórica da atividade sensível – tanto como sujeito quanto como objeto –, base da fundamentação ontoprática do conhecimento, não só confirma a legalidade específica do objeto e a efetividade consumada do conhecimento, como favorece a legítima distinção entre os dois âmbitos, justamente porque os reconhece no momento mais adequado ao seu discernimento: ao tempo em que, pelas formas de suas diversidades, eles se medem e transpassam mutuamente – potencializando suas conseqüentes abordagens desembaraçadas.

Todavia, não é o que se vê no tratamento lukácsiano do em-si; ao revés, este, no momento decisivo da tematização, não é reconhecido ontopraticamente como atividade sensível, mas admitido como figura epistemológica em sua máxima abstratividade, a partir da qual, então sim, é processado o acesso científico ao concreto. A trajetória discursiva, na mesclagem em pauta, é até engenhosa e se move com alguma sofisticação, em talhe bem mais polido do que o empregado nos *Prolegômenos*, porém, isso só torna ainda mais evidente do que em outras partes não apenas a extensão do espaço reflexivo ocupado pela *exterioridade* – de fato, explícita –, mas o trânsito entrecortado do difícil caminho lukácsiano à ontologia marxiana. Talvez, dado o entulho acumulado às portas da reflexão marxiana, seja meramente ilusório cogitar que poderia ter sido de outro modo, mais direto e coerente desde o

princípio. O que importa, no entanto, é reter o fundamental da grande contribuição lukácsiana, sem se perder em seus próprios extravios. Para tanto, é necessária a distinção crítica entre suas partes válidas e impróprias, cuja arbitragem não pode ser feita senão pelo próprio pensamento marxiano.

Depois de anunciar que o em-si e o para-nós estão entre "os elementos constitutivos mais primários de toda imagem do mundo, de tal modo que é inimaginável na vida, na ciência ou na arte um ato que, tendo por conteúdo a relação do homem com o mundo externo e com sua aplicação na prática, não seja fundado intelectual e emocionalmente em alguma concepção do em-si e do para-nós",¹⁶⁴ de forma que "estas categorias expressam, com efeito, a relação mais importante do homem com o mundo externo, relação na qual a necessidade absoluta de refletir essas relações categoriais do modo mais adequado possível desempenha um papel decisivo na prática, e por isso na vida inteira e na inteira existência do homem",¹⁶⁵ Lukács envereda por uma súpula relativa à gênese e à depuração dessas categorias, pois "a verdade, tarda e laboriosamente conseguida, de que toda realidade objetiva possui o caráter comum – de imediato muito prosaico – de existir com independência da consciência, de existir em si, não pôde se impor a não ser superando as maiores resistências, e nem mesmo hoje se impôs completamente, ao menos no terreno da concepção do mundo".¹⁶⁶

É muito importante notar que essa sinopse histórica – apesar de seu enraizado ontológico e do propósito de assinalar, ainda que em traços bem ligeiros, até mesmo os aspectos mais recuados do engendramento *prático* da categoria do ser-em-si, incursionando inclusive por considerações antropológicas deslocadas e discutíveis – seja sintomaticamente encolhida, de maneira rude, no ponto central da exposição, apenas sobre o plano cognitivo. Isso ocorre a partir da referência às ideias renascentistas, por sinal, estreitamente configuradas, já que postas mais sob a silhueta que viria a demarcar o pensamento um século e tanto depois do que pelos traços de sua própria multilateralidade: "A concepção da objetividade se converte progressivamente no problema da depuração de seu reflexo de todos os acréscimos subjetivos, e desemboca na prosaica e simples afirmação de que a objetividade, o ser-

¹⁶⁴ LUKÁCS, G. *Estética, op. cit.*, p. 277.

¹⁶⁵ *Idem*, p. p. 278.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 279.

em-si, significa simplesmente independência existencial com relação à consciência dos homens. [...] a questão do em-si se desenvolve cada vez mais resolutamente no sentido de uma epistemologia do reflexo científico da realidade".¹⁶⁷

Desta formulação, através de passadas aqui irrelevantes, Lukács chega a Kant, para oferecer aquela que é, provavelmente, a mais incisiva de suas raras apreciações favoráveis a respeito desse pensador. Não sem recusar a kantiana "negação epistemológica da cognoscibilidade das coisas em si", também não admitindo que se trate de uma "fundamentação definitiva da filosofia, nem, neste sentido, de uma 'revolução copernicana'" e agregando ainda outras tantas restrições e críticas, Lukács, todavia, assegura que "com Kant aparece um novo conceito do em-si, que terá importantes consequências para a evolução filosófica", para explicitar com ênfase que "seu conteúdo se reduz à estrita, porém, importante e decisiva afirmação de que o ser-em-si significa simplesmente uma existência independente de toda consciência afetada por ele e na qual se produzem por essa afecção percepções e representações. Com ele se expressa definitivamente a nova evolução intelectual segundo a qual o em-si não é, como na Antiguidade e na Idade Média, o ser último, valorativamente acentuado, o ser que está 'por detrás' da física, mas só a reconhecida objetividade da realidade material".¹⁶⁸ Nova, dividida e contraditória formulação, mas que, pensa Lukács, também "inverte o método de tratamento" do em-si, em contraste com a Antiguidade e a Idade Média, de modo que agora o mesmo "se situa no começo de toda investigação filosófica; se limita a exigir a supervisão da objetividade, da independência dos objetos com relação ao sujeito cognitivo; e não é mais do que isso, porém, tampouco menos".¹⁶⁹ Benévola e esperta interpretação, logo se verá por que, de espírito bem distinto de tudo quanto Lukács costuma fazer pesar contra a organização subjetiva da realidade e a incognoscibilidade da *coisa-em-si*, reputadas por ele, normalmente, como os traços distintivos do sistema kantiano.

O passo subsequente, como não poderia deixar de ser, vai ao encontro do território hegeliano: "Somente Hegel [Lukács mostra que isto não se dá com Fichte e Schelling] – em polêmica radical com a epistemologia kantiana – recupera a fecunda incitação filosófica provocada por Kant mesmo e considera o em-si como algo abstrato

¹⁶⁷ *Idem*, p. 288.

¹⁶⁸ *Idem*, pp. 291-292.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 292.

que expressa simplesmente a independência do objeto com relação ao sujeito (e – acrescenta Hegel, ultrapassando Kant – a independência com relação aos demais objetos). Com isso o em-si se converte em uma 'mera determinação abstrata e, portanto, ela mesma externa'.¹⁷⁰ Todavia, ao lado dessa reiteração da fórmula, a analítica lukácsiana adverte com força para "o fracasso último do idealismo filosófico, também em sua versão hegeliana, diante do escolho do em-si",¹⁷¹ pois "os limites do avanço hegeliano à correta compreensão do em-si estão traçados por seu idealismo. Já o pudemos ver a propósito da questão da objetividade, na qual, em que pese o seu arranque logicamente correto, ele se desvia de sua própria concepção do em-si por causa da concepção de fundo do sujeito-objeto idênticos. O aspecto mais positivo dessa filosofia do em-si era precisamente essa abstrata generalidade epistemológica, que permitia e até exigia que todo Algo, sem prejuízo de seu concreto ser-assim, fosse contemplado como sendo-em-si, precisamente em consequência da independência de sua existência em relação à subjetividade. Porém, quando – através do estranhamento – sua objetividade se apresenta como um produto da evolução do sujeito-objeto idênticos, cuja fase final é a ruína, a autodissolução na substância feita sujeito, de novo é aniquilado o ser da objetividade independente da consciência. [...] Aqui se encontra a fronteira intransponível para todo idealismo filosófico na teoria do conhecimento".¹⁷² Apesar desse grave defeito, há algo importante a reter, segundo Lukács, da tematização hegeliana do em-si, pois "no pensamento de Hegel se encontra ao menos o conato de uma concepção que contempla a objetividade como uma natureza primária, originária de todo ente. Esta concepção se manifesta na conexão necessária entre a coisa-em-si e suas propriedades: 'A *coisa-em-si* é, pois, como resulta, essencialmente não apenas coisa-em-si, de um modo tal que suas propriedades sejam o posto por uma reflexão externa, mas também de tal modo que se comporte de determinada maneira por causa de suas próprias determinações; a coisa-em-si não é um fundamento sem determinação, situado para além de sua existência externa, mas que está presente como fundamento em suas propriedades"', razão pela qual, conclui a interpretação lukácsiana, "a filosofia hegeliana, ao menos por uma de suas tendências principais, ultrapassa amplamente a contraditória estreiteza kantiana, e não só põe o em-si, como ponto de partida epistemológico, no começo da investigação científica e

¹⁷⁰ *Idem*, p. 292.

¹⁷¹ *Idem*, p. 293.

¹⁷² *Idem*, p. 295.

filosófica do mundo, mas prepara também a possibilidade intelectual de superar, no curso desse processo, sua abstração, preservando sua essência epistemológica".¹⁷³

Destilado, retido e enfatizado o em-si como abstrata figura epistemológica – valorizado precisamente por sua máxima abstratividade, que assegura o primado da objetividade do real e sua condição de ponto de partida da investigação científica, garantindo também, em sua versão hegeliana, apesar de tudo a mais completa de todas, a possibilidade de superação dessa abstratividade, ou seja, ressaltado inclusive como abstração que prepara o processo de concreção teórica do objeto –, em última análise, apresentado o abstrato em-si epistemológico como a quinta-essência da constituição do espírito científico moderno, e dados os encaminhamentos lukácsianos costumeiros, a expectativa, evidentemente, era que assomasse à cátedra, então, a figura de Marx. Porém, mais uma vez, sempre que Lukács serpenteia pelos meandros da *exterioridade*, isso é completamente impossível, sem que haja antes uma mediação preparatória, donde a aparição do sucedâneo do malfadado *materialismo dialético* e, no caso, da palavra de Lênin. É uma rota estranha e sintomática: das virtudes e dos limites de Hegel, rompendo a sequência cronológica, rigorosamente seguida até então, e contornando diferenças temáticas, o salto vai para além de Marx, no tempo, e para aquém dele na definição da natureza do plano analítico resolutivo: "O grande problema colocado aqui à filosofia pela evolução da humanidade era o da distinção precisa entre o pensamento e a realidade, entre a consciência e o ser. Como uma e outro se fundem de modo epistemologicamente inadmissível inclusive na nova dialética de Hegel [...] apenas o materialismo dialético podia aportar a solução desse problema".¹⁷⁴ E, completando a mediação preparatória para o engate com Lênin, é oferecida uma argumentação verdadeiramente bizarra para um marxista: "Em todas essas afirmações há que sublinhar o termo 'epistemologicamente'. Pois, somente nesse terreno é uma questão filosófica vital a distinção precisa, intransigente, entre a consciência e o ser, a subjetividade e a objetividade. Precisamente por isso, como observou Hegel com acerto, se faz o em-si tão abstrato e tão sem conteúdo, pois precisamente essa abstração – e somente ela – consegue garantir aos objetos a independência com relação ao sujeito cognitivo, sem colocar, mediante determinações demasiado concretas, um limite à investigação temática da natureza, da estrutura, das relações

¹⁷³ *Idem*, p. 294.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 295.

etc. dos objetos".¹⁷⁵ A transgressão desses preceitos é ilustrada com considerações a respeito da própria exercitação teórica hegeliana, que, além de nunca distinguir suficientemente entre objetividade e subjetividade, se excede na determinação do em-si, mas o importante é ressaltar a natureza da conclusão lukácsiana diante dessa última infração: "Com isso se mesclam os âmbitos de competência da teoria do conhecimento e da concreta investigação científica",¹⁷⁶ que é translúcida quanto ao estatuto em que se move aqui o discurso lukácsiano.

A passagem de Hegel a Lênin é bastante descolorida, consistindo apenas da simples adição de um exemplo ratificador e retificador. Trata-se da conhecida passagem de *Materialismo e Empirocriticismo* em que, a propósito da chamada crise dos fundamentos da física e das matemáticas, que ocupou o pensamento na junção dos séculos XIX e XX, "Lênin coloca a questão epistemológica: 'Existem elétrons, éter etc. fora da consciência humana, como realidade objetiva, ou não?' Quaisquer que sejam os descobrimentos consignados acerca da natureza concreta da matéria, na teoria do conhecimento se pode e se deve voltar sempre a essa pergunta, e a resposta não pode ser mais do que o seguinte: 'O conceito de matéria não significa epistemologicamente [...] *mais do que isto*: a realidade objetiva, que existe com independência da consciência humana e é reproduzida por ela".¹⁷⁷ Nesta fórmula, a análise lukácsiana encontra a única confirmação *materialista-dialética* de seu tratamento do em-si e comenta: "Precisamente aquela abstração, aquela pobreza de conteúdo do conceito, já epistemológico, do em-si pode garantir tanto a correta distinção entre subjetividade e objetividade na imagem do mundo (e para a prática) quanto a ilimitada aproximação à realidade concreta".¹⁷⁸ Entende, ademais, que dela imane, para além da confirmação, uma dupla correção de Hegel: "O materialismo dialético, que assimilou a grande conquista de Hegel nesse campo, o corrige em dois sentidos: torna esse resultado mais rigoroso (epistemologicamente) e, ao mesmo tempo, mais concreto e elástico (como caminho do conhecimento da realidade concreta".¹⁷⁹ A primeira é direta e textualmente extraída da formulação leniniana: "A distinção de Lênin entre o em-si epistemológico e a estrutura concreta da matéria [...]"

¹⁷⁵ *Idem*, p. 295.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 296.

¹⁷⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁷⁸ *Idem, ibidem*.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 298.

não significa, naturalmente, que se tenha de abandonar o que há de verdadeiro na concepção hegeliana do em-si, a saber: que é sumamente abstrato e pobre de conteúdo, porém, não completamente indeterminado. Todavia, o estabelecimento destas determinações em sua concreção não cabe à teoria do conhecimento, mas às várias ciências".¹⁸⁰ Note-se como a radicalidade ou depuração (em verdade, "mais rigoroso" é, simplesmente, igual a mais abstrato) do em-si referido a Lênin, bem como a concreção posterior são, literalmente, pensadas no interior das atribuições próprias à divisão tradicional das ciências e das disciplinas filosóficas. A segunda correção diz respeito à "concepção dialética da mutação recíproca entre o ideal e o real, entre o subjetivo e o objetivo",¹⁸¹ isto é, ao fato de que, "no processo real da realidade, o ideal e o real, o subjetivo e o objetivo estão constantemente em mutação entre si, porque a realidade está muito longe de traçar sempre entre eles fronteiras firmes e marcantes. A salvaguarda intelectual de uma objetividade segura do em-si tem, pois, que se combinar com essa dialética que reconhece o fluente, com o objetivo de poder refletir adequadamente e interpretar com acerto o mundo em sua realidade e riqueza".¹⁸²

Tão somente agora, e não, propriamente, em relação ao em-si epistemológico, mas em conexão com o processo de concreção do conhecimento, é que, afinal e a duras penas, Marx é empurrado à cena, ainda assim de forma marginal, apenas alusiva e claudicante. Trata-se de um ato textual sumário e repentino. Em simples adjacência ao exposto como "contraposição" entre "a rigorosa sustentação epistemológica do em-si" e o "mais concreto e elástico caminho do conhecimento da realidade concreta" – os dois corretivos aplicados pelo *materialismo dialético* ao pensamento hegeliano –, Lukács tece o seguinte comentário: "Nas considerações metodológicas de Marx, introdutórias à crítica da economia política, essa contraposição se expressa muito claramente. Marx enlaça aí, ainda que não terminológica, mas tematicamente, com sua polêmica juvenil anti-hegeliana, criticando a doutrina hegeliana do estranhamento como gênese da objetividade e de sua posterior superação",¹⁸³ citando em seguida, a título de evidência, a mais famosa das passagens da *Introdução de [18]57*, desde "o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso" até "mas este não é de *modo nenhum* o processo da gênese do próprio

¹⁸⁰ *Idem*, p. 297.

¹⁸¹ *Idem*, p. 298.

¹⁸² *Idem*, p. 297.

¹⁸³ *Idem*, p. 298.

concreto". E o comentário prossegue, aludindo de maneira formalista ao processo de concreção encerrado no texto marxiano, pois não demarca as diferenças fundamentais que o separam do hegeliano, para dizer que "a tendência está presente, certamente, em Hegel: o movimento desde o em-si até o em-e-para-si já tem essa direção", arrematando na sequência com o trecho mais significativo da consideração: "Porém, a incapacidade do idealismo para colocar adequadamente a questão epistemológica básica dá lugar às consequências justamente criticadas por Marx. Como se vê, a limitação rigorosa ao em-si abstrato, só concebível epistemologicamente, se converte em ponto de partida de uma conceituação da realidade objetiva que arranca de sua concretude, se esforça para se aproximar dela de acordo com a verdade – por meio de abstrações razoáveis – e termina por chegar à concreção conceitual dessa mesma realidade".¹⁸⁴ Talvez se possa ver e com certeza discordar de vários aspectos desse pequeno, porém conclusivo arrazoado, mas, por maiores que sejam a boa vontade e os esforços despendidos, não é possível vislumbrar em seu conjunto qualquer elemento que ampare a tese lukácsiana do em-si; ao contrário, o que sobressai com nitidez de seus rodeios é que a única tentativa de estabelecer um vínculo direto entre Marx e o em-si epistemológico – aliás, nunca textualmente enunciado, mas permanentemente sotoposto – não consegue ultrapassar a franja da vaga alusão, tão rarefeita que inclusive fica exposta ao risco de ser considerada até mesmo como uma tentativa de incorporação furtiva de um argumento não comprovado à malha demonstrativa.

Deixemos, no entanto, que esses aspectos altamente comprometidos sejam explicados pelos problemas globais que eivam o conjunto dessa tematização lukácsiana. Antes de tudo, qual era a questão fundamental que Lukács enfrentava, ou cuja solução pretendia estar reconstruindo? Ele próprio, além de a situar entre os limites do pensamento hegeliano e a necessidade da superação dos mesmos, a formulou de modo claro e preciso: "O grande problema aqui colocado à filosofia pela evolução da humanidade era o da distinção precisa entre o pensamento e a realidade, entre a consciência e o ser".¹⁸⁵ Sem margem para qualquer dúvida, trata-se de uma questão de natureza estritamente ontológica. Não há o que discutir a respeito. Todavia, a resposta oferecida pela tematização lukácsiana do em-si, também sem sombra de

¹⁸⁴ *Idem*, p. 299.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 295.

dúvida, e enquanto tal enunciada, é de natureza exclusivamente epistemológica. A partir dessa gravíssima subversão de universos, verdadeiro beco sem saída do pensamento, todos os erros e desmandos teóricos se tornam possíveis. Aliás, num quadro desse feitio, onde os próprios planos reais e ideais são radicalmente confundidos, só erros e não mais do que erros são passíveis de efetivação, cujas distinções possíveis só dizem respeito aos níveis e graus de rusticidade ou sofisticação teóricas em que são vazados. Por conseguinte, a grande pergunta sobre o caso lukácsiano é a interrogação pelo como e o porquê de desacertos tão radicais até a época da elaboração da *Estética*.

Decerto, essa é a pergunta, mas o lugar para o seu devido tratamento não é dado por estas páginas. Aqui, em atendimento às finalidades traçadas de início para a discussão das formulações lukácsianas, tal como operado por ocasião do exame da dialética entre universal, particular e singular, só compete levar à frente a indicação das impropriedades fundamentais relativas à tematização do em-si, em face da natureza do pensamento marxiano, e arrematar pela apresentação em conjunto do contraste de ambas as teses diante da resolução ontoprática do conhecimento e da teoria das abstrações, motivação de toda essa longa peregrinação crítica.

É relevante notar que a própria formulação lukácsiana do problema da distinção precisa entre ser e consciência já envolve o condicionamento que leva a travestir a legítima questão ontológica numa impropriedade epistêmica. Nela, a questão é referida e relacionada imediata e geneticamente aos limites epistemológicos do pensamento hegeliano. Vale reestampar os termos com os quais Lukács fixa essa configuração: "como a consciência e o ser se fundem de modo epistemologicamente inadmissível inclusive na nova dialética de Hegel [...] apenas o materialismo dialético podia aportar a solução desse problema".¹⁸⁶ Razão suficiente, desde logo, para interrogar: essa *inadmissível fusão hegeliana* é exclusiva ou prioritariamente *epistemológica*? E a crítica marxiana originária, elaborada na sua ruptura com o hegelianismo, é também antes de tudo ou exclusivamente de caráter *epistêmico*? Ou ainda, a denúncia marxiana do pensamento especulativo, no *Manuscrito de Kreuznach* e nos escritos que o subseguem, lança o itinerário precípua de uma problemática do conhecimento ou, precisamente, transita da crítica neo-hegeliana à crítica ontológica? Por que Lukács

¹⁸⁶ *Idem*, p. 295.

ignora sem justificar todos esses passos concretos do processo constitutivo do pensamento de Marx? Pura e simplesmente porque não parte de Marx. Volta-se decididamente para Marx, quer fazer do pensamento deste o centro normativo e propulsor de sua própria reflexão, mas encara o pensamento marxiano a partir de um ambiente espiritual estranho, ao qual, por sua natureza teórica, o mesmo não pertence. Lukács, como tantos outros, a principiar por Engels e Lênin, em modos e graus peculiares a cada adepto ou intérprete, considera o ideário marxiano sob os influxos da atmosfera gnosiopistêmica que havia se constituído em horizonte da cientificidade por volta da rotação do século XIX ao XX e por este afora. Isto refere, designadamente, o postulado, então em vigência absoluta e consagrada, do primado da questão cognitiva sobre o exercício concreto da cognição. Dessa ótica, o discurso sobre o objeto é subsumido ao discurso sobre o próprio discurso. Aquele passa a valer menos pelo que contém do que pelo certificado de garantia previamente expedido pelo segundo, no mais das vezes uma simples autochancela protocolar. Todavia, foi uma guerra prolongada, e nesse pugilato cartorial dos saberes os contendores dos cenáculos político-gnosiológicos, internos e externos ao âmbito marxista, pressionaram muito sobre o estatuto científico da obra marxiana. Basta lembrar, a propósito, o extenso debate transcrito ao tempo da II Internacional. Com efeito, muitos fatores contribuíram para que Marx fosse convertido em objeto de investigações epistêmicas, porém, antes de tudo, o espírito do tempo de uma dada época científico-filosófica, que predominou inclusive sobre os mais compenetrados discípulos do pensamento marxiano, por isso mesmo perversamente desentendido.

Lukács – no curso de uma obra das mais ricas e significativas, entre *História e Consciência de Classe* e a *Estética*, isto é, entre seu momento protomarxista e o tempo da mais ampla realização de seu marxismo *proto-ontológico* (digamos assim, e não apenas por homologia terminológica) – é a mais alta expressão filosófica dessa subsunção marxista de toda uma época ao *diktat* gnosiopistêmico, ou mais estritamente, à força de sua irradiação como princípio normativo da *verdadeira cientificidade*, atmosfera sob a qual o marxismo principiou a perder, desde muito cedo e sob dimensão fundamental, nessa precisa batalha não travada, a guerra teórica do século XX, na qual acabou destruído.

A dialética entre universal, particular e singular, como súpula do denso *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, tanto quanto a teoria do em-si gnosiológico são exemplos muito importantes dessa rota enviesada que desfigura e até mesmo banaliza o

pensamento marxiano. Apesar de não refletirem, nem de longe, o *todo* do pensamento lukácsiano no vasto período indicado, não são, de outra parte, reles momentos infelizes ou equívocos fortuitos de uma grande jornada intelectual. Tomadas aqui enquanto evidências da enorme dificuldade com que Lukács transitou para a ontologia marxiana, não constituem ocorrências dispersas, isoladas uma da outra, como se fossem tropeços ocasionais em caminhadas independentes. Ao contrário, combinam muito bem, conceitualmente, e por sua articulação podem ser vistas como o eixo em torno do qual girou boa parte da imagem lukácsiana da obra de Marx. Sob tal alinhavo, a dialética entre as categorias de universalidade, particularidade e singularidade, pela letra e pelo espírito de seu próprio enunciado, é a encarnação do *vínculo lógico* com Hegel, bem como, por conseguinte, do *método científico*, enquanto o *em-si gnosiológico* é o artefato fundante da cientificidade da doutrina.

Que essas fórmulas estejam em franca dissonância e até em contradição, sob distintas maneiras, com o que há de mais substancial na obra lukácsiana não é apenas um fato importante, que exija pura e tecnicamente um grifo forte, mas ocorrência tão decisiva que, em verdade, deve ser mesmo *celebrada*, pois a grandeza do pensamento marxista de Lukács se manifesta, precisamente, na enorme esfera reflexiva que desenvolveu para além e de costas para o complexo da *exterioridade*, ao qual, no entanto, estava subordinado. Que essa debilidade prejudicou seu pensamento é também um fato palpável, que sua imagem global do pensamento marxiano foi por isso mesmo significativamente afetada em pontos de extrema relevância, não resta dúvida, mas este foi o seu caminho, assim é que transitou, por fim, ao ambiente da ontologia marxiana, antes e mais apropriadamente do que ninguém. E aqui é disto que se trata, precisamente dessa jornada, em especial de formulações errôneas das quais, à época, Lukács não se deu conta; de problemas cujo enfrentamento e retificação parciais só vieram a ocorrer na empreitada pela *Ontologia*, que, apesar de inconclusa, não apenas na forma, mas nas próprias concepções, renovou a perspectivação de conjunto, a qual, embora não tenha dirimido por completo as obliquidades e irresoluções de seu próprio trabalho, proporciona finca-pés e o direcionamento geral para uma nova abordagem crítica, aqui desenvolvida em torno de aspectos de sua própria obra. Sob esse prisma, trata-se, então, de uma crítica a Lukács a partir de Marx, gerada pela inspiração ou a própria mediação do último Lukács.

Vistas à luz dessa contraditoriedade englobante, talvez cause mais espécie ou aversão, como grave impropriedade, a formulação lukácsiana do em-si do que o

próprio rebaixamento de nível pelo qual é sustentada a dialética do universal, particular e singular. De fato, como é possível admitir, num suposto e almejado quadro de referência marxista, que uma simples abstração levada ao extremo seja a resposta satisfatória para o estabelecimento da precisa distinção entre ser e consciência? Ainda mais do que rigorosamente débil e formalista, o em-si epistêmico, definido como princípio de objetividade, como garantia da existência material e autônoma do objeto e deste como ponto de partida da ciência, ressoa sobretudo enquanto ideação artificiosa. A conversão dessa noção vazia em alicerce, do qual passam a pender e depender a realidade e também a ciência, sugere uma ginástica conceitual de acomodação em torno de um suposto vácuo, de um *não-sabido*, e da *tradição filosófica*, lida ademais com ênfase excessiva recaindo sobre a continuidade histórica das ideias. E o conjunto desses e de outros tantos passos frouxos de tal arcabouço conceitual é radicalmente acentuado em sua gratuidade e incongruência tão logo seja comparado à genuína reflexão marxiana correspondente. Já pela II Tese *Ad Feuerbach* – e vários dos demais aforismos, assim como reflexões por toda a obra marxiana multiplicam esta evidência – compreende-se que em Marx qualquer forma da coisa-em-si abstrata e especulada cede lugar ao complexo ontoprático, que compreende a globalidade das determinações da *atividade sensível*, tanto sob a figura do objeto quanto do sujeito, e em plena atualização objetiva de suas formas de existência. Ou seja, os objetos específicos são confirmados em suas existências específicas, independentes, isto é, na objetividade própria aos seres-em-si, o mesmo ocorrendo com os sujeitos, duplamente confirmados por sua vez, pois identificados ao mesmo tempo como agentes sensíveis e cognoscentes. Diante desse complexo repleto, opulentamente determinado, que falta pode fazer ou que papel restaria ao puro em-si abstrato, na pobreza de conteúdo que é toda a sua virtude? Nenhuma, é óbvio, só podendo servir como ilustração de um grave equívoco, cuja inferioridade teórica traduz, ao contrário do pretendido, o esvaziamento epistêmico da realidade, em contraste com a farta conquista ontológica da mesma levada a cabo por Marx.

Tão embaraçante e comprometedora é essa linha *marxista* de sustentação da doutrina marxiana, derivada da subsunção ao complexo da *exterioridade*, que ela tisonou inclusive certas figuras marcantes do elenco conceitual lukácsiano, admiradas no passado como reconsiderações temáticas exponenciais, e que até hoje, acriticamente e desavisadamente, ainda chegam a mover dadas elaborações marxistas mais tópicas e nominalistas. Tome-se, por exemplo, a proeminente categoria da totalidade, que em

certas versões lukácsianas é antes de tudo uma figura do cenário epistêmico, e como tal homóloga à ênfase conferida ao método, isto é, à dialética entre universalidade, particularidade e singularidade, e também ao em-si abstrato. É esclarecedor, ainda a propósito da crítica a este último, acompanhar algumas das vicissitudes da noção de totalidade no pensamento lukácsiano, pois elas abarcam extensa parte da obra do pensador húngaro.

O ensaio dedicado a Rosa Luxemburgo em 1921, o segundo de *História e Consciência de Classe*, começa por uma afirmação metodológica taxativa: " Não é o predomínio dos motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova".¹⁸⁷ Quase meio século depois, no importantíssimo "Prefácio de 1967" ao Volume II de suas *Obras*, no qual, ao lado de outros textos menores, *História e Consciência de Classe* foi republicada pela primeira vez, Lukács, ao inventariar os erros e acertos da obra, faz ele mesmo a crítica daquela formulação: "Sem dúvida, um dos grandes méritos de *História e Consciência de Classe* foi ter restituído à categoria da totalidade, que a 'cientificidade' do oportunismo social-democrata empurrara totalmente para o esquecimento, a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx. [...] Mas [...] surgia em mim um exagero hegeliano, porquanto opunha a posição metodológica central da totalidade à prioridade da economia". Transcreve, em seguida, o texto estampado acima e acrescenta: "Esse paradoxo metodológico acentua-se ainda mais porque a totalidade era vista como a portadora categorial do princípio revolucionário na ciência: 'A primazia da categoria da totalidade é portadora do princípio revolucionário da ciência'".¹⁸⁸ Lukács não explicita o teor do paradoxo, mas se entende com facilidade que a denúncia e o descarte da contraposição têm por conteúdo, precisamente, o reconhecimento da concepção marxiana, segundo a qual a economia política é a própria *anatomia* da totalidade, jamais uma simples parte ao lado de outras, à qual a totalidade como instância última e superior deva ser, metodologicamente, contraposta. Portanto, sua autocrítica reporta uma correção

¹⁸⁷ LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 105.

¹⁸⁸ LUKÁCS, G. "Prefácio (1967)". In: *História e Consciência de Classe*, op. cit., pp. 20-21.

substancial. Todavia, há um segundo equívoco na formulação primitiva, muito importante para a discussão em curso, sobre o qual não se encontra uma única palavra no “Prefácio” de 1967: a totalidade é definida, explicitamente, como *ponto de vista*. E não apenas na passagem transcrita, mas também no próprio “O que É o Marxismo Ortodoxo?”, no qual se pode ler que o “ponto de vista metódico da totalidade, que apreendemos a reconhecer como problema central, como condição primordial do conhecimento da realidade, é um produto da história num duplo sentido”¹⁸⁹. Que, no contexto dado, esse *ponto de vista* seja o do proletariado, enquanto sujeito e objeto idênticos “do conhecimento da realidade social”, apenas acentua que a totalidade é concebida como uma configuração da consciência, simplesmente como um prisma ou ângulo visual, embora privilegiado, mas não altera em nada que se trata de uma identificação equivocada da mesma, pois, ainda que o proletariado seja o portador da visão da totalidade, ele não é a própria totalidade social, de modo que seu privilégio seria o de poder ver e não de ser a totalidade. É o que importa demarcar aqui, exclusivamente: a totalidade é reduzida aos contornos de uma simples potência mental ou possibilidade cognitiva.

Ocorre que, no Capítulo 13 da *Estética*, algo semelhante ou um resíduo dessa aceção está presente, embora despojado dos ademanos do sujeito-objeto idênticos, e diretamente vinculado à tematização do em-si epistêmico e do para-nós. Vejamos alguns dos passos constitutivos dessa nova figura da totalidade. Para Lukács, “como o para-nós representa o contrapolo subjetivamente coordenado com o em-si, o destino de sua determinação é inteiramente paralelo ao processo aqui descrito: a concepção do em-si contém um modelo do comportamento subjetivo para com ele, e determina portanto ao mesmo tempo o modelo do para-nós. [...] Por essas razões se pode dizer que a tipologia do para-nós, no que toca a seus traços mais essenciais, está contida na do em-si. Isso determina antes de tudo a forma do para-nós no reflexo científico, a forma adequada ao método desantropomorfizador”¹⁹⁰. Quanto à repentina opulência desta arquitetônica, para os efeitos aqui buscados, basta indagar: como é possível que um conjunto tão grande e decisivo de determinações seja garantido, de alguma forma e em algum momento, pela pobreza virtuosa do em-si epistêmico? Independentemente dessa dificuldade irrevogável, o que importa é algo bem mais circunscrito. Consiste

¹⁸⁹ LUKÁCS, G. “O que É Marxismo Ortodoxo? In: *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 100.

¹⁹⁰ LUKÁCS, G. *Estética*, op. cit., p. 299.

em deixar assinalado simplesmente que, numa exposição bastante entrecortada e que não prima pela clareza, a elaboração lukácsiana, no que seria a sua reconfiguração do caminho marxiano do abstrato ao concreto, bastante afetada pela presença do em-si abstrato, volta a compor a categoria da totalidade como algo próximo a um arquétipo da subjetividade, mesmo que funcionalizado como aspiração de objetividade, à semelhança do caso primitivo. De sorte que, no caso da ciência, "a transformação do em-si em um para-nós aspira oferecer acima de tudo uma reconfiguração adequada do em-si real".¹⁹¹ Deixando de lado que, a seguir, é afirmado que "isto tem por consequência que a questão epistemológica, tão decisiva no tratamento do em-si, passe aqui ao último lugar, pois cada para-nós é o reflexo de um fato concreto real objetivo, de uma conexão de fatos, de suas relações etc.",¹⁹² o que no mínimo é intrigante, há que reter que, "enquanto no caso do em-si a colocação se refere a toda realidade, no caso do para-nós a totalidade se forma com um número infinito de reflexos concretos singulares, ou com a síntese teórica daqueles que se referem a um determinado complexo factual".¹⁹³ E intercalando mais uma vez, para deixar igualmente de lado, fique o registro de que "a propósito desses detalhes e dessas generalizações concretas, a questão epistemológica, tão decisiva no estudo do em-si, não constituirá mais do que um fundamento geral",¹⁹⁴ o que denota obstáculo intransponível para a homogeneização de ordens excludentes de fundamentação. Retomando o fio da meada: na ciência, almejando a reconfiguração mais adequada do em-si real, através da totalidade dos reflexos concretos, tem-se que "a transformação do em-si em um número infinito de reflexos diversos na forma do para-nós coloca em cada caso um duplo problema: o fenômeno refigurado – singular, particular ou universal – tem que ser reproduzido do modo mais adequado possível, e a reprodução tem que se encontrar ao mesmo tempo em harmonia com os demais reflexos. [...] Também segue disto que – do ponto de vista rigorosamente epistemológico – a única que pode ser considerada contrapolo concreto do em-si é a totalidade do para-nós conduzido à síntese". Porém, "tomado com esse rigor, essa exigência de totalidade é [...] um mero postulado. [...] Mas, apesar disso, o postulado de totalidade da teoria do conhecimento tem grande importância prática e, por isso, filosófica [...]. Do ponto de

¹⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 299.

¹⁹² *Idem, ibidem*.

¹⁹³ *Idem*, p. 300.

¹⁹⁴ *Idem, ibidem*.

vista filosófico todos os para-nós constituem um todo conexo, ainda que este não se realize nunca completamente na prática científica; e só nesta forma constituem um contrapolo real, formado na consciência cognitiva, do em-si epistemológico unitário; somente nessa totalidade transformam sua abstração na madura totalidade concreta do mundo conhecido".¹⁹⁵

Não há como velar a confusa fisionomia desse discurso, mistura desafinada de planos e abordagens discrepantes, condicionada basicamente pela tentativa de fundir o aparato da *exterioridade* gnosioepistêmica com a analítica marxiana de caráter ontológico, ou, nos termos empregados pelo discurso lukácsiano, o abstrato fundamento do em-si gnosioepistêmico com a perspectiva do concreto em-si real, que brigam entre si transparentemente nessas formulações lukácsianas, desatendendo e prejudicando visceralmente a ambos. Mas deste cipoal interessam apenas, de imediato, os elementos relativos à noção de totalidade, centro da atenção neste segmento. Embora insista de início, sem maiores explicações e sob forma teórica igualmente estranha ao pensamento marxiano, que "a concepção do em-si contém um modelo do comportamento subjetivo", "razão pela qual a tipologia do para-nós, nos traços mais essenciais, está contida na do em-si", e que isto "determina antes de tudo a forma do para-nós no reflexo científico", Lukács termina, de acordo com os fragmentos do parágrafo anterior, por configurar a totalidade, literalmente, como um postulado da teoria do conhecimento. Chega, pois, no suposto de estar elaborando sob parâmetros marxianos, uma bizarra configuração da ciência ou da atividade cognitiva, que mais não seria do que o movimento dos reflexos que transformam o em-si abstrato em um todo relativo do pensamento sob a inalcançável postulação da totalidade. É um involuntário, mas sensível depauperamento epistemológico das possibilidades de conhecimento da realidade, embora engendrado no propósito mesmo de firmar e reger a cognição por determinações da própria realidade. Traçado pelo qual, de partida, o em-si real, a totalidade efetiva, é pulverizada na diversidade dos reflexos, e, assim, isolada de sua efetividade concreta, despojada de sua existência independente das formas de consciência, só resta ou é convertida em norma de procedimento, isto é, em uma espécie de inatingível dever-ser da cientificidade. Em suma, o *ponto de vista* da formulação primitiva é transformado em *postulado* na equação mais recente. Pressuposto do conhecimento da realidade na primeira e princípio epistêmico na

¹⁹⁵ *Idem*, p. 301.

segunda, em ambas a totalidade é estreitada e expressa como forma da subjetividade que sobrepairá à realidade. E tanto mais graves se mostram as latências dessas agudas impropriedades, quando se considera que Lukács, já em pleno vértice do “Prefácio de 1967”, transcrevendo literalmente de “O que É o Marxismo Ortodoxo?” o afamado trecho da canonização do *método*, o reafirma enquanto identidade do pensamento marxiano: "as observações introdutórias ao primeiro ensaio já oferecem uma definição da ortodoxia no marxismo que, segundo minhas convicções atuais, está não apenas objetivamente correta, como poderia ter mesmo hoje, às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável".¹⁹⁶

Ora, a categoria da totalidade, tanto como formação real quanto ideal, preenche espaços vitais no pensamento marxiano, mas não é jamais *ponto de vista* ou *postulado*. Dessas formações já se tratou em vários momentos ao longo deste “Posfácio”, bastando agora uma breve lembrança. Na escala infinita das entificações reais da totalidade, desde a singularidade de um simples objeto ou relação à universalidade dos mesmos em suas respectivas completitudes, o complexo repleto da mesma, a totalidade propriamente dita, é integrado pelas figuras da *atividade sensível* – o multiverso das coisas e a pluralidade dos sujeitos, na diversidade das formas de interatividade orgânica em que o conjunto delas é produzido e reproduzido, peculiarmente, em cada patamar de existência historicamente efetivado. Como tal, forma ontoprática de existência, a totalidade é a formação real e concreta na multiplicidade de seus traços e movimentos efetivos, ou seja, o todo funcional e contraditório que engendra e vive sua lógica específica. É a realidade enquanto realidade, material e espiritual, antes, durante ou depois de pensada, ou seja, o *lócus* e a substância de toda atividade sensível e de toda atividade ideal nela embutida; e nessa concretude o ponto de partida da ciência, isto é, como diz Marx, da "elaboração da intuição e da representação em conceitos". Tomada, para efeito analítico, em sua plenitude ou por suas partes constitutivas, legitimamente destacadas ou iluminadas em suas reais configurações unitárias, ou seja, encarada como objeto da atividade cognitiva, na qual é reproduzida pelo pensamento, a totalidade assume a feição da concretude pensada. São as duas formas da totalidade reconhecidas nos textos marxianos: de um lado, o concreto real, de outro, o concreto ideal, tal como expostas classicamente na Parte 3 da “Introdução de [18]57”: "O concreto é concreto porque é

¹⁹⁶ LUKÁCS, G. “Prefácio” (1967). In: *História e Consciência de Classe, op. cit.*, p. 29.

a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo [...] é a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para o reproduzir como concreto pensado. [...] O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível".¹⁹⁷ O processo cognitivo é, pois, a transposição de um concreto a outro, a reconfiguração do real no ideal, isto é, a recomposição do todo real em todo conceitual. Dito de outro modo, conhecer é precisamente capturar e expor a totalidade real da única maneira pela qual isto é possível, ou seja, na forma da totalidade pensada. Não há lugar, pois, para uma acepção da totalidade enquanto ponto de vista ou postulado, mesmo porque ambos são por natureza, meramente, uma espécie de autoimperativo da subjetividade, quando, marxianamente, o único imperativo a ser cumprido pela subjetividade cognitiva é posto pela esfinge do objeto.

Que a decifração ou reprodução ideal de um objeto possa se delongar por milênios, tome-se o exemplo histórico do *valor*, ou que o conhecimento se faça por aproximações, rupturas e reviravoltas são outros aspectos ou problemas, nos quais, por sinal, Lukács se embarçou, tanto que, nas várias oportunidades em que traz à tona excertos da parte metodológica da "Introdução de [18]57", ele o faz preponderantemente em arrimo de considerações que ressaltam esses traços do andamento sócio-histórico da cognição, e não a propósito do modo pelo qual o "cérebro pensante se apropria do mundo", produzindo uma "totalidade concreta como totalidade de pensamentos", que é o conteúdo explícito das reflexões marxianas nessas que são a esse respeito as suas páginas mais elaboradas. Trata-se de um profundo lapso da análise lukácsiana, ou antes de uma pronunciada incorreção; constitui, em verdade, um dos sintomas mais claros e fortes de uma lacuna muito maior, algo que sinaliza para aquilo que, mais atrás, foi aludido como um *não sabido*, que condicionou, ao menos até a *Estética*, parte considerável da analítica lukácsiana, e que envolveu a admissão de um suposto vácuo no pensamento marxiano, cujo preenchimento ela tentou levar a cabo em subordinação à *exterioridade* do complexo gnosioepistêmico. Em termos bem gerais e sumários, tudo se passou nesse arcabouço falaz como se o pensamento marxiano demarcasse uma *prática metodológica*, mas não

¹⁹⁷ MARX, K. "Introdução de 1857". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 122-123.

contivesse a sustentação teórica da mesma e, menos ainda, de sua fundamentação gnosiológica. Donde todo o vasto quiproquó posto em cena.

A inexistência na obra de Marx de textos autônomos e sistemáticos sobre essa matéria facilitou a emergência e a consolidação desse suposto, aliás, gerado bem antes da incursão de Lukács pela esfera do marxismo. Contudo, sua visão tradicional do arranjo das disciplinas filosóficas, acompanhada de ponderável acentuação na continuidade histórica das ideias, foram as matrizes que dificultaram e confundiram sua resistência às imposições e restrições teóricas de seu tempo, das quais não conseguiu se libertar plenamente, seja em função do peso alcançado pelo epistemologismo em geral, seja pelo fardo recebido do rudimentar tradicionalismo gnosiológico de Engels e Lênin. Nesse sentido, é muito ilustrativa a justificação que oferece no “Prefácio de 1967” para o hiper-hegelianismo de *História e Consciência de Classe*, em que pincela o viés desse rumo teórico pelo interior dos embates com as tendências, igualmente errôneas, da II Internacional: “o recurso à dialética de Hegel significa, por um lado, um duro golpe contra a tradição revisionista; já Bernstein queria eliminar do marxismo, em nome da ‘cientificidade’, tudo aquilo que lembrasse principalmente a dialética hegeliana. E mesmo seus adversários teóricos, sobretudo Kautsky, não estavam muito longe de defender essa tradição. Para o retorno revolucionário ao marxismo, era um dever óbvio, portanto, renovar a tradição hegeliana do marxismo. *História e Consciência de Classe* significou talvez a tentativa mais radical daquela época de tornar novamente atual o aspecto revolucionário do marxismo por meio da renovação e do desenvolvimento da dialética hegeliana e de seu método”.¹⁹⁸ Tal como Lênin na guerra das teorias do conhecimento, Lukács admitira o confronto na arena do complexo da *exterioridade*: contra o kantismo dos revisionistas empunhou a lança dialética de Hegel. É deplorável a fragilidade dessa pobre tentativa de ressurreição teórica de Marx, soerguido a custo e projetado ao futuro somente pela incorporação de um sopro do passado. Hoje, é evidente que toda essa polêmica foi travada ao arrepio do caráter do pensamento marxiano, uma vez que expõe à flor da pele o consenso subjacente que unia os contendores quanto à existência do pretenso vácuo teórico na reflexão marxiana. Lukács, à semelhança dos rivais, não tendo questionado a natureza e a validade do aparato das ciências e das disciplinas filosóficas, tal como fora herdado dos fins do século XIX, também não pôde

¹⁹⁸ LUKÁCS, G. “Prefácio de 1967”. In: *História e Consciência de Classe*, op. cit., pp. 21-22.

escapar ao vórtice do pretense vácuo teórico, e desse modo sucumbiu ao encargo perverso de levar a cabo o aterro epistêmico do mesmo. Perdeu com isso, em grande parte, como tantos outros, momentos dos mais agudos e característicos da legítima propositura marxiana. De fato, o que escapou a Lukács até a *Estética* foi a própria instauração ontológica de Marx, donde ter se dedicado à cerzidura lógico-epistêmica de uma fenda inexistente, no que esteve muito bem acompanhado ao longo do século, até mesmo por artífices mais hábeis e rigorosos, mas, em diversos casos, muito menos preocupados com a autenticidade da herança marxiana, o que os eximia e exime de certos encargos e responsabilidades que, inversamente, atingiam o grau máximo no caso do marxista húngaro.

Ao não se dar conta ou muito ter relutado em admitir, e não estritamente por motivos teóricos, a natureza ontológica do pensamento marxiano, até à redação da *Estética*, Lukács não pôde atinar com os rastros e os princípios da *resolução ontoprática da problemática do conhecimento* e com o modo pelo qual o "cérebro pensante se apropria do mundo", ou seja, com a *teoria das abstrações*, demarcadas consistentemente por Marx. É, precisamente, esse conjunto de vigorosos elementos teóricos que constitui o *não sabido* que Lukács, no interior de uma longa e descarrilhada tradição interpretativa da obra marxiana, tomou ou deixou passar como um vácuo à raiz do pensamento de Marx. Os múltiplos fatores que condicionaram e, em larga medida, ainda condicionam essa falta de acuidade são de toda natureza e se espriam por todos os planos. Não há exagero em dizer que poucas vezes na história do pensamento hão de se ter aglutinado tantas adversidades para gerar o desentendimento da obra de um autor. Basta considerar que Marx foi o único em nome de cujo ideário ponderáveis setores da humanidade tentaram a própria transfiguração prática do mundo, e que essa tentativa redundou por suas inviabilidades originárias no mais patético dos desastres históricos. Falência esclarecedora, todavia, que, ao lado da plena entificação em curso do mercado mundial, confirma a teoria marxiana como nenhum acontecimento anterior o fez, no exato momento, contraditoriamente, em que Marx decaiu para o nível mais baixo de descrédito em que jamais se encontrou.

A reprodução do *não sabido* ou da ocultação histórica da reconversão marxiana da problemática gnosiometodológica, em nada um privilégio das cogitações lukácsianas, é mais especialmente impactante neste caso, dadas as inclinações ontologizantes que Lukács sempre manifestou e, acima de tudo, porque foi ele próprio que, na undécima hora, acabou por estabelecer a efetiva natureza do pensamento

marxiano. Com efeito, uma proeza intelectual que abriu perspectivas extraordinárias para o estudo de Marx, e a partir disto para o conjunto da questão ontológica e de toda a sua história. Viabilizou, entre outras possibilidades, a apreciação crítica do próprio itinerário lukácsiano, para além do espírito rotineiro e da superficialidade com os quais em geral tem sido encarado; deste modo, a análise aqui desenvolvida é, por sua direção, francamente tributária dos méritos derradeiros de seu objeto. Mas, enquanto essa mutação analítica não ocorreu, lavraram na obra lukácsiana graves dissonâncias em relação ao pensamento marxiano. É ocioso voltar ao seu detalhamento, porém, a reaglutinação cortante dos eixos fundamentais de tais desacertos pode ampliar sua visibilidade. Houvesse esbarrado, de algum modo, na *resolução ontoprática da problemática do conhecimento* e no delineamento da *teoria das abstrações*, Lukács não se teria extraviado pela tortuosa justificativa do em-si epistêmico e no modo pelo qual, através da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade, pretendeu estabelecer a fisionomia do método marxiano. Por um lado, seriam absolutamente supérfluas e deslocadas as garantias abstratas oferecidas à objetividade das coisas e à norma segundo a qual a ciência deve partir do objeto, diante da resolutiva multilateralidade concreta do reconhecimento ontológico da atividade sensível como sujeito e objeto, que ainda mais se eleva por deixar estabelecida a possibilidade efetiva do conhecimento, dirimindo com isso a clássica questão gnosiológica, pela qual o percurso lukácsiano simplesmente não passa. De outra parte, se tivesse vislumbrado, ainda que parcialmente, a *teoria das abstrações*, não chegaria a transformar a dialética da universalidade, particularidade e singularidade no pretense *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, e assim preservado esses dois grandes autores, pois a exposição da mesma, em verdade, não faz justiça a nenhum deles. Reprovando e querendo se livrar dos lados mais especulativos do procedimento hegeliano, ao mesmo tempo em que o procura tornar mais íntimo aos objetos reais, Lukács termina por reter contornos e movimentos próximos a um involuntário rito formalizante, produzido pelo conflito de suas tendências reflexivas: de um lado, tende a deixar engastada na argumentação o subentendido de um certo papel fundante da lógica, talvez o aspecto mais palpável de sua visão tradicional da arrumação das disciplinas filosóficas; de outro, pende à supressão da lógica, não só porque almeja alcançar as coisas, mas porque propende a uma deslogificação de Hegel, em benefício do ressalto de suas inclinações à objetividade. Que Hegel ou, especificamente, sua lógica possam se prestar ou não a isso, aqui não vem ao caso,

mas apenas que todo esse urdume de contrapostos não passa de uma mediação problemática, desnecessária e imprópria para preencher, por meio da herança hegeliana, o pretensu vácuo do pensamento marxiano. Se tivesse vislumbrado os contornos da *teoria das abstrações*, teria sido alertado que as empreitadas teóricas de Marx não partem de uma lógica, e assim experimentado dificuldades intransponíveis para embutir na estrutura dos procedimentos marxianos um aparato dessa natureza; por consequência, a tese do *vínculo lógico*, em toda sua extensão, não teria tido como subsistir. Por isso, exatamente, no início da Parte 4 deste “Posfácio”, voltada ao caso lukácsiano, foi afirmado que a teoria das abstrações, por seu efeito norteador, pode servir de âncora analítica a serviço da decifração da obra marxiana, tendo fluído por conta disso, como exemplos marcantes de extravios, a exposição e crítica de algumas das formulações lukácsianas. Em síntese, de posse da resolução ontoprática da problemática do conhecimento e da teoria das abstrações, Lukács disporia de meios para sustentar marxianamente a independência do ser em face da consciência, a possibilidade do saber científico e a prioridade do objeto como ponto de partida da ciência, sem lançar mão do débil stratagem do em-si epistêmico; da mesma maneira, teria compreendido o modo pelo qual a cabeça se apropria da realidade por meio do concreto de pensamentos, sem forçar à existência uma herança hegeliana pela reiteração sem brilho da tese do vínculo lógico entre Marx e Hegel, que em outras mãos acaba mesmo por se converter em dependência lógica do primeiro em relação ao segundo, o que é ainda mais despropositado. Tratadas por essas vias extrínsecas à concepção marxiana, as relações entre esses dois grandes autores findam inteira e perversamente obscurecidas, contra as melhores intenções analíticas, inclusive as de seus mais sofisticados praticantes.

Em contrapeso aos descaminhos lukácsianos, já foi ressaltado o acerto e a importância de seu original tratamento da particularização marxiana. Contudo, mesmo aqui a falta da correta orientação de fundo se fez sentir. Talvez porque estivesse voltado, prioritariamente, para a categoria da particularidade como centro organizador da atividade estética, mas com certeza porque também estava embaraçado no interior do quadro da lógica entre universal, particular e singular, deixou de tirar maior e melhor proveito de sua correta percepção e determinação da problemática da particularidade. Esta, todavia, presa no interior dos movimentos de uma dialética do universal, particular e singular, tal como traçada por Lukács enquanto método marxiano, apesar do relevo com que é tratada, não alcança a centralidade e a

complexidade que a particularização – processo analítico de determinação ou concreção – possui na dinâmica multilateral do que Marx chama de "viagem ao inverso", ou seja, do *caminho da volta*, que perfaz o retorno das abstrações razoáveis ao todo concreto, andamento que constitui "manifestamente o método cientificamente exato",¹⁹⁹ que não lida apenas com graus de generalização, mas com a totalidade das determinações interconexas pelas quais as abstrações são convertidas em concretos pensados. Numa palavra, escapa a Lukács a conexão mais estreita e decisiva entre particularidade e o modo pelo qual o "cérebro pensante se apropria do mundo", isto é, entre particularidade e teoria das abstrações, no interior da qual ela manifesta, no plano ideal, sua plena força e significação. Talvez seja o caso de afirmar, a propósito desse confinamento lógico da concepção lukácsiana da particularidade, o que ele próprio disse de Aristóteles no que tange ao *termo médio*. No Capítulo 12, I, da *Estética*, tantas vezes já citado, Lukács, observando que uma das debilidades específicas da dialética aristotélica é operar somente com as categorias de universalidade e singularidade, comenta com grande simpatia pelo trabalho do autor grego: "não é nada insólito na história do pensamento que grandes inovadores não consigam tomar consciência da importância plena, desenvolvida, daquilo que tenham descoberto. Assim, por exemplo, Aristóteles conseguiu com seu posicionamento do termo médio um caminho extraordinariamente fecundo para a fundamentação da ética, porém, não foi capaz de dar o passo seguinte, que consiste em conceber esse termo médio ou centro como particularidade".²⁰⁰ Assim, guardadas as proporções, Lukács pelo resgate da lógica da particularidade alcançou a fundamentação da estética, mas não foi capaz de dar o passo subsequente, pelo qual a particularização é reconhecida como o centro do método científico, isto é, da teoria das abstrações, pela óbvia razão de que esta última não foi advertida por seu horizonte teórico.

Cabem, em linha semelhante, ponderações relativas ao conjunto da propositura lukácsiana da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade, desde logo porque no parágrafo anterior, com destaque, já foi feita a devida ressalva ao tratamento que Lukács dispensou à categoria da particularidade. Recusar a tese do vínculo lógico e criticar a impropriedade da formulação da lógica do universal, particular e singular como método marxiano de extração hegeliana não implica a

¹⁹⁹ MARX, K. "Introdução [1857]". In: *Os Pensadores*, op. cit., p. 122.

²⁰⁰ LUKÁCS, G. *Estética*, op. cit., p. 229.

inexistência de qualquer tipo de nexos entre Marx e Hegel, mas o deslocamento de quaisquer vínculos possíveis à devida esfera secundária das influências, ressonâncias e absorções difusas, que se deram por certo em mais de um plano. Assimilações de maior ou menor monta, porém, sempre integradas à ruptura de fundo, levada a cabo na própria instauração do pensamento marxiano e jamais reconsiderada. Não se trata aqui de enveredar por esse território, nem mesmo simplesmente de inventariar as principais ocorrências desse tipo, mas de tecer apenas, sob o diapasão dessa ordem de influências, considerações finais sobre a propositura da dialética entre universal, particular e singular, para ressaltar, em primeiro lugar, que esta enquanto preenchimento do *não sabido* referente à teoria das abstrações antes tolda do que esclarece, mais afasta do que aproxima o procedimento marxiano da lógica de Hegel, pois sob tal feição opera sem notar uma substituição radical e indevida, tornando impossível investigar, por dissolução do objeto, que ressonâncias hegelianas mais ou menos distantes poderiam ecoar no genuíno procedimento de Marx, concebido e reiterado por ele próprio como oposto ao hegeliano. A diferença diametral – "meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta" ("Posfácio da Segunda Edição" de *O Capital*, 1873) – sabemos qual é: no mesmo lugar é declarado que o processo do pensamento é hegelianamente transformado num demiurgo do real, enquanto que na concepção marxiana o ideal não é nada mais do que o material transposto e traduzido na cabeça do homem. Ou seja, a diferença antitética é de caráter ontológico: o ser é prioritário em relação ao pensamento e este é um concreto pensado, não um produto autônomo. Isto não impede, todavia, que nesse mesmo "Posfácio" Marx reconheça a propósito da dialética, como em diversas outras oportunidades e sempre praticamente do mesmo modo, que Hegel "tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente", na qual reconhece também um "cerne racional". De modo que nada impede que os movimentos de concreção da teoria das abstrações, *a síntese de múltiplas determinações*, contenha subsidiariamente a contribuição de momentos da determinação dessas formas gerais do movimento, sempre que imanentes ao objeto e nunca a ele atribuídos pelo pensamento. Nesse sentido, na medida em que todo processo de concreção analítica sempre se move, necessariamente, nos três níveis, reais e ideais, de generalização, uma dialética de universal, particular e singular sempre estará presente como o momento mais remoto e abstrato do processo determinativo. Sob essa condição, uma lógica ou dialética do universal, particular e singular será o

feixe – "o elemento comum que é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes" ("Introdução de 1857", I) – mais abstrato das abstrações razoáveis, que enquanto tal não determina nenhum objeto concreto. Dada a generalidade máxima dessa mais abstrata das abstrações razoáveis, ela é dizível de qualquer objeto, é a voz abstrata mais tênue, uma generalidade tão universal que não quebra a mudez do singular, apenas lembra ou assinala que isso é possível, e nesse sentido pode servir de guia distante para a formulação das abstrações razoáveis, e do mesmo modo para os passos da concreção. Onde o lugar e o sentido precisos de uma dialética do universal, particular e singular, no âmbito da reprodução ideal dos objetos, são dados precisamente pela teoria das abstrações, fora da qual e em particular como sua forma substitutiva é uma extração sub-hegeliana, convertida em contrafação marxista do procedimento marxiano.

Reconhecer, pois, influências e ressonâncias hegelianas no pensamento de Marx, não conduz nem obriga a fazer deste um herdeiro ou dependente daquela vertente, seja no campo da lógica ou em qualquer outro. Diante do porte e da significação histórica da obra hegeliana, incompreensível seria mesmo se dela não houvessem irradiado alguns nódulos ou certos estímulos e referenciais para a grande empreitada marxiana. Considere-se de novo a menção explícita de Marx às "formas gerais do movimento", mas agora não a respeito dos processos analíticos de concreção, e sim remetidas aos movimentos do ser. Por certo, na esfera ontológica as irradiações hegelianas no pensamento de Marx devem ser mesmo mais expressivas do que no plano lógico, independentemente da fusão entre ambos no ideário de Hegel. Figurações conceituais relativas à historicidade, processualidade, ao ser matizado pela contradição, ou seja, à universal contraditoriedade do mundo, e assim por diante são aquisições de tal ordem que têm de ser retidas independentemente da forma e dos meios pelos quais foram originariamente concebidas. Repercutem por seu próprio peso, de maneira que o melhor será dizer que Marx terá se apropriado de alguns resultados, mas contra os rumos e os meios pelos quais certas conquistas hegelianas se efetivaram; apropriação, em especial, de lineamentos ontológicos isolados e desinseridos de seus contextos, à semelhança do que fizera em relação a Feuerbach, quando da instauração de seu próprio modo original de conceber e elaborar a reprodução intelectual do complexo de complexos da mundanidade dos homens. Desde logo porque um dos traços mais característicos da posição ontológica instaurada por Marx é a ruptura com a especulação ou qualquer modo apriorista de

elaboração teórica, pois, como diz Mészáros com muita acuidade, "a metodologia do *apriorismo* não brota de uma árvore filosófica especial, advinda de um solo composto a partir do nada, mas das contradições insolúveis de um determinado ser social, que é forçado a *reverter*, em sua imaginação, as relações estruturais reais da sociedade, de modo a produzir uma '*prova a priori*' da 'ordem racional' da sociedade descrita de cima para baixo, da história concebida ao contrário. Isso é claramente evidente nas construções hegelianas".²⁰¹ Ruptura que é uma passada crucial e essencial, não um simples ajuste ou retoque, nem mesmo uma purificação mais completa de uma herança grandiosa mas problemática, visto que, em "sua nova síntese, estruturada em oposição consciente aos sistemas filosóficos de seus predecessores", "a concepção marxiana da dialética foi além de Hegel, desde o momento inicial, precisamente em dois aspectos fundamentais, embora Marx continuasse a considerar a dialética de Hegel como a forma básica de toda dialética. Em primeiro lugar, a crítica da transformação hegeliana da dialética objetiva em construção conceitual especulativa [...] estabelecia a ação recíproca de forças objetivas como a verdadeira estrutura da dialética e como o terreno real da determinação dos mais mediatizados fatores subjetivos. E, em segundo lugar, a demonstração dos determinantes ideológicos da dialética conceitual-especulativa de Hegel – a 'dissolução e restauração do mundo empírico' como construção a-histórica, que contradiz as potencialidades profundamente históricas da própria concepção hegeliana – pôs em relevo, de maneira enfática o dinamismo irreprimível dos desenvolvimentos históricos reais, juntamente com uma indicação precisa das alavancas necessárias com as quais o agente revolucionário está em condições de intervir, de acordo com seus objetivos conscientes, na manifestação positiva da dialética objetiva".²⁰² De sorte que, conclusivamente, a inspiração e o uso de certas categorias hegelianas não se dão "no sentido de alguma 'influência' problemática que deixaria um elemento estranho no corpo do pensamento marxiano, mas enquanto categorias tomadas como *Daseinformen* na estrutura de uma teoria profundamente original, transferidas de Hegel para o universo do discurso de Marx e aí reativadas em sentido qualitativamente diferente".²⁰³ Donde a simples noção ou a mera hipótese de herança hegeliana ou *vínculo lógico*, bem como outras do gênero, transparecerem, em face da natureza do pensamento marxiano, como um engano radical, que induz a

²⁰¹ MÉSZÁROS, I. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo, Boitempo, 2008, p. 81.

²⁰² *Idem*, pp. 113-14.

²⁰³ *Idem*, pp. 116-7.

vastos descaminhos analíticos, promotores do desentendimento da obra de Marx em vários planos.

Uma avaliação mais ampla das impropriedades teóricas lukácsianas durante a longa duração de seu marxismo proto-ontológico não entra nem longinquamente, é óbvio, nas cogitações da crítica aqui pespontada. Contudo, a natureza comum dos conjuntos problemáticos abordados permite assinalar que a grande dificuldade encontrada por Lukács, na identificação do pensamento marxiano, é da mesma ordem daquela que transpassa toda a história da ontologia, cujo tratamento sempre esteve, de algum modo, embaraçado por questões lógicas e gnosiológicas em geral. Basta observar que somente à época da preparação da *Ontologia*, e isso não terá ocorrido por mera casualidade, Lukács se deu conta ou tratou abertamente de aspectos dessa questão, mesmo que limitando o enfoque ao panorama dos dois últimos séculos, que demarcam a face mais aguda do problema, quando já está em curso a própria desqualificação e excludência da ontologia como prática teórica fundante. Foi apenas nessa oportunidade que explicitou o problema sob a forma da contraposição entre *critério ontológico* e *critério gnosiológico*. Ocorreram, então, mudanças fundamentais. A crítica a Hegel foi elevada acentuadamente, chegando ao ponto mais agudo nos *Prolegômenos para a Ontologia do Ser Social*, segunda e última versão da empreitada. Em nenhum dos dois textos a tematização da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade foi retomada, e a "mais importante descoberta metodológica de Hegel"²⁰⁴ passou a ser a das determinações reflexivas – *Reflexionsbestimmungen* (capítulo sobre Hegel, 2). É claro, a lógica cedeu lugar à ontologia, posta agora no centro da tematização, que em Hegel foi vista, criticamente, segundo o diagnóstico de uma dupla ontologia, a verdadeira e a falsa, ambas expressas na forma de categorias lógicas: estas, no primeiro caso, são "componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo";²⁰⁵ enquanto que, no segundo, as conexões reais são constrangidas pelas conexões lógicas, de tal modo que "a ontologia sofre a violência conceitual da lógica",²⁰⁶ ou seja, se torna uma resultante deformada "pelo domínio

²⁰⁴ LUKÁCS, G. "A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel". In: *Ontologia do Ser Social*. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 1979, p. 77.

²⁰⁵ *Idem*, p. 27.

²⁰⁶ *Idem*, p. 55.

metodológico dos princípios lógicos".²⁰⁷ Já no que tange a Marx, agora este se distingue de maneira mais nítida, tanto de Hegel quanto de sua imagem lukácsiana do período proto-ontológico: "A ciência se desenvolve a partir da vida e, na vida, quer saibamos e queiramos ou não, somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico. [...] Acreditamos que, agindo assim, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade em geral quanto de ontologia; uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna" (capítulo sobre Marx, 1).²⁰⁸ Sem dúvida, a partir da identificação do caráter ontológico do pensamento marxiano, houve transformações substanciais na elaboração lukácsiana, mas o processo não chegou à integralidade, nem dispôs do tempo necessário de maturação para, talvez, vir a se completar. Assim, embora tenha havido uma grande inflexão, restaram ainda no sentido mais geral, apesar de tudo, uma espessa aura hegeliana e uma ênfase praticamente irretocada sobre a questão metodológica, mesmo sob o novo diagrama da subordinação dos problemas gnosiológicos ao plano ontológico, bem como se manteve um grande conjunto de dissonâncias em relação a Marx, que vão, desde suposições exóticas como os "experimentos ideais da abstração", entendidos enquanto meios de investigação científica, até a pétrea insensibilidade para a mais extraordinária das concepções marxianas sobre a esfera política – a sua determinação ontonegativa da politicidade. Porém, tudo isso e muito mais é, simultaneamente, um universo inaugural e o ponto de arrição de um itinerário longo e tortuoso, que demandam exame específico e detalhado, que não pode ser confinado aos parágrafos finais de uma abordagem desenhada por outros objetivos.

Como citar:

CHASIN, J. Da teoria das abstrações à crítica de Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 157-239, jan./jun 2021.

²⁰⁷ *Idem*, p. 65.

²⁰⁸ LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 1979, p. 27.



Sobre os elementos da crítica lukácsiana a Heidegger de *A destruição da razão* a *Para uma ontologia do ser social*

Ronaldo Vielmi Fortes*

Resumo: O artigo busca estabelecer os elementos centrais das críticas de György Lukács ao filósofo Martin Heidegger, expostas em vários momentos de suas obras. Busca demonstrar os elementos de continuidade e descontinuidade ao longo de suas obras, desde a ênfase dada pelo autor na questão da crítica ao irracionalismo até a explicitação de sua ontologia do ser social.

Palavras-chave: Ontologia do ser social; Martin, Heidegger e György Lukács; marxismo e ontologia.

Abstract: The article proposes to follow along the works of György Lukács the central elements of the criticism that the author directs to the philosopher Martin Heidegger. It seeks to demonstrate the elements of continuity and discontinuity throughout his works, from the emphasis given by the author on the issue of criticism of irrationalism to the explanation of his ontology of social being.

Keywords: Ontology of the social being; Martin Heidegger and György Lukács; Marxism and ontology.

A determinação social do pensamento

As obras de Lukács têm como elemento central a compreensão do pensamento de Marx como ponto de inflexão na história da filosofia. Para Lukács, Marx constitui o ponto de chegada do longo decurso do pensamento filosófico e, uma vez atingido esse patamar, é preciso, à luz de suas conquistas e aquisições, retomar criticamente a tradição e estabelecer de outra forma os rumos para a compreensão do ser social. Por mais que pareça pretencioso o entendimento de Lukács, seus escritos – principalmente em sua fase tardia – expressam essa empreitada, toma o pensamento de Marx para a crítica da trajetória da filosofia e busca desdobrar as consequências abertas por suas reflexões. Trata-se de considerar o que há de grandioso no pensamento ocidental, assim como seus equívocos, e é Marx quem possibilita o metro crítico filosófico para a determinação do que o antecede. Há, portanto, uma tripla diretriz que perpassa obra lukácsiana: os escritos de combate em que refuta os descaminhos das formações ideais anteriores e de seu tempo, a compreensão dos limites e da grandeza das filosofias progressas e a determinação de caminhos reflexivos inovadores decorrente da inflexão

* Prof. Adjunto da Faculdade de Serviço Social - UFJF. Doutor em filosofia pela FAFICH-UFMG. E-mail: vielmi.ronaldo@ufjf.edu.br.

filosófica de Marx.

A crítica de Lukács possui uma peculiaridade que deve ser destacada: a percepção da determinação social do pensamento. Longe de ser uma crítica teórica sob critérios meramente gnosiológicos, com base na simples explicitação das querelas dos fundamentos, das disputas “escolásticas” entre as diversas correntes de pensamento, Lukács considera que todo pensamento deve ser compreendido a partir do tripé analítico, qual seja: a gênese e função social do pensamento e a análise imanente do pensamento do autor estudado. O pensamento expressa a atmosfera de um tempo, nesse sentido as formações ideais podem corresponder e refletir em si as tendências e fenômenos específicos da realidade social, na medida em que ao pretender explicitar as dinâmicas, diretrizes sociais etc. existentes traz à consciência a percepção dos grandes dilemas sociais e adentra no combate das ideias que buscam estabelecer direcionamentos capazes de intervir na resolução dos conflitos sociais. Em outras palavras, todo pensamento filosófico relevante parte dos conflitos presentes em sua sociedade, procura compreender quais os grandes problemas de determinada época, e a partir daí procura construir caminhos para a sua resolução. A questão que se coloca, desse modo, é a natureza do entendimento dos conflitos e das perspectivas propostas, que podem tanto servir como forma de conservação da estrutura social posta, como podem confrontá-la diretamente, propondo a urgência da transformação social.

Sob tal aspecto, as formações ideais próprias da *reação* não são formas do falso voluntariamente constituídas que visam a dominação ou a justificação do *status quo*, algo que as reduziria à condição das construções filosóficas como meros aparatos da instrumentalidade política. O que não quer dizer que existam teorias inocentes, pelo contrário, “*es gibt keine ‘unschuldige’ Weltanschauung*” [não há visão de mundo “inocente”] (LUKÁCS, 2020, p.10). No caso das assim chamadas ideologias reacionárias, ou seja, aquelas que favorecem a preservação da sociabilidade vigente, pode-se afirmar que a posição social do filósofo, do pensador que assume as formas de compreensão de mundo com base nas posições de sua classe, o leva a formar suas ideias a partir de suas opções sociopolíticas, o que por vezes, ainda que sem uma intencionalidade política direta, pode conduzir a justificações e à defesa da forma de sociabilidade posta. Nesse sentido, os produtores das formações ideais, das assim chamadas ideologias justificatórias da sociabilidade, terminam por refletir de maneira espontânea os processos sociais com base nas concepções de mundo da classe social

com a qual se identificam. Ainda que por vezes o façam de um modo honesto, o fazem a partir de uma perspectiva subjetiva, e mesmo que de maneira involuntária, terminam por atuar na preservação dos modos de exploração e domínio da sociabilidade do capital¹.

O aparente paradoxo consiste em que mesmo na crítica à sociabilidade podem estar contidas ideias justificadoras do *status quo*. Para sermos mais diretos, na própria crítica ao capitalismo feitas por dadas vertentes do pensamento filosófico (Lukács demonstra isso a partir de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche etc e, evidentemente, de Heidegger), podem estar presentes ideias que, em última instância, defendem a irredutibilidade e insuperabilidade da forma social vigente. Lukács explicita tal ideia a partir da imagem do “grande hotel abismo” (LUKÁCS, 1984)². Vale aqui tecer algumas considerações para compreender essa observação crítica de Lukács.

Para o autor, o processo de desilusão com o capitalismo inicia-se em meados do século XIX. As revoluções de 1848 põem em xeque a ideia do progresso da sociabilidade capitalista. Esse período conturbado do século XIX fizeram com que se agudizassem os conflitos e revelassem contradições impossíveis de serem resolvidos sobre as bases próprias da sociabilidade capitalista. Encerrou-se nesse contexto o período heroico da revolução burguesa³, as ideias revolucionárias necessárias para a edificação do novo mundo foram substituídas pelas ideias e filosofias que passaram a justificar – das mais diversas maneiras – a sociabilidade capitalista⁴. O processo de decadência da sociedade do capital termina por produzir uma filosofia pessimista,

¹ “Seria um erro crer que esse estreitamento abstrato da realidade e essa desfiguração idealista pudessem ser o efeito, num pensador de elite, de uma intenção consciente de enganar seu mundo. Ao contrário: pode-se dizer que as experiências vividas, sobre as quais se funda o comportamento que se manifesta pela intuição da *Wesensschau*, são tão sinceras e espontâneas quanto possível. É evidente, no entanto, que essa sinceridade não poderia ser a garantia de sua verdade objetiva.” (LUKÁCS, 1979, p.77).

² Lukács escreveu, em 1933, um pequeno artigo intitulado “Grande hotel abismo”. O artigo não chegou a ser publicado, vindo a público somente após a sua morte. No Brasil, foi traduzido por Claudinei Cássio que traduz o texto a partir da tradução da língua espanhola estabelecida por Miguel Vedda. <<https://www.marxists.org/portugues/lukacs/1933/mes/91.pdf>>, acesso em 20 jun. 2021.

³ “A filosofia burguesa clássica deu lugar ao nascimento e ao desenvolvimento de uma ideologia universal e potente, colocada sob o signo do progresso. Nessa época, a filosofia ocupava o cume das ciências humanas; era o termo, a base e o quadro de todo o conhecimento. A ideologia constituía então o objeto propriamente dito da filosofia, ela própria produto orgânico do progresso social ininterrupto, término e corolário do conjunto da atividade científica de cada etapa da evolução social.” (LUKÁCS, 1979, p.43).

⁴ “O período economicamente repleto de compromissos sociais desviou-se com preguiça e covardia de toda questão ideológica, cujo estudo julgava inútil, declarando anticientíficas as grandes realizações ideológicas do período precedente. Quanto à “intelligentsia” do período de crise, aspira à resignação e ao reconforto que uma ideologia nova devia fornecer-lhe.” (Idem, *ibidem*)

erguida com base no desespero mediante o diagnóstico que dilacerou a ideia de progresso social que inspirara as fases anteriores do período revolucionário da burguesia⁵. Impossibilitados de ignorar os conflitos cada vez mais complexos e insolúveis da sociabilidade do capital, parte dos intelectuais se puseram a denunciar as contradições da realidade. No entanto, desenvolveram sua crítica pondo de lado as raízes concretas, as causas materiais efetivas das crises sociais, ou seja, desprezaram a raiz econômica como dimensão de última instância dos enlaçamentos sociais. O campo da reprodução material da sociedade foi rejeitado e posto “em segundo plano como desprezível submundo da existência” (LUKÁCS, 2013, p.513). Os problemas concretos assumiram nessas perspectivas críticas caráter existencial ou mesmo se ergueram sob critérios morais ou religiosos (caso de Kierkegaard), apartando-se da compreensão das bases materiais da gênese e dos desdobramentos dos conflitos sociais. Nos termos de Lukács, “o nível espiritual para a intelectualidade burguesa consistiu] precisamente em tratar os problemas ideológicos de um modo puramente ideológico, isolados no círculo mágico da ideologia” (LUKÁCS, 1984, p.190). Em última instância, é a forma de lidar com os conflitos da sociedade burguesa a partir do ponto de vista da própria burguesia. Ao invés da crítica para a revolução, constroem a crítica resignada⁶ da realidade. A transformação social sai de foco, a formação histórica do capital é vista como insuperável, como condição universal da humanidade, fazendo com que as alternativas recaiam quase exclusivamente sobre as formas de reação possíveis da do sujeito diante da objetividade social fatídica.

Daí decorre a figura do “Grande hotel abismo” forjada por Lukács:

Todos podem ter a satisfação de representar o único ser sensato na Torre de Babel da loucura universal. A dança macabra das cosmovisões que tem lugar a cada dia e a cada noite neste hotel se volta, para seus habitantes, numa agradável e excitante banda de jazz, com cuja música se podem recuperar da desgastante atividade do dia. Deveríamos nos assombrar que muitos intelectuais, ao final de um caminho desgastante e desesperador, se contentem em dar conta dos problemas insolúveis da sociedade burguesa de um ponto de vista burguês; de que, ao chegar na borda deste abismo, preferiram se instalar com comodidade neste hotel antes de quitar seus

⁵ Na conferência de 1946, constante nessa edição, Lukács descreve quatro dimensões dessa crise: “crise da democracia, crise da ideia de progresso, crise da crença da razão, crise do humanismo. Cada um desses complexos surgiu do triunfo da grande Revolução francesa. Todos os quatro atingiram seu ponto de culminação no período imperialista” (*Rencontres Internacionales*, 200).

⁶ “... uma ‘revolução’ que conserva inteiramente os privilégios da burguesia, que, sobretudo, defende apaixonadamente o modo privilegiado de viver da intelectualidade burguesa, imperialista e parasitária; uma “revolução” que se dirige contra as massas, que confere ao medo que os privilegiados têm de perderem seus privilégios econômicos e culturais uma expressão patético-agressiva, que disfarça o caráter egoísta desse medo.” (LUKÁCS, 2020, p.277).

resplandecentes vestidos e se atrever a dar o salto vital por cima do abismo? Deveríamos nos assombrar que este hotel, luxuosamente equipado para as cúpulas mais elevadas da intelectualidade, tenha por todas as partes suas cópias mais provincianas e menos luxuosas no interior da intelectualidade e da pequena burguesia? Na sociedade burguesa de nossos dias, há toda uma série de transições que vão desde as bandas de jazz, orquestradas com refinamento, de dança macabra das cosmovisões, até os coros ordinários e gramofones de bares autênticos, donde também se bebe e tem lugar a dança macabra das cosmovisões burguesas, a maioria das vezes, de um modo completamente inconsciente para o pequeno-burguês ali presente. (*Grande Hotel Abismo*, p.189-90).

Em seu livro *A destruição da razão*, onde parte dessas ideias vem a público pela primeira vez de maneira mais elaborada, ao tratar da filosofia de Schopenhauer o autor expõe sua crítica com base na mesma figura do *Grande hotel abismo*:

A filosofia de Schopenhauer recusa a vida de qualquer modo e lhe contrapõe, como perspectiva filosófica, o nada. Mas é possível viver semelhante vida? [...] Se observarmos a filosofia de Schopenhauer *em seu conjunto*, a resposta é sim, pois a ausência de sentido da vida significa, sobretudo, a libertação do indivíduo de todas as obrigações sociais, principalmente, da responsabilidade diante do desenvolvimento da humanidade, que, aos olhos de Schopenhauer, sequer existe. E o nada, como perspectiva do pessimismo, como horizonte de vida, de modo nenhum é capaz, segundo a já referida ética schopenhaueriana, de impedir o indivíduo, ou mesmo de inibi-lo, de conduzir a vida de maneira prazerosa e contemplativa. Pelo contrário. O abismo do nada, o fundo obscuro da ausência de sentido da existência, confere a esse gozo da vida apenas um fascínio picante. [...] Assim o sistema de Schopenhauer [...] erige-se como um elegante e moderno hotel, equipado com todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E a visão cotidiana do abismo, entre refeições ou criações artísticas confortavelmente saboreadas, só pode aumentar a alegria desse sofisticado conforto. (LUKÁCS, 2020, pp.218-9).

Com Schopenhauer tem início o que Lukács designou como a classe de intelectuais rentistas, por vezes referida por ele – com grande escárnio – como a *intelligentsia* parasitária:

Schopenhauer é, portanto, na Alemanha, o primeiro grande exemplo de um escritor rentista, um tipo que há muito já havia se tornado importante para a literatura burguesa dos países capitalistas desenvolvidos. (É significativo que também Kierkegaard e Nietzsche possuam uma independência de rentista em muitos aspectos semelhante.) Essa falta de qualquer preocupação material na vida constitui a base da independência de Schopenhauer não só em relação às condições semifeudais de vida determinadas pelo Estado (carreira universitária etc.), mas também em relação às correntes espirituais a elas ligadas. Nesse sentido, é-lhe possível, em todas as questões, assumir, sem sacrifício, uma posição pessoal livremente escolhida. Nisso ele se torna o modelo da intelectualidade burguesa “rebelde” da Alemanha. (LUKÁCS, 2021, pp.177-8).

A atmosfera histórica ganha conotação decisiva na determinação social do pensamento, ela reflete o contexto de época e a percepção criada por determinadas classes sociais acerca da realidade social. Em uma relação de determinação de reflexão, o pensamento nasce do “clima” histórico, aparece como influente exatamente por ser

a expressão dessas condições, por ser capaz de traduzir os sentimentos de dada classe social em determinada época, e, assim, retroage sobre o próprio campo social podendo impactar sobre ele de maneira decisiva, na medida em que pode vir a atuar como forças sociais operativas e eficazes.

A grande filosofia se reporta constantemente ao mundo, à realidade humana de determinadas épocas, enfim, ao pensar o mundo a filosofia constrói o mundo, atua na edificação dos caminhos que são assumidos pelos indivíduos mediante o campo das possibilidades postas pela malha social. Todo grande pensamento tem sua gênese e função determinadas socialmente, para ser influente precisa de um modo ou de outro ser capaz de expressar e corresponder ao campo das formações sociais, atendendo às expectativas dos indivíduos assim como das classes sociais. Isso somente pode se cumprir na medida em que são capazes de expressar estados de ânimo oriundos da crise da sociedade capitalista, atuando de forma a tomar consciência dos conflitos e problemas sociais concretos e a construir uma posição diante deles.

Esses aspectos são válidos tanto para aquelas formações ideais que atuam na preservação do *status quo*, quanto para aquelas que visam de maneira direta a transformação das bases societárias então vigentes. Nesse sentido, Lukács reitera e explicita com maior precisão em sua obra tardia,

o marxismo viu a si mesmo desde o início como órgão, como instrumento para combater nos conflitos de seu tempo, e acima de tudo o conflito central entre burguesia e proletariado. [...] Por outro lado, o marxismo pretende sempre, em todos os seus discursos teóricos, históricos e de crítica social, ser científico. (LUKÁCS, 1986, p.495)

Em Marx não vemos, portanto, a negação de seu pensamento como ideologia, o que não significa que sua filosofia sucumba à condição de mera doutrina dogmática de cunho politicista, ou seja, não é de modo algum a redução a uma forma de ideologia no sentido pejorativo, como de fato aconteceu no stalinismo. Para Lukács, o marxismo combina de maneira consciente a ciência e a ideologia como elementos que se complementam: de um lado o rigor na apreensão da realidade social, de outro a necessidade de intervir nesta realidade. Princípio decisivo de todo o pensamento de Marx, cujo fundamento pode ser identificado na última tese *Ad Feuerbach* que propugna a unidade entre a interpretação e a transformação do mundo.

A crítica a Heidegger em A destruição da razão

É com base nesses elementos que Lukács critica Martin Heidegger – assim como

a outros pensadores do irracionalismo –, não como mera querela filosófica de fundamentos, ou como a denúncia de uma defesa cínica e direta das formações capitalistas, mas por meio da consideração do papel que tal pensamento cumpre mediante as grandes questões humanas postas pela sociabilidade do capital. Como bem ressalta Lukács, em *A destruição da razão*, Heidegger não se furta a apresentar a crítica de fenômenos contraditórios concretos da sociedade capitalista, mas o faz sob a perspectiva bem peculiar que reflete em sua filosofia os estados de ânimo e as expectativas próprias aos indivíduos de determinada classe social:

Heidegger traça, com os recursos da fenomenologia, uma série de imagens interessantes da vida interior, da concepção de mundo em que se reflete o processo de desintegração da intelectualidade burguesa dos anos do pós-guerra. Imagens sem dúvida alguma sugestivas, pois são, no plano descritivo, imagens autênticas e fiéis daquele reflexo da consciência que a realidade do capitalismo imperialista, no período do pós-guerra, provoca naqueles que não têm nem a capacidade nem o interesse de se colocar para além das vivências de seu ser-aí individual em prol da objetividade, ou seja, da indagação das causas histórico-sociais que as produzem. (LUKÁCS, 2020, p.438).

O que é referido aqui como falta de capacidade e de interesse é sem dúvida provocada pelo forte vínculo que esses indivíduos mantêm com as concepções de mundo próprias a certas classes sociais. Esse aspecto crítico é decisivo, pois adverte para a tendência filosófica de tomar fenômenos histórico-sociais específicos como determinações gerais, como condição humana a-histórica, portanto, de natureza universal. Na teoria heideggeriana, a discussão sobre a gênese histórica da objetividade social e os aspectos mais gerais de sua dinâmica é escamoteado em prol das vivências próprias dos indivíduos.

Lukács identifica a forte ligação do pensamento de Heidegger com o pensamento de Kierkegaard, na medida em que esse último aparece como uns dos precursores da crítica resignada ao mundo social capitalista. Antes dele, como já mencionamos, Lukács refere o papel que a filosofia de Schopenhauer cumpriu nesse contexto, em cuja obra o pessimismo e o desespero diante das condições sociais postas surgem como prerrogativas que induzem aos indivíduos buscarem saídas em sua interioridade, já que o mundo aparece como forma fatídica e irrevogável de realidade.

Porém, em Heidegger, o contexto em que está imerso já não permite a mesma forma de resolução tal como se verifica em Kierkegaard. A época de Heidegger foi marcada por mudanças profundas provenientes do impacto da Primeira Grande Guerra:

Os tempos duros da Primeira Guerra imperialista, marcados por mudanças abruptas e imprevistas, junto com o período de suas consequências,

trouxeram consigo uma poderosa mudança no estado de ânimo. A tendência subjetivista não desaparece, mas seu tom fundamental, sua atmosfera, é completamente outra. O mundo já não é mais um grande palco repleto de acontecimentos variados, em que o Eu, mudando sempre de roupas e de cenário, representa suas próprias tragédias e comédias interiores. Aquele mundo havia se transformado num campo de escombros. Nos tempos do pré-guerra era elegante assumir o ponto de vista da filosofia da vida para criticar o que a cultura capitalista tinha de inerte e mecânico. (LUKÁCS, 2021, pp.428-9).

Tais argumentos justificam o título altamente crítico – e sarcástico – que Lukács confere à seção dedicada a Heidegger em *A destruição da razão*: “A quarta-feira de cinzas do subjetivismo parasitário”. Com tais palavras, Lukács adverte não apenas para a nova atmosfera sobre a qual se move o pensamento existencialista, mas também para a posição ainda mais subjetivista e pessimista frente à realidade social assumida por Heidegger. O mundo como ruína, como o inautêntico, como o “campo de escombros” que não oferece alternativas, a não ser um retorno para o interior de si mesmo, como única possibilidade de construção de uma autenticidade para a existência. De Kierkegaard não é possível mais manter a religiosidade ortodoxa protestante como resposta aos problemas do período pós-guerra, no entanto sua filosofia tem a serventia de se voltar contra qualquer “aspiração à objetividade e universalidade do pensamento racional”, precisamente por ancorar grande parte de seus argumentos justificativos na crítica à filosofia hegeliana. Nesse sentido, propusera a refutação da dialética, do fundamento último da racionalidade e da história como elementos decisivos da compreensão do ser social. Esses aspectos em particular favorecem a fundação da filosofia existencial, “nascida do profundo desespero de um subjetivismo extremo e autodilacerante” (LUKÁCS, 2020, p.429).

Em outro escrito, *Existencialismo ou marxismo?*⁷, redigidos no mesmo período do livro supracitado, o pensador magiar destaca o papel do estado de ânimo da época e a correspondência do existencialismo heideggeriano – e de Karl Jaspers – com a atmosfera social do período:

É relativamente fácil resumir a experiência vivida que serve de base para essa filosofia: o homem encontra-se em face do vazio, do Nada; a relação fundamental entre o homem e o mundo corresponde à situação do *vis-à-vis de rien*. Essa situação decorre, segundo o existencialismo, da essência da

⁷ O livro em questão é a compilação de vários ensaios independentes escritos por Lukács nos anos 1946-7. Redigidos em húngaro, a coletânea de artigos, ao que tudo indica, foi publicada pela primeira vez em francês, editado como parte da *Collection Pensées* sob o título *Existentialisme ou Marxisme?*. Foi traduzido por E. Kelemen e publicado pela editora Nagel, Paris, em 1948. Somente teve sua tradução para o alemão na edição *Existentialismus oder Marxismus?* Aufbau, Berlin 1951[52], na qual foi acrescido o artigo *Heidegger Redivivus*.

realidade humana. De fato, corresponde a um estado da consciência individual fetichizada, que reflete a crise do imperialismo. (LUKÁCS, 1979, p.80).

A insolubilidade mundana-terrena é mantida em Heidegger, muito embora a necessidade de transcender os problemas práticos humanos seja colocada em outros patamares, dessa vez, sem a ideia de deus e do reino da salvação como salvaguarda. O fundamento formado com base na negação da prerrogativa da realidade social conduz Heidegger, sob o influxo da herança kierkegaardiana, a postular uma teologia sem deus, ou, como variante da mesma ideia, um ateísmo religioso.

Esses apontamentos críticos precisam ser demonstrados, e de fato Lukács desenvolve nas páginas de seu livro a análise dos escritos de Heidegger para fundamentar de modo rigoroso sua crítica. A este propósito, é preciso enfatizar o outro aspecto importante da análise do pensamento dos filósofos – por nós rapidamente mencionado acima. A identificação da gênese e função social de um pensamento não bastam para a análise de uma filosofia. Todo pensamento deve ser submetido à análise imanente, ou seja, a crítica de dado pensamento não pode prescindir da precisa compreensão e análise rigorosa das ideias do autor. Para realizar a crítica é necessário dar provas da compreensão do pensamento analisado, demonstrar as possíveis aporias internas, suas suficiências e insuficiências, a forma como os problemas tratados são apreendidos e desdobrados. Esse tripé analítico é uma constante em todo o tratamento que Lukács confere não apenas ao pensamento de Heidegger, mas aos diversos pensadores que são trazidos à reflexão em suas obras.

Por meio do tratamento analítico de passagens extraídas dos escritos de Heidegger, Lukács traz – particularmente de *Ser e Tempo* – os aspectos teóricos mais centrais e mais problemáticos do filósofo existencialista. O primeiro elemento crítico refere a pretensão heideggeriana de superar a dicotomia entre idealismo e materialismo (realismo no dizer do pensador alemão) e do par categorial subjetividade-objetividade, como forma de estabelecer a *terceira via* entre esses extremos. A superação tem por base a noção da “intuição da essência” apropriada da filosofia de Husserl. Porém, ele a toma de uma maneira bem própria, fazendo da fenomenologia a via de acesso para a ontologia. A passagem lapidar de Heidegger, recolhida por Lukács, explicita de maneira sucinta as bases gnosiológicas sobre as quais se move a filosofia do existencialista alemão: “todo ente é independente de experiência, conhecimento e apreensão através do que ele se abre, descobre e determina. O ser, no

entanto, apenas é na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser” (HEIDEGGER, p.246, itálico nosso).

Ao recolher essa passagem do texto heideggeriano, importa para Lukács

constatar que Heidegger, de contrabando, introduz “ontologicamente” a “compreensão”, ou seja, introduz um puro ato da consciência no ser objetivo, de modo a com isso tentar criar entre a subjetividade e a objetividade um claro-escuro semelhante ao que, em sua época, Mach⁸ pretendia introduzir na esfera da percepção; na realidade, trata-se em ambos os casos sob formas distintas que correspondem a intenções distintas, de rebatizar atitudes subjetivo-idealistas e apresentá-las como objetivas (pseudo-objetivas). [...] É claro que ele não vai mais longe que os primeiros fenomenólogos quando se trata de mostrar o caminho para a autêntica objetividade independente da consciência a partir da “realidade objetiva” (posta entre parênteses). Pelo contrário: ele estabelece uma vinculação orgânica e estreita entre fenomenologia e ontologia, fazendo com que a segunda brote diretamente da primeira... (LUKÁCS, 2020, p.433).

São essas considerações que permitem a Lukács afirmar a presença na filosofia de Heidegger de um “malabarismo com categorias aparentemente objetivas sobre bases extremamente subjetivistas” (ibidem). Por via de consequências, Lukács afirma que encontramos em Heidegger a rejeição da realidade objetiva, muito embora com seu linguajar bem peculiar e “pitoresco” ele procure dar a entender que a objetividade é contemplada em seu pensamento. Nos termos de Lukács, embora Heidegger

se apresente com a pretensão de fundar uma doutrina objetiva do ser, uma ontologia, no entanto, a essência ontológica daquilo que constitui justamente as categorias centrais do seu mundo é determinada, no fundo, de modo puramente subjetivista, a despeito de seus termos pseudo-objetivistas. (Idem, p.434).

As palavras de Heidegger são contundentes a este respeito: “O ente [...] somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*” (HEIDEGGER: ed. bras.: *ibid.*, p. 69-70), conforme reproduz Lukács em seu texto. Que seja demarcado, já de saída a distinção que Heidegger promove entre o ser e o ente, separação diretamente afirmada em outra passagem recolhida do mesmo livro, *Ser e Tempo*:

Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertencente essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e

⁸ Aqui é feita a referência a Ernest Mach que, em vários momentos ao longo de suas obras Lukács faz referência. Lukács se apoia nas considerações de Lênin, em seu livro *Materialismo e empiro-criticismo*, em que o líder soviético realiza um combate atroz com o pensamento de Mach, demonstrando o caráter de extremo subjetivismo de seu positivismo. Mach sugere que nada podemos conhecer diretamente, independentemente de nossas impressões dos sentidos. Tal ideia pode ser ilustrada na obstinação com que ele refutou a existência real, objetiva, dos átomos, por ele definida como uma simples crença dos cientistas.

fundamento. (idem, 66).

Em suma, o que fica obliterado é o princípio decisivo da ontologia, a independência do ente em relação à consciência – nesse sentido, afronta de maneira direta a tese materialista: “o ser é anterior à consciência”. A tentativa heideggeriana de superar a dicotomia entre subjetividade e objetividade não consegue, por fim, justificar sua pretensão e termina por sucumbir às interpretações provenientes da compreensão, negligenciando aspectos relevantes da objetividade. O método da “intuição das essências”, tal como o compreende Heidegger, termina por “pôr entre parênteses” exatamente as questões da gênese e dos processos formativos da história, restringindo sua análise àqueles fenômenos sociais mais imediatos, procedendo dessa forma a universalização da particularidade histórica de certos fenômenos sociais.

Postos nesses termos a ontologia de Heidegger se revela, para Lukács, uma “antropologia disfarçada sob roupagem objetivista” (LUKÁCS, 2020, p.435). Os termos e conceitos usados por ele dão a ideia da consideração da objetividade, contudo a arbitrariedade do método fenomenológico de Heidegger é de natureza subjetivista, na medida em que suas descrições privilegiam sempre os “reflexos anímicos da realidade econômico-social” (idem, p.439). Vale insistir: a filosofia heideggeriana torna as condições sociais de dada época, de dado contexto social, atributos universais, ou como dirá Lukács mais tarde, os considera como *condition humaine*.

Esses aspectos do pensamento de Heidegger encontram-se diretamente relacionados a outros pontos importantes de seu pensamento, igualmente salientados e criticados por Lukács: a vida cotidiana entendida como inautêntica e a concepção de tempo tal como a compreende de maneira peculiar o existencialista alemão.

Segundo Heidegger, quando o indivíduo dirige seus cuidados (expressão importante para o autor) para a dimensão dos entes em sua facticidade, ele incorre na existência inautêntica. Trata-se do plano prático em que o indivíduo se limita a manipular as coisas e estabelecer relações sociais com outros indivíduos de acordo com o estabelecido. Os projetos que eles desenvolvem nesse âmbito da vida, restringem os homens no nível dos fatos, fazendo com que a utilização das coisas se transforme em um fim em si mesmo. Nesse sentido, a “existência social equivale ao reino anônimo do impessoal” (idem, p.437), termo decisivo que Heidegger vincula à existência imprópria, à queda na inautenticidade. O impessoal heideggeriano, adverte Lukács, não é outra coisa além da “vida pública, democrático-burguesa do período

imperialista” (ibidem), o que revela, inclusive, aspectos da natureza anti-democrática do pensamento de Heidegger⁹.

Os termos da relação do indivíduo com o seu mundo alteram-se de maneira significativa em Heidegger. Não se trata mais, “na vida social dos homens” da “relação entre o subjetivo e o objetivo”, da determinação de reflexão entre sujeito e objeto, “mas do ‘próprio’ e do ‘impróprio’ dentro do mesmo sujeito” (LUKÁCS, 2021, p.442). A questão se desloca, retira-se da esfera da interação do indivíduo com a sociedade, da interdependência da subjetividade com as formas da objetividade social, e se refugia nos processos da interioridade do indivíduo, na medida em que é nele que se vislumbra a possibilidade da autenticidade mediante a inautenticidade da vida vivida.

No pensamento heideggeriano, a determinação da inautenticidade da vida cotidiana parece como asserção que tem por base uma *crítica dissimulada* da existência na cotidianidade da sociedade capitalista. Em outros termos, a vida vivida é o espaço por excelência do estranhamento, a vida autêntica somente pode ter lugar para além da cotidianidade. A tarefa da ontologia, tal como Heidegger a compreende, é retirar o homem da condição de soterrado na cotidianidade, *locus* em que se dá o complexo esquecimento do ser. Ao mover-se no mundo e em conformidade às situações postas pela vida cotidiana, o homem vive o “impróprio”, o inautêntico. Segundo Lukács, em Heidegger

O esclarecimento do ser-aí só pode brotar do interior, já que todo conhecimento objetivamente orientado para objetividade – supostamente – para Heidegger – leva à queda, ao impessoal, isto é, ao “impróprio”. (Idem, p.448).

A superação da realidade objetiva posta pela inautenticidade da vida cotidiana, somente é ultrapassada na aparência, seu método de pô-la entre parênteses no intuito de sua superação, é na verdade o endereçamento a “outra camada, supostamente mais profunda”, ou seja, “da subjetividade” (idem, p.442). Desse modo, a superação entre sujeito e objeto também é aparente, na medida em que na vida social a questão se torna a análise do “próprio” ou do “impróprio” dentro do sujeito. A contraposição de Lukács nesse ponto é enfática, no entanto, somente na fase mais tardia de seu pensamento o problema da cotidianidade é enfrentado de maneira mais detalhada e precisa, em sua obra *A peculiaridade do Estético*, conforme veremos mais à frente.

⁹ O caráter anti-democrático era uma das características comuns a todas as filosofias irracionistas. Lukács o demonstra nas obras de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e outros.

Para Lukács, a decorrência de tal pensamento leva necessariamente à incursão nas tendências irracionistas de seu tempo, muito embora o pensador alemão insista em afirmar ter superado a oposição entre racionalismo e irracionismo, tal como o fizera em relação ao contraste entre subjetivo e objetivo. Ao reproduzir determinadas passagens de Heidegger, Lukács demonstra que a severidade com que o autor alemão trata o racionalismo, a qual qualifica como cego, revela na verdade um combate direto contra a admissão de “fatos cognoscíveis” e contra “as leis da realidade objetiva”. Nesse sentido, conclui taxativamente Lukács: “se uma objetividade não é vista à luz de nenhum critério relacionado com a realidade cognoscível, se a objetividade surge da pura interioridade, é inevitável que o resultado da investigação possua um caráter irracionista” (idem, p.443). Vale lembrar, que “irracionismo no campo da filosofia não é, desse modo, apenas uma tendência filosófica nascida da *disputatio* interna do pensamento ocidental. No caso específico do pensamento alemão, ele reflete tendências sociais oriundas particularmente do processo de transição alemão para o capitalismo” (VAISMAN, FORTES *in*: LUKÁCS: 2020, XIII). Nesse sentido, o pensamento de Heidegger não rompe com os filósofos que o antecederam, pelo contrário, apresenta uma linha de continuidade com os já citados Schopenhauer, Kierkegaard, e com Nietzsche e outros.

Por necessidade metodológica, Heidegger deriva destas postulações sua própria teoria do tempo, uma vez que tempo para ele não possui o significado que usamos no pensamento comum, cronológico, nem mesmo corresponde ao tempo tal como o concebe a ciência, estes são para ele o tempo inautêntico. Na sequência da citação acima, Lukács prossegue em suas considerações:

Nesse sentido, Heidegger é consequente consigo mesmo quando, ao instituir a historicidade do ser-aí rechaça também, com a mesma força, tudo o que é historicamente objetivo; portanto, a historicidade heideggeriana nada tem a ver com o fato “ser-aí se dar em uma história universal”. (LUKÁCS: 2021, 447)

O tempo habitual, é considerado por ele como “tempo vulgar”, é o tempo do relógio, por assim dizer, corresponde “ao tempo do mundo ‘decaído’ do ‘impessoal’”. O que ele designa como o tempo autêntico, não possui nenhuma ordem de sucessão cronológica. Reconduzido à interioridade do indivíduo, posto sob o critério da existência individual, o “porvir não *vem depois* do ter-sido, e este não *vem antes* da atualidade. A temporalidade se temporaliza como porvir atualizante do ter-sido” (HEIDEGGER, 2007, p.437), tal como afirma Heidegger por meio de suas costumeiras frases tortuosas e enigmáticas. Em suma, o conceito de tempo heideggeriano foge a qualquer aproximação conceitual do tempo objetivo, é de fato, apenas a forma

inusitada do tempo subjetivo, do tempo reduzido à perspectiva da vivência, tal como fora compreendida por muitos de seus contemporâneos.

Desse modo,

a história real é “imprópria”, assim como o tempo real é tido como vulgar. Com essa fundamentação da história aparentemente conforme a estrutura do ser, Heidegger no fundo suprime a historicidade, na medida em que só reconhece como histórica a atitude moral de “estado de decisão” de um filisteu qualquer. Em sua análise do ser-aí cotidiano, Heidegger rechaça toda atitude humana orientada aos fatos objetivos ou às tendências da vida histórico-social. (LUKÁCS, 2021, p.447).

A história é cindida em dois campos distintos, a *própria* e a *imprópria*. A raiz dessa duplicação da história remonta a Kierkegaard em sua polêmica contra Hegel. Contra a ideia de progresso que perpassa a filosofia hegeliana, o filósofo dinamarquês somente reconhece a história do desenvolvimento do indivíduo, enfim do movimento religioso-moral que conduz a deus. Ainda que em Hegel existam aspectos problemáticos em relação à sua filosofia da história¹⁰, Lukács reconhece nele o “ponto mais alto da filosofia da história, ao interpretar a história como “um produto da prática humana”, elemento que se perde completamente em Kierkegaard. Sem os conteúdos teológicos deste último, Heidegger estabelece uma dicotomia de ordem muito semelhante, ao mascarar seu “ser-aí a-histórico” definindo-o como “história própria” por “contraste com a negação da história real (da história imprópria)” (idem, 452). Posto nesses termos, Lukács vê razões suficientes para afirmar que concepção heideggeriana “é um veículo para a proclamação de uma filosofia irracionalista” (idem, 446).

É importante destacar que o pensamento de Heidegger não se limita a ser uma contraposição à dialética, ao pensamento hegeliano. O inimigo oculto contra qual Heidegger se volta é, segundo Lukács, o “materialismo histórico”, ainda que em momento nenhum haja quaisquer referências diretas ao pensamento marxista. No entanto, todos esses filósofos, ainda que não declarem abertamente tal fato, encontram-se sob o impacto a ascensão da classe trabalhadora como força social efetiva.

¹⁰ Lukács destaca a impropriedade da filosofia da história de Hegel, que termina por conferir à filosofia um caráter contemplativo, na figura da coruja de Minerva que alça voo ao entardecer. Nesse sentido, o fim da história retira o caráter prático do construir a própria história e confere o caráter contemplativo da realização final do reino da razão. Esses aspectos, apenas mencionados, no livro em questão, são devidamente considerados em sua última grande obra, *Para uma ontologia do ser social*, conforme veremos mais à frente.

Evidentemente não cabe nesse contexto esgotar toda a gama dos apontamentos levantados por Lukács contra Heidegger, já que nosso objetivo é tão somente destacar a evolução desta crítica ao longo de sua obra. Convém, por fim, insistir que a demarcação da determinação histórica da filosofia de Heidegger não significa afirmar que o autor incorre na prática da apologia direta do sistema do capital, mas ao transformar um fenômeno particular do capitalismo em fator ontológico fundamental termina por negar a possibilidade de transformação dessa condição, nessa medida coincide com aquilo que Lukács designou em *A destruição da razão* como a apologia indireta do capital. A crítica da vida cotidiana, os apontamentos em relação à alienação da vida vivida, a exacerbação do individualismo contemporâneo, são decerto conteúdos que favorecem a perpetuação da influência de Heidegger em nossos dias. Esses aspectos somente são devidamente demonstrados na medida em que o pensamento do autor é confrontado por dentro de seus próprios argumentos, enfim, por meio da incontornável necessidade da crítica imanente.

O lugar de *Heidegger Redivivus* no conjunto da obra de Lukács

Pelo que já antecipamos fica evidente que as remissões críticas a Heidegger não se limitam às páginas do livro *A destruição da razão*. A nenhum outro autor, Lukács retornou de forma frequente e minuciosa como o fez em relação a Heidegger. Decerto, isso se deve a percepção da crescente influência do pensamento do filósofo existencialista alemão. As pouco mais de vinte páginas que dedica a Heidegger¹¹ nessa obra são, no curso de suas retomadas críticas, acrescentados elementos que complementam e aprofundam suas refutações. É o caso do livro *Existencialismo ou marxismo?*, já mencionado acima, e do artigo *Heidegger redivivus* – ambos elaborados praticamente na mesma década – em que Lukács dá prosseguimento às suas críticas.

Em termos cronológicos, se poderia conjecturar que o primeiro enfrentamento da obra de Heidegger ocorre nos anos da Segunda Grande Guerra¹², exatamente com o conjunto de estudos e escritos que deram origem ao livro *A destruição da razão*,

¹¹ Ainda que cuidadosas e com mostras de grande rigor em suas considerações, as considerações críticas endereçadas a Heidegger, se comparadas a outros capítulos de sua obra, são bem menos extensas. Poder-se-ia dizer que a crítica a Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, que são sem dúvida mais extensas, destacam o grau da influência e importância atribuído por Lukács a esses pensadores na época em que foram redigidas suas análises.

¹² Cabe lembrar aqui que Lukács chegou a publicar artigos sobre o existencialismo ao longo da década de 1940, como é o caso do artigo *Az existencializmus*, que compõe a edição da *Forum*, no.12, p. 295-313, em húngaro, publicado em 1946.

embora essa obra só tenha sido publicada bem mais tarde no ano 1953. Apesar de vir a público após os escritos referidos – *Existencialismo ou marxismo?* (1948) e *Heidegger redivivus* (1948)¹³ – a obra de Lukács fora concebida e elaborada nos anos finais da Grande Guerra e finalizada no início de 1950. Os elementos presentes nos próprios escritos permitem estabelecer essa cronologia. Bastaria mencionar que no livro de 1953, Lukács trata principalmente da obra *Ser e tempo*, enquanto no artigo *Heidegger redivivus*, ele estabelece a crítica ao escrito posterior de Heidegger, *Carta sobre o humanismo* (publicado em 1947). O caso de *Marxismo ou existencialismo?* é mais peculiar, pois aparenta ser a um capítulo à parte aos debates empreendidos em *A destruição da razão*, sob a forma de uma derivação e ampliação das críticas que fizera ao existencialismo alemão (Heidegger e Jaspers), que agora se desdobra sobre o pensamento existencialista francês (Sartre). No entanto, não se pode falar de uma simples transposição dos elementos de um para o outro, uma vez que Lukács não deixa de considerar a natureza específica do existencialismo alemão e do francês. As diferenças específicas entre as nacionalidades filosóficas ficam patentes, dentre elas se destaca: enquanto na França o existencialismo se permite ao diálogo com o marxismo (Sartre), na Alemanha ele surge exatamente como contraposição a ele¹⁴.

A crítica lukácsiana a Heidegger apresenta em suas elaborações posteriores uma linha de continuidade, porém vem acrescida de elementos novos. Em *A destruição da razão*, o critério crítico se assenta principalmente sobre o par *racionalismo-irracionalismo*, de certo modo fortemente marcado por elementos do pensamento de Hegel. Conforme observa Nicolas Tertulian,

As origens da crítica a respeito do irracionalismo remontam ao famoso prefácio da *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel tomou o partido contra o “formalismo monocromático” da intuição intelectual schellinguiana. O enfrentamento Hegel-Schelling tornou-se, assim, o primeiro episódio marcante de uma longa confrontação entre duas posições filosóficas opostas, confrontação da qual as reviravoltas mais espetaculares pertencem à

¹³ No arquivo Lukács, consta uma cópia datilografada, em alemão do ano de 1948. Em alemão, veio a público na edição da revista *Sinn und Form*, n. 3 (pp. 37-62), em 1949. Antes de sua publicação em alemão, o artigo fora publicado em italiano na revista *Studi filosofici*, n. 4 (pp. 177-90), em 1948. Foi também traduzido para o francês e publicado em *Revue mensuel EUROPE*, Paris, année 27, nr 39, mars 1949.

¹⁴ As polêmicas suscitadas a propósito da Conferência de Genebra ilustram muito bem estes aspectos. As discussões terminam por polarizar de um lado a exposição de Lukács e de outro a de Karl Jaspers. É notório o ataque frontal ao qual Lukács se vê submetido por quase todos os participantes do debate, sendo em parte, e de modo com o qual o próprio pensador húngaro não concordaria, defendido por Lucien Goldmann e pelas tentativas de conciliação das divergências explanadas por Merleau-Ponty. Esses dois últimos, vale lembrar, flertam com o marxismo em momentos específicos de suas obras. Cf. a tradução nessa edição.

movimentada história da filosofia do século XX. (TERTULIAN, 17).

A rigor, apesar das remissões ao pensamento de Marx e aos “clássicos do marxismo” o cerne crítico levado a cabo por Lukács é marcado por esse princípio de talhe hegeliano. Não seria inoportuno lembrar que a mesma atmosfera que move a crítica incisiva de Lukács aos vários pensadores do assim designado irracionalismo alemão (de Schelling a Heidegger, passando por Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche etc.) é a mesma que anima o livro *O jovem Hegel*, em que o filósofo húngaro defende Hegel contra a apropriação irracionalista de seu pensamento.¹⁵ Se em *A destruição da razão* e de maneira considerável também em *O Jovem Hegel* predomina o par racionalismo-irracionalismo de conotações fortemente hegelianas, no artigo *Heidegger Redivivus*, o pensamento de Marx assume lugar central no combate ao filósofo existencialista alemão.

Nesse artigo, a confrontação direta do existencialista alemão com o pensamento de Marx ganha corpo. Não se trata apenas de se opor a forma enviesada pela qual Heidegger redige um rápido elogio a Marx, é preciso confrontar as bases do pensamento heideggeriano tomando como elemento crítico princípios fundamentais das reflexões marxianas. Marx aparece agora de maneira direta, a partir da confrontação do problema do estranhamento e da questão do fetichismo. Não é recusa das refutações anteriormente estabelecidas, mas nesse momento é o pensamento de Marx, a crítica à sociabilidade do capital com base na análise científica das “legalidades sociais e econômicas objetivas do ser dos homens no capitalismo”, que aparece como elemento central. Ao invés das designadas “vivências basilares” propugnadas por Heidegger, em Marx, a condição social do homem é revelada “em sua objetividade real e objetiva”. São as descobertas de Marx sobre a dinâmica da sociabilidade do capital que permitem revelar que as “vivências ‘intencionais’ do fenomenólogos, como todas as vivências subjetivas, presas no horizonte da burguesia na era imperialista, ocorrem

¹⁵ Na introdução deste livro, Lukács destaca o primeiro movimento de rejeição do pensamento hegeliano por parte dos autores irracionalistas, e a subsequente interpretação de Hegel como um precursor do irracionalismo. Dilthey tem para Lukács um papel fundamental nessa apropriação irracionalista de Hegel: “Já falamos da importância crescente das correntes irracionalistas, da ‘filosofia da vida’. A grande popularidade da forma diltheyana de renovação do hegelianismo está associada exatamente ao fato de que nela a dialética hegeliana foi falsificada no sentido da recepção filosófica do irracionalismo. Nesse aspecto, a monografia de Dilthey sobre o jovem Hegel, datada de 1906, representou uma reviravolta na concepção alemã de Hegel. Nesse tocante, o essencial do ponto de vista da história da filosofia é que Dilthey vai ao encontro das tendências reacionárias imperialistas de renovação do romantismo pelo fato de situar Hegel no contexto mais próximo possível do romantismo filosófico – desconsiderando ou distorcendo os fatos históricos mais importantes.” (LUKÁCS, 2018, p.50).

necessariamente com uma falsa consciência” (LUKÁCS, 2021, p. 57).

A constatação anteriormente mencionada, segundo a qual a eficácia das ideias reacionárias pressupõe certo entendimento da realidade social, é novamente salientada no artigo em questão. A remissão rápida ao estranhamento na sociedade contemporânea, a referência *en passant* feita por Heidegger a Marx cumpre o papel de

tomar de empréstimo elementos da crítica social da ideologia correspondente à classe revolucionária”, no entanto estes “se convertem, por um lado, em instrumentos de demagogia da classe dominante; por outro, eles mesmos caem, em seu próprio campo, na ilusão geral da pequena burguesia, colocando-se, entre as classes decisivas, senão por cima de todas as classes da sociedade. (LUKÁCS, 1984, p. 182).

Grande parte da polêmica aberta por Lukács em sua crítica dirige-se a um dos conceitos centrais de *Carta sobre o humanismo*, a apatricidade, que Heidegger, por meio de interpretação muito própria dos textos de Hölderlin, extrai do poema *Lembrança*, dando a ele o sentido de “abandono ontológico do ente”, “sinal do esquecimento do ser” (cf. LUKÁCS, 2021, p. 58).

É claro que o mote principal do artigo em questão é demonstrar a continuidade do pensamento de Heidegger em seus aspectos mais fundamentais. Contra o que pretende Heidegger, isto é, mostrar que superou deficiências de sua obra anterior, Lukács de demonstrar que há uma clara linha de continuidade entre seus estudos posteriores e sua obra *Ser e tempo*. Em termos mais duros e diretos, se com *Carta sobre o humanismo*, Heidegger pretendeu superar limites de *Ser e tempo*, que para Lukács significa a obra mais expressiva do existencialismo pré-fascista¹⁶, o artigo em questão mostra que os fundamentos sobre os quais Heidegger ancora seu pensamento no pós-guerra permanecem os mesmos.

Precisamente com base nessa conclusão, ao final de *Heidegger Redivivus*, o filósofo magiar encerra as linhas de seu artigo com a advertência sobre a importância que a filosofia heideggeriana vinha adquirindo no período em questão: “Esta primeira obra pós-fascista de Heidegger pode muito facilmente desempenhar um papel proeminente no desenvolvimento ideológico reacionário do futuro, como *Ser e tempo* desempenhou no pré-fascismo” (LUKÁCS, 2021, p. 87). Tal passagem destaca a

¹⁶ “[...] o compromisso pessoal [de Heidegger] com o regime de Hitler em 1933-34 certamente não foi mera coincidência e certamente está conexão com sua visão de mundo” (LUKÁCS, 2021, p. 48).

percepção lukácsiana da crescente influência do pensamento de Heidegger não apenas na filosofia, como nas ciências humanas e sociais em geral, inclusive, no campo da cultura. Dado esse recrudescimento do pensamento heideggeriano foi preciso retomar a crítica e aprofundá-la.

Refutação da concepção da vida cotidiana como o inautêntico

Lukács volta a carga contra Heidegger em seu livro *A peculiaridade do estético*. Dessa vez Heidegger aparece em meio a uma digressão feita a propósito de suas reflexões sobre o reflexo na vida cotidiana.

No desenvolvimento de sua *Estética*, Lukács estabelece a diferenciação entre as formas do reflexo, no intuito de determinar a *diferença específica* do reflexo da vida cotidiana, da ciência e da arte – assim como outras formas, como a magia e a religião. A gnosiologia burguesa, e igualmente o idealismo, segundo o autor, sempre negligenciou o pensamento cotidiano, tomando-o como forma vulgar do pensamento, permeado por ilusões e pelo falso, válido tão somente para o comportamento imediato e prático da vida. Ao contrário dessas tendências, Lukács estabelece os princípios sobre os quais se efetiva o reflexo na cotidianidade; não se trata de ilusões, ou de aproximações deformadas da realidade, mas suas características, pela própria necessidade de operacionalização da existência, implicam formas de conhecimentos mais imediatos, e por sua vez uma relação mais estreita entre teoria e prática. Não são, portanto, formas do falso, ou do ilusório, são reflexos que permitem respostas práticas e efetivas às situações práticas e imediatas postas na vida vivida. Contém em si percepções corretas e eficazes da realidade, e precisamente por sua eficácia permitem a operacionalização da existência individual e social. O comportamento cotidiano não poderia se tornar operativo se o reflexo nessa esfera da prática humana não apreendesse corretamente aspectos importantes da realidade. Por esse motivo, o autor fez referência a esse aspecto da vida vivida como “ontologia da vida cotidiana”, em sua obra posterior.¹⁷

No entanto, Lukács considera que essas formas dos reflexos podem conter deformações. Não por um princípio intrínseco a ela, mas por condições específicas,

¹⁷ Muito embora nessa obra o termo ontologia apareça poucas vezes, e com conotação pejorativa, os alicerces de sua ontologia já podem ser encontrados em sua *Estética*. A esse propósito remetemos o leitor às interessantes considerações que Lukács estabelece no *Prefácio* desta obra, em que diferencia o método da *definição* e o método da *determinação*. Cf. Lukács (1987: I, pp.23-4).

principalmente de motivação histórico-social. A forma do reflexo da cotidianidade pode se fixar sob a forma de costumes, tradições, que quase sempre apagam seus processos constitutivos. Em sua origem precisam estabelecer respostas e comportamentos eficazes a determinadas questões e problemas que aparecem na vida dos indivíduos em determinada época e sociedade. A mudança das sociedades, as novas exigências postas em situações e condições inusitadas, podem tornar tais fixações ineficazes e obsoletas. Impõe dessa forma conflitos e contradições no campo da dinâmica social. Mas, não apenas. As respostas prontas, postas pelas tradições, costumes, moral instituída, podem também levar o indivíduo a ações mecânicas, nas quais ele termina por agir sem a plena consciência dos princípios que movem seus atos e decisões. Dá-se assim, a fetichização dos reflexos da vida cotidiana, porém, vale insistir nesse ponto, não como necessidade intrínseca ao processo, mas como obsolescência de certas respostas instituídas.

A ciência e a arte são para Lukács, nesse sentido, derivações da própria necessidade da vida. A ciência, como desantropomorfizadora, fornece e intensifica os conhecimentos sobre os nexos da natureza, permitindo a superação dos reflexos imprecisos ou incorretos, viabilizando a mudança de comportamento e de concepção sobre a natureza e até mesmo sobre questões relativas aos próprios homens. Surge, portanto, a partir das próprias necessidades postas na vida cotidiana, que por vezes carece de maior rigor e precisão frente aos fenômenos com que os indivíduos precisam lidar ao longo de sua vida (pense-se aqui no metabolismo homem natureza, no desenvolvimento do trabalho, como necessidade de reprodução material da vida). O reflexo artístico, cumpre o papel de retirar o indivíduo da sua mera particularidade [*Particularität*] elevando-o à particularidade [*Besonderheit*] do gênero. Trata-se de superar as formas fetichizadas do reflexo cotidiano, retirando o indivíduo do em-simesmamento da vida e levando-o a tomar consciência das grandes questões sociais de seu tempo. Podemos então dizer, que para Lukács, a vida cotidiana não é o falso ou o inautêntico, e não se vê restrita à essa condição da inautenticidade, pois o reflexo desantropomorfizador da ciência, e a peculiaridade antropomorfizadora da arte revelam caminhos para a superação das formas fetichizadoras que pode vir a se dar na cotidianidade.

Fica bem evidente, como as considerações de Lukács destoam do modo como Heidegger considera o problema. Por isso, Lukács adverte que Heidegger

Ao chamar as coisas que se apresentam nessa esfera [na cotidianidade] de o "instrumento", o "quem", "o impessoal", os comportamentos mais comuns e típicos de "a conversa", a "ambiguidade", a "decadência" etc., ele pode ter a ilusão de que está dando apenas uma descrição objetiva e não um juízo de valor emocional; objetivamente, a cotidianidade é para ele um mundo de inautenticidade, de decadência, de afastamento do real. O próprio Heidegger chama essa "motilidade" do ser-aí de queda no precipício. (LUKÁCS, 1987, p.61).

Desse modo, prossegue nosso autor:

Este pessimismo profundo, que transforma a vida cotidiana em uma esfera de decadência desesperada, de derrelição "na esfera pública do homem", "a falta de solo da conversa", deve ao mesmo tempo empobrecer e desfigurar sua essência e estrutura: se a prática da cotidianidade perde seu vínculo dinâmico com o conhecimento, com o a ciência - fenomenologicamente-ontologicamente -, se estas não surgem das questões colocadas pela cotidianidade, se esta não se enriquece constantemente com os resultados que produzem aquelas, nem torna-se mais ampla e profunda por meio deles, então a cotidianidade perde precisamente seu traço essencial autêntico, que faz dela a fonte e a desembocadura do conhecimento na ação humana. (LUKÁCS, 1987, p.61-2).

A “cotidianidade aparece em Heidegger como dominada pelas forças do estranhamento [*Entfremdung*] que deformam o homem” (ibidem). A forma histórica da sociabilidade do capital, os fenômenos específicos da sociedade capitalista, são tomados por Heidegger como “determinações ontológicas essenciais do ente” (idem, ibidem). Assim, Lukács retoma mais uma vez nesse contexto sua crítica anterior, porém nesse momento, como já advertimos, Heidegger figura apenas como uma pequena digressão em meio a exposição mais detalhada de seu pensamento.

Por fim, por meio do cotejamento crítico com suas próprias ideias, conclui Lukács:

O isolamento abstrativo da vida cotidiana realizado desta forma, sua redução àqueles momentos que parecem corresponder exclusivamente a ele em tal delimitação conceitual artificial acarreta, como foi enfatizado no início, um empobrecimento e uma distorção de toda esta esfera. Um empobrecimento em que – de maneira metodologicamente deliberada – é esquecido quão profundamente todos os modos de comportamento cotidiano estão conectados com toda a cultura e desenvolvimento cultural da humanidade; uma distorção, na medida em que se elimina mentalmente o papel da vida cotidiana que dissemina o progresso e cumpre seus resultados. (idem, p.63).

Tanto na *Estética* quanto em sua obra posterior – como já veremos – a crítica a Heidegger já não é a motivação central de seus escritos. A partir desse momento, aparece sempre a propósito do desenvolvimento de suas próprias ideias, fazendo da filosofia heideggeriana o contraponto necessário de ser refutado em vista dos desdobramentos desenvolvidos por Lukács, sejam aqueles relativos ao campo da estética, sejam aqueles relativos ao campo da ontologia que o autor escreve na fase final de sua vida. Desse modo os apontamentos refutativos se veem mais bem

fundamentados, pois não se trata apenas de apresentar de maneira mais geral o disparate e a oposição do existencialismo em relação à filosofia marxiana, a crítica a Heidegger aparece agora no desdobramento e aprofundamento da resposta marxiana aos problemas e questões mais decisivas do ser social e da filosofia em geral (ontologia e estética).

A falsa ontologia: Heidegger e a filosofia do século XX

Em *Para uma ontologia do ser social*, Heidegger é a figura central da crítica exposta no capítulo *O existencialismo*. A crítica, por ocasião de sua ontologia do ser social, adquire novos contornos e traz elementos que não se encontravam presentes, ou não se encontravam devidamente explicitados, nas obras anteriores. Além de retomar elementos importantes de suas críticas até então proferidas, a refutação do pensamento de seu antagonista é de natureza bem mais ampla, pois aparece como um capítulo particular no conjunto da primeira parte de sua obra, em que aborda a “situação atual dos problemas” da ontologia, na qual o pensamento de Heidegger aparece como uma das vertentes filosóficas que se hegemonizaram no século XX. Não se trata apenas de uma repetição ou uma compilação de suas críticas anteriores, esse momento de suas reflexões, precisamente no ensejo a explicitação dos “princípios ontológicos fundamentais” de Marx, apresenta uma refutação mais densa e aguda da filosofia heideggeriana. A percepção da necessidade de extrair as consequências da ontologia do ser social presente em Marx, permite a confrontação dos desvios heideggerianos na construção de uma ontologia autêntica. À ontologia existencialista é contraposta a ontologia do ser social desdobrada a partir da obra marxiana. A crítica a Heidegger já não figura como o cerne do problema, surge a propósito das consequências dos desdobramentos do próprio pensamento lukácsiano.

Novos aspectos da crítica podem ser vistos na demarcação da ausência da ontologia da natureza na obra de Heidegger. Passagens diretamente citadas de *Ser e tempo* revelam que Heidegger “leva em conta tão somente o ser humano e suas relações sociais. Ele esboça, portanto, uma ontologia do ser social, na qual todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes. [...] Desse modo, a natureza se converte em mero componente do ser social.” (LUKÁCS, 2012, I, p. 83). Claramente as proposições heideggerianas contraditam a ontologia de base materialista, segundo a qual, o ser na natureza, orgânica e inorgânica, são pressupostos para o ser social. O metabolismo da sociedade com a natureza é

elemento imprescindível para estabelecer em termos corretos o processo histórico da autoedificação humana. A esse propósito Lukács, se pronuncia do seguinte modo:

a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas. (LUKÁCS, 2012, p.27).

Essa discussão encontra-se associada aos temas desenvolvidos na parte primeira de sua obra, onde escreve contra o neopositivismo, contra o existencialismo e apresenta a crítica à ontologia de Nicolai Hartmann¹⁸. Heidegger é analisado a partir de outros parâmetros, não mais apenas como a manifestação filosófica do “estado de ânimo” de época, mas por meio do lugar que ocupa no pensamento que se hegemonizou ao longo do século XX. A filosofia heideggeriana é compreendida como uma face da moeda, cuja contraface é o neopositivismo. Embora crítico do neopositivismo, Lukács demonstra que a Heidegger desemboca na mesma seara presente no pensamento neopositivista de Rudolf Carnap, cuja exigência teórica sugere a “teoria da completa manipulação de todos os fenômenos sociais”, ou seja, tem a função de buscar “o enquadramento do social numa ciência neopositivista unitária” (LUKÁCS, 2012, p.84). Lukács toma em consideração a famosa proposição de Wittgenstein – “do que não se pode falar, deve-se silenciar” – que, mantendo-se fiel ao neopositivismo, cala-se ante aos “problemas da vida”, sucumbindo à “universalidade da manipulação”, uma vez que a toma como “nula, anti-humana e degradante para o pensamento humano autêntico”. Lukács considera que

a filosofia de Heidegger não constitui uma antítese exata ao neopositivismo, sendo apenas a complementação deste: ambos pisam o mesmo chão, examinam os problemas da sua época da mesma maneira, não vislumbrando neles autênticas questões histórico-sociais, mas fundamentos imutáveis de um pensamento científico, ou então fenomenológico; com a diferença de que, onde Carnap se detém satisfeito consigo mesmo, Heidegger manifesta um desconforto wittgensteiniano. Pode-se dizer, portanto, numa generalização ampla: com a descrição da manipulação geral do pensamento e da vida Carnap manifesta sua aprovação revestida de neutralidade em relação a essa condição. (LUKÁCS: 2012, 84)

¹⁸ A este respeito cf. o artigo publicação nessa edição: “O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann”.

As determinantes histórico-sociais da sociabilidade do capital são elevadas às condições universais em ambos os casos, em um autor – Heidegger – como condição imanente do homem, no outro – Wittgenstein, apesar de seu desconforto – como conteúdo programático do método neopositivista de Carnap, sob a forma da manipulação geral da realidade. Os elementos postos em *Heidegger Redivivus* retornam com mais força ainda, já que o problema do estranhamento adquire novamente uma posição central na argumentação crítica. Novamente é denunciado o fato de Heidegger encarar “a realidade social da vida estranhada como *condition humaine* absoluta e imutavelmente dada” (idem).

Ademais, outros elementos críticos presentes em suas obras anteriores são reafirmados ao destacar que o pensador alemão “examina essa condição ontologicamente imutável com um olhar pessimista-irracionalista e tenta pôr ontologicamente à mostra a perspectiva de uma saída religiosa (religiosa ateísta) para cada indivíduo, uma saída que deixe os fundamentos intactos” (LUKÁCS, 2012, p. 84). Ao estabelecer o “império do impessoal” em relação à esfera pública, reafirma Lukács também nessa obra, Heidegger escamoteia o aspecto decisivo presente na sociedade capitalista, qual seja, a “tendência importante da manipulação social”.

Um novo elemento crítico é acrescentado em suas considerações. Ao se contrapor a tal compreensão dos fenômenos sociais, Lukács adverte que os processos sociais relativos ao estranhamento são formas manipulatórias que visam forjar a opinião pública, no intuito de “dominar e regular o mercado”. Desse modo, terminam por atender às exigências e necessidades por ele postas e a reproduzir em outros campos as bases da própria sociabilidade. Lukács traz à luz a ideia importante desenvolvida em sua obra, qual seja, o caráter manipulatório do capitalismo. Este se reflete tanto na filosofia do neopositivismo como no pensamento de Heidegger. “Heidegger transforma uma tendência tão profundamente condicionada pelo tempo em fator ontológico fundamental de toda a vida humana” (LUKÁCS, 2012, p.91), identificando de maneira arbitrária e pouco justificada – para um leitor de Marx, evidentemente – a esfera pública com a inautenticidade. Assim, a concepção heideggeriana termina por promover a “exclusão consequente de toda gênese histórico-social no caso de fenômenos eminentemente sociais” (idem, 90). Em outras palavras, as características do capitalismo manipulatório são elevadas à condição essencial da vida, e nessa medida não pode ser transformado, pois é a forma essencial da cotidianidade.

Assim, Lukács considera que Heidegger e Wittgenstein comungam com a ideia de que as forças “irresistíveis da vida” são forças “supratemporais e supra históricas” (idem, p.84). Os pensamentos de ambos os autores são complementares, na medida que em Heidegger encontramos a tentativa de “preencher com conteúdo, articular filosófica, ontologicamente, o ‘silêncio’ de Wittgenstein, em que se expressa a rejeição neopositivista de nossos problemas vitais (ou da incapacidade de solucioná-los)” (ibidem).

Lukács insiste em destacar que

se a intenção é, como em Heidegger, fazer uma investigação ontológica da vida cotidiana, todos os seus objetos e sujeitos, todas as suas relações objetivas e subjetivas, aparecem exclusivamente à luz de como se manipulam reciprocamente, de como são manipulados uns pelos outros. E reiteramos que essa imagem, que já nos termos da sociologia descritiva é unilateral e distorcida, é elevada, na ontologia fenomenológica de Heidegger, à condição de essência atemporal da existência humana - ao menos no sentido negativo. (LUKÁCS, 2012, p.87).

Por meio dessas considerações, Lukács destaca que a peculiaridade do método da fenomenologia como chave para a ontologia heideggeriana conduz ao empobrecimento categorial. Lukács é taxativo a esse respeito: “assim que a realidade é colocada entre parênteses, desaparecem justamente a complexidade, o processo, a interação etc. de todo grupo fenomênico, e até o próprio procedimento significa essencialmente uma reificação que isola o próprio fenômeno” (LUKÁCS, 2013, p.675). Convém desenvolver esse aspecto da refutação lukácsiana acerca da pobreza categorial da ontologia de Heidegger.

Apropriando-se a seu modo de elementos da filosofia de Kierkegaard, Heidegger retoma os sentimentos de pessimismo diante da vida, porém, tal como Lukács já constataria em suas obras anteriores, a reposição dos princípios da crítica da vida, da angústia tal como compreendida pelo filósofo dinamarquês, aparece nele sem a necessidade de deus. Trata-se, tal como fora assinalado em *A destruição da razão*, do ateísmo religioso, ou da teologia se deus:

embora a antítese teológica intransponível entre insolubilidade mundana-terrena e solubilidade transcendente dos problemas práticos humanos seja conservada de modo estruturalmente fundante e determine de maneira decisiva toda a formação conceitual de Heidegger. (LUKÁCS, 2012, p.93).

Nesse ponto, o problema do ser e do nada¹⁹ reaparece nas considerações críticas

¹⁹ Conforme vimos, já presente nas considerações realizadas em *Marxismo ou existencialismo?* Ainda que Lukács não faça menção a Marx nesse contexto, não seria inoportuno lembrar suas palavras em

de Lukács, mas desta vez aspectos fundamentais são acrescentados em sua objeção. Em *O que é a metafísica?*, Heidegger estabelece o seguinte problema em suas formulações: “Por que existe afinal o ente e não antes o nada?”. Para Lukács, a questão é da máxima abstração, não é passível de ser respondida de maneira científica, pois não viabiliza estabelecer um porquê causal, mas tão somente um paraquê teleológico. Nesse sentido, é uma questão fundamentalmente teológica²⁰. Deriva dessa pergunta inicial duas conclusões decisivas para o desdobramento do pensamento heideggeriano. Se o nada não é uma derivação direta da negação, ou seja, somente ao negar o existente – o ente – chega-se ao nada, afirma-se por via de consequências que “o nada é mais originário do que o 'não' e a negação” (idem, p.133), e por fim, pode-se concluir: “o nada é a negação completa da totalidade do ente” (HEIDEGGER: 2007, p.120). Enfim, temos o “nada nadificante”, na medida em que não é mais a negação que conduz à ideia abstrata do nada, mas é o Nada substantivado que conduz à negação.

Diante do beco-sem-saída a que sua questão conduz, como o próprio Heidegger admite, ele se vê forçado a modificar o conteúdo inicial de seu problema, ou seja, diante da dificuldade de demonstrar como o nada pode ser a “negação completa da totalidade do ente”, afirma-se a impossibilidade da apreensão da totalidade do ente-em-si. Tal ideia se expressa na seguinte afirmação: “há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente-em-si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo acontece constantemente em nosso ser-aí” (idem, 125). Mais uma vez, Lukács é irônico em suas considerações: “sendo assim, é brincadeira de criança tomar os afetos e estados de ânimo humanos como fenômenos básicos e, mediante sua análise fenomenológica, chegar ao nada como categoria ontológica” (LUKÁCS, 2012, p.94). O “encontrar-se ao

seus *Manuscritos econômico filosóficos* que destaca a natureza absurda da abstratividade da questão: “[...] quem gerou o primeiro ser humano e a natureza em geral? Só posso responder-te: a tua pergunta é, ela mesma, um produto da abstração. Pergunta-te como chegas àquela pergunta; interroga-te se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista ao qual eu não posso responder porque ele é um ponto de vista invertido. Pergunta-te se aquele progresso como tal existe para um pensar racional. Se tu te perguntas pela criação da natureza e do ser humano, abstraís, portanto, do ser humano e da natureza. Tu os assentas como não-sendo e ainda queres, contudo, que eu te os prove como sendo. Digo-te eu, agora: se renuncias à tua abstração também renuncias à tua pergunta ou, se quiseres manter a tua abstração, sê então consequente, e quando pensando pensas o ser humano e a natureza como não-sendo | |XI|, então pensa-te a ti mesmo como não-sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua abstração do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. Ou és um tal egoísta que assentas tudo como nada e queres, tu mesmo, ser? (MARX, 2004, p.114).

meio ao ente em sua totalidade” torna-se a angústia que manifesta o nada, decorrendo daí a tese ontológica: “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 2007, p.125).

O problema de base fundamentalmente teológica adquire a partir de então sua forma ontológica expressa em uma das categorias mais “famosas e influentes” de Heidegger, a derrelição [*Geworfenheit*]. O ser lançado no mundo, tal como o concebe Heidegger, ainda que seja um existente não possui gênese nem mesmo uma perspectiva, parece como o “puro que ele é”, indica apenas a “facticidade da entrega”. Desse modo, o ser-aí é o acompanhamento permanente da existência, enquanto derrelito o ser-aí é jogado na inautenticidade do impessoal. No mundo da inautenticidade criado por Heidegger, o indivíduo age por impulsos provenientes de fora, o significa afirmar, sua manipulação. A consequência dessa condição é que, nos termos do próprio Heidegger, o seu “de onde” e “para onde” permanecem obscuros. Nesse sentido, Lukács interroga criticamente:

Assim se profere o trancafiamento definitivo do ser-aí terrenal no mundo de “o impessoal [*das Man*]”. Ele possui uma existência apenas fática, que não tem de-onde nem para-onde - o que poderia dar conteúdo ou rumo às suas ações? (LUKÁCS, 2012, p.95).

Não há uma indicação sequer, insiste Lukács, que aponte a via para a autenticidade, não há sequer um indicativo acerca do “conteúdo e do rumo da sublevação contra o ‘impessoal’” (ibidem). Aspecto inusitado e contrário a qualquer teoria autêntica da prática humana – mesmo aquelas de talhe kantiano –, para quem a questão do “de onde” e do “para onde”, do apontamento de orientações a serem seguidas, é fundamental para determinar a prática do indivíduo. Estabelecer uma gênese e um devir significa afirmar a possibilidade de compreender a origem da condição humana e mediante tal compreensão estabelecer a possibilidade do devir. Mas, em Heidegger a condição da inautenticidade da cotidianidade é definitiva e irrevogável, a derrelição heideggeriana tolhe o caminho da apreensão de sua gênese e de sua perspectiva de superação das contradições da realidade social.

Resta a Heidegger apenas indicar o caminho do ser para a morte. Dentre as várias possibilidades que se manifestam na vida, há uma de natureza completamente diferente, pois é inescapável, a morte. O indivíduo pode em sua vida dedicar-se a um objetivo ou outro, mas nunca poderá deixar de morrer. A morte como possibilidade constante na vida é a possibilidade de todas as outras possibilidades tornarem-se impossíveis. Ela nos revela assim, a nulidade de todo projeto, ela impede que alguém

se prenda a dada situação, destaca a nulidade de todo projeto, ela liberta das ilusões do impessoal, da faticidade. É com base no ser para a morte que Heidegger pretende resgatar o indivíduo da malha de mentiras e falsidades da cotidianidade, é o meio que permite abandonar a decadência e alçar ao autêntico. O impulso para além das seduções da inautenticidade é dado pela angústia com a morte. A angústia torna manifesto do nada. Por conseguinte, a derrelição cumpre o papel do deus criador, conclui Lukács criticamente, ao comparar os resultados de Heidegger com o *deus absconditus* de Kierkegaard²⁰.

Porém, para Lukács, “essa angústia também é totalmente destituída de conteúdo e de direção. Por mais resolutamente que se contraponha, no plano verbal, essa angústia autêntica ao medo do inautêntico, não há como obter disso um conteúdo, uma direção para a vida real” (idem, p.98). Não passa, no dizer do filósofo magiar, “de um protesto oco e abstrato, que permanece puramente interior que não compromete a nada, contra o barulho absurdamente intenso do mundo do impessoal” (ibidem). É a crítica resignada de Heidegger em relação à vida manipulada da forma histórica do capital. Desse modo, os mais autênticos problemas éticos, as questões humanas mais centrais, permanecem no filósofo alemão restritos ao “pequeno mundo”, enquanto, para Lukács, somente seriam passíveis de resolução no “grande mundo”, isto é, mediante a ação diretamente voltada à realidade, às formas concretas da vida social.

Somente “uma vida com sentido pode terminar numa morte com sentido”, aduz Lukács contra o ser-para-a-morte, contra a derrelição, para na sequência mencionar Spinoza e Epicuro, na intenção de contrapor os resultados de Heidegger a outras filosofias de grande envergadura. Para o primeiro, “uma filosofia autêntica deve se ocupar com a vida e não com a morte”, para o segundo, “quem está vivo não tem nada a ver com a morte justamente por estar vivo” (idem, p.99).

A retomada dos elementos mais gerais do pensamento de Heidegger tem o propósito, conforme dissemos, de destacar o empobrecimento geral das categorias em seu pensamento. Contrapondo a ele outros filosóficos, como Aristóteles, Hegel ou mesmo Marx, Lukács considera como no conjunto das categorias postas na filosofia

²⁰ “O lugar do *Deus absconditus*, no Kierkegaard tardio, é ocupado, numa terminologia distinta, mas ontologicamente equivalente, pelo nada (e pelo ser que lhe corresponde, completamente transcendente a todo ente); porém, isso altera a posição de Kierkegaard apenas quanto à disposição de ânimo, apenas emprestando à sua linguagem um tom “ateísta”. As perguntas e respostas de Heidegger têm um caráter tão teológico quanto as de Kierkegaard”. (idem, p.94).

desses autores estão presentes parâmetros que permitem a apreensão das categorias da realidade e desse modo são capazes de estabelecer conteúdos e diretrizes concretas que visam a resolubilidades dos dilemas e conflitos da realidade social. Conforme dissemos, a explicitação e o aprofundamento dos princípios de uma ontologia do ser social constituem a motivação central o acerto de contas lukácsiano com o pensamento hegemônico de sua época, neste caso, o de Heidegger. Para entender a crítica a Heidegger é preciso compreender a extensão dos desdobramentos que Lukács estabelece em relação à ontologia do ser social. Sob este aspecto, vale acrescentar que a refutação a Heidegger aparece a propósito do tratamento de obras relevantes que se debruçaram sobre a ontologia, motivo pelo qual a referência aos três filósofos supracitados não é fortuita, mas indica o apreço de Lukács pelas conquistas provenientes do pensamento destes autores.

Por esse motivo, cabe salientar, na seção dedicada ao existencialismo e na sequência da primeira parte de sua obra a grandeza e os limites de Hegel são contrapostos à pobreza categorial da filosofia heideggeriana, pondo em curso a necessidade de ir “na direção dos grandes dialéticos, isto é, na direção de Hegel e sobretudo de Marx” (LUKÁCS, 2012, p.180) para estabelecer princípios ontológicos fundamentais autênticos. Retornar os grandes dialéticos – Hegel e Marx – frente aos descaminhos e equívocos do presente, como forma de criticar a renúncia às questões essenciais da ontologia como querem os neopositivistas, e à falsa ontologia existencialista de Martin Heidegger.

Ao considerar o problema da relação entre o ser e o nada, Lukács destaca as raízes do problema na obra de Hegel. Sua intenção é demonstrar a natureza distinta do modo como a relação aparece em Heidegger e destacar o empobrecimento categorial de sua filosofia. Embora Hegel caía em resultados extremamente problemáticos, por consequência da elevada abstração com a qual trata a identidade entre o ser e o nada, subsiste nele o elemento da superação dialética; sua filosofia abarca de maneira inusitada na história da filosofia a determinação da processualidade dos complexos da realidade. Ainda que seu ponto de partida seja problemático, em sua filosofia encontramos a imagem concreta da essência ontológica do mundo, cuja totalidade, para ele, “se constrói com as interrelações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares”. A grandeza e os limites de Hegel, aparecem descritas do seguinte modo por Lukács:

na concepção de Hegel, a passagem ontológica do ser totalmente abstrato à essência bem mais determinada e concreta permanece uma declaração idealista, enigmática e inexplicável; mas toda essa névoa logicista é dissipada quando, ao contrário, se assume que o caminho do conhecimento vai - por meio da abstração - do ser abstrato à essência mais concreta, enquanto na realidade, porém, a essência mais concreta e complexa constitui o ponto de partida ontológico, do qual pode se obter através da abstração o conceito do ser, que também é primariamente ontológico. (LUKÁCS, 2012, p.251).

Em contrapartida, em Heidegger a relação entre o ser e o nada é invertida, não é o ponto de partida como em Hegel, mas o ponto de chegada de sua filosofia. O ser como conceito central do existencialismo, termina por realizar a elevação da falsa identidade do ser com o nada, colocando-a como tema central, como “seu ápice, sua plenitude”. Esse resultado é decorrência exata das duas tendências contrapostas presentes em seu pensamento: de um lado, “a universalidade da vida manipulada” tal como reconhecida na realidade social, de outro “o protesto contra ela, que permanece puramente íntimo” (idem, p.86). São assim suprimidas as mediações concretas da realidade, os nexos originários e tendenciais dos fenômenos sociais. Desse modo,

Heidegger obstrui essa única via possível para estabelecer umnexo racionalmente fundamentado entre os dois papéis contraditórios do fenômeno (descobrimento ou então encobrimento da essência), e o faz justamente mediante a abstração exacerbada de seu método, que não procura, partindo das mediações e especificações concretas de um complexo de fatos, chegar a uma concreção generalizada, mas, ao contrário, salta para a imediatidade formal e, portanto, abstrato-universal da primeira datidade, da primeira imediatidade, sem nenhuma mediação com o nexos último. Esse método de abstração que exclui mediações concretas transforma a autêntica dialética de fenômeno e essência numa contradição abstrativa, irrevogável, sem fundamento. (ibidem).

Os termos de Lukács são bastantes claros nesse ponto, salta-se da imediaticidade para a determinação mais geral e abstrata do ser, desprezando as mediações concretas. A relação entre fenômeno e essência, nesta medida, é por completo negligenciada.

No capítulo dedicado a Hegel a riqueza categorial de seu sistema filosófico aparece como claro disparate à pobreza categorial da filosofia de Heidegger:

O feito filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações de reflexão e a atribuição de ponto central a elas, consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência. Dado que a essência não é entendida nem como ente-transcendente, nem como produto de um processo ideal de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro, as determinações de reflexão revelam, nessa nova concepção, um caráter primariamente ontológico. (idem, p.253).

Em Hegel, apesar da subsunção à lógica, encontram-se desenvolvidas relações

concretas entre as categorias da realidade. No que tange a relação entre fenômeno e essência, as relações por ele explicitadas apreendem essas relações e condições no mesmo nível de realidade em que os objetos estão postos. Mesmo com aspectos problemáticos derivados do idealismo, o único critério da correção do pensamento a respeito desta relação é a sua concordância com a realidade (idem, p.254).

Para explicitar o problema de maneira bem simples, Hegel parte da relação idealista, abstrata, entre o ser e o nada, para – ainda que por caminhos tortuosos – desembocar na apreensão da realidade; enquanto Heidegger, parte de percepções concretas de fenômenos da realidade para negá-los em sua autenticidade, culminando na abstração da identidade entre o ser e o nada, fazendo com que, por fim, as mediações concretas da realidade desapareçam em prol de um sistema composto por categorias abstratas, por isso empobrecidas.

Cabe aqui ainda fazer remissão ao problema da historicidade, igualmente tratado no capítulo em questão. Não se poderia deixar de mencionar, no que concerne à temporalidade, que Lukács volta a referir a rejeição por parte de Heidegger da concepção de tempo cronológico e demonstra sua adesão a ideia de tempo tal como a compreende Kierkegaard. O tempo vivido (subjetivo) é elevado à condição de temporalidade autêntica, rejeitando de forma cabal o tempo objetivo como conceito vulgar de tempo. Heidegger desconsidera o problema da gênese histórica dos fenômenos da realidade social. Nesse sentido, a história: “tanto o tempo como a historicidade, uma vez mais, não são buscados em seu ser-em-si, mas subjetivizados e, por isso, distorcidos, adaptados à força aos modelos existenciais até ali obtidos” (LUKÁCS, 2012, p.99). A subjetivização do tempo corresponde por via de consequências à rejeição da história real como “vulgar”.

O contraste com Marx nesse sentido, revela-se de maneira bem evidente nas formas pela qual Lukács estabelece o problema da historicidade na ontologia. As considerações abaixo fornecem mostras claras das diferenças de fundo na compreensão postas por esses pensamentos antagônicos:

A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior da qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. “Um ser não objetivo é um não-ser”. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A esse respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui

o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se passe no interior do sistema das categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema das categorias. As categorias são, portanto, formas do ser. Naturalmente, à medida que se tornem formas ideais, são formas do espelhamento, mas em primeiro lugar, são formas do ser. (LUKÁCS, 1999, pp.145-6)

Por fim, ainda para traçar em linhas gerais outro aspecto relevante da contraposição de Lukács, é necessário mencionar, ainda que rapidamente, o modo como são por ele determinadas a gênese e os desdobramentos dos processos sociais. A realidade social, a cotidianidade, não constitui algo a parte das individualidades. Os homens constroem a própria sociabilidade, não de um modo consciente, mas ao tomarem decisões entre as alternativas – e ao criarem alternativas novas – para os problemas, contradições, desafios que se apresentam no curso da trajetória histórica da humanidade. Os indivíduos são responsáveis pelo próprio mundo que criam, seus atos singulares, a síntese de todas as formas dos pores teleológicos dos indivíduos criam na sociabilidade legalidades sociais, leis que determinam a vida desses indivíduos. Essas constituem formas objetivas de objetividade social que estabelece o campo das possibilidades para as ações individuais. A este respeito, Lukács cita constantemente a passagem de *O capital*, em que Marx afirma: não sabem, mas o fazem. “O homem é um ser que responde”, isso significa que busca compreender seu mundo, social e natural, produz perguntas e responde. São as respostas e perguntas que se solidificam em tendências, em formas de objetividade, que passam a agir como legalidades sociais²¹. São frutos dos atos humanos, mas ganham força e objetividade diante dos homens, que podem agir na manutenção dessas tendências, ou em determinados contextos agir ativamente contra elas. Basta pensar na categoria valor, enquanto forma objetiva de objetividade social, cuja gênese deve ser compreendida pelas relações que os indivíduos estabelecem entre si na forma da sociabilidade do

²¹ A este respeito as palavras de Lukács sobre a estrutura fundamental dos processos sociais, são bastante elucidativas: “eles partem imediatamente de pores teleológicos, determinados de maneira alternativa, feitos por homens singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicos, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre sínteses de atos individuais, realizadas pelo próprio movimento social. Tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens individuais, em sua maioria, sem ter necessariamente consciência clara a respeito, reagem a circunstâncias, constelações, possibilidades etc. típicas de um modo que é também tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global. (LUKÁCS, 2012, pp.355-6).²³ Cf. SARTORI, Vitor; *Ontologia nos extremos*; 2019; TERTULIAN, N. “O conceito de alienação em Heidegger e Lukács”, in: TERTULIAN: 2016.

capital. Em suma, os indivíduos historicamente criam a legalidade, as formas objetivas de objetividade social, essas, posteriormente, incidem sobre os próprios indivíduos, e determinam suas vidas.

O indivíduo ativo face às determinações sociais contrapõe às vertentes que tendem

por um lado, [a] fetichizar a substância humana em entidade mecânica, rígido-abstrata, separada do mundo e da própria atividade (como acontece de muitos modos no existencialismo), ou para, por outro lado, [a] fazer dela um objeto que praticamente não oferece resistência a quaisquer manipulações (o que constitui a consequência última do neopositivismo). (LUKÁCS, 2013, p.284).

Toda a discussão empreendida conclui-se no capítulo final de sua obra, em que o problema do estranhamento [*Entfremdung*] é considerado. O terreno refutativo à filosofia de Heidegger já está estabelecido pelos capítulos iniciais, em que, como vimos, denuncia-se o fato do filósofo existencialista tomar a condição histórico-social do capitalismo como *condition humaine*. Adentrar nesse tema, foge ao escopo deste artigo, importa enfatizar a trajetória expositiva da obra, apenas para insistir na tese da posição da crítica a Heidegger como um acerto de contas em relação às filosofias predominantes em seu tempo mediante a explicitação de suas próprias descobertas e investigações acerca do ser social – obviamente constituídas sobre bases completamente distintas.

Tudo o que estabelecemos nas páginas acima não esgotam de maneira alguma a riqueza dos detalhes postos por Lukács em sua crítica a filosofia de Heidegger. O objetivo foi tão somente expor as linhas principais das refutações, destacando como no decurso de suas obras, Lukács, mantendo elementos chaves de sua crítica, passa a desdobrá-las em conformidade às ampliações e aprofundamentos de seu próprio pensamento. A presença de Heidegger em vários momentos é devida à necessidade de se contrapor ao constante crescimento de sua influência na filosofia, é preciso mostrar a falsidade ontológica de suas teses, extrair as consequências da explicitação da autêntica ontologia do ser social.

O sentido e a função da crítica a Heidegger para os dias de hoje

De *A destruição da razão* até sua obra póstuma *Para uma ontologia do ser social*, o que se verifica é a percepção da crescente influência e hegemonia de Heidegger no pensamento mundial. No primeiro livro, embora seja reconhecida a importância de Heidegger, ele é um dentre outros (Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche,

Simmel, Dilthey etc). Na medida em que ele é retomado em suas obras posteriores, Lukács confere a ele um lugar mais central em suas refutações. Heidegger foi no tempo de Lukács, principalmente na última década de sua vida, presença marcante nas discussões filosóficas. Seu pensamento ganhou os espaços acadêmicos, culturais e influenciou profundamente diversas outras vagas filosóficas posteriores a Lukács. O pensamento de Heidegger e de Nietzsche são hoje uma constante em diversos meios sociais, invadem inclusive os espaços mais prosaicos da cotidianidade. Conforme salienta Lukács, em 1966:

não é necessário, de maneira alguma, ler um filósofo para se tornar ideologicamente influenciado por ele, às vezes até de um modo decisivo. Seja por meio de literatura secundária, de artigos em revistas e jornais, edições de rádio e muitas outras formas, estes propagam o conteúdo de diversas visões de mundo, ainda que de maneira diluída ou distorcida, muitas vezes até mesmo simplificando o essencial. Não é preciso ler o próprio Nietzsche, não é necessário saber nada sobre o dionisíaco, sobre o eterno retorno do mesmo e, apesar disso, de tais mediações, pode-se chegar a ter um bom conhecimento para se comportar como um "super-humano" em relação à esposa e aos seus subordinados. Tudo isso apenas indica claramente que esse processo de popularização das visões de mundo filosóficas sempre abrange aqueles momentos em que, em um estágio concreto do desenvolvimento histórico, tornam-se significativos para uma corrente socialmente influente. As interpretações, reinterpretações etc., apresentam toda uma grande escala, que vai desde a apreensão correta da essência até sua completa distorção. (Lukács, 2020, *Posfácio*, II).

Essa percepção da presença maciça da filosofia heideggeriana foi e é bastante clara, e as derivações de seu pensamento não passaram despercebidas para o filósofo magiar. Não apenas suas ideias, mas o próprio método fenomenológico tal como estabelecido por ele favorece a propagação dessa influência uma vez que responde a anseios postos na própria realidade social. Seu método corresponde a funções sociais que hoje imperam no campo das ciências sociais e da filosofia. Na medida em que

a realidade é colocada entre parênteses, desaparecem justamente a complexidade, o processo, a interação etc. de todo grupo fenomênico, e até o próprio procedimento significa essencialmente uma reificação que isola o próprio fenômeno". E por isso que o "colocar entre parênteses" se tornou um método gnosiológico tão popular e moderno: não só para transformar o não existente em existente, mas também para, dependendo das circunstâncias - como ocorre diariamente tanto no existencialismo como no estruturalismo -, fazer do não existente um existente próprio e essencial. (LUKÁCS, 2013, p.675).

Decerto as críticas de Lukács a Heidegger – podemos acrescentar também aquelas dirigidas a Nietzsche – podem ajudar a compreender a extensão de suas influências na contemporaneidade, ajudar inclusive a explicar como e por que o pensamento *reacionário* desses filósofos podem hoje servir de esteio e parâmetro primordial para supostas vertentes políticas de esquerda. Se se pode falar de um

movimento contestatório de esquerda em nossos dias, de fato, é preciso ter claro que não se trata de uma esquerda marxista, mas de um nietzscheanismo e heideggerianismo de esquerda²².

Vale insistir nesse ponto: as derivações e persistências dos fundamentos filosóficos de Heidegger se fazem notar nos mais diversos campos intelectuais, políticos e culturais. Permeiam discursos das defesas mais cínicas do capital até o anticapitalismo das autoproclamadas esquerdas. As consequências desta filosofia levam, se formos coerentes com as considerações de Lukács, ao entorpecimento diante da realidade social, à resignação frente às contradições e conflitos presentes na sociabilidade de nossos dias. O refúgio para a interioridade, a colocação do problema como o autêntico e o inautêntico, o próprio e o impróprio, terminam por deixar irretocadas as malhas tendenciais da dinâmica da sociabilidade do capital, prestando-se assim ao papel de uma apologia indireta deste. Uma crítica que declara a insuperabilidade das condições sociais e vê como única saída o recurso do *voltar-se a si mesmo*, é em última instância, uma forma de justificação e manutenção do *status quo*.

A extensão dessa influência transcende as raias do pensamento filosófico. As ideias e as concepções de mundo dessas filosóficas se presentificam na própria cotidianidade dos indivíduos. Conforme Lukács volta a salientar em 1966:

não é necessário, de maneira alguma, ler um filósofo para se tornar ideologicamente influenciado por ele, às vezes até de um modo decisivo. Seja por meio de literatura secundária, de artigos em revistas e jornais, edições de rádio e muitas outras formas, estes propagam o conteúdo de diversas visões de mundo, ainda que de maneira diluída ou distorcida, muitas vezes até mesmo simplificando o essencial. Não é preciso ler o próprio Nietzsche, não é necessário saber nada sobre o dionisiaco, sobre o eterno retorno do mesmo e, apesar disso, de tais mediações, pode-se chegar a ter um bom conhecimento para se comportar como um “super-humano” em relação à esposa e aos seus subordinados. Tudo isso apenas indica claramente que esse processo de popularização das visões de mundo filosóficas sempre abrange aqueles momentos em que, em um estágio concreto do desenvolvimento histórico, tornam-se significativos para uma corrente socialmente influente. As interpretações, reinterpretações, etc., apresentam toda uma grande escala, que vai desde a apreensão correta da essência até sua completa distorção. (Lukács, 2020, *Posfácio*, II).

O que fica evidente nas considerações voltadas contra Heidegger – e por via de consequências contra as derivações de seu pensamento – é a importância de recolocar

²² A propósito de Nietzsche e sua influência no pensamento de esquerda ver o interessante livro de MONVILLE, Aymeric; *Misère du nietzschéisme de gauche: de Georges Bataille à Michel Onfray*, Paris: Aden, 2007.

o problema da necessidade da transformação social. Conforme advertiu Lukács contra as tendências de complementações teóricas ao pensamento de Marx – em entrevista concedida no ano de 1969 –, “é, em minha opinião, uma ilusão se, [...], pessoas que ficaram desapontadas com o stalinismo acreditarem que, com a ajuda do estruturalismo, é possível resolver a situação do marxismo” (LUKÁCS, 2020, p.129); e logo a frente aduz: “é ilusório acreditar, como as pessoas desapontadas com o marxismo stalinista o fazem, que devemos aprender alguma coisa com Nietzsche” (idem, p.130). Não há como conciliar o inconciliável. O pensamento de Marx e Heidegger (de Nietzsche, do estruturalismo) são opostos, compreendem o ser social e seus dilemas de formas evidentemente contrapostas. Segundo Lukács, “o método do marxismo está correto; devemos desenvolvê-lo ainda mais para que se torne adequado como base para resolver os problemas atuais do socialismo e do capitalismo” (idem, p.48). Suas últimas obras são a expressão cabal dessa convicção: é preciso desdobrar e aprofundar as conquistas provenientes do pensamento de Marx, buscar o renascimento de sua teoria para estabelecer de maneira concreta o campo de possíveis para a superação da sociabilidade do capital. Na construção desse caminho, segundo Lukács, Heidegger, Nietzsche, o estruturalismo, não tem nada de concreto a contribuir, antes pelo contrário.

Referências bibliográficas

- GOLDMANN, Lucien. *Lukacs e Heidegger*. Verona: Bertani Editore, 1973.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica - 1. A doutrina do ser*. Petrópolis/Bragança Paulista-SP: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.
- _____. *Ciência da lógica - 2. A doutrina da essência*. Petrópolis/Bragança Paulista SP: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?*. Petrópolis, Vozes, 2007.
- _____. *Ser e tempo*. São Paulo: Vozes, 2005.
- _____. “Sobre o humanismo”. In: Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger. *Questão de método; Conferências e escritos filosóficos*. Coleção “Pensadores”, V. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LUKÁCS, György. *A Destruição da Razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020
- _____. *Die Eigenart des Ästhetischen - Band I*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1987.
- _____. *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- _____. *Estética: la peculiaridade de lo estético, Tomo I*. Barcelona: Grijalbo, 1967.
- _____. *Estética: la peculiaridade de lo estético, Tomo III*. Barcelona: Grijalbo, 1967a.

- _____. *Existencialismo ou Marxismo*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Existentialismus oder Marxismus*. Berlin: Aufbau Verlag, 1951.
- _____. *Goethe und seine Zeit*. WERKE 7; Berlin: Luchterhand, 1964.
- _____. "Grand Hotel'Abgrund"; In: *Revolutionäres Denken. Eine Einführung in Leben and Werke*. Luchterhand, 1984.
- _____. *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.
- _____. *O jovem Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social - volume 1*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social - volume 2*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*; Band 13/14; Luchterhand, 1986.
- _____. *Heidegger Redivivus*. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 48-87, jan./jun 2021.
- MARX, Karl. *Das Elend der Philosophie*; Marx/Engels WERKE, Band 4; Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- _____. *Das Kapital*. Marx/Engels WERKE; Band 23, 24 e 25; Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.
- _____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag, 1953.
- _____. *O capital, I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. MEGA I, 2; Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- _____. O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis. *Verinotio revista on-line*, n. 11, Ano VI, abr./2010.
- TERTULIAN, Nicolas. *Georges Lukács, Etapes de sa pensée esthétique*. Paris: Le Sycomore, 1980.
- _____. *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- VAISMAN, Ester e VEDDA, Miguel (org.); *Lukács: Estética e Ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.

Como citar:

FORTES, Ronaldo Vielmi. O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 240-276, jan./jun 2021.



O que é possível dizer sobre as relações entre filosofia e sociedade em pleno século XXI?

Ester Vaisman*

Resumo: O objetivo principal do presente artigo é discutir as relações entre filosofia e sociedade nos escritos de Marx e Lukács. Para tanto, foram selecionados e analisados momentos específicos da obra dos dois autores, com especial atenção aos escritos do filósofo húngaro. A ideia é demonstrar o modo como ambos os autores articulam tais relações, por meio da noção de determinação social do pensamento, sem cair em postulações mecânicas, como é comumente entendida a relação filosofia e sociedade por marxistas e não marxistas.

Palavras-chave: Marx e Lukács; determinação social do pensamento; filosofia e sociedade.

Abstract: The main objective of this paper is to discuss the relationship between philosophy and society in the writings of Marx and Lukács. Therefore, specific moments in the work of the two authors were selected and analyzed, with special attention to the writings of the Hungarian philosopher. The idea is to demonstrate how both authors articulate such relationships, through the notion of social determination of thought, without falling into mechanical postulations, as the relationship between philosophy and society is commonly understood by Marxists and non-Marxists.

Keywords: Marx and Lukács; social determination of thought; philosophy and Society.

Para Mario Duayer (*in memoriam*)

Introdução

Como parte das homenagens a György Lukács, por ocasião do cinquentenário de sua morte e, também, em comemoração aos 25 anos da criação do grupo de pesquisa Marxologia – Filosofia e estudos confluentes, fundado por J. Chasin, pretendo retomar alguns aspectos da pesquisa que tenho desenvolvido ao longo dos últimos anos, sobretudo aquelas relativas ao legado do filósofo húngaro. O empenho aqui é o de resgatar do mesmo modo algumas das mais valiosas contribuições de Chasin para a devida recepção das obras de Marx e Lukács. Sem elas, teria sido impossível para mim e para diversas gerações de estudiosos adentrar com o devido cuidado na seara conturbada das interpretações a respeito. É claro que em se tratando de um artigo, não será possível aprofundar o teor das análises, ficando para outro momento e lugar

* Professora titular aposentada do Departamento de Filosofia da UFMG. Editora-chefe adjunta da *Verinotio*. E-mail: evaisman@fafich.ufmg.br

a feitura de um balanço meticuloso dos principais aspectos da obra chasiniana, que, infelizmente, tem sofrido um persistente processo de apagamento, que não por acaso, vem ocorrendo não apenas nas instituições onde lecionou, mas perpetrado sobretudo por aqueles que, em momentos distintos, usufruíram de seus ensinamentos, participaram de pesquisas por ele orientadas, e também de algumas de suas iniciativas, principalmente no campo editorial.

O presente artigo foi elaborado de modo a contemplar autores e temas – sobretudo Marx e Lukács – sobre os quais tive oportunidade de trabalhar com vistas à apresentação de trabalhos em congressos e seminários, à preparação de cursos em nível de graduação e pós-graduação e, também, evidentemente à elaboração de artigos publicados e não publicados.

Tendo em vista o caráter que resolvi imprimir ao texto, não foram mencionados e nem referenciados autores com quem estabeleci valiosa interlocução, vários deles ex-alunos, empenhados também na pesquisa e divulgação das linhas de investigação inauguradas por Chasin. Deles espero a devida compreensão.

As conturbadas relações entre filosofia e sociedade

De longa data, e com certeza de forma acentuada ou dominante em nossos tempos, por conta do predomínio de certas correntes filosóficas, à primeira vista, filosofia e sociedade não aparecem essencialmente vinculadas. Não me refiro apenas ao fato de que poucos admitem a complexa problemática da determinação social do pensamento, mas também a modos de concepção que não entendem como irrelevante o solo social da prática filosófica, nos quais, todavia, o nível resolutivo dos filosofemas transcorre num patamar extra-histórico ou extra-social, que se empenha por ser conotado como integralmente asséptico. Em outras palavras, mesmo aqueles que reconhecem a importância do assim chamado “contexto social” (pelo menos aparentemente), ao fim e ao cabo, consideram que os resultados obtidos pela reflexão filosófica são indiferentes ou se desocupam de qualquer finalidade que não seja aquela pensada como intrínseca ao próprio decurso da filosofia. Isto é, não reconhecem ou não admitem a destinação social do produto filosófico.

Para essa perspectiva e outras do mesmo naipe, tanto melhor será a filosofia quanto mais distante da sociedade ela se fizer. E se a isto for somada a negação também de sua gênese social, estaremos no quadro perfeito da filosofia divorciada das formas de sociabilidade. Num universo dessa ordem, qualquer conexão entre

filosofia e sociedade é uma contingência subalterna ou falso problema.

Contudo, uma posição desse gênero não significa, automaticamente, a eliminação do homem como objeto da reflexão. A ética e a antropologia, por exemplo, em tematizações extrínsecas às formas de sociabilidade, são evidências de que a ruptura concepcional entre filosofia e sociedade não é necessariamente também fratura entre homem e filosofia. Mas, esta permanência de vínculo, nas condições dadas, ou seja, no interior de uma abordagem que concebe o homem como despojado de sua sociabilidade, não assegura que as condições de possibilidade da reflexão estejam postas, nem que seus processos e resultantes estejam protegidos de unilateralizações que mutilem ou mistifiquem, nem ainda que suas conclusões, contra todas as intenções e aparências, se ponham contra o homem e sua humanidade, precisamente porque é uma reflexão feita de costas para a sociabilidade.

Sugiro, com isso, que a fratura entre filosofia e sociedade paga um grande ônus, tanto em moeda filosófica quanto em saques concretos contra a individualidade e a universalidade do humano. Apenas a título de exemplificação, indico dois casos paradigmáticos, pois seria impossível aqui contemplar as diversas tendências e seus respectivos autores, que de um modo ou de outro, compartilham da posição acima denunciada. São dois expoentes de abordagens contrapostas que, contudo, denotam certos aspectos em comum a respeito do tema. E não por acaso.

Sabem todos, por exemplo, que o Wittgenstein, no *Tractatus*, trabalhou num ambiente de euforia que se seguiu à publicação dos *Principia* de Russell e Whitehead, tendo erigido o cálculo proposicional como padrão de inteligibilidade de todos os sistemas formais, postulando, em consequência, sua unidade, o que lhe permitiu conceber a lógica como um sistema total. Por sobre esta base, as questões semânticas, os problemas que dizem respeito às relações do sistema do mundo foram propostos de forma bastante ambiciosa.

Ora, como termina o *Tractatus*? Qual o seu último aforisma? Todos estão lembrados que o celeberrimo aforisma 7 afirma que: “O que não se pode falar, deve se calar”. A respeito do que Wittgenstein está refletindo e, para o qual oferece uma resposta tão categoricamente impotente, como os aforismas antes do preceito do silêncio, está configurada a questão. Eu encadeio, para traduzi-la, os aforismas 6.44, a última sentença do aforisma 6.5, o aforisma 6.52. “O que é místico não é como o mundo é, mas que ele seja” (6.44); “Se uma questão pode ser colocada, poderá

também ser respondida” (6.5); “Sentimos que, mesmo que todas as possíveis questões científicas fossem respondidas, nossos problemas vitais não teriam sido tocados. Sem dúvida, não cabe mais pergunta alguma, e esta é precisamente a resposta” (6.52) (WITTGENSTEIN, 1963, p. 128). No entanto, quando a resposta de uma filosofia à indagação sobre a natureza dos problemas vitais oferece somente o preceito de calar, que mais significa isso se não a confissão da falência dessa filosofia? Mas essa falência do silêncio, na boca íntegra e lúcida de Wittgenstein, diante do beco sem saída do seu próprio pensamento, estanca diante do abismo e seu silêncio é ruidoso, profundamente não conformista, uma denúncia da manipulação universal da vida no âmbito da sociedade contemporânea, ainda que seja feita na forma de protesto, *a priori*, impotente. Que isto seja contraditório no interior do próprio pensamento de Wittgenstein, só reforça o argumento de protesto, até porque, no aforisma 309 das *Investigações Filosóficas*, e não importa aqui se esta obra conflui ou rejeita a primeira de um quarto de século antes, lê-se o seguinte: “Qual o seu objetivo em filosofia?” e a resposta do próprio aforisma: “Mostrar à mosca a saída do mosquito” (WITTGENSTEIN, 1975, p. 112).

Há traduções e interpretações que falam em vidro ao invés de mosquito; ora, tanto faz mosquito ou vidro, campânula que detém a mosca. Como as únicas moscas que fazem filosofia são os homens, e este aforisma é teleológico ético-prático, não há como negar que nele se manifesta o preceito de uma filosofia resolutiva. Portanto, de uma leitura não preconceituosa de Wittgenstein poderá decorrer, especialmente de seus lapsos e contradições, não apenas o ceticismo que dele é predominantemente extraído, mas de seus limites, de sua completa impotência, *a priori*, seu protesto silencioso pode ser retido, com ele ou contra ele, este silêncio que aspira por uma filosofia de bom caráter, por uma filosofia que em seu plano próprio seja resolutiva. Que não renuncie aos problemas vitais da vida, nem renuncie sobre eles deitar a luz indicativa dos pontos de saída; que ensine a romper os mosquitos ou vidros da manipulação e prefigure a transformação das moscas. Na boa e antiga tradição de filosofia em se ocupar do de onde e o para onde do homem no mundo.

À declaração de impotência de Wittgenstein, em face da manipulação contemporânea, junto agora a impotência política de Adorno. Tudo à guisa de ilustrar modos da prática filosófica em que a relação entre filosofia e sociedade não encontra sua essencial vinculação. A propositura da dialética negativa de Adorno é liberar a

dialética da natureza afirmativa¹ que possui de Platão a Marx, ou seja, desvincular a dialética de qualquer resultado positivo, torná-la independente de qualquer positividade. Desse modo, o perfil que almeja é alguma coisa próxima a um antissistema. Tendo como fundamento o princípio da não identidade e enfatizando o conceito de particular concreto, cuja significação reside mais na sua contingência do que na sua universalidade, mas, de qualquer modo sendo o lócus da determinação geral, ou seja, da estrutura social burguesa, a crítica de Adorno tem por objetivo a verdade não intencional, ou seja, a verdade reside no objeto, inclusive na matéria espiritual, isto é, no material das ideias, teorias, conceitos, romances, composições musicais. Mas, se a verdade está no sujeito, não está simplesmente à mão, é necessário o sujeito racional para que sua verdade seja liberada, de modo que o dado do objeto, na sua imediaticidade, o sujeito racional escapa sua ideia ou essência que é o seu conjunto social historicamente específico. Nesta prévia e rústica aproximação às concepções do antissistema de Adorno, tudo ou quase tudo parece indicar que filosofia e sociedade se encontram em conexão visceral. E que vale a pena favorecer ainda mais esta impressão, lembrando que desempenhou um papel importante nas anti-teorias de Adorno uma formulação lukácsiana em *História e Consciência de Classe*, qual seja: de que o problema da fetichização da mercadoria era o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as correspondentes formas de subjetividade na sociedade capitalista, incluindo os próprios esquemas do pensamento burguês. Mas, depois da Segunda Guerra, a fetichização e a reificação cedem lugar à possibilidade de uma catástrofe total – isto no pensamento de Adorno.

Para Adorno, o mal fundamental passa a ser a estrutura de dominação. Além disso, é preciso enfatizar que: ao lado do aspecto negativo da filosoficamente sofisticada crítica da ideologia de Lukács, um nível positivo que avançava da crítica social da consciência burguesa para uma ação da consciência revolucionária da categoria social do trabalho. Não importa aqui a maneira equivocada, hiper-hegeliana, com que Lukács na época formulou a tese, interessa sim salientar que, de todo modo, o marxismo aparecia então como um método cognoscitivo que conduzia a um programa de ação. Este segundo passo, portanto, jamais foi dado por Adorno, cuja rejeição à categoria social da atividade sensível ou do trabalho vai além da simples recusa à tese hiper-hegeliana do proletariado como sujeito-objeto idêntico da história.

¹ Cf. Adorno (2009).

Na verdade, Adorno concebia a atividade do intelectual, sem qualquer relação de responsabilidade direta pelos seus efeitos junto ao público, sustentando que a atividade intelectual válida era revolucionária por si mesma. No envolver de suas formulações, Adorno chamará sua posição de *Nichtteilnahme*, isto é, a não-participação. Segundo Adorno, a não-participação (*Nichtteilnahme*) era absolutamente necessária para manter viva a capacidade de experimentar o não idêntico, pois a participação é ser consumido, tragado, pois ela é característica do novo tipo antropológico que se identifica pela falta de curiosidade, pela falta de vontade da experimentação do não idêntico. Participar é, neste contexto, não querer conhecer nada de novo, nada que seja aberto e desprotegido. A isto é preciso agregar que toda insistência da negatividade em Adorno consistia na resistência em reproduzir no pensamento as estruturas de dominação e reificação manifestos na sociedade. E tem por consequência que, em lugar de reproduzir teoricamente a realidade, a razão deve se deter no plano crítico. Em suma, Adorno, procurando se assegurar de que a razão não se transformasse em participação deglutinadora, faz com que a dialética negativa anule a utilidade política e se transforme num fim em si mesma. A filosofia retorna simplesmente à filosofia. O nexos entre a filosofia e a sociedade é, mais uma vez, rompido. Mas quando o método da dialética negativa se perpassa como monopolização total, a própria filosofia está ameaçada. A nova esquerda, na década de 1960, censurava Adorno por ter conduzido a teoria crítica a um ponto morto; tornara-se algo estático, meramente contemplativo. Esta paralisia de Adorno, pergunto: não é, por caminhos totalmente diversos, o equivalente ao silêncio de Wittgenstein?

Marx e o problema da sociabilidade

No interior de abordagens similares àquelas referidas no item anterior, é comum surgirem críticas desairosas ao que supostamente Marx teria escrito a respeito do vínculo entre a esfera da sociabilidade e as formas genericamente denominadas de ideológicas, incluída aí, evidentemente, a filosofia, acusando-o, entre outros impropérios, de ter se deixado levar por “sociologismos”.² Não obstante a impropriedade de tais imputações, não é o caso de se debruçar sobre elas: são

² Exemplo disso é o ensaio de autoria de Claude Lefort intitulado “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”, publicado na coletânea *As formas da História*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1979. (Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí).

inúmeras e provêm de variadas tendências e, ademais, o espaço que dispomos seria insuficiente para contemplá-las criticamente como merecem.

Ao compulsar as muitas páginas escritas por Marx ao longo de seu itinerário, tanto o formativo quanto o da maturidade, não há elementos textuais que comprovem a tese de um alegado “sociologismo” em seu pensamento. A não ser que levemos a sério as postulações derivadas da divisão de trabalho acadêmico em áreas estanques em que, de maneira geral, Marx é considerado “um dos clássicos da sociologia” ao lado de Durkheim e Weber, é evidente que sua posição não se confunde, em momento algum de suas análises, com algum tipo de autonomização ou desassociação da “sociedade” em sua pretensa nitidez e oclusão substancial. Dito em outros termos, a tese amplamente disseminada que postula a presença de um sociologismo na obra de Marx é a evidência cabal de que:

O complexo da determinação ontoprática e societária do pensamento não recebeu e nem tem recebido o devido tratamento por parte de grande número de intérpretes, a ponto de ser tomado, em grande número dos casos, em sentido predominantemente negativo, à /a Durkheim (VAISMAN, 2006, p. 1).

Como consequência direta de afirmações dessa natureza, ou seja, o social concebido enquanto exterioridade em relação ao indivíduo, é fácil perceber as razões que levam à conclusão que ele não apenas constrange, freia, comprime e limita a vida individual, mas, sobretudo, as próprias operações do pensamento. “Sendo assim, esse efeito externo teria o poder de deformar, obstaculizar, ou mesmo impedir a produção do conhecimento” (VAISMAN, 2006, p. 1), gerando-se, desse modo, toda uma linha de interpretação, por exemplo, acerca de uma suposta teoria das ideologias em Marx, cujo fenômeno passa a ser identificado com o “falso socialmente necessário” com uma longa tradição entre pensadores marxistas e não marxistas.

A partir de um diapasão dessa natureza, avolumou-se e generalizou-se a ideia de que a noção de determinação social do pensamento implicaria necessariamente um elemento de caráter negativo que viria assim a impedir ou limitar a capacidade cognitiva dos indivíduos, que, portanto, se “encontrariam posicionados sempre a partir de pontos de vista particulares, condicionados historicamente, e dessa forma impossibilitados ao exercício objetivo da produção do saber” (VAISMAN, 1996, p. 198), ou seja, inabilitados a alçar um “ponto zero”, expressão correntemente utilizada na área da epistemologia das ciências humanas.

No entanto, a sociabilidade em Marx, ao contrário do que normalmente lhe é

imputado, apresenta-se de um modo completamente distinto, pois:

Responde como fonte primária ou raiz polivalente pelas grandezas e falácias do pensamento. De suas formas emanam carências e constrangimentos que impulsionam ao esclarecimento, ou pelo contrário, conduzem ao obscurecimento da consciência, em todos os graus e mesclas possíveis. De suas formações, que demarcam épocas, tempos de luz e afirmação do homem, ou de sombra e negação do mesmo. Se impõem e realizam, abrangendo todo gênero em suas tendências peculiares e contraditórias (CHASIN, 2009, p. 108).

No que diz respeito à relação indivíduo/sociedade, complexo categorial específico, diretamente vinculado ao modo como Marx abordou e tematizou a sociabilidade, ele se converteu, do mesmo modo, em objeto de inúmeras polêmicas, por isso, é importante também, nesse momento da exposição, aduzir algumas considerações de cunho explicativo com vistas a um devido posicionamento diante do assunto.

Em outro lugar cheguei a afirmar que:

O desapareço por Marx, derivado do desconhecimento de sua obra e da catástrofe impudente do Leste Europeu, levou inclusive intérpretes bem-intencionados a navegar e submergir em ideias no mínimo problemáticas, quando a grande tematização do homem está em Marx – os indivíduos sociais, a individuação, a formação social da individualidade. O reconhecimento do forte vínculo entre indivíduo e sociabilidade, quando bem fundamentado, amparado nas formulações do próprio autor ao longo de sua obra, permite-nos compreender que a categoria da individualidade em Marx não é nem pode ser compreendida de outro modo, a não ser recaindo em mitos e supostos naturalistas ou transcendentais (VAISMAN, 2009, p. 442).

Ainda nesse mesmo artigo, linhas à frente, acrescento o seguinte esclarecimento:

Por ora, importa lembrar que, já na VI Tese Ad Feuerbach, com objetivo de rejeitar o naturalismo presente em Feuerbach, Marx é enfático ao afirmar que “[...] a essência humana é o conjunto das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534). O conteúdo desse conhecido, mas mal interpretado aforismo, indica uma noção substancialmente diferente das concepções naturalistas ou transcendentais, de longa tradição na história da Filosofia. Ademais, tal noção – vale a pena repetir - não deve ser tomada como um sociologismo *à la* Durkheim. Em verdade, postulações dessa natureza são estranhas ao pensamento de Marx, pois é no interior do complexo e contraditório campo da interatividade social, segundo ele, que a individualidade se forja, simultaneamente à produção do próprio mundo social, emergindo, dessa forma, não como dois polos excludentes, mas como âmbitos da existência humana que se determinam mutuamente (VAISMAN, 2009, p. 442).

De fato, à atribuição de um “sociologismo” em Marx foi associada à tese de que a individualidade nada mais seria do que um apêndice condicionado e conformado pelo “meio social”, não possuindo assim identidade própria, autoenticada. Como tais postulações aparecem, de modo geral, correlacionadas, é mister tratá-las aqui do modo como convém a um escrito cujo objetivo final é discutir as relações entre filosofia

e sociedade. Em um tal contexto, menções ao processo de individuação se tornam necessárias.

Em suma, parece que obviedades ainda precisam ser ditas e repetidas inúmeras vezes, numa espécie de espiral infernal em que se tenta convencer as pessoas que Marx “não falou isso nem disse aquilo”. Como parece não existir alternativa, recordemos então algumas passagens de escritos fundamentais do autor em que é possível identificar as características mais gerais de sua real posição a respeito do tema em foco.

Já há algum tempo, venho insistindo, na trilha aberta por Chasin,³ na denúncia das interpretações grosseiras e reducionistas acerca do complexo da determinação social do pensamento. De fato, não se trata de uma questão fácil de ser devidamente esclarecida, mas é necessário convir que houve e ainda há uma certa má vontade em buscar a sua devida elucidação; muito mais fácil e cômodo, adequado ao tempo presente, é continuar insistindo na mesma tecla ao invés de realizar um confronto leal e honesto com os textos: procedimento que Chasin denominou de análise imanente. Seguindo à risca as várias pistas e indicações concretas nos seus escritos desde a década de 1970, constata-se que não se trata de algo parecido com a conhecida “análise estrutural”, procedimento adotado pelos filósofos uspianos da velha geração, nem muito menos com alguma técnica específica da “análise de discurso”, proposta mais recente e mais ao gosto do noviciado. Diferentemente das hermenêuticas em voga, sequazes que são de abordagens nascidas em meio à proliferação das correntes irracionistas, a análise não se confunde com operações que imputam ao texto vivências de ordem subjetiva por parte do leitor. Ao contrário, não se trata de identificar, como contemporaneamente ocorre, leitura à:

Interpretação, à atribuição de sentido ao texto ou documento pelo pesquisador/intérprete. O que põe simultaneamente a equivalência absoluta das várias interpretações ou operações hermenêuticas, uma vez que a questão da verdade sobre o objeto em exame está totalmente afastada do âmbito da investigação, seja como questão sem solução, seja como um falso problema (VAISMAN, Alves, 2009, p. 8).

O próprio Chasin é enfático ao justificar a importância de uma tal propositura. Diz ele:

Numa época devastada pela equivalência de ‘leituras’, [é necessário] ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão

³ Ver a respeito CHASIN, 2009.

marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido (CHASIN, 2009, p. 25).

A respeito do devido entendimento do significado da análise imanente, Ronaldo Vielmi Fortes e eu tivemos oportunidade de ressaltar na apresentação à tradução brasileira de *A destruição da razão*, de autoria de G. Lukács, que:

Contrariamente ao que uma observação mais ligeira sobre a questão poderia denotar, não se trata de simples alinhavo de paráfrases ou de atulhamento do escrito com citações em grande quantidade, enumeradas acriteriosamente pelo intérprete de acordo com suas próprias crenças e convicções, mas procedimento investigativo de rigor que almeja identificar a estrutura categorial das obras, alvo da atenção do filósofo. Trata-se, enfim, de atitude de respeito ao texto, em que o intérprete se subordina ao sentido nele existente objetivamente. Que se trata de empreendimento de difícil execução, não resta a menor dúvida. Muito mais cômodo e fácil seria simplesmente atribuir ao material estudado o significado que subjetivamente o intérprete é capaz de formular, à revelia da própria tessitura significativa presente no escrito (VAISMAN; FORTES, 2020, pp. XI-XII).

Dito isso, é chegada a hora de trazer à tona alguns momentos da reflexão marxiana acerca da questão sobre a sociabilidade, suas relações com a individualidade e as maneiras de pensar. Evidentemente, não é o caso – como já mencionado acima – de esgotar nesse momento todas as dimensões que tal tematização encerra.⁴ O que se pretende aqui é algo mais modesto e, evidentemente, circunscrito pelo espaço disponível.

Com o fito de colocar, de início, a questão de maneira direta e sintética, para a seguir desdobrá-la da maneira mais conveniente possível, ousou afirmar que a grande descoberta filosófica de Marx foi a da sociabilidade como atividade sensível. No entanto, em virtude do cenário nada auspicioso, tanto no terreno acadêmico como fora dele, decorrente dos “mal-entendidos interpretativos”, distorções e ainda simplificações vulgares,⁵ ao dar início a uma exposição sobre qualquer tema específico em Marx – sobretudo a questão da sociabilidade – impõe-se, antes de mais nada, tratar, mesmo que de modo sumário, dos lineamentos básicos do novo padrão de racionalidade instaurado no seu itinerário intelectual. Já em minha tese de doutorado, procurei demonstrar à exaustão que na fase formativa de seu pensamento próprio, é

⁴ Em minha tese de doutorado intitulada *A determinação marxiana da ideologia*, defendida em 1996, pude me dedicar ao tema da determinação social do pensamento em Marx com mais vagar.

⁵ Cf. Vaisman (2018).

possível identificar, por exemplo, o reconhecimento de Marx acerca “da vinculação entre o momento real e o momento ideal, como fundada no interior da atividade prática enquanto tal” (VAISMAN, 1996, p. 131). Tal conclusão foi obtida a partir de um percurso investigativo que lidou com os escritos de Marx (e também Engels, como no caso das obras *A ideologia alemã* e *A sagrada família*) em que é afirmada uma das suas conquistas fundamentais na lida crítica com a filosofia especulativa: No centro do processo objetivo real, por conseguinte, emerge a atividade objetiva, a partir da qual os homens, modificando a natureza, produzem seus meios de vida e, por via de consequência, a si próprios. Mas a produção dos meios de vida, resultante da atividade de indivíduos humanos reais, ou seja, não abstraídos das suas condições efetivas de existência, não é considerada apenas do ponto de vista de sua “reprodução física [...]”. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida deles” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Importante assinalar na passagem acima que os autores:

Não restringem ou reduzem a produção dos meios de vida àqueles diretamente necessários à reprodução física propriamente dita, mas entendem os indivíduos produzindo seu modo de vida, vale dizer, produzindo todas as dimensões da vida tomada em seu conjunto, em sentido amplo e não apenas aqueles aspectos voltados às suas necessidades de reprodução física ou biológica. Ao referir, conseqüentemente, que os indivíduos produzem seu modo de vida, é identificado o caráter efetivante da atividade humana, por meio da qual os homens produzem a si próprios no sentido abrangente do termo, ou seja, entificam o seu próprio modo de vida no contexto de dada materialidade específica, isto é, histórico-social, que possui caráter objetivo (VAISMAN, 1996, pp. 132-33).

Ora, independentemente do “espanto” eventual que tal afirmação possa gerar entre os possíveis leitores, a devida explicitação da rota intelectual de Marx, identificada e analisada de modo competente por Chasin, pode evidenciar como tal descoberta se verificou.

Contudo, não é possível, nesse espaço, identificar com detalhe o modo como Marx constituiu sua própria concepção da sociabilidade, mas é necessário, no entanto, apontar que tal concepção se constituiu em um contexto em que a sua lida crítica confrontou o idealismo de Hegel e dos neohegelianos, e que, dado o seu caráter ontocrítico, faceou a especulatividade da filosofia anterior, aí compreendida com destaque a ontonegatividade da política, o que o levou ao deciframento da “anatomia da sociedade civil” após, um longo e intenso percurso voltado aos estudos de economia política. Sendo assim, buscarei sintetizar alguns nódulos categoriais

articulados indissolúvelmente com o problema em tela.

Resumidamente são eles:

A atividade sensível determina o homem enquanto individualidade ativa, socialmente efetivada, capacitado a construir seu próprio mundo; este, por isso mesmo, é atividade sensível enquanto universo posto pela ação humana. O homem, por sua vez, ao construir seu mundo constrói a si próprio, sendo igualmente, atividade sensível (VAISMAN, 1996, p. 186).

Em outras palavras, a autoidentificação humana e de sua mundaneidade específica, por meio da atividade prática, objetiva e concreta enquanto tal é que torna possível compreender as razões que levam Marx a postular a sociabilidade enquanto condição de possibilidade do pensamento, qualquer que seja a figura específica com que se apresente: filosofia, arte, ciência, religião...

Inúmeras são as passagens dos escritos de Marx que comprovam essas assertivas. No momento, basta lembrar de uma em especial presente nos Manuscritos de Paris em que o autor sublinha, de um lado, a impossibilidade de “fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo” e, de outro, o reconhecimento da:

Atividade do indivíduo, qualquer que seja, [...] implica a mediação da sociabilidade. Vale dizer, nos termos dos Manuscritos econômico-filosóficos, a exteriorização individual implica e confirma a sociabilidade [...] na medida em que todo modo de efetivação individual – prático/teórico – se dá na trama da interatividade humano-social. Enquanto tal, essa efetivação é apropriação da vida humana (VAISMAN, 1996, p. 188).

Ademais, convém sublinhar mais uma vez o teor da conquista obtida por Marx em um momento particularmente crucial representado pelos manuscritos aqui referidos: a existência individual em si mesma é também atividade social e apropriação do mundo.

Portanto, o esforço de Marx, nesse momento de seu itinerário intelectual, frente à tradição de cunho idealista, assim como a crítica dessa mesma tradição realizada pelos neohegelianos, em particular por Feuerbach, é demonstrar, a partir de um processo árduo de autoesclarecimento, o papel da atividade sensível na constituição da mundaneidade humana e do próprio indivíduo e a interrelação insuprimível entre individualidade e sociabilidade, rejeitando assim toda a abordagem que afirma apenas a dimensão abstrata da atividade humana como inerentemente humana e o seu corolário: a realidade concreta enquanto mero submundo da existência.⁶

⁶ Cf. Teses *ad Feuerbach*, em particular a primeira.

O certo é que nos Manuscritos de Paris, nas obras imediatamente subsequentes e, do mesmo modo, em sua ampla maturidade, a reflexão de Marx tem na atividade prática concreta o seu eixo norteador. Evidências claras, nesse sentido, podem ser identificadas, como já salientamos, em seus escritos da década de 1840, assim como as suas repercussões no surgimento e configurações nas formas específicas com que o pensamento é exercitado. E é natural que essas evidências surjam no contexto da crítica à filosofia especulativa, como também tivemos a oportunidade de indicar. Resta agora referir um trecho de *A Ideologia alemã*, sobejamente conhecido, para sublinhar o processo que Marx percorre para constituir de modo irretorquível os vínculos entre e o ser dos homens e seus atributos, no caso, o pensamento: “os homens são produtores de suas representações, de suas ideias, mas os homens reais e ativos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94), ou seja, as ideias, as representações estão diretamente entrelaçadas com a atividade que os indivíduos realizam e ao transformá-la “transformam também com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar, não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Desse modo, a devida compreensão do caráter social do pensar e dos seus produtos passa necessariamente pelo reconhecimento da impossibilidade de abstraí-lo, separá-lo ou isolá-lo de seus portadores reais, em sua atividade concreta, historicamente delimitada.

Colocando a questão nos seus devidos termos, é perfeitamente perceptível que Marx se encaminha na direção de afirmar a produção do pensar e de suas figuras específicas como momento da prática humana concreta, constituído no interior da própria sociabilidade, em nítido contraste com a posição filosófica de cunho idealista então predominante no ambiente intelectual alemão. Ademais, é imperioso dizer que não se trata de uma postulação de caráter economicista ou coisa que o valha. Trata-se de acordo com as palavras de Chasin de:

Discernir condições, possibilidades ou impedimentos de atualização, é deslindar processos genéticos, o que só é possível de elisão em face do incondicionado, do absoluto, cuja figura, aliás, ao inverso de consagrar uma presença de validade infinita, remete ao vazio, pois basta desconhecer ou abstrair a origem e o desenvolvimento de algo, para que o mesmo assuma a máscara do eterno (CHASIN, 2009, p. 110).

E este decididamente não é o procedimento peculiar de Marx, muito ao contrário, ele reiteradamente denuncia, por exemplo, o “ponto de vista da economia política” cuja abordagem consagra a eternização das categorias específicas da produção capitalista, e as universaliza por meio de um processo dissolutor de sua gênese

histórica específica, cancelando assim a transitoriedade de sua existência. Por via de consequência, o campo da efetiva interatividade social identificada por Marx na crítica ontológica ao idealismo e à própria política ganhou contornos efetivos quando o autor se volta de modo vigoroso à crítica da economia política já em plena maturidade. Impulsionado pelas conquistas teóricas resultantes do itinerário anterior, Marx pode conferir um tratamento crítico específico à relação entre os quadros da sociabilidade capitalista e os modos de configuração teórica que daí emergiram. Trata-se de momentos eloquentes em que a questão da determinação social do pensamento desponta na elucidação das teorias econômicas analisadas por ele.

Naturalmente, os textos mais adequados para identificar a posição de Marx nesse quesito se encontram nos manuscritos de *As teorias da mais-valia*, nos quais analisa criticamente as formações ideais da ciência econômica com o objetivo de avaliar os “seus diferentes graus de aproximação da realidade, nunca deixando de apontar os horizontes sociais dos quais essas promanam” (VAISMAN, 1996, p. 206).

Para os fins do presente artigo, inicialmente, iremos tecer algumas considerações sobre as análises voltadas a Adam Smith, em primeiro lugar, tendo em vista que com ele “a economia política atingira certa plenitude” (MARX, 1983, p. 597). Contudo, não obstante as suas conquistas teóricas:

Smith move-se com grande ingenuidade em contradição contínua. Ora investiga as conexões causais das categorias econômicas ou a estrutura oculta do sistema burguês. Ora junta a essa pesquisa as conexões tais como se exteriorizam na aparência dos fenômenos da concorrência (MARX, 1983, pp. 597-8).

Ademais, Marx constata a existência de “dois ângulos, um penetra no nexo causal, na fisiologia, por assim dizer, do sistema burguês; o outro apenas descreve, cataloga e relata, ajustando a definições esquematizantes, o que se revela exatamente no processo vital, tal como se mostra e aparece” (MARX, 1983, p. 598).

É importante ressaltar, no entanto, que embora Marx denuncie a existência desses dois ângulos, que se desenvolvem paralelamente na analítica smithiniana, redundando continuamente em contradições, ao mesmo tempo considera que isso se justificava, pois Smith “tinha pela frente uma tarefa dupla e difícil de ser levada a cabo, dado o estágio inicial da aproximação feita pelo economista junto à realidade capitalista da época” (VAISMAN, 1996, p. 219).

Com vistas a sumariar a avaliação marxiana da obra de Smith, pode-se dizer que

a teorização econômica realizada por este último:

Representou, no plano das formações ideais, o ponto de vista burguês na sua fase ascensional. Nessa medida, em diversos momentos, essa teorização foi capaz de apreender vários aspectos fundamentais da constituição interna do sistema capitalista, mas, ao mesmo tempo, contraditoriamente, pela mesma razão, em outros momentos, se deteve apenas em seu nível superficial e aparente. Donde, as contradições detectadas por Marx não derivarem da falta de perspicácia teórica de Smith enquanto cientista, mas do próprio estágio de desenvolvimento do ponto de vista burguês que ele manifesta. Isso induz tanto seus acertos quanto seus erros (VAISMAN, 1996, p. 214).

O caso de David Ricardo é mais contundente, dados os avanços que sua doutrina econômica significou em comparação com seus antecessores, sobretudo Smith. Mas, do mesmo modo que esse último, o pensamento de Ricardo apresenta contradições insolúveis sobretudo no tocante ao modo como concebe o trabalho enquanto única fonte de valor de troca e fonte ativa do valor de uso, mas onde, simultaneamente, o capital é o regulador da produção e verdadeira fonte da riqueza. Em especial, a obra de Ricardo expressa:

Apenas a essência da produção capitalista ou, se se quer, do trabalho assalariado; do trabalho que se torna estranho a si mesmo e que a riqueza por ele criada é enfrentada como riqueza alheia, a sua própria força produtiva como força produtiva de seu produto, seu enriquecimento como empobrecimento de si mesmo, seu poder social como poder da sociedade sobre ele (MARX, 1985, p.1307).

Mas o que importa evidenciar nas análises de Marx acerca principalmente da contraditoriedade em que se movem os economistas, é que o desenvolvimento real da economia burguesa que proporciona essa expressão teórica ao mesmo tempo contraditória e brutal.

Ainda que o volumoso manuscrito intitulado *Teorias da Mais-valia* se constitua um manancial infindável de fontes para identificar o caráter da noção de determinação social do pensamento em Marx, não podemos, por razões já ventiladas acima, prosseguir no exame das várias páginas que compõe esse escrito. Mas ainda há espaço para alinhar alguns comentários finais a respeito. Percebe-se, ao longo de suas análises, que, em várias ocasiões:

Marx explicita o lócus originário dos desdobramentos teóricos que caracterizam o itinerário da ciência econômica, tanto na sua feição clássica quanto na sua feição vulgar: a origem, desenvolvimento e a dissolução da economia política clássica, bem como na emersão das formulações 'vulgares', correspondem [por meio de inúmeras mediações] no plano teórico à imanência das diferentes clivagens sociais no quadro de sua contraditoriedade efetiva (VAISMAN, 1996, p. 229).

Em suma, a título de conclusão desta parte do texto dedicada a Marx, tem-se as

condições para estabelecer as seguintes assertivas:

1) “a dimensão fundamental da noção de determinação social do pensamento, ao contrário do que é genericamente suposto, diz respeito à sociabilidade como condição de possibilidade do pensamento”.

2) “não significa restrição ou canga oposta ao pensar. Do mesmo modo não significa condicionamento unilateral de verdade ou falsidade; é pois, ambivalente, se especificando de acordo com óticas e angulações sociais possíveis, dentro de limites históricos sempre mutáveis e de acordo com os graus de maturação das entificações” (VAISMAN, 1996, p. 244).

A contribuição de Lukács

Nos dias de hoje, devido a publicação de importantes obras de Lukács em português, é de se esperar que o público interessado já tenha conhecimento que o filósofo se dedicou, nos seus últimos anos de vida, a um projeto concebido como uma contribuição para a renovação do marxismo. Colocado em termos breves, o seu objetivo central era demonstrar que o pensamento de Marx foi se constituindo a partir do reconhecimento de uma determinada forma de ser – a social –, o que lhe permitia pensar em um projeto ambicioso de formulação de uma ontologia a partir dos escritos do filósofo alemão.

Quando tomei conhecimento desse projeto, ainda nos anos 1970, a reação imediata passou por um questionamento inevitável: por que Lukács insiste em tratar de um tema tão inusual em sua obra da maturidade, qual seja, a possível existência de uma ontologia em Marx (o que causou grande estranheza até em seus discípulos mais diletos), questão que tem suscitado recusa de quantos se dizem interessados por assuntos afins, que a entenderiam por inadmissível?

Segundo Lukács, esta recusa e este estranhamento se devem ao fato de o critério gnosiológico ter auferido predomínio no campo filosófico: a posição gnosiológica se refere ao saber e, como tal, emerge enquanto atributo do campo da subjetividade; a posição ontológica, pelo contrário, refere-se diretamente ao campo do ser e, portanto, à objetividade dela mesma. A posição ontológica distancia-se da unilateralidade que advém da postura gnosiológica, sempre especulativa em relação à organização e atividade da subjetividade e, quando seguida adequadamente, orienta a pensar as coisas rigorosamente a partir de seus próprios nexos, alcançando uma totalidade mais

complexa.

A primeira vez que menções deste tipo apareceram em português foi em 1969, quando a Editora Paz e Terra publicou o livro *Conversando com Lukács* (cujo original veio a lume em 1967, portanto, no mesmo ano em que ele autoriza a republicação de *História e consciência de classe* com o “Prefácio” escrito para esclarecer seus novos posicionamentos), uma série de entrevistas feitas com o pensador húngaro por Leo Köfler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. Logo na primeira conversa, cujo título era “Ser e consciência”, Holz indaga a Lukács quais eram os pressupostos ontológicos, que nem sempre eram tratados explicitamente, da sua *Estética*:

“Até que ponto certas posições de sua *Estética* são definidas e condicionadas por pressupostos ontológicos? [...] Existe alguma coisa que se possa definir como uma ontologia marxista? Que sentido pode ter o termo ‘ontologia’ numa filosofia marxista?” Ao que Lukács responde: “Suponho que sempre é preciso começar – e isto vale para os cientistas tanto como para qualquer outra pessoa – por questões da vida cotidiana” (HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 11).

Ideia semelhante já fora anunciada na sua *Estética (Sobre a peculiaridade do estético*, de 1963) e era agora reafirmada nesta entrevista. É necessário partir da cotidianidade em todas as dimensões: seja na da vida das pessoas, seja no plano da ciência, da arte ou da filosofia. Isso porque:

Na vida cotidiana, os problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro. Darei um exemplo bastante simples: quando alguém caminha pela rua – mesmo que seja, no plano da teoria do conhecimento, um obstinado neopositivista, capaz de negar toda a realidade – ao chegar a um cruzamento, deverá por força convencer-se de que, se não parar, um automóvel real o atropelará, realmente; não lhe será possível pensar que uma fórmula matemática qualquer de sua existência estará subvertida pela função matemática do carro ou pela sua representação da representação do automóvel. Tomo deliberadamente um exemplo tão simples para mostrar como na nossa vida as diversas formas de ser estão sempre unidas entre elas e o inter-relacionamento constitui o dado primário (HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, pp. 11-2).

Após este singelo e elucidativo exemplo, o pensador continua:

Ora, as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma de suas ações e reações ao mundo externo. Os homens dependem sempre, de algum modo, destas formas, para a defesa e a construção de sua existência (HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 12).

Trata-se da ideia de que as atividades de ordem cultural, científica, filosófica e artística, em todos os níveis em que se manifestam, são sempre respostas a problemas postos na vida cotidiana. Aquelas se distanciam e se autonomizam, mas, contudo, invariavelmente a têm como seu ponto de partida e, também, de chegada, ainda que

por meio de um conjunto complexo de mediações. No prefácio à *Estética*, Lukács recorre, nesse sentido, à figura da vida cotidiana como um “grande rio” de cujo leito se destacam as atividades espirituais superiores: os problemas sobre os quais estas atividades se debruçam são, de maneira direta ou indireta, colocados pela vida cotidiana e de alguma maneira as respostas formuladas retornam a ela, podendo, em certas ocasiões, contribuir decisivamente para mudança do rumo com que ela caminha.

Além de destacar a fundamental importância da vida cotidiana para a devida elucidação do sentido e significado das formações ideais, e, na:

Contramão das tendências dominantes, mesmo no interior do marxismo, as linhas diretrizes da investigação de Lukács são devidas ao reconhecimento marxiano da objetividade como propriedade originária dos entes. Já na fase de preparação de sua *Estética*, Lukács procurou investigar a base ontológica tanto do pôr estético quanto da recepção da obra de arte (VAISMAN, 2009, p. 446).

Contudo, “ao assinalarmos acima a provável existência de um fio condutor, principalmente entre a *Estética* e a *Ontologia*, não resulta de imediato a conclusão de que Lukács tenha aderido, sem mais, à própria expressão, ainda que, como afirma Oldrini, “[...] mesmo lá onde a coisa, o nexos conceitual já exista em germe, falta a palavra para exprimi-lo” . Em verdade, Lukács nutria sérias desconfianças e suspeitas em relação à própria palavra, resistindo em utilizá-la; “[...] para ele, tomando a conotação que lhe fora conferida por Heidegger, ela só tem um valor negativo” (OLDRINI, 2002, *apud* VAISMAN, 2009, p. 446).

No decorrer da entrevista concedida a Heinz, Holz e Abendroth, Lukács reconhece justamente o que Oldrini assinala na citação acima, ou seja, que, durante muito tempo, tinha restrições ao termo ontologia, e só veio a utilizá-lo tardiamente. Justifica tal decisão alegando que a palavra “ontologia” estava associada, na filosofia contemporânea, ao existencialismo de Sartre e a Heidegger. E nessa direção, no volume I da *Ontologia*, pode-se constatar a presença de críticas severas a Heidegger – muito embora o filósofo húngaro, morto em 1971, não tenha assistido ao pleno triunfo das concepções que consagram o homem derrelito, denominação que empregava ao se reportar a Heidegger –, como já havia feito a Sartre no livro *Existencialismo ou marxismo*. De fato, é bom deixar aqui assinalado que, em vários aspectos, os comentários críticos dirigidos a Heidegger em *Para uma ontologia do ser social* são mais contundentes e amplos do que aqueles formulados no livro *A destruição da razão*, sobre o qual faremos algumas referências ainda no presente

artigo.

De todo modo, a linguagem em tom coloquial utilizada por ocasião das “conversações” permite a Lukács se valer de certa ironia ao se referir ao termo:

Usamos a bela palavra ‘ontologia’, à qual eu mesmo me estou habituando, mas dever-se-ia dizer: o enigma se desvenda no exato momento em que descobrimos a forma de ser que produz este novo movimento do complexo. O fato de que novos fenômenos se deixem deduzir geneticamente sobre o fundamento de sua existência cotidiana é apenas um momento de uma conexão geral, isto é, significa que o ser é um processo de tipo histórico (HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 19).

A bem da verdade, a propósito do termo “ontologia”, é forçoso reconhecer que é algo muito diverso discutir a questão ontológica nos dias de hoje do que há três séculos, para dizer o mínimo. Ora, o clima teórico que envolvia a questão até o século XVIII era completamente distinto daquele que vivemos hoje e ao qual estamos direta ou indiretamente condicionados. Tal indicação não é um dado óbvio, mas visa a problematizar uma grave clivagem, que Lukács não desconhecia. As dificuldades para o devido enfrentamento da questão ontológica hoje são enormes e já eram conhecidas por Lukács. “Tais dificuldades, grosso modo, poderiam ser atribuídas inicialmente às tendências que têm como ponto de partida o criticismo kantiano, que se impuseram na viragem do século XIX para o XX, com a redução da filosofia ao circuito da problemática do conhecimento” (VAISMAN, 2006, p. 6).

De fato, os interessados pela obra tardia de Lukács, sobretudo *Para uma Ontologia do Ser Social*, sabem que se trata de esforço de ampla envergadura e cuja devida compreensão e interpretação é um projeto ainda inacabado, a despeito de esforços de vários de seus intérpretes. A complexidade do tema em si já se apresenta como um desafio, muitas vezes de aparência incontornável, que a facilitação e a vulgarização não desfazem. Ao contrário, só fazem complicar e dificultar ainda mais a incontornável tarefa de enfrentar a argumentação cerrada e, não raras vezes, problemática que o autor procurou, no entanto, preparar com cuidado e rigor.

No que diz respeito aos temas sobre os quais o presente artigo se debruça, é facilmente constatável, que, ao longo da volumosa obra em questão, um dos empenhos mais marcantes de Lukács foi o de demonstrar que a inserção social do indivíduo não é algo artificial, como se individualidade e sociabilidade fossem esferas estranhas e oclusas uma em relação à outra, mas ele sublinha e procura demonstrar *ad nauseam* se tratar de um vínculo constitutivo ineliminável de ambas as dimensões, independentemente do fato – em si relevante e que marca o caráter específico do

estranhamento – de permanecerem ao longo da história (com raras exceções) no interior de uma relação contraditória.⁷

Nesse passo, é necessário recordar que, sempre de acordo com Lukács, a personalidade de cada indivíduo é resultado de escolhas que ele realiza ao longo da vida. Se tais escolhas são realizadas a partir de um “campo de possíveis”, isso não modifica no essencial a questão aqui ventilada, pois, “[...] o curso da vida de qualquer ser humano consiste numa cadeia de decisões, que não é uma sequência simples de decisões heterogêneas, mas sempre se refere espontaneamente ao sujeito da decisão” (LUKÁCS, 2010, p. 91). Ao chamar atenção para o caráter autoconstitutivo da individualidade, ou seja, a dimensão ativa do sujeito diante das pressões e limites de seu “campo de possíveis” postos na vida social, tem-se aqui mais um elemento para compreendermos a preocupação de Lukács em sua obra derradeira. Em outras palavras, qual é a “margem de manobra” do indivíduo diante do desenvolvimento das forças produtivas, que se dão no nível do gênero, mas, sobretudo, sua, repito, “margem de manobra” diante da reificação que se manifesta na vida cotidiana? A resposta a essa questão ficará para outra oportunidade...

O que importa ressaltar nesse passo é que Lukács não deixa margem para dúvidas: “O processo de constituição da individualidade é longo e complicado na exata medida em que é fundado sobre os pôres teleológicos da atividade, em qualquer nível que ela se desenvolva” (VAISMAN, 2009, p. 454). Reconhece e determina que a emergência da individualidade é fruto de:

Um longo desenvolvimento das relações sociais, que inicialmente é lentíssimo, para fazer emergir como real e, sobretudo, como universal o problema da individualidade [...] Esse processo, que se desenvolve no plano subjetivo e objetivo, na constante interação entre subjetividade e objetividade, é aquilo que faz nascer as bases ontológicas por meio das quais a singularidade originária do ser humano em vários aspectos ainda simplesmente natural, pode assumir pouco a pouco o caráter da individualidade (que é social, que é possível somente na sociabilidade) (LUKÁCS, 2010, p. 78 modif.).

Temos na citação acima importante caracterização não só a respeito do caráter histórico do surgimento e transformação da individualidade, mas também de seus laços constitutivos com a atividade concreta dos próprios indivíduos. Trata-se, é bom frisar, de um processo constitutivo tanto da dimensão subjetiva quanto da objetiva

⁷ Evidentemente, não se trata aqui de avaliar em que medida Lukács seguiu ou não as concepções de Marx, mas nesse caso específico, não há como deixar de reconhecer as semelhanças entre ambas as formulações.

que ocorre simultaneamente, o que implica reconhecer a construção da individualidade a partir das respostas singulares práticas que se verificam em decorrência das múltiplas demandas que o mundo social coloca para os agentes singulares.

A determinação social do pensamento e a filosofia

Embora se constitua em tarefa essencial, creio que ainda não é este o lugar para expor de modo adequado o longo e sinuoso itinerário intelectual de György Lukács. Tal empreitada só faria sentido se resultasse de esforço de vários pesquisadores, orientados por cuidado, rigor e profundidade, voltado à decifração das etapas de sua vida e à complexidade de suas obras.⁸

O que se pretende nesse artigo, evidentemente, é muito mais modesto, muito embora aspire estabelecer, em traços gerais, o modo como Lukács articulou a noção de determinação social do pensamento. Porém, não é fácil, em poucas linhas, identificar e expor de modo convincente um tema desse teor junto à obra tão intrincada e diversa do autor.⁹ Contudo, há indicações que permitem supor que, ao menos desde *História e Consciência de Classe*, houve da parte do autor:

Um esforço intelectual marcante no sentido de pôr em evidência um campo de reflexão teórica, até então relegado a segundo plano. De fato, [...] se revestiu de importância decisiva, na medida que representou a tentativa – independentemente de seus embaraços e malogros – de reconhecer e ressaltar a natureza e as complexas funções da esfera ideológica (VAISMAN, 1996, p. 57).

Todavia, nesse momento específico de seu itinerário, tal esforço acabou por se converter numa espécie de autonomização e hipertrofia da esfera subjetiva em detrimento das condições objetivas de sua efetivação, como o próprio Lukács reconhece no afamado Prefácio de 1967 à referida obra.

A despeito do prestígio auferido por livros como *Alma e as formas e Teoria do romance*, que foram simplesmente deixados para trás, a partir dos anos 1930, já adepto das formulações de Marx, Lukács se dedica febrilmente ao campo da análise das obras de arte, em especial da literatura, “onde a alma do filósofo húngaro encontrou, mais do que qualquer outra parte, os horizontes infinitos de que carecia

⁸ Ronaldo V. Fortes e eu perseguimos um intento dessa natureza na apresentação ao livro *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de autoria de G. Lukács, publicado pela Boitempo editorial em 2010. Contudo, passados onze anos desde aquela publicação, creio que determinadas formulações ali contidas necessitam ser revistas, a partir do avanço das pesquisas que temos realizado.

⁹ Também por essa razão não iremos contemplar as várias polêmicas que foram criadas em torno da sua trajetória intelectual como, por exemplo, aquela que afirma a superioridade do Lukács pré-marxista frente à sua suposta involução na fase posterior.

para se expandir e frutificar” (VAISMAN; PATRIOTA, 2008, p. 8). Contudo, os cerca de 30 anos que separam o início do percurso do autor e suas obras de plena maturidade como a *Estética e Para uma ontologia do ser social*, incluídos aí seus *Prolegômenos*, além de serem marcados por escritos que contribuíam decisivamente para um cenário carente de formulações analíticas sobre a arte inspiradas em Marx, permitem constatar a existência de um projeto de cariz eminentemente filosófico, em que estão presentes de modo indelével o tema que aqui nos preocupa. Exemplos monumentais desse empreendimento, além, é óbvio, de seus trabalhos de análise literária, são os livros *O jovem Hegel* (cujo término da redação se deu em 1938, mas a publicação apenas dez anos depois) e *A destruição da razão* (1954), (sem esquecer de *Goethe e seu tempo*, publicado em 1938), obras que colocaram em xeque, de modo original e competente, teses dominantes no panorama filosófico da época, diga-se de passagem, tanto aquelas esposadas pelos representantes do marxismo oficial quanto de acadêmicos e especialistas renomados que se debruçaram sobre os autores tratados.

Além de trazer à tona características e dimensões do pensamento do jovem Hegel, por exemplo, até então inexploradas, ou seja, os vínculos entre a economia política clássica, notadamente Adam Smith, e a dialética hegeliana, Lukács afirma o ponto de partida da investigação, cujos resultados são expostos no livro em questão: “Hegel é precursor da dialética materialista de Marx” (LUKÁCS, 2018, p. 20). Independentemente da correção ou falsidade do ponto de partida que deu ensejo ao caminho analítico percorrido por Lukács, o que importa destacar, em primeiro lugar, é o empenho do autor em desfazer a versão fascistizante na tentativa em “fazer de Hegel um irracionalista conveniente aos fascistas” (LUKÁCS, 2018, p. 54) e, em segundo lugar, a diretiva que orienta a investigação realizada pelo filósofo húngaro, qual seja identificar “o componente histórico-social” e não meramente biográfico com vistas a fornecer a explicação possível “para o desdobramento do método dialético no interior dela [filosofia clássica alemã] até chegar à versão hegeliana da dialética” (LUKÁCS, 2018, pp. 54-55), sobretudo a Revolução Francesa.

Com esse propósito em mente – do mesmo modo que mais tarde irá proceder quando da redação de *A destruição da razão* – Lukács dedicou várias porções do livro à exposição do desenvolvimento histórico-social da Alemanha, bem como as possíveis repercussões de acontecimentos que marcaram o continente europeu, nas quais afirma o que se segue:

Hegel não só detém, na Alemanha, a compreensão mais elevada e justa da essência da Revolução Francesa e do período napoleônico, como é, ao mesmo tempo, o único pensador alemão que analisou seriamente os problemas da Revolução Industrial na Inglaterra; ele foi o único a estabelecer uma conexão entre os problemas da economia inglesa clássica e os problemas da filosofia, ou seja, os problemas da dialética (LUKÁCS, 2018, p. 61).

As conclusões a que chega Lukács resultaram de uma extensa e pormenorizada investigação junto aos escritos de Hegel datados de 1793 a 1807 em que, ao lado da identificação de clivagens cruciais de seu itinerário juvenil, é revelado não apenas seu significado no interior da filosofia clássica alemã, como também o modo com que se articula aos eventos socioeconômicos e políticos da sociabilidade capitalista de então. Contundente em suas conclusões, Lukács evidencia nessa volumosa obra a intrincada e complexa rede de relações entre a filosofia de um grande autor e as agruras de seu tempo, sem resvalar, sequer por um instante, para relações rasas e mecânicas entre filosofia e sociedade.

O mesmo pode ser dito a respeito do polêmico livro *A destruição da razão*. Nesse caso específico, o alvo do autor é investigar a trajetória do irracionalismo alemão até o momento em que emergem as vertentes propriamente nazifascistas. Conforme assinalado na sua apresentação:

O livro apresenta em vários momentos da exposição considerações acuradas sobre a constituição do fenômeno do imperialismo em geral, de um lado, e como o fenômeno se constituiu de modo particular em território alemão, de outro. A averiguação das condições econômicas, sociais e políticas de tal contexto histórico tornou-se assim crucial para a devida análise das visões de mundo que se instalaram no seio das posições teóricas pesquisadas. Como é evidente, não se trata de postulações mecânicas acerca das relações entre modos de pensar e o chão social de onde emergem, mas acima de tudo do reconhecimento de sua vinculação inextrincável, sem o que é inconcebível a própria vida humana enquanto tal (VAISMAN; Fortes, 2020, p. XII).

À primeira vista, a partir de uma posição professoral pretensamente neutra, como aquelas descritas na primeira parte do presente artigo, questionamentos no campo filosófico com relação às possibilidades e limites do conhecer são concebidos como entraves ahistóricos insuperáveis, derivados da natureza inevitavelmente manipulatória da ciência, identificada que é – *tout court* – com a pecha de positivismo e estigmatizada por conta de seus métodos quantitativos. Posicionamentos esses que atribuem ainda tais limites ao caráter derrelito do homem, simplesmente lançado no mundo, em que a intuição passa a ser valorizada em detrimento da razão etc., parecem não ter qualquer tipo de influência sobre a vida cotidiana, sobre os embates travados e os dilemas que vicejam na vida social. Seriam puras manifestações de individualidades supostamente superiores dedicadas a cultivar o jardim de sua própria

interioridade.

No entanto, avaliações acerca da fratura intrínseca entre filosofia e sociedade parecem carecer de amparo na realidade e se mostram puramente ilusórias. Basta observarmos o que se passa em nosso entorno e sair, pelo menos por um instante, do “casulo filosófico” para perceber que formulações destituídas do humano estão aí a todo vapor a engrossar posicionamentos altamente regressivos, disseminados em todos os espaços da cotidianidade e da vida social em seu conjunto, tanto no Brasil como no mundo afora.

As descobertas de Lukács acerca da trajetória do irracionalismo alemão evidenciaram como uma corrente de formulações diversas no campo filosófico – diga-se de passagem não possuíam vínculos diretos com a ideologia propriamente nazifascista – contribuíram para a formulação de um caudal que nutriu – direta ou indiretamente – o florescimento do nazifascismo.

Contudo, de acordo com o próprio Lukács, ao avaliar a cena filosófica do pós-guerra, a influência daquelas formulações filosóficas, analisadas por ele no referido livro, não se limitou aos eventos que precederam à eclosão da Segunda Guerra Mundial, ao contrário, simultaneamente ao reconhecimento que apesar do:

Irracionalismo puro e simples não desempenha[r] hoje um papel dirigente como o dos tempos da organização da segunda conflagração mundial, [...] ainda constitui uma atmosfera, por assim dizer, ideológica da nova propaganda de guerra; ao menos não desempenha nela um papel desimportante. A advertência aqui proposta para se aprender com o passado não perdeu de modo algum sua atualidade só porque as condições atuais se modificaram sob muitos aspectos. Tanto menos porquanto uma série de elementos que foram decisivos no irracionalismo “clássico” no tempo de Hitler ainda cumpre um papel em nada reduzido, às vezes até acentuado, na propaganda da ‘guerra fria’ (agnosticismo, relativismo, nihilismo, tendência para a criação de mitos, acriticidade, credulidade, fé em milagres, preconceitos de raça, ódio racial etc., etc.)” (LUKÁCS, 2020, p. 83).

Se o próprio Lukács reconhece que a presença das posturas irracionalistas – embora diferentes de sua forma “clássica” (ou seja, alemã) – continuou a vicejar nos tempos da “guerra fria”, que dizer dos tempos atuais, em que tais tendências ampliadas e diversificadas, com um sem-número de adeptos, granjeiam prestígio ilimitado tanto na esfera acadêmica quanto na vida artística e cultural, arrastando consigo movimentos e figuras de proa que se colocam inclusive no campo da malfadada esquerda?¹⁰

¹⁰ Diante do descalabro que tem assolado o país, é de fato curioso e desconcertante testemunhar os

A essa altura dos acontecimentos, com toda a experiência histórica acumulada ao longo de décadas, em que formulações como aquelas criticamente analisadas por Lukács passaram a desfrutar de modo cada vez mais intenso e ampliado a hegemonia ideológica, penetrando com sucesso nos vários níveis em que se dá atividade intelectual, e repercutindo, de modo cada vez mais intenso, nas formas de pensar e sentir do cotidiano, não é mais possível negar que:

Todo pensamento possui uma gênese social e, assim, cumpre igualmente uma função social específica. Este é o sentido da determinação lukácsiana segundo a qual 'não há filosofia inocente'. Todo pensamento cumpre, nessa medida, uma missão social, aspecto que destaca seu enraizamento nas tendências – contraditórias – postas pela realidade social de dado momento histórico. O irracionalismo no campo da filosofia não é, desse modo, apenas uma tendência filosófica nascida da *disputatio* interna do pensamento ocidental. No caso específico do pensamento alemão, ele reflete tendências sociais oriundas particularmente do processo de transição alemão para o capitalismo. Lukács resgata o caráter conservador desse trânsito para a forma da sociabilidade capitalista [...] (VAISMAN; FORTES, 2020, p. XIII).

Sendo assim:

Tal como Lukács demonstra à exaustão, as concepções por ele analisadas – sobretudo aquelas de Nietzsche e Heidegger – inibem o pensamento e desmobilizam a ação, tanto no nível singular quanto no plano mais geral da vida humana. Por isso mesmo e graças a um complexo conjunto de condicionantes sociais e econômicas, visões de mundo matrizadas por vertentes irracionalistas se encontram amplamente difundidas no interior da própria vida cotidiana, sem que tal presença seja percebida e conscientizada como tal. Todo um conjunto de concepções cuja origem se encontra na esfera filosófica passa assim a orientar as ações dos indivíduos (VAISMAN; FORTES, 2020, p. XVII).

A partir da pesquisa exaustiva e rigorosa junto aos textos de vários expoentes da filosofia alemã dos séculos XIX e XX, Lukács reuniu as condições necessárias para afirmar, em especial, a presença de traços marcantes da filosofia nietzschiana no seio da vida cotidiana, nos seguintes termos:

As massas foram fortemente envenenadas por tais ideologias sem que jamais tenham colocado os olhos sobre a fonte direta do envenenamento. A barbarização nietzschiana dos instintos, sua filosofia da vida, seu “pessimismo heroico” etc. são produtos necessários do período imperialista, e o aceleração desse processo provocado por Nietzsche pôde surtir efeito

comentários críticos de personagens com grande influência, inclusive nos meios midiáticos, esbravejando contra as posturas negacionistas do atual presidente da república, quando até ontem se empenhavam na condenação da ciência e da técnica, concebidas como causadoras das desgraças humanas. São de fato comuns, principalmente no meio universitário, a disseminação de modismos teóricos que vão desde a execração – por princípio – da ciência e da técnica até aqueles que denunciam o controle dos corpos pelo Estado, valendo-se da noção de biopolítica, que, se examinados de modo isento, corroboraram as posturas execráveis do negacionismo. (É bom lembrar que o movimento antivacina, a homeopatia, a astrologia e outras vertentes do mesmo talhe lograram a adesão de segmento expressivo de personalidades que se colocam à esquerda do espectro político, o que demonstra a capilaridade das posições aqui denunciadas).

em milhares e milhares de pessoas que sequer conheciam o seu nome (LUKÁCS, 2020, p. 77).

Depois dessa avaliação decisiva e contundente acerca do modo como as formulações filosóficas – quaisquer que sejam – chegam a influenciar posturas e reações práticas na órbita do cotidiano, é possível perceber as razões que levaram Lukács a dedicar parte de sua obra postumamente publicada ao problema da ideologia. Foram vários anos de dedicação e pesquisa junto a tendências e autores diversos, tanto no campo da filosofia quanto da arte, notadamente a literatura, que propiciaram ao autor tematizar sob uma perspectiva ontológica as formações ideológicas, contrariando, portanto, as interpretações correntes amparadas sobretudo no critério gnosiológico. Como é sabido, tais abordagens acabaram por consagrar a identidade entre ideologia e falsidade, o que é questionado vivamente por Lukács.

Não por acaso também que, ao tratar do tema, determina a filosofia, ao lado da arte, como forma pura de ideologia. Como será possível constatar nas linhas que se seguem, o autor fornece um conjunto de elementos com o objetivo de esclarecer o modo como a filosofia exerce sua influência em termos ideológicos.

Talvez seja o caso lembrar aqui mais uma vez a imagem já referida que Lukács recorre no prefácio da *Estética* de 1963 para ilustrar o evoluir histórico humano no curso da história, em que diferentes modos de atividade se desenvolvem e se autonomizam progressivamente para constituir esferas específicas, regidos por leis próprias, mas que a partir de múltiplas mediações têm origem e voltam a essa esfera de origem constantemente para se fundar e, ao mesmo tempo, influenciar esse âmbito da vida. Esses domínios da atividade, diz Lukács, encontram na vida cotidiana sua fonte e seu ponto de chegada:

O comportamento cotidiano do homem é ao mesmo tempo começo e fim de toda atividade humana. Se representarmos a cotidianidade como um grande rio, pode-se dizer que dele se desprendem [...] a ciência e a arte, [que] se diferenciam, se constituem de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa especificidade [...] para, portanto, em consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na vida cotidiana (LUKÁCS, 1965, pp.11-12).

Ressalte-se, no entanto, que tal influência depende, para seu pleno exercício, que demandas surgidas na vida cotidiana sejam, de algum modo, reconhecidas e atendidas a partir das respostas dadas pelas formações ideais. Consciente do caráter dessa interrelação, na parte introdutória de *Para uma ontologia do ser social*, Lukács identifica o lócus preciso de onde brotam as necessidades a atender pelas formações ideais. Ele diz:

A práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem do mundo com a qual possa harmonizar-se e a partir da qual a totalidade das atividades vitais produz um contexto pleno de sentido. É claro que a ciência e a filosofia a ela vinculada são chamadas em primeiro lugar a oferecer uma resposta adequada [...] como partes da inteira realidade social (LUKÁCS, 2012, p. 31).

É evidente, que ao reconhecer o papel que a filosofia cumpre, enquanto forma de ideologia pura, Lukács rejeita o modo como convencionalmente esse tipo de saber é concebido. De acordo com ele, a filosofia;

Nunca constitui um fim em si mesmo, nunca é uma síntese meramente enciclopédica ou pedagógica de resultados acreditados, mas uma sistematização, como meio de possibilitar a compreensão mais adequada possível desse 'de-onde' e 'para-onde' do gênero humano" (LUKÁCS, 2013, p. 540).

E acrescenta:

Não existe filósofo que realmente mereça essa designação, não só no sentido estritamente acadêmico, cujo pensamento não esteja direcionado para interferir decisivamente nos conflitos decisivos de seu tempo, elaborar princípios de seu enfrentamento e resolução e, por essa via, imprimir a esse enfrentamento um rumo mais decidido" (LUKÁCS, 2013, p. 541).

Consequentemente, o papel das formas ideológicas puras – no caso aqui a filosofia – por sua própria natureza e escopo é o de não intervir diretamente, pois não possuem os próprios meios para tal, no ambiente socioeconômico conflituado. Diferentemente da política e do direito, o âmbito de influência da filosofia está diretamente relacionado com questões humanas universais e expressam um “determinado nível evolutivo da relação individualidade/generidade – os dois polos fundamentais do ser social –, ao mesmo tempo em que desempenham importante função subjetiva no processo de socialização enquanto tal” (VAISMAN, 2010, p. 56).

Conclui-se assim que, de acordo com a caracterização lukácsiana, “a filosofia é uma área do conhecimento interessado, interessada pelo destino do homem, pela sua essência, voltada às questões que dizem respeito ao gênero humano, e jamais se esgotando num simples conjunto de conhecimentos voltados exclusivamente para si mesmos” (VAISMAN, 2010, p. 56).

Em suma, segundo a reflexão lukácsiana, a filosofia se revela como forma específica de ideologia na sua peculiaridade de forma pura. Pura na medida em que, de um lado, as questões sobre as quais se expressa ultrapassam a imediatividade cotidiana (âmbito do direito) e também a globalidade social conflituada, que é o território da política; e, de outro, se caracteriza por não dispor de meios próprios, ao contrário dos aparatos políticos, para colocar em prática as suas generalizações.

De tal modo e a seu modo, a filosofia age como ideologia. Mas, aqui também, como em outros casos, não se pode nem se deve pensar em efeitos simplesmente automáticos e mecânicos, de acordo com o pensamento de Lukács, várias vezes ressaltado. O aspecto crucial desse tipo de tematização, ao contrário do que é propalado nos ambientes acadêmicos, a influência ideológica da filosofia se faz presente na própria vida cotidiana, na medida em que as formulações filosóficas acabam inevitavelmente desaguando nessa esfera da vida, ainda que seu fazer pressuponha um certo tipo de distanciamento. Lukács exemplifica na mesma linha de avaliação contida e já referida no livro *A destruição da razão*: “não é preciso ter lido Marx para reagir em termos de classe aos acontecimentos do dia; não é preciso vivenciar artisticamente Dom Quixote ou Hamlet para ser influenciado por eles” (LUKÁCS, 2013, p. 561). Essas influências exercidas pelas formas ideológicas puras podem ser regressivas ou progressivas. Neste sentido, Lukács acrescenta de forma incisiva: “Isso [a influência ideológica] é assim tanto no bem quanto no mal – o que no campo ideológico, nem pode ser diferente; tampouco foi necessário estudar Nietzsche ou Chamberlain para tomar decisões fascistas” (LUKÁCS, 2013, p. 561).

Com vistas a encaminhar a parte conclusiva do presente artigo, vale a pena sintetizar agora alguns pontos para o devido entendimento do problema sobre as relações entre filosofia e sociabilidade. Segundo Lukács, em primeiro lugar, a filosofia “une, portanto, sinteticamente os dois polos, mundo e homem, na imagem da generidade concreta” (LUKÁCS, 2013, p. 543). A filosofia, forma pura de ideologia, realiza esta tarefa na medida em que seu “objeto central é o gênero humano, isto é, uma imagem ontológica do universo – e, dentro desta, da sociedade a partir do aspecto de como ela realmente foi, veio a ser e é para que se produzisse como necessário e possível cada um dos tipos atuais de generidade” (LUKÁCS, 2013, p. 543). Ou seja:

A filosofia perfaz o exame e especificação da generidade, estando implicado, pois, a própria socialização da sociedade, o que compreende intelectões e posse de mundo. É sobre o que se pronuncia a filosofia, como prévia-ideação dos embates do homem em seu 'de-onde para-onde', enquanto generalidade humana no mundo. (VAISMAN, 2010, p. 57)

À primeira vista, uma leitura superficial e descuidada do texto lukácsiano poderia inferir que se trata de uma proposta desvirtuadora da natureza intrínseca da atividade filosófica, na medida em que, supostamente, introduz um elemento estranho, desfigurador ou espúrio no interior dessa esfera, como indicado no início das nossas

considerações sobre o tema, nas páginas iniciais desse artigo. Nada mais equivocado, sobretudo se considerarmos que o valor das grandes obras filosóficas reside justamente no fato de refletir acerca dos grandes dramas humanos prementes em cada momento do tempo. Depreciação ocorre quando se restringe e se limita o seu valor ao se desconhecer o papel que suas formulações desempenham para a vida humana em sociedade, para o bem ou para o mal. Para o mal, como parece ser o caso que nos interessa nesse momento do século XXI, com suas tendências regressivas persistentes, cujas origens radicam, em grande medida, nas filosofias examinadas por Lukács. Ou seja, queiramos ou não, gostemos ou não, o que se passa no universo filosófico – aparentemente tão evanescente e distante – deságua na vida cotidiana, pois dela partiu, trazendo consigo suas dores e as possíveis direções a seguir, para frente ou para trás.

Consequentemente, a determinação ontológica da filosofia como forma de ideologia pura não a reduz, nem a desqualifica. Ao contrário, desvela sua eficácia própria, ao dar por conhecida sua gênese e sua finalidade, indissolivelmente ligadas à humanidade urdida pela sociabilidade, as quais, a seu modo, mas de fato, ajuda a construir.

Por último, nunca é demais sublinhar, as conclusões a que o filósofo húngaro chegou a esse respeito foram fruto de uma vida inteira dedicada ao estudo e ao embate crítico de obras literárias e filosóficas, além de ter mantido – certo ou errado, aqui não importa – intensa polêmica com as correntes político-ideológicas (tanto à direita quanto à esquerda) que dominaram o século XX, e cujos adeptos e seguidores contumazes continuam a dominar o cenário, em nada encorajador. Certamente tais atributos do autor aqui referido não podem ser desconhecidos ou subestimados, independentemente dos erros, acertos, sucessos e fracassos que pontuaram sua vida.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- HOLZ, H. H., Kofler, L.; Abendroth, W. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Viana Konder Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LEFORT, C. “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. In: LEFORT, C. *As formas da História*, São Paulo: Brasiliense, 1979.

- LUKÁCS, G. *Estética* (La peculiaridad de lo estético). Trad. Manuel Sacristán v. I. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1965.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Nélio Schneider. v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Teorias da mais-valia* (História crítica do pensamento econômico). Trad. Reginaldo Sant'Anna. v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- MARX, K. *Teorias da mais-valia* (História crítica do pensamento econômico). Trad. Reginaldo Sant'Anna. v. II. Rio de Janeiro: DIFEL, 1983.
- MARX, K. *Teorias da mais-valia* (História crítica do pensamento econômico). Trad. Reginaldo Sant'Anna. v. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- MARX, K. Engels, F. *A ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- VAISMAN, Ester. *A determinação marxiana da ideologia*. 1996. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.
- VAISMAN, E. "A usina onto-societária do pensamento". *Verinotio* - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas. n. 4, Ano II, abr./2006.
- VAISMAN, E. "Dossiê Marx: Itinerário de um grupo de pesquisa". *Verinotio* - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas. n. 4, Ano II, abr./2006.
- VAISMAN, E. "Editorial – 200 anos de Marx Ou: o que foi feito de pensamento de Marx?" *Verinotio* - revista on-line de filosofia e ciências humanas. v. 24, n. 2, nov./2018. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/354/338>>. Acesso em: 26/05/2021.
- VAISMAN, E. "Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações." *Perspectiva*, Florianópolis, v. 27, npp. 441-459, jul./dez. 2009.
- VAISMAN, E.; Alves, A. J. L. Prefácio a Chasin, J. *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- VAISMAN, E.; FORTES, R. V. Apresentação a LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- VAISMAN, E.; PATRIOTA, R. C. Apresentação a TERTULIAN, N. *Georg Lukács – Etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: UNESP, 2003.
- VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio* – Revista de Educação e Ciências Humanas, n.12, ano VI, 2010.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. J. A. Giannotti. São Paulo: Nacional/ EDUSP, 1963.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni Coleção Os Pensadores, v. XLVI, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Como citar:

VAISMAN, Ester. O que é possível dizer sobre as relações entre filosofia e sociedade em pleno século XXI?. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 277-307, jan./jun 2021.

Lukács diante do Direito e da autonomização da esfera jurídica no capitalismo*

Vitor Bartoletti Sartori**

Resumo: Abordaremos a crítica lukácsiana ao Direito. Mostraremos como, segundo o autor, a autonomização da esfera é importante para que ela cumpra sua função na sociedade capitalista. Assim, para que o Direito se coloque de acordo com sua especificidade, ele exerce uma função progressista na emergência do capitalismo e, depois, no momento de decadência ideológica da burguesia, o papel do Direito e dos juristas vem com doses consideráveis de manipulação.

Palavras-chave: Lukács; Direito; ontologia; autonomização do Direito; crítica ao Direito.

Abstract: We will address the Lukacisian critique of law. We will show how, according to the author, the autonomy of the sphere is important for it to fulfill its function in capitalist society. Thus, for the Law to conform to its specificity, it plays a progressive role in the emergence of capitalism and, later, in the moment of ideological decay of the bourgeoisie, the role of Law and of the jurists comes with considerable doses of manipulation.

Keywords: Lukács; Law; Ontology; Autonomization of Law; Critic of Law.

Introdução

Aqui, ao se ter em mente a especificidade dos distintos complexos sociais, procuraremos mostrar a atualidade e o cuidado da crítica lukácsiana ao Direito. Para tanto, teremos em conta a obra madura do autor, conformada, sobretudo, em seu *Para uma ontologia do ser social* e em sua *Estética*. Mesmo que – sobre este tema – seja possível partir de importantes textos como *Tática e ética* ou *História e consciência de classe* (Cf. ALMEIDA, 2006; SARTORI, 2020), tendemos a concordar com Nicolas Tertulian, que diz sobre as duas obras de maturidade que mencionamos: “as duas últimas grandes obras de György Lukács, representam o ponto culminante de sua atividade teórica, sua maior contribuição à filosofia contemporânea” (TERTULIAN, 2007a, p. 221).¹ Neste sentido, em nossas explanações sobre o complexo jurídico, pretendemos extrair da ontologia lukácsiana apontamentos, que acreditamos serem essenciais, sobre o tema. Mesmo que aqui não seja possível traçar, com o cuidado devido, os delineamentos mais gerais da temática (Cf.

* O texto é uma versão atualizada e modificada de texto no prelo, a ser publicado em coletânea organizada por Livia Cotrim, Claudinei Cássio e Vitor Sartori.

** Professor da UFMG, doutor pela USP e mestre pela PUC SP; e-mail: vitorbsartori@gmail.com.

¹ Para alguns apontamentos nossos sobre a atualidade da filosofia lukácsiana, Cf. Sartori (2010a; 2010b; 2012; 2013; 2014; 2015a; 2015b).

SARTORI, 2010) – nem se contrapor com a ênfase necessária às leituras redutoras ou ecléticas acerca da posição do Direito na obra lukácsiana (Cf. SARTORI, 2015a), ou a crítica do autor à moral (Cf. SARTORI, 2015b) –, abordar a relação entre o Direito e a autonomização dos complexos sociais pode ser importante, tanto para a compreensão desta esfera do ser social, quanto para sua crítica. Neste escrito, pois, apreciaremos a questão da especificidade da esfera jurídica tendo em conta a questão da autonomização das esferas do ser social frente ao momento econômico para que, com isto, seja possível uma apreensão cuidadosa da posição lukácsiana sobre a potencialidade do Direito enquanto campo de lutas sociais. Neste percurso, procuraremos mostrar que, em Lukács, não se tem a busca por um Direito crítico, alternativo, insurgente etc.; antes, há uma crítica ontológica ao Direito. (Cf. SARTORI, 2010, 2015b).

Sobre o Direito na ontologia lukácsiana

Uma primeira questão a ser levantada, ao se tratar do tema, diz respeito à posição de Lukács quanto ao modo pelo qual se colocam dois equívocos simétricos na apreensão do ser-propriadamente-assim da sociedade: de um lado, ter-se-ia certa forma de reducionismo econômico encontrado no marxismo vulgar (e no stalinismo); doutro, haveria a fetichização (mais ou menos mediada) dos complexos do ser social, presente de modo pungente na ciência burguesa. (Cf. LUKÁCS, 1959, 2010, 2013). Como aponta o autor, após realizar sua análise acerca da especificidade do Direito:²

É possível tirar uma importante conclusão para o funcionamento e a reprodução dos complexos sociais parciais, a saber, a necessidade ontológica de uma autonomia que não pode ser prevista nem adequadamente apreendida no plano lógico, mas que é racional no plano ontológico-social e uma peculiaridade de desenvolvimento de tais complexos parciais. Por essa razão, estes conseguem cumprir suas funções dentro do processo total tanto melhor quanto mais enérgica e autonomamente elaborarem a sua particularidade específica. Isso fica diretamente evidente para a esfera do Direito. (LUKÁCS, 2013, p. 248).

Lukács trata do Direito ao passo que diz: “a intenção era apenas dar um vislumbre dos contornos mais gerais desse complexo, visando apreender os

² Importante destacar que os propósitos da análise lukácsiana do Direito são, até certo ponto, bastante modestos. Diz o autor: “nem aqui nem em outro lugar, essas análises se propõem a fazer uma tentativa de esboçar uma ontologia social sistemática da esfera do Direito” (LUKÁCS, 2013, p. 248). Deste modo, a questão do Direito ainda pode ser bastante desenvolvida a partir de Lukács. O autor mesmo fala que na *Ontologia* só fez “parcas e fragmentárias alusões” (LUKÁCS, 2013, p. 248) ao tema. Para um delineamento geral da questão Cf. Sartori (2010). Para uma análise mais cuidadosa da relação entre Direito e moral, Cf. Sartori (2015b); para a relação entre Lukács e a teoria do Direito contemporânea, Cf. Sartori (2015b).

princípios do seu funcionamento” (LUKÁCS, 2013, p. 237). E isto certamente não é pouco, já que implica na busca de uma apreensão cuidadosa da especificidade deste complexo do ser social.

No entanto, claro, não se trata de uma análise exaustiva acerca da temática; até mesmo por ela não se pretender como tal. Este complexo social parcial – que trataremos neste texto somente na medida em que buscamos explicitar o modo pelo qual se coloca o complexo jurídico na obra lukácsiana – seria exemplar ao tratar do desenvolvimento, ao mesmo tempo, unitário de multifacetado do ser da efetividade. Aqui, portanto, procuramos expor somente o modo pelo qual o “pouco” que Lukács trata do complexo jurídico pode ser de enorme ajuda na compreensão acerca do modo como a mediação jurídica se põe no desenvolvimento histórico e objetivo da sociedade capitalista.

A questão é bastante importante, já que, de acordo com Lukács, os próprios “funcionamento e reprodução” dos distintos complexos dependem da “autonomia” de cada complexo parcial ao mesmo tempo em que a reprodução social só pode ocorrer tendo em conta o complexo social total.³ Ou seja, o modo pelo qual a totalidade social é conformada enquanto tal depende da autonomia dos complexos parciais (como o Direito), ao mesmo tempo em que esta autonomia não pode figurar senão como um fator, um momento do desenvolvimento do todo (Cf. SARTORI, 2010). Para que tragamos à tona diretamente aquilo que abordamos: segundo o marxista húngaro, o Direito tem sua especificidade e sua autonomia, somente ao passo que se coloca como dependente do desenvolvimento do todo social, do complexo social total.⁴ A conformação objetiva do todo social, por sua vez, depois de

³ Lukács define o ser social como “complexo de complexos”. Ter-se-ia “o fato ontológico de que todos os atos, relações etc. – por mais simples que possam se apresentar à primeira vista – são sempre correlações entre complexos, pelas quais os elementos desses têm uma operatividade real somente como parte constitutiva do complexo ao qual pertencem. [...]. De maneira que o ser social, até em seu estágio mais primitivo, representa um complexo de complexos, onde há interações permanentes quer entre os complexos parciais quer entre o complexo total e as partes” (LUKÁCS, 1981, p. IV).

⁴ Tem-se no ser-propriadamente-assim do Direito esta relação que apontamos: “por trás da especialização reiteradamente exigida dos representantes da esfera do Direito, oculta-se um problema referente à reprodução do ser social que não deixa de ser importante. Ao expandir-se quantitativa e qualitativamente, a divisão social do trabalho gera tarefas especiais, formas específicas de mediação entre os complexos sociais singulares, que, justamente por causa dessas funções particulares, adquirem estruturas internas bem próprias no processo de reprodução do complexo total. Com isso, as necessidades internas do processo total preservam a sua prioridade ontológica e, por essa razão, determinam o tipo, a essência, a direção, a qualidade etc. nas funções dos complexos mediadores do ser. Contudo, justamente pelo fato de o funcionamento correto, no nível mais elevado do complexo total, atribuir ao complexo parcial mediador funções parciais particulares, surge nesse complexo

determinado grau de desenvolvimento das sociedades marcadas pelo antagonismo entre classes sociais, é impensável sem a autonomia do complexo jurídico. Tem-se reprodução social da sociedade capitalista e Direito ligados intimamente.

Deste modo, primeiramente, para uma compreensão adequada da questão, devemos ressaltar sobre o que diz o autor: tem-se, na reprodução do ser social, uma autonomia dos complexos parciais que não é simplesmente “epistêmica”; antes, há uma “necessidade ontológica de uma autonomia que não pode ser prevista nem adequadamente apreendida no plano lógico”; aquilo que explica a autonomia do Direito não está colocado, por conseguinte, no terreno de uma teoria do conhecimento que separe distintos “objetos” para ciências parcelares específicas, com “lógicas específicas”.⁵ Antes, em meio ao devir das contradições sociais, tem-se a “necessidade ontológica de uma autonomia”, de tal feita que o modo pelo qual desenvolve-se a autonomia do Direito depende da própria conformação – histórica e objetiva – da realidade efetiva e das distintas funções que este complexo parcelar têm frente a última (Cf. SARTORI, 2016). Lukács, neste sentido, aponta algo que pode parecer paradoxal à primeira vista: no plano do ser, a autonomia dos distintos complexos do ser social decorre da inseparabilidade mesma destes complexos frente ao todo social (Cf. SARTORI, 2010). A autonomia de cada complexo, pois, não pode ser apreendida no plano “lógico” de modo algum; somente pode ser vista no plano ontológico, em que os complexos parciais “conseguem cumprir suas funções dentro do processo total tanto melhor quanto mais enérgica e autonomamente elaborarem a sua particularidade específica”. Para o autor da *Ontologia*, quanto mais autônomos os complexos, quanto mais eles tiverem desenvolvido “sua particularidade específica”, e melhor eles conseguirão se colocar efetivamente em meio à reprodução do ser social. Compreender a especificidade da esfera do Direito – e de outras esferas do ser social – não é somente um exercício de erudição, pois: para Lukács, trata-se de algo essencial para a apreensão do ser-propriadamente-assim da sociedade.

parcial – chamada à existência pela necessidade objetiva – certa independência, certa peculiaridade autônoma do reagir e do agir, que precisamente nessa particularidade se torna indispensável para a reprodução da totalidade” (LUKÁCS, 2013, p. 248).

⁵ Diz Lukács: “é certo que as obras econômicas do Marx maduro estão centradas coerentemente na cientificidade da economia, mas nada têm em comum com a concepção burguesa, segundo a qual a economia é mera ciência particular, na qual os chamados fenômenos econômicos puros são isolados do conjunto das inter-relações do ser social como totalidade e, depois, analisados nesse isolamento artificial, visando – eventualmente – relacionar de maneira abstrata o território assim formado com outros territórios isolados de modo igualmente artificial (o Direito, a sociologia etc.)” (LUKÁCS, 2012, p. 291).

Neste sentido, compreender a especificidade do Direito, por exemplo, não significa adentrar de modo acrítico nos meandros da “ciência do Direito” ou da “teoria do Direito” (Cf. SARTORI, 2015a); antes, tem-se a busca pela apreensão da autonomia de cada complexo parcelar ao se tratar do modo como real e efetivamente estes complexos, somente ao passo que se desenvolvem na história com características e determinações específicas, têm funções distintas na realidade efetiva. Assim, para Lukács, captar o ser-propriadamente-assim da sociedade somente é possível com uma compreensão cuidadosa da relação existente entre os distintos complexos do ser social entre si e com o complexo social total, a própria sociedade de uma época. O cuidado que o autor húngaro dedicou à questão da especificidade de cada esfera do ser social em sua *Ontologia*, de um lado, traz um rigor bastante grande somente possível a alguém com a erudição do autor (Cf. TERTULIAN, 2009) e, doutro, traz uma posição decididamente contrária à conformação da sociedade atual, conformação essa somente compreensível a partir de uma análise cuidadosa da efetividade e contrária ao esquematismo stalinista.

Sobre a autonomia do complexo do Direito e a atividade dos juristas

Relacionada intimamente a esta questão mais geral, tem-se a necessidade de tratar do modo pelo qual a atividade social relaciona-se à autonomia dos complexos sociais parciais, tendo-se, inclusive, uma incompreensão que salta aos olhos no chamado “marxismo vulgar”. Sobre o assunto, alerta Lukács na *Ontologia*:

O próprio desenvolvimento social providencia que daí não resulte nenhuma autonomia absoluta, naturalmente não de modo automático, mas na forma de tarefas a serem cumpridas em cada caso, na forma de reações, atividades etc. humanas que surgem a partir delas, não importando se, nessas questões, essa autonomia se torne mais ou menos consciente, não importando o quanto ela seja mediada ou o quanto seja desigual o modo como ela se impõe. 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).

A ressalva lukácsiana acerca da inexistência de qualquer autonomia absoluta dos complexos sociais é clara e não deve ser esquecida sob o risco de se ter a adoção de uma posição atribuída pelo autor à ciência burguesa (Cf. LUKÁCS, 1959) – esta última, em verdade, já marcada por uma conformação decadente e, no limite, apologética (Cf. LUKÁCS, 1968). Para o autor, como já mencionamos, a autonomia mesma das esferas do ser social decorre do contraditório “desenvolvimento social”,

em correlação com distintas “tarefas a serem cumpridas”, “atividades”, “formas de reações” por parte de cada complexo parcial. Estas “tarefas”, por seu turno, partem da especificidade do desenvolvimento de cada complexo social parcial ao mesmo tempo em que não são compreendidas senão como um fator, um momento da reprodução do todo.

Com isto, tem-se que, segundo Lukács, o ser-propriadamente-assim da sociedade traz os nexos objetivos mediante os quais a atividade humana (e a teleologia inerente a esta atividade) operam real e efetivamente por meio de complexos sociais parciais (Cf. LUKÁCS, 2013). E, assim, o critério para que se possa “cumprir funções” de modo mais acertado não é, nem pode ser, epistemológico; está ligado à forma específica mediante a qual se tem – em meio à especificidade de determinado complexo parcelar – um reconhecimento de nexos presentes na própria objetividade do real. Neste sentido específico, aponta o autor húngaro que tudo se dá “não importando se, nessas questões, essa autonomia se torne mais ou menos consciente, não importando o quanto ela seja mediada ou o quanto seja desigual o modo como ela se impõe”; a problemática diz respeito ao modo pelo qual, em sua atividade, por meio de complexos parciais, os homens reconhecem, ativamente estes nexos objetivos. Ou seja, mesmo que se tenham distintas “formas ideológicas” (como o Direito) que operam em meio ao real e diante de diferentes conflitos sociais,⁶ para o autor húngaro, o essencial são os nexos presentes objetivamente na realidade efetiva – a especificidade do Direito, assim, só poderia ser compreendida tendo em conta o modo pelo qual este complexo parcial se coloca frente aos nexos mencionados e presentes na conformação histórica objetiva da efetividade.⁷

Este ponto nos parece central (Cf. SARTORI, 2010). E ele remete ao modo real e efetivo mediante o qual os distintos complexos sociais operam, por meio da atividade dos indivíduos e de modo mediado pelas lutas sociais, na sociedade. Neste sentido, é preciso destacar: mesmo que a autonomia dos complexos sociais seja necessária para a conformação do ser-propriadamente-assim da efetividade do ser

⁶ Segundo Marx, há uma relação íntima destas “formas” com os conflitos sociais: “formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desses conflitos” (MARX, 2009, p. 46) entre elas, inclusive, as “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas” (MARX, 2009, p. 46).

⁷ Como aponta Ester Vaisman acerca da questão da ideologia em Marx e em Lukács: “assim, em termos gnosiológicos, pode-se determinar se um produto espiritual é falso ou verdadeiro, mas não se pode através disso determinar se ele pode ou não assumir função ideológica. Essa identificação só é possível através do critério ontológico-prático, ou seja, através do exame da função que este pensamento desempenha na vida cotidiana efetiva” (VAISMAN, 2010, p. 51).

social de uma época, isto não significa que aqueles que operam por meio dos complexos parciais tenham consciência acerca da função social que vêm a desempenhar em sua atividade. Muitas vezes, inclusive, tem-se o oposto. No que aponta Lukács:

Os legisladores revolucionários da grande virada no fim do século XVIII agiram, pois, contradizendo seus ideais teóricos gerais, mas em consonância com o ser social do capitalismo, de modo ontologicamente coerente, quando em suas constituições subordinaram o representante idealista da generidade, o *citoyen*, ao *bourgeois*, que representava o materialismo dessa sociedade (LUKÁCS, 2010, p. 283).⁸

Justamente porque os “legisladores revolucionários da grande virada do fim do século XVIII” trouxeram uma crença inflamada no *citoyen* é que, por meio do Direito, teriam tido uma função essencial na defesa da sociabilidade que tem por fundamento o *bourgeois*. Ou seja, eles agiram de tal modo que tudo se deu “contradizendo seus ideais teóricos” ao mesmo tempo em que, justamente por causa disso, os acontecimentos transcorreram “de modo ontologicamente coerente”.

A efetividade da situação não pode ser explanada ao se ter em mente uma “dependência niveladora e mecânica em relação à infraestrutura econômica” à moda do marxismo vulgar, dado que o Direito não é, nem pode ser, um simples epifenômeno da “estrutura econômica”. Claro, a questão também não pode ser apreendida sem se ter em conta a relação meandrada do complexo jurídico com o complexo econômico; tal equívoco, ocorreu, em geral, no desenvolvimento da “ciência do Direito”.⁹ Trazer o complexo econômico à tona simplesmente não bastaria pois se teria um equívoco grave no marxismo vulgar: ao considerar as determinações econômicas, a infraestrutura econômica da sociedade, tem-se que elas foram pensadas de modo mecanicista e, assim, não se teve em conta qualquer autonomia real e efetiva dos complexos sociais parciais. Se, com a posição que prepondera na “ciência jurídica” burguesa (a autonomização absoluta dos complexos parciais) tudo

⁸ Complementa Lukács com algo importante na compreensão de sua posição sobre os rumos do capitalismo de sua época: “essa avaliação da importância do ser também dominou mais tarde todo o desenvolvimento capitalista. Quanto mais energicamente se desenvolvia a produção, tanto mais o *citoyen* e seu idealismo se tornavam componentes dirigidos pelo domínio material-universal do capital” (LUKÁCS, 2010, p. 283).

⁹ Vale apontar que aquele autor mais criticado por Lukács neste meandro é Hans Kelsen. Para uma análise da consolidação da “ciência do Direito” (que tem Kelsen por essencial), Cf. Sartori (2015b). Interessante notar também que as origens do Direito enquanto ciência parcelar dotada de cientificidade remeter a Savigny (criticado por Marx já na *Gazeta Renana*), Bentham (criticado por Marx duramente em *O capital* e nos *Manuscritos etnológicos*) e a Austin (também criticado por Marx nos mencionados *Manuscritos*). Aqui, infelizmente, não poderemos tratar deste assunto o qual, aliás, está ainda a ser estudado com cuidado.

se dá como se os nexos reais e efetivos presentes na realidade social fossem, ao menos, secundários – no limite, tratando-se de formas de apreensão da realidade que flertam com o irracionalismo (Cf. LUKÁCS, 1959), no marxismo vulgar não se tem a solução para esta posição; tem-se, segundo o autor, algo muito problemático: um flerte com uma forma de “hiperacionalismo” (Cf. LUKÁCS, 1986). Ou seja, segundo o marxista húngaro, tem-se equívocos gêmeos: enquanto um lado procurou fetichizar os complexos sociais parciais como autossuficientes frente às determinações objetivas do ser-propriadamente-assim da realidade efetiva, doutro lado, a questão é vista de modo muito unilateral e simplificado pelos autoproclamados marxistas, os quais, em verdade, colocaram-se como seguidores de Stálin, e não do que o autor da *Ontologia* chama de “marxismo concebido acertadamente”.¹⁰

Segundo Lukács, portanto, a outra face da “autonomia absoluta” é justamente a “declaração de uma dependência niveladora, mecânica, em relação à infraestrutura econômica”. O renascimento do marxismo seria necessário e essencial neste cenário.

Em verdade, pois, o marxismo vulgar não se saiu muito melhor que a ciência burguesa, incorrendo em um sério erro – para Lukács, imperdoável – e “cujos resultados são conhecidos de todos”. As consequências de tal visão mecanicista seriam nada menos que assombrosas: “o período stalinista [...] exacerbou novamente essa concepção mecanicista e a transpôs para a práxis social pela força”.¹¹ Não só o stalinismo teria deixado de apreender de modo rigoroso a tessitura da realidade efetiva; as análises stalinistas seriam mecânicas e desconsiderariam a especificidade de cada complexo social parcial. Partindo de uma “dependência niveladora”, ter-se-ia um manipulatório claro-escuro e, a partir de uma análise mecanicista, ter-se-ia a justificação de determinada práxis social transposta “pela força”.¹² No lugar da compreensão da real tessitura da sociedade e da meandrada relação entre teoria e práxis, o stalinismo trouxe um taticismo inaceitável, em que “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

¹⁰ Aponta Lukács, de modo enfático, que “o marxismo, concebido acertadamente, [...] não existe mais. Em seu lugar, temos o stalinismo, e continuaremos a tê-lo ainda por algum tempo” (LUKÁCS, 1972, p. 32). Para que não se deixe dúvida acerca de sua crítica, Lukács complementa: “não há mais marxistas. Nós simplesmente não temos uma teoria marxista” (LUKÁCS, 1972, p. 32).

¹¹ Para uma visão cuidadosa acerca da relação de Lukács com o stalinismo, Cf. Tertulian (2007b).

¹² Segundo Lukács, “o stalinismo é mais que uma interpretação errônea ou uma aplicação descuidada do marxismo; é uma negação do marxismo. Com stalinismo não há teóricos, só táticos” (LUKÁCS, 1972, p. 32).

do agir” (LUKÁCS, 1986, p. 63) Assim, tanto a ciência burguesa como o stalinismo não compreendem a simultânea dependência e autonomia dos distintos complexos sociais que conformam a totalidade da sociedade. Ambos deixam de apreender o ser-propriadamente-assim da realidade efetiva de tal modo que seria necessário um verdadeiro renascimento do marxismo, que se colocasse – no plano filosófico – contra as degenerações do marxismo e contra a ciência e a filosofia burguesas¹³ e, no campo político e da práxis compreendida no seu sentido mais amplo, contra a democracia burguesa e contra as vicissitudes do stalinismo (Cf. LUKÁCS, 2010; 2012; 2013).¹⁴ Se o erro da ciência burguesa, no que toca ao Direito, é hipostasiar a autonomia do complexo jurídico, seria igualmente equivocado transpor o Direito como expressão simples da luta de classes concebida taticamente (Cf. SARTORI, 2010, 2015a).

A prioridade do econômico e a especificidade do complexo jurídico

Neste sentido, seria de grande importância compreender o modo pelo qual, em correlação com as determinações objetivas da realidade social, consegue o complexo jurídico “cumprir suas funções dentro do processo total”, simultaneamente, a partir de uma dependência diante do complexo econômico, e de sua autonomia frente a ele. Neste sentido, vale trazer um posicionamento de Lukács, retirado de Marx, segundo o qual o modo específico pelo qual o Direito opera se dá mediante o reconhecimento de nexos objetivos presentes na efetividade do próprio ser social. Diz o autor:

O fato de o sistema vigente do Direito positivo e a fatualidade socioeconômica na vida cotidiana subsistirem lado a lado e se encontrarem ao mesmo tempo emaranhados leva necessariamente aos mais diversos tipos de más interpretações da relação entre ambos. Polemizando contra tal teoria errada de Proudhon e em conformidade com a constatação da prioridade ontológica e da legalidade própria dos processos econômicos, Marx propôs a seguinte definição: “O Direito é apenas o reconhecimento oficial do fato”¹⁵ recém constatada do econômico. Essa definição quase aforística é extremamente rica em conteúdo, contendo já os princípios mais gerais daquela discrepância necessária entre Direito e realidade econômico-social [...]. A determinação “o fato e seu reconhecimento” expressa com

¹³ Segundo Lukács, isto implica em uma ontologia do ser social: “o objeto [da ontologia] é o realmente existente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior” (LUKÁCS, 1969, p. 15).

¹⁴ Lukács aponta que “enquanto os resquícios do período stalinista não forem realmente superados na teoria e sobretudo na prática, nem a superioridade do método marxista no plano do pensamento, nem a do modo de vida socialista real no âmbito do ser social conseguirão assumir uma figura autêntica, visível para o mundo todo, que influencie decisivamente as suas perspectivas” (LUKÁCS, 2013, p. 822).

¹⁵ “O Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 2004, p. 84).

exatidão a condição de prioridade ontológica do econômico: o Direito constitui uma forma específica do espelhamento, da reprodução consciente daquilo que sucede de fato na vida econômica. A expressão “reconhecimento” apenas diferencia ainda mais a peculiaridade específica dessa reprodução, ao trazer para o primeiro plano seu caráter não puramente teórico, não puramente contemplativo, mas precipuamente prático (LUKÁCS, 2013, p. 237-238).

A concepção lukácsiana acerca do Direito enquanto complexo social parcial procura romper com os dois equívocos que apontamos acima. O “reconhecimento” que trata o autor húngaro coloca-se “ao trazer para o primeiro plano seu caráter não puramente teórico, não puramente contemplativo, mas precipuamente prático”. E, assim, tem-se justamente o modo pelo qual a atividade jurídica cumpre funções dentro do processo total relacionado ao fato segundo o qual “o reconhecimento só pode adquirir um sentido real e razoável dentro de um contexto prático” (LUKÁCS, 2013, p. 238); e, neste sentido, fica clara a necessidade de um complexo específico capaz de reconhecer os nexos presentes na “vida econômica” ao mesmo tempo em que, para fazê-lo, precisa de uma heterogeneidade e de uma autonomia efetivas diante da primeira. Neste sentido, se Proudhon traz um elogio ao suposto caráter demiúrgico do complexo jurídico como algo central – e verdadeiro – (Cf. MARX, 2004), equivoca-se substancialmente:¹⁶ mesmo que sem o Direito determinadas legalidades presentes na “vida econômica” não possam operar na realidade efetiva de modo adequado, segundo Lukács, isto não significa que o complexo jurídico seja capaz de “criar” nexos econômicos (Cf. SARTORI, 2014). Neste sentido, aponta o marxista húngaro “que determinação 'o fato e seu reconhecimento' expressa com exatidão a condição de prioridade ontológica do econômico”. E ela, simultaneamente, pressupõe a “discrepância necessária entre Direito e realidade econômico-social”.

Ou seja, ela tem como momento necessário a autonomia do complexo jurídico ao mesmo tempo em que tal autonomia só é colocada real e efetivamente ao reconhecer praticamente nexos objetivos presentes na própria realidade efetiva. E, assim, sem nunca deixar de ter um caráter ativo na reprodução do ser social, “o Direito constitui uma forma específica do espelhamento, da reprodução consciente daquilo que sucede de fato na vida econômica”. O modo como este espelhamento se dá pode variar substancialmente e, como mencionamos, nem sempre se tem uma

¹⁶ Segundo Engels, “toda a doutrina de Proudhon assenta neste salto de salvação que vai da realidade econômica para a frase jurídica. O valente Proudhon, sempre que deixa escapar a conexão econômica — e isto acontece nele com todas as questões sérias — refugia-se no campo do direito e apela para a justiça eterna” (ENGELS, 1982, p. 12).

apreensão reta do ser-propriadamente-assim da sociedade (Cf. SARTORI, 2010). Resta claro, assim, que a “prioridade ontológica do econômico” é essencial ao autor, ao mesmo tempo em que, por si só, não explicita a peculiaridade do Direito. Se os “legisladores revolucionários” mencionados pelo marxista húngaro colocaram-se efetivamente ao lado do desenvolvimento da sociabilidade burguesa, “contradizendo seus ideais teóricos gerais, mas em consonância com o ser social”, é preciso que se trate do modo pelo qual se conforma a autonomia do Direito em meio ao desenvolvimento social.

Para tanto, é preciso que se perceba o modo heterogêneo pelo qual o Direito se coloca frente à economia em correlação com a “discrepância necessária entre Direito e realidade econômico-social”, ao mesmo tempo em que isto precisa ocorrer ao se ter em mente a conformação da própria “ciência do Direito”. Têm-se, ao mesmo tempo, um complexo que precisa “cumprir suas funções dentro do processo total” e um modo específico de conformação da autonomia deste complexo parcial do ser social. Autonomia relativa e dependência diante do econômico são essenciais neste processo.

Gênese e função do Direito no capitalismo

Ao tratar da relação entre os distintos complexos parciais entre si, bem como da relação entre estes complexos e o complexo social total (a totalidade da sociedade), a abordagem lukácsiana é essencialmente histórica, buscando explicitar a relação existente entre a gênese, a estrutura e a função dos complexos sociais (Cf. TERTULIAN, 2009). Novamente, portanto, a questão principal para Lukács não é a apreensão de uma base epistêmica a partir da qual seja possível apreender a complexidade da tessitura do real; se, em uma ontologia, trata-se de “investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior” (LUKÁCS, 1969, p. 15), isto significa que é central a busca pelo processo real, efetivo e unitário mediante o qual a conformação objetiva do complexo social em questão se deu. Ou seja, trata-se da apreensão da objetividade, da processualidade e da historicidade do ser da própria sociedade. Diz Lukács, neste sentido, que seria preciso tratar da gênese, e mesmo do fenecimento do Direito: “os limites histórico-sociais da gênese e do fenecimento da esfera do Direito estão determinados fundamentalmente como limites temporais” (LUKÁCS, 2013, p. 244). E, assim, é essencial o processo mediante o qual, com o surgimento

do Estado e da propriedade privada, tem-se, em meio ao desenvolvimento da divisão social do trabalho, também o surgimento do Direito.¹⁷

A forma de regulamentação jurídica, de acordo com Lukács, tem sua gênese e sua função indissolúveis do processo de desenvolvimento das sociedades classistas e, em especial, da sociedade capitalista (Cf. SARTORI, 2016). Isto se dá porque, mesmo que o autor da *Ontologia* considere formas pré-capitalistas de Direito (grego, romano, por exemplo), aquilo que dá a especificidade do complexo jurídico em seu sentido mais forte é certo modo de totalização, colocado em uma forma universal de regulamentação social. Esta forma desenvolve-se de modo indissolúvel da centralização do poder estatal, e é, segundo Lukács, convergente com o momento em que a relação-capital começa a perpassar de modo abrangente o complexo social total – trata-se do processo em que a dimensão política e a dimensão jurídica (correlacionadas às contradições ligadas à oposição entre as figuras do *bourgeois* e do *citoyen*), “se tornavam componentes dirigidos pelo domínio material-universal do capital” (LUKÁCS, 2010, p. 283). Neste contexto, tem-se, com este domínio, o embate entre a “regulação universal jurídica de todas as atividades” e a outras formas de regulamentação social, de tal modo que, aponta o autor húngaro em *Para uma ontologia do ser social*:

O fato de que, por exemplo, na Idade Média, o poder estatal fosse descentralizado, de que indivíduos pudessem dispor não só de armas, mas também de séquitos maiores ou menores de homens armados, fazia com que, naqueles tempos, a imposição de um decreto emanado do Direito estatal muitas vezes se tornasse uma questão de combate aberto entre o poder central e a resistência contra ele. A socialização da sociedade impôs nesse ponto formas de transição tão paradoxais, que para certas épocas o conteúdo do Direito passa a ser avaliar em que casos tais resistências são juridicamente válidas. Aqui não é o lugar de esmiuçar as contradições

¹⁷ Continua Lukács apontando as relações entre continuidade e descontinuidade acerca do tema: “gênese e fenecimento são, assim, duas variações qualitativamente peculiares, inclusive unitárias de tais processos, que, na superação, contêm elementos de preservação e, na continuidade, momentos de descontinuidade. Assim sendo, já apontamos para o fato de que o estado pré-jurídico da sociedade gera necessidades da própria regulação, nas quais está compreendida em germe a ordem jurídica – todavia qualitativamente diferenciados. Todavia, não se pode jamais esquecer quanto a isso que, por trás dessa continuidade, se oculta uma descontinuidade: o ordenamento jurídico em sentido próprio só surge quando interesses divergentes, que poderiam, em cada caso singular, insistir numa resolução violenta, são reduzidos ao mesmo denominador jurídico, são juridicamente homogeneizados. O fato de esse complexo tornar-se socialmente importante determina a gênese do Direito na mesma medida em que o fato de ele se tornar socialmente supérfluo em termos reais será o veículo do seu fenecimento. Corresponde ao seu caráter puramente ontológico, que essas considerações não têm, também nessa questão, a intenção de – utopicamente – ir além do caráter ontológico geral, claramente reconhecido por Marx, das constatações desse contexto. Todo perguntar enfático pelo como de sua realização é uma questão de desenvolvimento futuro, que não se pode prever concretamente” (LUKÁCS, 2013, p. 244-245).

dessas teorias; elas decorrem principalmente da problemática da passagem contraditória do feudalismo para o capitalismo, que necessariamente procurou. Aqui não é o lugar para implementar uma regulação jurídica universal de todas as atividades sociais, como também simultaneamente transformou em questão principal da vida social a superioridade e, desse modo, a autoridade da regulação central perante todas as demais (LUKÁCS, 2013, p. 235).

O modo pelo qual se conforma o Direito, em sua especificidade, e em sua abrangência totalizante, passa pela transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista (Cf. SARTORI, 2016). Somente nesta última, com base em relações de produção que abrangem tendencialmente a totalidade das relações sociais de uma época, é que se coloca real e efetivamente a universalidade do complexo jurídico.

O Direito, pois, é, ao mesmo tempo, uma forma de expressão da “socialização da sociedade” e o sintoma de uma forma de sociabilidade em que esta socialização se dá de modo essencialmente antagônico e estranhado (Cf. SARTORI, 2010). Neste contexto, aquilo que diz Lukács acerca da gênese do Direito (“o ordenamento jurídico em sentido próprio só surge quando interesses divergentes, que poderiam, em cada caso singular, insistir numa resolução violenta, são reduzidos ao mesmo denominador jurídico, são juridicamente homogeneizados”) ganha um sentido peculiar. Isto ocorre porque a redução “ao mesmo denominador jurídico” perpassa a estrutura de uma sociedade em que a mediação mercantil se impõe “pelo domínio material-universal do capital” e diuturnamente, aparece como evidente no cotidiano e na conformação da tessitura da sociedade (Cf. SARTORI, 2010). E, assim, concomitante à universalização da mediação econômica que passa pela expansão da relação-capital – e pelo conseqüente desenvolvimento de um mercado tendencialmente mundial – tem-se a “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais” como uma necessidade na “passagem contraditória do feudalismo para o capitalismo”. A questão acerca do “combate aberto entre o poder central e a resistência contra ele” (o feudalismo) é, assim, a expressão e o reconhecimento da universalização de uma forma de sociabilidade que, política e juridicamente, não reconhece mais os privilégios medievais. Esta forma de sociabilidade traz um “mesmo denominador jurídico”, que, com o desenrolar da sociedade capitalista, veio a aparecer em meio à noção jurídica de igualdade, inseparável da expansão da relação-capital e da circulação capitalista de mercadorias.¹⁸

¹⁸ Em relação à pretensa autonomia do Estado e do Direito, aponta Lukács: “em suma: quanto mais típica deste idealismo estatal, torna-se aparentemente e formalmente autônomo em relação à vida real

Em meio a este processo, o páthos inicial do Direito é bastante nivelador ao trazer a ruptura com uma ordem com o “poder estatal descentralizado” e com relações de produção colocadas de modo igualmente pulverizado; a centralização do poder estatal, que tem por base real a expansão da relação-capital, o “domínio material-universal do capital”, traz a igualdade jurídica e, posteriormente, a igualdade política e jurídica frente ao Estado. Segundo Lukács, isto se dá em oposição ao privilégio feudal, e, com isso, trata-se de garantir “a imposição de um decreto emanado do Direito estatal”.

O Direito, por conseguinte, coloca-se enquanto um mediador com abrangência totalizante real e efetivamente somente em meio à passagem contraditória do feudalismo para o capitalismo. Neste contexto, em que a sociabilidade burguesa se impõe, o modo pelo qual esta imposição aparece traz a possibilidade de uma forma de “reconhecimento oficial” somente ao passo que se tem a “questão principal da vida social a superioridade e, desse modo, a autoridade da regulação central perante todas as demais” Ou seja, no desenvolvimento social, o reconhecimento jurídico é marcado por lutas sociais (lutas de classe) em que o desenvolvimento do complexo jurídico enquanto uma forma de “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais” vai ao encontro do desenvolvimento da sociedade civil-burguesa. O essencial para o que tratamos aqui aparece ao passo que, para o autor húngaro, tanto mais isso se dá, mais os elementos autônomos conformados enquanto complexos parciais “se tornavam componentes dirigidos pelo domínio material-universal do capital”.

Ao mesmo tempo em que o páthos original do Direito em meio a este processo pode ter sido também aquele dos “legisladores revolucionários da grande virada do fim do século XVIII”, tratou-se, ao final, daquilo que viria a se desenvolver “em consonância com o ser social do capitalismo, de modo ontologicamente coerente, quando em suas constituições subordinaram o representante idealista da generidade, o *citoyen*, ao *bourgeois*, que representava o materialismo dessa sociedade”.

Neste momento, segundo Lukács, resta clara a natureza, sobretudo prática, do

da sociedade, quanto mais se torna capaz de aparecer como puro órgão da vontade ideal do povo, tanto mais ele se torna adequado a servir como instrumento para implementar os interesses egoístas de grupos capitalistas - e isso precisamente sob a aparência de uma liberdade e igualdade ilimitadas. Talvez aqui o termo 'aparência' não seja inteiramente exato. Com efeito, aqui não se afirma simplesmente uma aparência de liberdade e de igualdade, mas precisamente sua essência econômica, ou seja, o que liberdade e igualdade efetivamente representam na circulação capitalista das mercadorias” (LUKÁCS, 2008, p. 93).

reconhecimento jurídico, tendo-se “seu caráter não puramente teórico, não puramente contemplativo, mas precipuamente prático” Na imposição “da regulação central perante todas as demais”, o páthos do Direito pode até mesmo ser visto enquanto algo efetivamente revolucionário. Ele é um elemento constitutivo da dissolução da sociabilidade feudal e da implementação da mediação totalizante do capital. Figuras de um ímpeto jusnaturalista e idealista (trata-se, sobretudo, do “representante idealista da generidade, o *citoyen*”) têm um papel importante neste momento em que, de acordo com o autor da *Ontologia*, na medida mesma em que o Direito não tem como se elevar acima do “nível de generidade que lhe é inerente” (LUKÁCS, 2013, p. 243) – aquele nível do “mesmo denominador jurídico” que reconhece os nexos objetivos presentes no desenvolvimento contraditório da sociabilidade capitalista –, ele traz “a aspiração absurda de ancorar, em termos de conhecimento e em termos morais-legais, no próprio sistema da ordem social vigente, as transformações radicais dessa ordem, que naturalmente abrangem também a de seu sistema jurídico” (LUKÁCS, 2013, p. 235-236).

Ou seja, na gênese mesma da especificidade do Direito capitalista que se coloca como um mediador universal, tem-se o convívio de uma tensão entre o Direito natural sedento de “justiça” e o Direito positivo que vem, também por meio do páthos do jusnaturalismo, a reconhecer “o ser social do capitalismo” e o “domínio material-universal do capital” como sua base real e efetiva.

A tensão mesma entre Direito positivo e justiça aparece, pois, como constitutiva da especificidade do complexo jurídico e Lukács não deixa de perceber-se disso (Cf. SARTORI, 2010).¹⁹

Somente em meio a esta tensão e, com recurso à “a aspiração absurda de ancorar, em termos de conhecimento e em termos morais-legais, no próprio sistema

¹⁹ Como aponta Lukács, “a fim de promover a mediação entre Direito e necessidade de justiça, a reflexão sobre o Direito produz, por seu turno, a concepção peculiar do Direito natural, igualmente um sistema do dever social, cujo pôr, no entanto, objetiva alçar o seu sujeito acima do estado concreto de Direito existente em cada oportunidade. Esse sistema, dependendo das necessidades da época, é concebido como determinado por Deus, pela natureza, pela razão etc. e, por isso, deve estar capacitado para ultrapassar os limites impostos pelo Direito positivo. Como Kelsen reconheceu corretamente, as duas tendências têm trajetos paralelos: intenção, finalidades etc. de uma facilmente continuam nas de outra, pois ambas devem almejar, sem ter consciência crítica de si mesmas, na mesma medida, um estágio da generidade mais elevado do que o realizável no Direito positivo. Só na *Ética* será possível expor por que nem a complementação pela moral nem todas as iniciativas reformistas no Direito natural e a partir dele foram capazes de elevar o Direito acima do nível de generidade que lhe é inerente” (LUKÁCS, 2013, p. 242-243).

da ordem social vigente, as transformações radicais dessa ordem, que naturalmente abrangem também a de seu sistema jurídico”, é que o Direito pôde adquirir sua autonomia e pôde também realizar as “tarefas a serem cumpridas”, as “atividades”, as “formas de reações” que eram possíveis, e até certo ponto necessárias, em meio ao ser-propriadamente-assim do capitalismo em processo de consolidação. A “prioridade ontológica” do econômico, no caso do complexo jurídico, expressa-se justamente ao passo que, neste processo, o Direito pretende ser um demiurgo do real sem nunca poder sê-lo efetivamente (Cf. SARTORI, 2014).

A estrutura mesma deste complexo parcial traz consigo a oposição entre Direito positivo (consolidado no reconhecimento de nexos objetivos presentes em determinado modo de produção), a noção de justiça e o Direito natural, os quais, com base neste mesmo modo de produção, pretendem ultrapassar as vicissitudes do presente de uma forma idealista (o que, para Lukács, é impossível).

Em “termos morais-legais”, sem poder questionar sua base real e efetiva, que está “no próprio sistema da ordem social vigente”, busca este complexo o Direito natural e o recurso à noção de justiça para supostas “transformações radicais dessa ordem”.²⁰ A questão se coloca de modo que não se trataria – segundo a concepção jurídica – tanto do “reconhecimento oficial do fato”, mas de tentar, em “termos morais-legais”, superar aquilo que não tem como se ultrapassar sem negar “o ser social do capitalismo” (Cf. SARTORI, 2015b). Tem-se, assim, “um sistema do dever social, cujo pôr, no entanto, objetiva alçar o seu sujeito acima do estado concreto de Direito existente em cada oportunidade” (LUKÁCS, 2013, p. 243) convivendo lado a lado com “tarefas a serem cumpridas”, as “atividades”, as “formas de reações” bastante coerentes com a implementação da sociabilidade capitalista. De acordo com Lukács, esta dualidade está presente no ser-propriadamente-assim do Direito.

Até certo ponto, pode-se dizer que é justamente esta peculiaridade do Direito

²⁰ Diz Lukács: “nesse ponto, só podemos apontar para o fato de que o sonho de justiça inerente a todas essas exigências, enquanto ele precisar ser e for concebido nos termos do direito, não poderá levar além de uma concepção – em última análise, econômica – de igualdade, da igualdade que é determinada de modo socialmente necessário a partir do tempo de trabalho socialmente necessário e que se concretiza no intercâmbio de mercadorias, tempo de trabalho socialmente necessário que deve permanecer como base real e, por essa razão, insuperável no pensamento, de todas as concepções jurídicas de igualdade e justiça. A justiça que emerge daí consta, por sua vez, no rol dos conceitos mais ambíguos no desenvolvimento humano. Ela assume a tarefa, para ela insolúvel, de harmonizar idealmente ou até institucionalmente a diversidade e peculiaridade individual dos homens com o julgamento dos seus atos com base na igualdade produzida pela dialética do próprio processo da vida social” (LUKÁCS, 2013, p. 243).

que permite que a autonomia deste complexo parcial traga consigo “ideais teóricos” a serem contraditos pela própria função social da esfera jurídica. Em sua gênese, ao menos no desenvolvimento de sua especificidade no capitalismo (colocada na “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais”), o Direito – segundo o autor da *Ontologia* – aproxima-se da implementação da relação-capital em termos globais, ao passo que também se coloca bastante ligada à esfera política, expressa por meio da noção de *citoyen*. Esta proximidade entre a esfera política e a jurídica, no contexto da linha ascendente da sociabilidade do capital, trouxe um páthos revolucionário. Este último tem um duplo aspecto: de um lado, procurou opor-se às vicissitudes de sua época por meio da noção de justiça e do Direito natural. Doutra lado, justamente, com essa oposição “idealista” à sua época, ele a consolida em seus termos reais e efetivos. O “sistema de dever social” jusnaturalista, pois, desenvolve-se ao opor-se ao seu duplo e ao nunca questionar “o próprio sistema da ordem social vigente”.

De acordo com Lukács, este questionamento com base na “justiça” e no Direito natural trata de aspectos fenomênicos da realidade efetiva acreditando serem eles o essencial; tal questionamento procura opor-se “em termos morais-legais” àquilo que só pode ser derrubado com lutas sociais que, explicitamente, procurem a supressão da própria relação-capital. Deste modo, pois, surge uma contraditória autonomia do Direito: na medida mesma em que só pode reconhecer padrões colocados na própria realidade social, acredita criá-los; segundo Lukács, isto decorre da relação existente entre “tarefas a serem cumpridas”, as “atividades”, as “formas de reações”, de um lado, e doutro, o modo pelo qual a consolidação da ordem capitalista necessitava de um posicionamento revolucionário, de um páthos revolucionário e até certo ponto (aquele da igualdade jurídica), nivelador.

Autonomização do Direito e desenvolvimento capitalista

Vimos, portanto, como que – na obra lukácsiana – a especificidade e a autonomia do complexo jurídico desenvolvem-se histórica e objetivamente. Deste modo, a relação do Direito com a socialização da sociedade e com o processo contraditório de passagem do feudalismo ao capitalismo restou explicitado. No entanto, aquilo que dissemos não trouxe ainda à tona o modo pelo qual, depois de consolidado o modo de produção capitalista, opera real e efetivamente a esfera jurídica em meio ao complexo e antagônico acontecer social. Neste sentido, Lukács

aponta:

Foi a abrangência total cada vez mais abstrata do Direito moderno, a luta para regular juridicamente o maior número possível de atividades vitais – sintoma objetivo da socialização cada vez maior da sociedade –, que levou ao desconhecimento da essência ontológica da esfera do Direito e, por essa via, a tais extrapolações fetichizantes [do Direito enquanto um demiurgo do real, V.B.S.] O século XIX, o surgimento do Estado de Direito que foi se aperfeiçoando gradativamente, fez com que esse fetichismo aos poucos esmaecesse, mas apenas para dar origem a um novo. À medida que o Direito foi se tornando um regulador normal e prosaico da vida cotidiana, foi desaparecendo no plano geral o *páthos* que adquirira no período do seu surgimento e mais fortes foram se tornando dentro dele os elementos manipuladores do positivismo. Ele se torna uma esfera da vida social em que as consequências dos atos, as chances de êxito, os riscos de sofrer danos são calculados de modo semelhante ao que se faz no próprio mundo econômico (LUKÁCS, 2013, p. 236).

O modo pelo qual o “domínio material-universal do capital” se apresenta em um nível jurídico relaciona-se intimamente com a “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais” e com “a abrangência total cada vez mais abstrata do Direito moderno”. Deste modo, as lutas de classe que permeiam o ser do complexo jurídico se apresentam como algo até certo ponto nivelador (ligado à noção jurídica de igualdade) e que procura fazer com que os conflitos sociais sejam “reduzidos ao mesmo denominador jurídico, [e, assim] são juridicamente homogeneizados” (LUKÁCS, 2013, p. 244). Neste sentido, o modo pelo qual se dá “a luta para regular juridicamente o maior número possível de atividades vitais” reveste as lutas sociais que ocorrem na passagem do feudalismo ao capitalismo trazendo a “abrangência total cada vez mais abstrata do Direito moderno”; a redução de tudo ao “mesmo denominador jurídico”, ao mesmo tempo, é irracional e efetiva: de um lado, é efetiva, dado que, realmente, até mesmo como “sintoma objetivo da socialização cada vez maior da sociedade”, o Direito se torna um mediador tendencialmente universal da atividade humana realizada na sociedade capitalista. Doutro lado, porém, tal redução é bastante irracional: no seu próprio processo formativo, o Direito moderno traz um ímpeto supostamente demiúrgico que o cega diante daquilo que lhe dá base real e efetiva. Assim, a irracionalidade da esfera jurídica se coloca ao passo que, o “aperfeiçoamento” do Direito e do “Estado de Direito” leva a este complexo parcial “ao desconhecimento da essência ontológica da esfera do Direito”.

Ao desenvolver seu ser-propriadamente-assim, o complexo jurídico aparece em seu duplo aspecto: procura um espelhamento adequado do ser social da sociedade e se vê como incapaz de realizá-lo devido à sua própria especificidade (Cf. SARTORI, 2010).

O seu páthos inicial procura contrapor, sem que isso fosse possível, tipos diversos de “sistema de dever social” ao ser-propriadamente-assim da sociedade. Ao passo que reconhece nexos objetivos presentes na realidade efetiva, o Direito moderno enxerga-se, porém, como demiurgo deles.

E, assim, seu ímpeto inicial e revolucionário, neste momento de conformação do Direito burguês, é inseparável do momento contraditório de passagem do feudalismo ao capitalismo. Neste momento, tem-se, inclusive, “legisladores revolucionários”; com seu ímpeto democrático-revolucionário (Cf. LUKÁCS, 2010), eles agiram “contradizendo seus ideais teóricos gerais, mas em consonância com o ser social do capitalismo”. Este é o cenário em que se tinha no complexo jurídico o “*páthos* que adquirira no período do seu surgimento”. Trata-se do simultâneo processo da “abrangência total cada vez mais abstrata do Direito moderno”, da “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais”, mas, principalmente, da consolidação do “domínio material-universal do capital”. Portanto, pode-se enxergar que, depois de determinado momento – depois da consolidação deste domínio –, o ímpeto revolucionário do complexo jurídico vai “desaparecendo”: na medida em que se tem o “surgimento do Estado de Direito” e de seu “aperfeiçoamento”, tem-se um salto correspondente ao momento da decadência ideológica da burguesia (Cf. LUKÁCS, 1968).

Tem-se o termo do período heroico da burguesia, em que, claramente, prepondera um ímpeto jusnaturalista que procura “realizar” a justiça. Do ímpeto revolucionário, necessário para a consolidação da “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais” e do “domínio material-universal do capital”, passa-se à “prosa” da sociedade capitalista consolidada – Lukács é claro: “depois de 1848 a sociedade capitalista se apresenta já com toda a sua fealdade consumada” (LUKÁCS, 1965, p. 106). O Direito, como “reconhecimento oficial do fato”, apenas reconhece esta “fealdade”, mesmo que trate de pintá-la com tintas mais “abstratas” e homogeneizadoras.

A “abrangência total cada vez mais abstrata do Direito moderno” consolida este processo. No entanto, com esta forma de consolidação, o salto qualitativo da esfera jurídica se dá de modo que a “realização” do páthos inicial o leva a um patamar em que o “Direito foi se tornando um regulador normal e prosaico da vida cotidiana” juntamente com a preponderância de uma abordagem diretamente

reificadora e reificante (Cf. SARTORI, 2010): “foi desaparecendo no plano geral o *páthos* que adquirira no período do seu surgimento e mais fortes foram se tornando dentro dele os elementos manipuladores do positivismo” A preponderância de uma abordagem positivista frente a uma jusnaturalista é parte do próprio processo constitutivo da efetividade do ser social do capitalismo. E, deste modo, não obstante ainda se tenha que “o sistema vigente do Direito positivo e a fatualidade socioeconômica na vida cotidiana subsistirem lado a lado e se encontrarem ao mesmo tempo emaranhados”, o modo pelo qual o complexo jurídico traz as “tarefas a serem cumpridas”, as “atividades”, as “formas de reações” muda a favor de um elemento claramente manipulatório.

Se com o jusnaturalismo e com a noção de justiça, em meio à consolidação da sociedade capitalista, o Direito procurava se apartar da esfera econômica e se colocar como uma espécie de demiurgo do real, depois da consolidação do “domínio material-universal do capital”, tem-se a aceitação das vicissitudes da sociedade civil-burguesa de tal modo que se opera conscientemente na superfície desta. A passagem do *páthos* original do Direito moderno à sua expressão no positivismo representa dois ímpetus gêmeos: a busca por um fundamento metafísico e apologético para a ordem social, e o rechaço à compreensão de qualquer forma de fundamentação real e efetiva do ser-propriadamente-assim da sociedade. Esta dualidade passa a fazer parte do ser mesmo do complexo jurídico, que se autonomiza diante da realidade social na medida mesma em que é apologético a esta.

No século XIX, época em que escrevem Bentham, Austin e Savigny, pais da “ciência” e da “teoria do Direito”, consolida-se o “Estado de Direito” e, segundo Lukács, justamente neste processo, surge uma forma de fetichismo que, no desenvolvimento social, vai trazendo o ímpeto manipulatório para o seio da autonomia do complexo jurídico: com isto, “mais fortes foram se tornando dentro dele os elementos manipuladores do positivismo” Anteriormente se tinha a *démarche* do *citoyen*, aquele dos “legisladores revolucionários”; após, prevalece no Direito, depois do “Estado de Direito” que “foi se aperfeiçoando gradativamente”, o *bourgeois*. Isto tudo se dá na medida mesma em que, por vezes, os juristas pretendam que sua autonomia seja absoluta. Segundo Lukács, trata-se do processo em que o *bourgeois* vence definitivamente e aquilo que caracteriza as chamadas formas “consequencialistas” de raciocínio adentra o ser-propriadamente-assim do

Direito de modo decisivo.²¹

Se formos ser coerentes com o tratamento lukácsiano, podemos dizer que esta forma mediante a qual se coloca a autonomia do complexo jurídico traz, no limite, a manipulação como um momento da especificidade deste complexo do ser social (Cf. SARTORI, 2015a). Ao mesmo tempo em que “o sistema vigente do Direito positivo e a fatualidade socioeconômica na vida cotidiana subsistirem lado a lado” – e, portanto, não podem se confundir –, diz o autor da *Ontologia* sobre a regulamentação jurídica e sobre o Direito: “ele se torna uma esfera da vida social em que as consequências dos atos, as chances de êxito, os riscos de sofrer danos são calculados de modo semelhante ao que se faz no próprio mundo econômico” Se o páthos inicial do Direito moderno, em meio à implementação da “regulação jurídica universal de todas as atividades sociais”, é o de uma crítica (idealista) aos sintomas da consolidação do ser social do capitalismo, com o próprio desenvolvimento do processo que o Direito ajudou a desencadear, os “elementos manipulatórios do positivismo” preponderam e passa a fazer parte do próprio ser do Direito a aceitação do “domínio material-universal do capital”.

O funcionamento do Direito positivo está baseado, portanto, no seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de tal maneira que disso surja não só um sistema unitário, mas um sistema capaz de regular na prática o acontecer social contraditório, tendendo para a sua otimização, capaz de mover-se elasticamente entre polos antinômicos – por exemplo, entre a pura força e a persuasão que chega às raias da moralidade –, visando implementar, no curso das constantes variações do equilíbrio dentro de uma dominação de classe que se modifica de modo lento ou mais acelerado, as decisões em cada caso mais favoráveis para essa sociedade, que exerçam as influências mais favoráveis sobre a práxis social. Fica claro que, para isso, faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria, o que já basta para explicar o fato de que esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção dos “especialistas” (de juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal (LUKÁCS, 2013, p. 247).

A função de “regular na prática o acontecer social contraditório” coloca-se ao complexo jurídico do seguinte modo: ao passo que isto traz a necessidade de uma apreensão e de um reconhecimento dos nexos presentes no campo econômico e social, tal apreensão nunca consegue alcançar a compreensão das estruturas objetivas do ser-propriadamente-assim da sociedade.

²¹ Para a crítica das tentativas frustradas de crítica mais ou menos parcial deste aspecto dentro do campo da “teoria do Direito”, Cf. Sartori (2015a; 2015b). Para uma crítica aos autores, como Varga (2012), que pretendem conciliar Lukács com os “filósofos do Direito” contemporâneos, Cf. Sartori (2015a).

Ela tem, pois, um duplo aspecto: ao passo que busca um espelhamento o mais preciso possível, ao fazê-lo “de modo semelhante ao que se faz no próprio mundo econômico”, isto ocorre ao se desenvolver a autonomia do Direito de modo fetichizante. Na medida mesma em que as “tarefas a serem cumpridas”, as “atividades”, as “formas de reações” se apresentam a este complexo parcial, desenvolvem-se enquanto “faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria”. Ou seja, claramente o aspecto manipulatório começa a preponderar no ser do complexo jurídico. Os juristas, assim, ao mesmo tempo, aproximam-se de modo decidido e se afastam do ser-propriadamente-assim da sociedade capitalista: por vezes, justamente ao acreditarem operar com “autonomia absoluta”, reproduzem o modo de ser do mundo econômico (e manipulatório) da sociedade em questão.

O “método” do Direito positivo tem por base as relações sociais de produção da sociedade moderna – o “domínio material-universal do capital” – de tal feita que a tarefa de “implementar uma regulação jurídica universal de todas as atividades sociais” somente pode ser efetiva com “uma técnica de manipulação bem própria” em que se trata de “manipular um turbilhão de contradições de tal maneira que disso surja [...] um sistema unitário”. Segundo Lukács, portanto, da unidade conformada objetivamente pelo “domínio material-universal do capital”, e das contradições sociais advindas deste domínio, por meio de procedimentos inerentes à esfera jurídica, retira-se o “sistema jurídico”. Tal aspecto manipulatório faz com que o aspecto contraditório das relações sociais seja deixado de lado no modo pelo qual se opera ao Direito em prol de uma visão em que o aspecto universal do capital é expresso como a universalidade de um “sistema de dever social” que passa a ser tomado como dado e parece conformar uma espécie de “segunda natureza” evidente do ser social. Ao mesmo tempo em que as contradições sociais saem de cena, elas entram pelas portas dos fundos.

A reprodução do complexo social total somente pode ocorrer ao passo que se tem a autonomia do complexo jurídico operando em meio ao reconhecimento de determinadas lutas políticas, de lutas de classes, como legítimas.²² E, certamente, não

²² Este processo é bastante meandrado e complexo, como aponta Lukács: “em primeiro lugar, muitas sociedades de classes estão diferenciadas em várias classes com interesses divergentes, e não ocorre com muita frequência que a classe dominante consiga impor em forma de lei seus interesses particulares de modo totalmente ilimitado. Para poder dominar em condições otimizadas, ela precisa levar em conta as respectivas circunstâncias externas e internas e, na instituição da lei, firmar os mais diferentes tipos de compromissos. Está claro que sua extensão e magnitude exercem influência

é indiferente que lutas são reconhecidas enquanto “legítimas”; ao mesmo tempo, tem-se a ligação indissolúvel entre o Direito e a forma de universalização colocada na expansão da relação-capital. Ou seja, o modo pelo qual o Direito opera enquanto “reconhecimento oficial do fato” depende da reprodução de sua autonomia e de formas diversas de fetichismo (jusnaturalistas, juspositivistas, por exemplo) que permeiam a esfera. A própria autonomia e especificidade do campo jurídico tem por essencial que “esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção dos 'especialistas' (de juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal” E, neste sentido, a importância deste complexo social parcial é bastante grande: todo um aparato de “especialistas” é desenvolvido com a função de trazer – consciente ou inconscientemente (lembramos do exemplo de Lukács acerca dos “legisladores revolucionários”) – o reconhecimento da forma de universalidade colocada sob a relação-capital. Somente esta última é que figura como a universalidade do “sistema jurídico”.

De acordo com Lukács, “implementar uma regulação jurídica universal” passa por isto.

Para o autor, tal processo não se dá de modo simples, e nem com uma forma de consciência capaz de trazer à tona a totalidade das determinações objetivas presentes no contraditório acontecer social. A “otimização” do “acontecer social contraditório”, em meio ao complexo jurídico, passa pelo reconhecimento de fenômenos sociais que se colocam na superfície do ser social como se estes conformassem a essência deste. Como visto anteriormente, isto já ocorria mesmo na fase “heroica” do complexo jurídico burguês, em que o ideal de justiça, bem como o Direito natural pretendiam colocar a si mesmos como demiurgos do real; agora,

considerável sobre o comportamento das classes que deles participam, positiva ou negativamente. Em segundo lugar, o interesse de classe nas classes singulares é, na perspectiva histórica, relativamente unitário, mas em suas realizações imediatas ele muitas vezes apresenta possibilidades divergentes e, mais ainda, avaliações divergentes por parte das pessoas singulares envolvidas, razão pela qual, em muitos casos, a reação à legislação e à jurisdição não tem de ser unitária nem dentro da mesma classe. Isso se refere, em terceiro lugar, não só às medidas que uma classe dominante adota contra os oprimidos, mas também à própria classe dominante (sem falar de situações em que várias classes participam da dominação, por exemplo latifundiários e capitalistas na Inglaterra após a “Glorious Revolution”[Revolução Gloriosa]). Abstraindo totalmente das diferenças entre os interesses imediatos do momento e os interesses em uma perspectiva mais ampla, o interesse total de uma classe não consiste simplesmente na sumarização dos interesses singulares dos seus membros, dos estratos e grupos abrangidos por ela. A imposição inescrupulosa dos interesses globais da classe dominante pode muito bem entrar em contradição com muitos interesses de integrantes da mesma classe” (LUKÁCS, 2013, p. 233).

porém, a questão se coloca de modo ainda mais direto. Se antes aparecia com certo incômodo por parte dos juristas diante das “injustiças sociais”, agora, depois da consolidação do ser social do capitalismo, prevalece um tratamento manipulatório em que os sintomas do desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, em geral, sequer são questionados. De acordo com Lukács isto expressa o fato de que a universalidade e a genericidade expressas e reproduzidas no Direito são expressões do “domínio material-universal do capital”.

A forma de oposição parcial, antes preponderante até certo ponto, em geral, aparece apagada no ser social do Direito posterior à consolidação da sociedade capitalista. No entanto, de certo modo, ela não deixa nunca de aparecer: “termos morais-legais”, cuja base está “no próprio sistema da ordem social vigente”, buscam “as transformações radicais dessa ordem” na medida mesma em que não têm como negar “uma técnica de manipulação bem própria” que conforma o ser do Direito moderno depois de determinado momento.²³ No que se deve destacar uma questão de grande importância:

Nenhuma lei, artigo de lei, etc., é possível sem uma particularização que o determine, pelo mero fato de que o ponto final de toda a jurisdição é a aplicação ao caso singular. Mas isso não contradiz a supremacia categorial da generalidade neste terreno. Pois os princípios que o determinam têm que expressar-se em uma forma geral para manifestar a essência do Direito; a particularidade e a singularidade são em parte objetos, em parte meios de execução desse domínio da generalidade (LUKÁCS, 1966, p. 222).

Passa longe de Lukács deixar de destacar o caráter “não puramente teórico, não puramente contemplativo, mas precipuamente prático” do espelhamento jurídico – segundo o autor, no limite, a própria reprodução social necessita do Direito e do modo específico pelo qual se dá a renovação e a “produção de 'especialistas'”. Mais ainda: a interpretação normativa, e formas distintas de “hermenêutica jurídica”, são essenciais ao próprio ser do Direito, de tal feita que Lukács é claro ao destacar que “nenhuma lei, artigo de lei, etc., é possível sem uma particularização que o determine, pelo mero fato de que o ponto final de toda a jurisdição é a aplicação ao caso singular”.

Ou seja, tem-se em destaque a necessidade da autonomia do complexo jurídico e do modo pelo qual há aspectos aparentemente antagônicos que convivem em seu seio: ao mesmo tempo em que se tem a “supremacia categorial da genericidade neste

²³ Como procuramos demonstrar noutro lugar, esta combinação bastante específica caracteriza o pós-positivismo da filosofia do Direito contemporânea. Cf. Sartori (2015a; 2015b).

terreno”, a primazia do “implementar uma regulação jurídica universal” – e, para que nos expressemos em termos das bases reais do Direito, o “domínio material-universal do capital” –, aparece no ser da esfera jurídica “a particularidade e a singularidade” que se apresentam mediante a interpretação jurídica dos mencionados “especialistas”. Justamente aí se tem uma antinomia bastante forte: o desenvolvimento de “técnicas manipulatórias”, e de “especialistas”, bem como de formas de interpretação e de “termos morais-legais” depende da autonomia e da autonomização da esfera jurídica diante do uso da violência estatal e da imanência da atividade econômica, ao mesmo tempo em que somente deste modo, a violência estatal pode atuar como um “sistema capaz de regular na prática o acontecer social contraditório, tendendo para a sua otimização”. Aponta o autor da *Ontologia*: “está contida aí, uma vez mais, uma duplicação – já nossa conhecida – na contraditoriedade: por um lado, a força como garantia última dessa existência e unidade; por outro, a impossibilidade de basear unicamente no uso da força essa unicidade da práxis social controlada e garantida pelo Direito” (LUKÁCS, 2013, p. 246).

Tal antinomia se expressa de modo bastante claro no “funcionamento do Direito positivo”. Os “especialistas” acabam por reconhecer os nexos presentes na própria esfera econômica sendo cada um dos juristas “capaz de mover-se elasticamente entre polos antinômicos – por exemplo, entre a pura força e a persuasão que chega às raias da moralidade”. E, assim, as “tarefas a serem cumpridas”, as “atividades”, as “formas de reações” se conformam de modo bastante mediado frente às funções concretas que são exigidas do Direito na reprodução do complexo social total.

No próprio funcionamento deste complexo parcial, por vezes, é importante que se escape de uma análise puramente “consequencialista” e se leve à valorização da “moralidade” na qual, inclusive, “decisões mais favoráveis para esta sociedade” e que não fiquem adstritas a um raciocínio de viés puramente “consequencialista” são essenciais (Cf. SARTORI, 2015b). As “constantes variações do equilíbrio dentro de uma dominação de classe”, segundo Lukács, assim o exigem.

E, deste modo, tem-se que, com o contraditório desenvolvimento social, a autonomia do Direito, é, inclusive, reforçada, ao mesmo tempo em que não se tem como dissociar o complexo jurídico da produção e da reprodução do ser social. Se

Lukács aponta sobre os complexos sociais que “estes conseguem cumprir suas funções dentro do processo total tanto melhor quanto mais enérgica e autonomamente elaborarem a sua particularidade específica”, ele complementa de modo certo ao dizer que “isso fica diretamente evidente para a esfera do Direito”. O central neste processo é o modo pelo qual a universalidade do Direito se coloca possuindo por base real o “domínio material-universal do capital”, tendo-se que o caráter sistemático do Direito vem, crescentemente, a depender de “técnicas manipulatórias” as quais, ao fim, fazem com que Lukács não possa ter qualquer forma de crença em torno de um uso crítico do Direito, Direito alternativo, ou de qualquer coisa deste gênero.

Apontamentos finais

Diante da especificidade do complexo jurídico, que procuramos explicitar acima, Lukács é claro quanto ao que espera do Direito: a sua supressão. Neste sentido, não há como buscar outra coisa de sua teoria no que toca este complexo social parcial. Autores como Varga (2012), assim, violentam a obra lukácsiana de modo gritante (Cf. SARTORI, 2015a; 2015b).²⁴ Segundo o autor da *Ontologia*, a esfera jurídica certamente é permeada pela luta de classes; trata-se de um campo de luta e de disputa, não há dúvida. No entanto, não se trata de um terreno neutro, ou de um campo de disputas sociais como qualquer outro; antes, tem-se na esfera uma conformação objetiva que faz com que aquilo de pior da sociedade capitalista reste como algo pressuposto e inquestionável.

Segundo o marxista húngaro, mesmo nas manifestações que se deem em “termos morais-legais” ou em termos de “justiça social”, isto viria a ocorrer. Por mais que não seja indiferente qual posição se toma diante da conformação objetiva dos direitos sociais (Cf. SARTORI, 2015a; 2015b), ao seguirmos Lukács, é possível e necessário afirmar que nunca se poderia ter como apoio, e porto seguro, a esfera jurídica. Isto se dá, não só pela razão óbvia segundo a qual esta esfera opera em meio aos conflitos sociais que dependem de determinada conjuntura momentânea (sendo estes conflitos, bem como suas potencialidades, o centro do questionamento

²⁴ Veja-se Varga: “o papel assumido conscientemente pelo administrador da justiça pressupõe um duplo caráter e até certo ponto uma personalidade cindida. O jurista está consciente que ele é somente um servidor, um servo da lei, ao mesmo tempo, sabe que os préstimos da lei são somente um meio de servir à sociedade” (VARGA, 2012, p. 154). Isto, como se viu acima, é absolutamente incompatível com Lukács.

marxiano), mas também porque a especificidade do complexo jurídico é marcada, depois de determinado grau de desenvolvimento social, por um ímpeto manipulatório proeminente. Neste sentido, seria preciso, sobretudo, “afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica” (LUKÁCS, 2007, p. 57). Isto, em verdade, implicaria em uma crítica decidida ao próprio Direito.

Neste sentido, diz Lukács:

É inquestionável que não existe um Direito socialista; na verdade, o desenvolvimento do socialismo rumo ao comunismo criará uma condição social que não necessitará do Direito; por isto, não creio que, desse ponto de vista, se possa falar num Direito socialista especial (LUKÁCS, 2008, p. 245).

O central à teorização lukácsiana é a apreensão do ser-propriadamente-assim da sociedade, sem dúvida. Isto se dá, porém, de modo que a especificidade de cada esfera do ser social é essencial para que se compreenda os limites e potenciais da atividade dos homens em cada complexo social.

Neste sentido, o autor da *Ontologia* não tarda em procurar apreender de modo cuidadoso a diferença específica entre esferas como política, Direito, moral e ética (Cf. SARTORI, 2015b). Tratar daquilo que caracteriza a autonomia, e simultânea indissociabilidade, da esfera jurídica diante da reprodução econômica do ser social é muito importante para a pesquisa lukácsiana. Que a luta de classes permeia as diferentes esferas do ser social, até certo ponto, é um truísmo para os marxistas sérios. A questão essencial é procurar entender o modo pelo qual isto se dá; e isto somente é possível por meio de uma apreensão cuidadosa, também, do tema que aqui tratamos. Deste modo, pode-se mesmo dizer a partir do que colocamos que, com base em Lukács, é possível afirmar que, se há uma “luta por direitos” que procura se colocar como estratégica na luta anticapitalista, feliz ou infelizmente, já se sabe de antemão o resultado desta luta. Apostar no complexo jurídico significa apostar em um complexo social que, com a sua ideologia, opera de modo essencialmente manipulatório. E, por isso, trata-se de suprimir o Direito.

A partir das considerações lukácsianas, podemos dizer que, se a esfera jurídica teve uma função essencialmente revolucionária na passagem da sociedade feudal à sociedade capitalista, o mesmo não ocorre na luta contra esta última sociedade. Nota-se: o Direito é real e efetivamente, mesmo que de modo bastante meandrado, uma expressão cabal da universalidade da relação-capital. Uma luta anticapitalista,

por mais que precise ter em conta questões que permeiem o complexo jurídico, é uma luta, também, contra o Direito. Uma visão marxista assim o supõe, já que tem como meta a supressão do próprio modo de produção capitalista. Lukács, neste sentido, é claro ao expressar a incompatibilidade entre o complexo jurídico e o socialismo. Deste modo, segundo o autor, de maneira alguma basta criticar a autonomização e a fetichização que permeiam o ser jurídico; contra estas vicissitudes, não há outra alternativa que a decidida luta pela supressão do capital e do que o acompanha, como o Estado, o Direito, a propriedade privada, patriarcado etc. Para Lukács, uma abordagem crítica acerca do Direito só é possível como uma crítica ao Direito e ao capital.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Silvio Luis. *O Direito no jovem Lukács*. São Paulo: Alpha-Omega, 2006.
- ENGELS, Friedrich. *A questão da habitação*. Trad. João Pedro Gomes. Lisboa: Edições progresso Lisboa-Moscovo, 1982.
- LUKÁCS, György. *Aportaciones a la Historia de la Estetica*. Trad. Manuel Sacristan. México: Grijalbo, 1965.
- _____. Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti). In: *World View*, May, 1972. New York, 1972.
- _____. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. *El Asalto a la Razón*. Trad. Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. *Estética, La Peculiaridad de lo Estético V. III: Cuestiones Preliminares y de Principio*. Trad. Manuel Sacristan. México: Ediciones Grijalbo, 1966.
- _____. Diálogo sobre o “Pensamento Vivido” (extratos). Trad. Equipe Ensaio. In: *Revista Ensaio*, n.15/16. pp. 62-63. São Paulo: Ensaio, 1986.
- _____. *La Riproduzione, Ontologia Dell’ Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981.
- _____. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Socialismo e democratização*. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson

- Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Miséria da Filosofia*. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2004.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. A questão da crítica ao Direito à luz da obra madura de Lukács. In: TORRIGLIA, Patrícia Laura; MÜLLER, Ricardo Gaspar; LARA, Ricardo; ORTIGARA, Vidalcir (Org.). *Ontologia e crítica do tempo presente*. Florianópolis: Em debate, 2015a.
- _____. “Diálogos” entre Lukács e Pachukanis acerca da crítica ao Direito. *InSurgência: revista de Direito e movimentos sociais*, n. 2. Brasília: UNB, Lumen Juris, 2016 (no prelo).
- _____. Direito e socialismo? A atualidade da crítica de Marx e Lukács ao Direito. *Direito e práxis*, n. 9. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- _____. “Estética e política: equívocos e aproximações sobre a especificidade de cada esfera em Marx e Lukács”. In: VEDDA, Miguel. VAISMAN, Ester. *Arte, filosofia, sociedade*. São Paulo: Intermeios, 2013.
- _____. Lukács e a questão da técnica em Heidegger. *Verinotio revista on-line de educação e ciências humanas*, nº 13, Ano VII, pp. 68-89, abr./2011. Belo Horizonte. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/120>>. Acesso em: 1 abr. 2021.
- _____. *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010a.
- _____. “Moral, ética e Direito: Lukács e a teoria do Direito”. *Sapere Aude*. Belo Horizonte: PUC-MG, 2015b.
- _____. O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis. *Verinotio revista on-line de educação e ciências humanas*, nº 11, Ano VI, pp. 23-44, abr./2010. Belo Horizonte: 2010b. Disponível em: <http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/94>. Acesso em: 1 abr. 2021.
- _____. Responsabilidade Individual e Ação Revolucionária: direito e moral em Lukács anterior a sua obra *História e Consciência de Classe*. *Sequência*, V. 41, nº 84, pp. 155-182, abr./2020. Santa Catarina: UFSC.
- TERTULIAN, Nicolas. “Lukács e o Stalinismo”. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio revista on-line de educação e ciências humanas*, nº 7, Ano IV, pp. 1-40, nov./2007. Belo Horizonte: 2007b. Disponível em: <http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/247>. Acesso em: 1 abr. 2021.
- _____. O pensamento do último Lukács. Trad. por Juarez Duayer. *Revista Outubro*, nº 16, pp. 219-248, 2º semestre 2007. São Paulo: 2007a.
- _____. Sobre o método onto-genético em filosofia. Tradução por G. Vianna Konder. *Revista Perspectiva*. Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009.
- VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio revista on-line de educação e ciências humanas*, nº 12, Ano VI, pp. 40-64, out./2010. Belo Horizonte. Disponível em:

<http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/100>. Acesso em: 1 abr. 2021.

VARGA, Csaba. *The place of Law in Lukács' world concept*. Trad. Judir Petrányi e Sandor Eszenyi. Budapest: Szent István Tarsulat, 2012.

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. Lukács diante do Direito e da autonomização da esfera jurídica no capitalismo. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 308-337, jan./jun 2021.



Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács*

Ana Selva Albinati**

Resumo: O texto apresenta a análise de Lukács acerca do valor e do dever-ser no interior da ontologia do ser social. Identificando a gênese dessas duas categorias puramente sociais no processo de trabalho, o autor afirma essa esfera como protoforma das demais formas mais complexas da práxis social, cujas distinções podem ser compreendidas segundo “uma relação de identidade de identidade e não-identidade”. Uma vez esclarecida essa relação, Lukács dialoga com a tradição filosófica sobre questões tais como a objetividade/subjetividade do valor, a autenticidade histórico-social dos valores, o caráter imanente do dever-ser, entre outras.

Palavras-chave: Lukács; valor; dever-ser; trabalho; ética.

Abstract: The text presents the analysis of Lukács about the value and the ought-to-be within the ontology of social being. Identifying the genesis of these two purely social categories in the work process, the author affirms this sphere as a protoform of the others more complex forms of social praxis, whose distinctions can be understood in “a relationship of identity identity and non-identity”. Once this relationship is clarified, Lukács dialogues with the philosophical tradition on issues such as the objectivity/subjectivity of value, the historical-social authenticity of values, the imanente character of the ought-to-be, among others.

Keywords: Lukács; value; ought-to-be; work; ethics.

O esforço lukácsiano de maturidade é consagrado a uma elucidação das categorias sociais em suas interrelações, esforço que nos deixou uma extensa e ainda inconclusa apresentação da efetiva relação entre os fenômenos abrangidos na esfera das formações ideais, incluindo as instâncias normativas, que se orientam a partir de valores, e a esfera da produção e reprodução da vida, como instância ontologicamente prioritária da vida humano-social. Na sua análise sobre o valor, Lukács trata de dilemas tais como a universalidade ou a relatividade dos valores, a objetividade ou subjetividade dos valores, o problema da contraditoriedade entre os valores, a partir de um tratamento desse complexo de questões, ordenado sobre a perspectiva marxiana de compreensão da existência social.

Ele se interroga sobre a gênese das categorias do valor e do dever-ser,

* Texto com reformulações a partir do originalmente publicado em VAISMAN, E.; VEDDA, M. (Orgs). *Lukács: Estética e Ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, pp.123-137.

** Doutora pela UFMG e professora do departamento de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

identificando-a no ato inaugural da existência social, que é o trabalho. Da análise do trabalho, em seu sentido mais geral, como produtor de valores de uso, Lukács extrai uma série de esclarecimentos acerca dos atributos propriamente sociais, aquelas categorias que se fazem presentes apenas quando da passagem do ser orgânico ao ser social. Recusando as formulações filosóficas que atribuem um dever-ser aos seres naturais na forma de uma teleologia de origem transcendente, o autor encaminha sua reflexão no sentido de demonstrar a gênese do dever-ser e do valor – duas categorias estreitamente relacionadas – no processo de trabalho, quando, ao lidar com a objetividade natural, o homem projeta e realiza uma objetividade para-nós, moldando o que se deseja a partir de um ser em si que porta determinadas potencialidades.

O valor se refere ao que é desejável enquanto ser-para-nós. É apenas no ser social, na interrelação entre a consciência que coloca um pôr teleológico, e a natureza minimamente conhecida em seus nexos causais, que surge o ser-para-nós. O valor, nesse sentido, está presente no produto como idealidade que pode ser objetivada através de comportamentos pautados por um dever-ser. Esclarecendo essas duas categorias que fazem parte do mesmo complexo, diz Lukács:

Indissoluvelmente ligado ao problema do dever-ser enquanto categoria do ser social está o problema do valor. Pois, assim como o dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esse papel específico determinante porque o que se pretende é valioso para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como princípio orientador da práxis (LUKÁCS, 2013, p. 106).

O valor influi na posição do fim desejado, está em relação estreita com o por teleológico e com o julgamento que se faz acerca do produto alcançado (se é provido ou desprovido de tal valor). Já o dever-ser atua como regulador da práxis, orientando-a rumo à obtenção daquele valor.

O valor é, portanto, uma categoria social, desconhecida nas esferas naturais, uma vez que o valor está relacionado ao por teleológico, atividade subjetiva por excelência. As formulações filosóficas que afirmam o valor em si, presente nos seres naturais como uma propriedade objetiva, compartilham da ideia de uma criação transcendente que sustente tal objetividade. Aliada a essa perspectiva, está a suposição de uma teleologia da natureza, na qual os seres naturais, criados por uma inteligência transcendente, possuem um valor em si e assumem papéis no interior de uma teleologia natural. A análise de Lukács busca, ao recusar tal fundamentação filosófica, uma proposição que responda também ao extremo inverso dessa postulação, qual seja, às posições

filosóficas que retiram da objetividade qualquer elemento passível de valoração, respondendo à pergunta pela origem do valor através do reconhecimento da mesma em uma operação subjetiva tão somente. A atividade de valoração seria assim uma operação dos sujeitos frente a uma objetividade neutra. É valioso o que o sujeito delibera como portando valor, o que pode ser extremamente variado a ponto de se tornar uma questão indefinível. A esse respeito, Lukács reitera que, se o valor não se extrai de forma natural da objetividade, é na transitividade entre subjetividade e objetividade que ele se estabelece, de forma que também a posição subjetivista acerca da origem do valor é desqualificada pelo autor: “O valor de uso não é um simples resultante de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso” (LUKÁCS, 2013, p. 108).

Para tal constituição do valor de uso, o conhecimento da objetividade, de sua causalidade natural, é de fundamental importância, de tal forma que os polos da objetividade enquanto possibilidade natural posta e da subjetividade que coloca um telos como produto a partir dessa possibilidade, estão intimamente conectados na gênese do valor. Essa relação entre subjetividade e objetividade se mantém, nos termos da relação teleologia-causalidade, desde a sua expressão na esfera do trabalho enquanto produtor de valor de uso, até as suas formas mais espiritualizadas, mais puramente sociais. Lukács elucida a origem do valor e do dever-ser a partir da atividade do trabalho, detendo-se na análise do valor de uso, e toma o trabalho como modelo para se pensar todas as outras formas de valor e de dever-ser implicadas nas atividades mais espirituais da vida humana. No caso do trabalho, o critério do valor está muito imediatamente colado ao que é útil: o valor de uso diz exatamente essa condição de algo que serve à alguma finalidade. No entanto, mesmo nesse caso, a categoria da utilidade não deriva imediatamente da natureza, não é um atributo natural, mas, ao contrário, só pode ser apreendida como realidade na relação com os indivíduos em situação histórico-social determinada, uma vez que o sentido do que seja útil acompanha as transformações sociais. Como Marx nos esclarece em *O Capital*, os valores de uso são históricos, o que torna impertinente pensar em termos de valor ao se tratar meramente do ser natural.

Em relação ao dever-ser, também é a partir do trabalho que Lukács identifica a sua gênese: “A essência ontológica do dever-ser no trabalho dirige-se, certamente, ao

sujeito que trabalha, e determina não apenas seu comportamento no trabalho, mas também seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 104).

O dever-ser atua como mediação no processo de trabalho, ajustando o comportamento ao fim almejado e informado pelo valor. Mas o ponto mais interessante dessa observação de Lukács é que isso não se refere apenas aos procedimentos técnicos implicados na relação com as objetividades no sentido de torná-las “paranós”, mas também, e fundamentalmente, ao comportamento do indivíduo em relação a si mesmo. O domínio de suas faculdades, o autocontrole sobre suas forças essenciais e a disciplina frente ao processo de trabalho para atender ao fim almejado são fatores fundamentais no processo de vida social, de interação dos indivíduos entre si, de tal forma que Lukács afirmará a origem da liberdade como decisão entre alternativas que se encontra primariamente na atividade do trabalho, como decorrente desse domínio das faculdades e transformação da natureza interior dos indivíduos, como elementos que de fato atualizam a decisão, a tornam efetiva enquanto ação no mundo.

Em suma, a análise do trabalho realizada por Lukács acompanha e desenvolve a formulação marxiana de que os homens transformam a natureza externa e a sua natureza interna, situando nesse momento singular do processo de socialização, a origem das categorias mais elevadas e espirituais que definem o ser social. Como afirma o autor, “o dever-ser do trabalho desperta e promove certas qualidades dos homens que mais tarde serão de grande importância para formas da práxis mais desenvolvidas; é suficiente recordar o domínio sobre os afetos” (LUKÁCS, 2013, pp. 104-5).

Já a partir dessas poucas referências, podemos compreender o alcance de suas considerações quando ao final do capítulo sobre o trabalho, o autor afirma a rica significação do trabalho no processo de hominização do homem, mas também no de humanização do homem, pois como ele mesmo reconhece, trata-se de reconhecer muito mais coisas no processo de trabalho do que tradicionalmente se quer admitir:

Independentemente da consciência que o executor do trabalho tenha, ele, nesse processo, produz a si mesmo como membro do gênero humano e, desse modo, o próprio gênero humano. Poder-se inclusive dizer, de fato, que o caminho do autocontrole, o conjunto das lutas que leva da determinidade natural dos instintos ao autodomínio consciente, é o único caminho real para chegar à liberdade humana real (LUKÁCS, 2013, p. 155).

Ao se debruçar sobre a análise das categorias implicadas no complexo do

trabalho, a intenção de Lukács é reposicionar a discussão sobre o dever-ser e os valores em sua efetiva relação com a vida humana em sua totalidade. É uma resposta à filosofia idealista que relega a expressão material da vida a um estado natural, a uma face de menor importância na definição do que seja o ser humano. Lukács, ao afirmar, de acordo com a análise marxiana, a ineliminável mediação que existe entre a esfera material e as expressões ideais em seus níveis mais sofisticados, intenta demonstrar os equívocos das filosofias que autonomizam essas duas esferas em um ou em outro sentido, confundindo a questão da prioridade ontológica com a dimensão axiológica. Em sua longa explanação dedicada a essa questão, o autor não deixa de advertir que a consideração do trabalho enquanto modelo para toda práxis social não encobre as profundas diferenças entre essas práxis, a saber, “que entre o modelo e suas sucessivas e mais complexas variantes há uma relação de identidade de identidade e não identidade” (LUKÁCS, 2013, p. 104).

Sua intenção era, como se sabe, a constituição de uma ética materialista, que pudesse responder aos impasses relativos a uma hipostasiação dos valores, tidos como eternos e universais, por um lado, e uma posição subjetivista que reduzisse o estatuto dos valores à mera escolha subjetiva, por outro. Tinha uma profunda consciência da dificuldade de se tratar dessa questão ao longo dos encaminhamentos relativos à elucidação das categorias que constituem o ser social. Por isso, não raras vezes, encontramos passagens nas quais Lukács se refere à intenção de uma melhor abordagem dessas questões no que seria o exame da ética, o que nos foi deixado inconcluso. De toda forma, os lineamentos deixados por ele nos permitem uma compreensão dos fundamentos de sua reflexão ética ou, ao menos, a limpeza do terreno sobre o qual ele pretendia realizar sua reflexão. Nesse sentido, a tematização da gênese das categorias fundamentais das expressões normativas da vida social nos oferece um entendimento que nos permite atravessar o conjunto de equívocos que se encontra a respeito de categorias tais como a liberdade, o valor, o dever-ser.

O que Lukács realiza é o ancoramento ontológico da vida espiritual, realizada a partir de determinados valores que determinam as escolhas individuais relativos aos pores teleológicos secundários. Em outras palavras, ele esclarece os vínculos dessa instância – ainda que reconhecendo e destacando a imensa complexidade que diferencia as ações nesse âmbito mais estritamente social das relações humanas – com a sua gênese no trabalho e com a forma determinada da reprodução da vida social. A consideração do trabalho como protoforma das relações sociais se coloca em vista da

emergência que se tem no processo de trabalho da configuração adequada entre causalidade e pôr teleológico:

Teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia nas análises gnosiológicas ou lógicas, princípios mutuamente excludentes no desdobramento do processo, do ser-aí e do ser-assim das coisas, mas ao contrário, princípios mutuamente heterogêneos, que, no entanto, apesar da sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no campo do ser social são ontologicamente possíveis, cuja ação nessa coexistência dinâmica constitui a característica principal desse grau do ser (LUKÁCS, 2013, p. 89).

Todas as práticas sociais, por mais complexas que sejam, se assentam sobre essa relação entre causalidade e teleologia. A noção abstrata de liberdade cede lugar aqui ao entendimento da liberdade enquanto decisão subjetiva individual frente a essa relação, no sentido de procurar fazer valer determinadas posições teleológicas futuras. Assim, a respeito da liberdade, nos diz Lukács:

A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade (LUKÁCS, 2013, p. 156).

A gênese da liberdade se encontra na relação consciente que se estabelece entre o por teleológico – em sua conjunção com o valor –, e as condições objetivas nas quais a ação se dará, o que se traduzirá por uma práxis orientada por um dever-ser. Nas formas mais espiritualizadas das relações humanas, essa premissa ontológica permanece, ou seja, o valor se realiza no agir que, por sua vez, pressupõe uma objetividade social dada. O valor, para se realizar, necessita de uma substancialidade social, sem a qual seria apenas uma ideia vazia de sentido, sem vínculo com a realidade.

Em consonância com o texto marxiano, Lukács enfatiza o caráter histórico da substância social, da qual se derivam as expressões ideais. Isso equivale a dizer do caráter social do valor e do dever-ser. Estes não exibem uma racionalidade transcendental, nem são frutos de uma argumentação racional, a não ser que se compreenda esta última como assentada sobre a substancialidade social concreta. O conteúdo do dever-ser se refere a uma dada configuração social, que para se reproduzir, coloca determinadas finalidades no que se refere ao comportamento dos indivíduos sociais. Lukács contrapõe-se assim às filosofias idealistas que,

negligenciando a relação entre as instâncias da vida social, autonomizam a esfera da moralidade e pretendem enfatizar o polo da consciência sobre o da necessidade. Dessa forma, a moral é tida abstratamente como um universo autônomo e superior às atividades relacionadas mais diretamente à reprodução material da vida social.

Sempre que as filosofias idealistas pretendem ver aí um dualismo, elas colocam em confronto, em geral, as funções da consciência humana (aparentemente) apenas espirituais, inteiramente separadas (aparentemente) da realidade material, com o mundo do ser meramente material. Não surpreende, então, que o terreno da atividade propriamente dita do homem ou seja, o seu metabolismo com a natureza, do qual ele provém, mas que domina cada vez mais mediante a sua práxis e, em particular, mediante o seu trabalho, perca sempre mais valor e que a única atividade considerada autenticamente humana caia ontologicamente do céu pronta e acabada, sendo representada como “supratemporal”, “atemporal”, como mundo do dever-ser contraposto ao ser (LUKÁCS, 2013, pp. 61-2).

O pensamento idealista seria incapaz de estabelecer as relações ontológicas reais, na medida em que inverte a ordem determinativa, priorizando e autonomizando a instância das expressões ideais. Sustenta dessa forma artificiosa uma esfera do dever-ser auto-gestada, posta abstratamente sobre a realidade das relações sociais, e incapaz de se perceber enquanto momento de inteligibilidade dessa mesma realidade. O ponto culminante dessa absolutização da razão se encontra na filosofia moral de Kant, na qual:

o dever-ser se apresenta – subjetiva e objetivamente – como algo separado das alternativas concretas dos homens; à luz de uma tal absolutização da *ratio* moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos, permanentes, portanto, transcendentais ao homem (LUKÁCS, 2013, p. 101).

Lukács escapa do rigorismo kantiano que afirma o dever de forma tautológica como a ação por respeito à lei oriunda de uma razão prática pura. O dever-ser em Lukács encontra o seu esclarecimento em vista do por teleológico, informado pelo valor. Essas categorias – valor, por teleológico, dever-ser – se encontram assentadas em uma substancialidade social da qual retiram sua razão de ser. A diferença fundamental entre o exercício dessas categorias na esfera da moral, em relação à esfera da reprodução material da vida, diz respeito ao nível de complexidade e de indeterminação que se acentua nas esferas superiores da vida social. Enquanto no trabalho as tomadas de posição alternativa são mais simples e unívocas, “nas tomadas de posição morais perante certas consequências da economia sobre a vida parece dominar um antagonismo de valores” (LUKÁCS, 2013, p. 120). Em outras palavras, a complexidade das tomadas de posição no campo propriamente dito da moralidade está em que se trata da relação não com objetos e sua causalidade, mas da relação

com sujeitos e situações existenciais cuja causalidade é sempre mais imprecisa e cujo resultado é imprevisível. É a esfera dos pores teleológicos secundários que envolvem indivíduos diversos em situações particulares diversas e que, nessa medida, costuma dar-se em meio a valores antagônicos que expressam a particularidade dos sujeitos envolvidos.

Essas alternativas antagônicas parecem indicar uma falta de fundamentação objetiva para os valores, questão que levou Max Weber a cair em uma concepção trágico-relativista, segundo a qual o pluralismo conflitual de valores é o fundamento da práxis humana, portanto, um fundamento decisionista em última instância, que sucumbiria ao irracionalismo. Observa Lukács que se pode identificar, no tratamento reservado à problemática dos valores, basicamente duas posições filosóficas, que seriam a do relativismo histórico e a do dogmatismo lógico-sistemático. Enquanto a primeira reduz os valores à uma expressão casuística, ligados de maneira linear à uma situação histórica determinada, a segunda tende a homogeneizá-los num sistema formal, que culmina na sua “desistoricização”. Segundo sua análise, o *tertium datur* para essa antinomia se encontra na concepção de “substancialidade” do processo histórico, que “se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo” (LUKÁCS, 2012, p. 413). Nessa concepção, os valores perdem a sua pretensão de eternidade, mas, por outro lado, se justificam, em virtude de, autenticamente, corresponderem ao curso do processo social. Em relação ao aparente pluralismo de valores, observa Lukács:

Isso, no entanto, é apenas uma aparência. Com efeito, atrás dele não se oculta a própria realidade, mas, por um lado, a permanência na imediatidade com a qual se mostram os fenômenos e, por outro, um sistema hiperracionalizado, logicizado, hierárquico, dos valores. Esses extremos igualmente falsos produzem, quando são postos em marcha de maneira autônoma, ou um empirismo puramente relativista ou uma construção racionalista não aplicável adequadamente à realidade; na medida em que um é relacionado com o outro, nasce a aparência de que a razão moral é impotente diante da realidade (LUKÁCS, 2013, p. 121).

Aqui, tocamos em um aspecto fundamental da análise lukácsiana. Primeiramente, torna-se compreensível todo o seu esforço em recuperar o método de investigação marxiano, recuperar o vínculo entre essência e fenômeno para, a partir daí, pavimentar o caminho que permite atravessar as dicotomias que se erguem na história da filosofia, aqui, especificamente, em torno da questão da escolha moral. A passagem acima é exemplar desse procedimento: o antagonismo de valores é compreendido por Lukács não enquanto uma realidade inapreensível, de fundo irracionalista, e sim como uma

expressão fenomênica dessa realidade que se explica pela própria pluralidade e antagonismo concretamente existente no ser social. Para não se cair no empirismo relativista, nem no seu extremo que seria uma hiperracionalização dos valores considerados subsistentes por si mesmos, é preciso compreender a autenticidade de determinados valores a partir da base social que lhes dá origem: “A fonte autêntica dessa gênese é, muito mais, a transformação ininterrupta da estrutura do próprio ser social, e é dessa transformação que emergem diretamente os pores que realizam o valor” (LUKÁCS, 2013, p. 122).

O reconhecimento da gênese social dos valores permite a compreensão da contradição entre valores surgidos da mesma realidade social. Essa contradição objetiva está relacionada aos antagonismos da reprodução social como um todo, na qual se encontram separados e, por vezes, contrapostos os interesses dos indivíduos em sua particularidade e em sua constituição como genericidade para si. Lukács se refere nesse ponto à própria lógica da reprodução da ordem econômica que inclui não só um antagonismo entre “a essência objetiva de seu processo e suas respectivas formas fenomênicas na vida humana, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento em seu conjunto” (LUKÁCS, 2013, p. 121).

Isso leva, no plano da ideação dos valores, a dois fenômenos aparentemente contraditórios: em primeiro lugar, uma aparente contraposição entre a ordem moral e a ordem econômica, aspecto já examinado por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Nesse momento, Marx nos aponta que, de maneira aparentemente paradoxal, os valores normativos a um só tempo correspondem e se contrapõem à ordem econômica, uma vez que os valores contrapostos se exercem nos limites da própria ordem econômica.

Lukács chama atenção para o fato de que, no que se refere à essência do processo, temos uma coercitividade que Marx já tematizava dizendo de uma objetividade econômica que “arrasta os indivíduos sob pena de ruína”. Essa objetividade, por si só, coloca questões de ordem moral para os indivíduos em suas decisões cotidianas. Enquanto no plano da essência, a contradição se instala na forma do antagonismo social, de forma que a evolução humana se dê sob a marca de uma contraditoriedade essencial, essa fonte de conflitos se amplifica no plano fenomênico, assumindo formas variadas que tocam a vida cotidiana de modo desigual, através de estranhamentos diversos, e que recebe dos indivíduos as mais diversas respostas.

Uma vez retida a significação adequada do remetimento que Marx faz da esfera dos valores não econômicos à base produtiva da existência social, Lukács não recai na interpretação reducionista que trata as formas de consciência como meros epifenômenos da infraestrutura. Ao contrário, o surgimento de valores sociais diversos e contraditórios entre si atesta a complexidade da constituição das esferas que compõem o conjunto das formações ideais, e que expressam parcelas do conteúdo social e das relações sociais postas por um dado modo de produção. Em sua expressão fenomênica, tem-se a aparência de que os valores não portam uma necessidade em si, o que leva à suposição de que cabe aos indivíduos decidirem em meio a uma disputa caótica de valores. Porém, diferentemente disso, Lukács identifica que as contradições entre as instâncias reguladoras das relações sociais e a base econômica não significam uma falta de correspondência, que permitiria a consideração autônoma dos valores, tal como se verifica na postura idealista, mas, ao contrário, essa relativa autonomia constitui-se como um elemento necessário na reprodução da ordem social.

Lukács desenvolve ainda essa questão ao retomar a relação singular-particular-universal no que se refere aos antagonismos presentes nas possibilidades da escolha moral. Aqui, tem-se a compreensão do autor acerca da ética enquanto ultrapassamento da particularidade rumo à universalidade do gênero. Reconhecendo a objetividade da contradição social entre indivíduo e gênero, o autor aponta, no entanto, o papel da subjetividade em relação à sua condição particular, que se coloca entre a fixação imediatista na particularidade ou o agir consciente com vistas à superação do aprisionamento na particularidade, o que significa a passagem do gênero em si ao gênero para si.

Um outro aspecto merece ser apontado aqui: na mesma passagem acima citada, ao se referir à postura dogmático-logicizante e à postura relativista acerca do pluralismo de valores, Lukács se vale da seguinte expressão: “Quando se os relaciona entre si, apresentam a aparência de uma impotência da razão moral frente à realidade.” O que é curioso é que ele se exprime usando uma expressão célebre de Marx: “A moral é a impotência posta em ação” (MARX; ENGELS, 1974, p. 307), porém, com um sentido diferente. Enquanto para Marx, a questão se refere à situação paradoxal da moral, aos limites da moral frente à existência social, em Lukács a impotência não se refere propriamente à moral em si, mas tal impotência seria uma aparência a ser desfeita atendo-se ao entendimento ontológico do fenômeno da moralidade.

Se atentarmos a essa distinção entre os dois autores, perceberemos que se trata de duas perspectivas que, embora exibam uma série de consonâncias, nesse ponto apresentam diferenças significativas. Marx constata a situação paradoxal da moral, na medida em que esta “toda vez que luta contra um vício, perde” (MARX; ENGELS, 1974, p. 307), se deparando com a irresolução via moral (e política) para os impasses da sociedade capitalista, apontando, conseqüentemente, para uma resolução social. Já Lukács, ainda que não negligencie a vinculação entre a objetividade social e as possibilidades individuais, assegura o lugar da ética no interior das atividades humanas como fundamentalmente a possibilidade da transcendência da particularidade rumo à construção consciente do gênero para si. O caráter da individualidade é enfatizado em Lukács:

Embora seja, no fundo, óbvia a permanência do estranhamento como fenômeno social, e que, por isso mesmo, em última análise ele só possa ser superado por vias sociais, para a condução da vida de uma pessoa, assume sempre o lugar de um problema central quanto à realização ou ao fracasso do desenvolvimento pleno da personalidade, quanto à superação ou à persistência do estranhamento na própria existência individual (LUKÁCS, 2010, p. 244).

Nesse ponto, o encaminhamento do autor em direção à constituição de uma ética constitui um voo-solo em relação a Marx, na medida em que este trabalha o tema da moralidade objetiva, enquanto expressão ideal que dota de inteligibilidade as relações concretas entre os indivíduos, mas não desenvolve os elementos de uma ética. O encaminhamento de Lukács, nesse sentido, se apresenta como uma caminhada original na qual a relação objetivação-alienação-estranhamento é trabalhada de forma diferente da qual se encontra nos textos de Marx. Importa sublinhar que, no âmbito em que se registra a reflexão de Lukács, nos traços mais gerais do ser social, ele reflete a partir da condição do trabalho como produção de valor de uso, o que autoriza a distinção entre as categorias *Entäusserung* e *Entfremdung*, ao passo que Marx aproxima essas categorias na medida em que reflete sobre o trabalho sob o capital. Embora não seja esse o espaço adequado para tratar dessa questão complexa, a forma peculiar como Lukács compreende a alienação (*Entäusserung*), como exteriorização que retorna modificando o sujeito, parece apontar para uma tematização que abre a possibilidade de uma ética, enquanto o que encontramos em Marx é uma elucidação mais objetiva da relação entre alienação e estranhamento, mediada pela condição específica da compra e venda generalizada da mercadoria força de trabalho.

Uma outra questão significativa quando se pensa as considerações de Lukács

acerca dos valores seria em relação à autenticidade e à transformação destes. Vimos como, a respeito do valor de uso, o autor registra que o critério do valor está associado à sua utilidade. O valor não pode obter-se imediatamente das coisas naturais, mas só na medida em que se torna útil para a vida humana. Isso vale tanto para os valores de uso quanto para os valores mais espirituais. Quanto a esse aspecto, poderíamos nos colocar o seguinte problema: como dizer de uma gênese social dos valores, sem colar essa gênese ao imediatismo de uma prática social marcada pela fragmentação, pela oposição da vida civil, pela exigência pragmática da qual brotaria o sentido do útil, e portanto, do valor? Como vincular o útil, que se refere ao que é (no interior de uma existência social dada) a um dever-ser (que pressupõe uma normatividade) através da definição do que é “valor” (sendo que este se gesta na relação subjetividade-objetividade, portanto, em uma efetividade dada)? Em suma, em que Lukács se distingue de uma perspectiva pragmatista?

Podemos dizer que Lukács se distingue da postura pragmatista basicamente ao resguardar e tematizar a diferença entre aparência e essência e ao distinguir, a partir daí, a diferença entre o processo objetivo da evolução humano-social e sua apreciação axiológica. No que se refere aos valores morais, o deslocamento do sentido do útil está vinculado à pretendida superação da generidade em si em nome da generidade para si, o que transcende a mera utilidade imediata dos valores. Ou seja, os valores podem entrar em conflito em vista de interesses mais ou menos imediatos, aqueles que dizem respeito à esfera fenomênica mais vulnerável ao imediatismo da vida cotidiana, e aqueles que dizem respeito à transcendência da particularidade rumo à generidade humana. O útil, e portanto, a questão da objetividade do valor, se confirma pela afirmação da posição teleológica, que se traduz em atos de alienação, que em sua totalidade, definem o caráter de um indivíduo. Mas longe de ser um mero voluntarismo, ou de um apelo piedoso, o autor chama a atenção para o fato de que a posição teleológica diz respeito às objetividades em questão, senão redundaria em quimera. Essa posição teleológica, que na esfera do trabalho, diz respeito à causalidade natural, nas esferas mais espirituais, diz respeito à essência genérica do homem, em última instância. Onde o útil se eleva a uma dimensão que escapa ao pragmatismo.

De fato, há o reconhecimento da utilidade como categoria central no estabelecimento do valor, ou seja, o valor se refere àquilo que é desejável, o que guarda relação estreita com o que é útil, seja no nível mais restrito das situações

individuais, seja no âmbito mais alargado da reprodução social. No entanto, isso não significa dizer da admissão da utilidade retirada acriticamente das condições empíricas da existência humano-social. Em outras palavras, o remetimento ao solo ontológico do qual brotam os valores não significa a capitulação empirista às condições da reprodução social. Nesse sentido, o que é útil transcende a empiria e se coloca no patamar mais elevado do que sejam as verdadeiras necessidades humanas, e mais que isso, às verdadeiras possibilidades humanas, que dariam passagem da generidade em si à generidade para si. Com isso, tocamos em um último aspecto da análise de Lukács acerca dos valores que precisa ser ressaltado nesse momento: o caráter de sua análise é objetivo-ontológico, o que significa dizer, como ele mesmo o faz em várias passagens, que remeter a esfera dos valores à sua base econômica não significa em momento algum um procedimento axiológico. Trata-se, tão somente, de identificar a gênese e a relação entre as instâncias do ser social, o que não significa rebaixar o significado dos valores na condução da vida humana. Ao contrário, a identificação de tal gênese não retira o sentido do elemento moral e sim o torna mais compreensível. Sobre o elemento valorativo, ele observa: “Se, no entanto, esse momento é absolutizado de maneira im procedente, cai-se numa concepção idealista do processo histórico-social; se simplesmente ele é negado, incorre-se naquela carência de conceitos que se encontra indefectivelmente presente na praticista *Realpolitik* (LUKÁCS, 2013, p. 154).

No que se refere à esfera das relações interpessoais, tem-se que os traços individuais dos homens singulares imprimem nuances significativas do ponto de vista moral e social. A deliberação individual a partir da eleição de um valor frente a outro torna-se um elemento essencial na reprodução ou transformação de uma substancialidade social. O apreço à dimensão ética transparece ao longo da obra do autor, para o qual “todas as valorações que alcançam validade nessas decisões subjetivas estão ancoradas na objetividade social dos valores, na importância destes para o desenvolvimento objetivo do gênero humano” (LUKÁCS, 2013, p. 154).

Referências bibliográficas

- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. 2. ed. Lisboa: Presença; Martins

Fontes, 1974.

Como citar:

ALBINATI, Ana Selva. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 338-351, jan./jun 2021.

O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann*

Ronaldo Vielmi Fortes**

Resumo: No artigo, propõe-se explicitar a crítica que György Lukács realizou à ontologia de Nicolai Hartmann, em sua obra *Para uma ontologia do ser social*. Contra o que argumentam vários comentadores de Lukács, busca demonstrar a inexactidão da tese da forte influência que Hartmann exerceu no pensamento das obras tardias lukácsianas.

Palavras-chave: ontologia do ser social; Nicolai Hartmann e György Lukács; marxismo e ontologia.

Abstract: In the article, it is proposed to make explicit the criticism that György Lukács made to Nicolai Hartmann's ontology, in his work *Ontology of Social Being*. Against what several Lukács commentators argue, it seeks to demonstrate the inaccuracy of the thesis of the strong influence that Hartmann exerted on the thought of Lukács' late works.

Keywords: ontology of the social being; Nicolai Hartmann and György Lukács; marxism and ontology.

Entre os comentadores da obra tardia do filósofo húngaro György Lukács, é comum afirmar a proximidade de seu pensamento com as reflexões desenvolvidas por Nicolai Hartmann em suas obras voltadas à ontologia. Em parte, tal motivação se deve ao próprio pensador magiar que dedicou um capítulo exclusivo a Hartmann em sua derradeira obra *Para uma ontologia do ser social*. Esse, no entanto, não parece ser o único motivo da constante referência comparativa entre ambos os pensadores. Essas aproximações quase sempre vêm acompanhadas por certo entusiasmo por parte de alguns comentadores pelo pensamento de Hartmann. Tal entusiasmo leva, por vezes, à negligência de aspectos importantes da crítica desenvolvida por Lukács a Hartmann, tendendo a atenuar diferenças relevantes e, por via de consequências, induzindo a uma aproximação indevida e precipitada de suas posições filosóficas.

Em um dos mais importantes comentadores da obra lukácsiana, Nicolas Tertulian, encontramos a discussão mais difundida em torno dessa relação. Tertulian sugere a influência decisiva de Hartmann nos caminhos e nas construções da ontologia de

* Reedição, com modificações, do artigo originariamente publicado em: VAISMAN; VEDDA. *Arte, filosofia e sociedade*. São Paulo: Intermeios, 2014.

** Prof. Adjunto da Faculdade de Serviço Social - UFJF. Doutor em filosofia pela FAFICH-UFMG. *E-mail*: vielmi.ronaldo@ufjf.edu.br.

Lukács:

Na realidade, Lukács começou a interessar-se pelo pensamento de Hartmann, e especialmente por seus trabalhos de ontologia, no momento em que ele mesmo sentiu a necessidade de dar fundamentos categoriais sólidos ao seu pensamento sobre a sociedade e sobre as diferentes atividades do espírito (arte, ciência, religião), fundamentando sua filosofia marxista em uma teoria geral das categorias do ser (TERTULIAN, 2003, p. 665).

A “admiração incondicional” (Cf. TERTULIAN, 1986, p. 32) de Lukács por Hartmann, nas palavras de Tertulian, se justifica pela teoria das categorias encontradas na obra desse último. Elas fornecem para o pensador húngaro a matéria filosófica necessária para colocar sobre bases sólidas a fundamentação da filosofia marxista. Em outro momento, insistindo no “entusiasmo” (Cf. TERTULIAN, 1986, p. 33) lukácsiano pela filosofia de Hartmann, de forma mais determinante ainda, o comentador afirma: “É legítimo perguntar se Lukács teria se orientado no fim de seu percurso intelectual para a ontologia enquanto ciência filosófica do ser e de suas categorias, sem a impulsão decisiva dos escritos de Hartmann” (TERTULIAN, 2003, p. 671).¹ É como se o pensamento de Hartmann houvesse propiciado o solo fértil, portanto imprescindível, para o desenvolvimento das raízes ontológicas do pensamento de Lukács.

Não há como abordar aqui em detalhes a interpretação de Tertulian, porém bastaria para levantar suspeitas contra tal tese citar uma pequena passagem na qual Lukács faz uma clara diferenciação entre a velha ontologia e a construção que ele vinha trabalhando na segunda metade da década de 60. Na famosa entrevista *Gesprache mit Lukács*, em resposta a Hans Heinz Holz que o indaga sobre o objeto de sua propositura ontológica, Lukács sugere a necessidade de romper com a tradição filosófica clássica para quem o objeto da ontologia é definido como a “teoria das categorias”. No sentido clássico, a “teoria das categorias” tem nítido caráter da exposição sistemática: consiste no procedimento que ordena e articula o conjunto das categorias sob a forma da sistematização hierárquica logicamente definida. Em confronto direto com tal procedimento, Lukács enfatiza que para a ontologia marxiana “o objeto é o ente real. A tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de

¹ Em outro contexto, o mesmo comentador escreve: “Uma das chaves do pensamento de Lukács é sua ávida simpatia pela obra de Nicolai Hartmann e, sobretudo, pelas suas principais obras de filosofia ontológica: *Zur Grundlegung der Ontologie*, que inaugura o *ciclo ontológico*, e, em seguida, *Der Aufbau der realen Welt e Teologisches Denken*. Essa simpatia é bastante compreensível. A existência autárquica do ser em relação à consciência é a tese fundamental da ontologia realista, tanto a de Nicolai Hartmann como a de György Lukács que, por sua vez, prefere falar em ontologia materialista” (TERTULIAN, 1986, p. 13).

compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior" (ABENDROTH, 1967, p. 12 [ed. bras. 1969, p. 15]).²

Conforme tratei em outra ocasião,

A análise das categorias fundamentais do ser social assume em Lukács contornos claramente distintos daqueles comumente verificados na tradição filosófica. Em momento algum o pensador húngaro se preocupa em estabelecer sua reflexão nos moldes do tratamento sistematizador lógico-hierárquico característico dos grandes sistemas filosóficos, nem mesmo dedica capítulos ou seções de seu livro à elucidação desses temas sob a forma da exposição esquemática de cada categoria em separado. O tratamento conferido a elas aparece em meio à análise dos “complexos problemáticos mais importantes” do ser social. Por meio da elucidação dos complexos e elementos dessa forma do ser se fazem presentes as reflexões sobre as categorias ontológicas tradicionais, quase sempre acompanhadas de críticas ao modo pelo qual a tradição filosófica lidou com esse conjunto de problemas. A opção por essa forma expositiva não significa uma deficiência do texto, pelo contrário, condiz com a perspectiva do autor, para quem o desvelamento e a especificação das categorias devem proceder da análise dos próprios nexos presentes na matéria tratada, de modo a eliminar toda consideração e articulação meramente lógica ou gnosiológica dos nexos categoriais – fato que, segundo o autor, caracteriza grande parte das elaborações da filosofia em torno das categorias (FORTES, 2013, p. 23).

Obviamente Tertulian não desconhece as diferenças entre ambos os pensadores, contudo ao formular com tais palavras as intenções de Lukács leva a entender a necessidade de uma fundamentação nas velhas categorias da filosofia e nos procedimentos tradicionais dos sistemas filosóficos para a sustentação mais adequada do pensamento marxista. Tais aspectos não condizem com o pensamento do próprio Lukács, pois, segundo ele – e essa é uma das críticas centrais, como veremos, levantadas contra Hartmann –, a sistematização das categorias tende a deformar a reta apreensão dos efetivos nexos categoriais postos na realidade.

Guido Oldrini, outro importante comentador da obra lukácsiana, compartilha em grande medida das considerações feitas por Tertulian acerca da relação entre ambos os autores. Entretanto Oldrini localiza a ruptura central do pensamento de Lukács – as raízes de seu pensamento da maturidade – no final da década de 30,³ momento em que Lukács rompe definitivamente com o voluntarismo no campo da política (ou seja: “o empenho em intervir no campo da política com absoluta desatenção pelas

² A tradução brasileira opta por traduzir “*der Gegenstand ist das wirklich Seiende*” por “o objeto é o que realmente existe”. No entanto, na sequência traduz o mesmo termo *Seiende* por “ente”. Julgamos que o correto é traduzir o termo, em ambos os casos, por “ente”.

³ No nosso entendimento, o livro de Oldrini constitui a mais importante obra que trata da biografia intelectual de Lukács. Cf. OLDRINI, Guido; *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*; Napoli: La Città del Sole, 2009.

condições objetivas concretas”) e se aproxima de maneira mais definitiva da compreensão objetiva da realidade – claramente estampada em seus textos escritos a partir desse período –, superando desse modo os traços idealistas de *História e consciência de classe*. A reviravolta ocorrida na década de 30 em Lukács foi motivada primordialmente, como bem demonstra Oldrini, pela leitura dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, nos quais o pensador húngaro trabalhou diretamente em sua decifração a convite de Riazanov. A análise de Oldrini, muito embora corrobore com Tertulian em diversos pontos, atenua em certa medida a decisibilidade da presença de Hartmann sobre a trajetória da maturidade lukácsiana, possibilitando vislumbrar traços importantes de sua ontologia tardia como elementos constituídos e conquistados a partir da obra de Marx já na década de trinta (Cf. OLDRINI, 1986, p. 115).

Wolfgang Harich é provavelmente o comentador que se dedica com maiores detalhes e cuidados dessa relação. O fato de ter sido editor das obras de Lukács na Alemanha Oriental intensificou bastante seus contatos com o pensador húngaro. A importância de Harich, nesse debate, se deve ao fato de não apenas ter sido aluno de Nicolai Hartmann, mas também ao fato de no decorrer da segunda metade do século XX ter mantido frequente contato com Lukács por meio de encontros pessoais, mas principalmente pelo intermédio de cartas. Em meio a essa troca de correspondências, Harich, no ano de 1952, chama a atenção do pensador húngaro para a produção teórica de Hartmann. Harich transcreve uma série de passagens da obra hartmanniana buscando demonstrar o caráter objetivista de seu pensamento. Em sua resposta, Lukács confessa o desconhecimento da obra do autor e relata ter visto pela primeira vez o pensador em uma conferência sobre Hegel, na qual constatou “a tendência à objetividade da realidade” em Hartmann. Porém, na sequência, declara sua decepção ao ler o livro de Hartmann sobre Hegel. Ao comentar as citações de Hartmann reproduzidas por Harich em sua carta, Lukács observa se tratar de um “fenômeno peculiar” no quadro do pensamento contemporâneo.

É também Harich quem adverte para o fato de que bem antes de suas investigações acerca da obra ontológica de Hartmann, Lukács chega a citá-lo pelo menos em duas ocasiões. A primeira referência do autor a Hartmann encontra-se em seu escrito de 1933, publicado postumamente, intitulado *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Na única referência feita ao pensador alemão, Lukács injustamente o estigmatiza como membro na nova geração da Escola de Marburgo, a qual acusa ser uma tendência neo-hegeliana “tingida” com as cores da

“filosofia da vida” (LUKÁCS, 1982, p. 194).⁴ Tal compreensão é totalmente desprovida de fundamento, pois Hartmann nunca manteve qualquer forma de aproximação com a *Lebensphilosophie*. Posteriormente, em *A destruição da razão*, Lukács faz outra rápida menção ao filósofo alemão, muito imprecisa e protocolar, em que o relaciona – injustamente, segundo vários comentadores – no rol dos pensadores do século XX que fazem concessões a certos conteúdos irracionalistas. Tais indicativos presentes nas obras de Lukács, bem anteriores à sua estética e à sua ontologia, demonstram o desconhecimento quase completo que o autor tinha do pensamento de Nicolai Hartmann. Conforme bem acusa Harich – opinião endossada por Nicolas Tertulian – apenas a partir de 1952 a atenção do filósofo magiar se volta de maneira mais apurada à consideração de suas obras.

Segundo Harich, o primeiro contato com a obra de Hartmann provocou grande impacto. Ele narra encontro que teve com Lukács, no qual levou a seu conhecimento diversas passagens das obras de Hartmann, e segundo ele, tal conhecimento causou em Lukács grande entusiasmo.⁵ Exagerando bastante nos termos, Harich insiste em destacar a importância da obra de Hartmann em toda a fase tardia do pensamento de Lukács, em particular em sua *Estética* e sua *Ontologia*.

Por um lado, a recepção de Hartmann por Lukács vai além do que o capítulo dedicado a ele, como revela e parece ser assumido por Benseler. É, acima de tudo, importante para todo o seu trabalho tardio, isto é, também pela “*Peculiaridade do estético*” e não apenas pela “*Ontologia*” (HARICH, 2004, p. 204).⁶

Se considerarmos a presença de Hartmann em *Peculiaridade do estético*, fica evidente o exagero desta consideração. Nas poucas vezes que Hartmann é referido, o tom crítico à estética de Hartmann, por vezes, predomina nas considerações de Lukács – conforme veremos mais à frente. Considerando os escritos de Lukács sobre Hartmann, fica evidente o tom exacerbado das tentativas de vincular o pensamento do último Lukács ao filósofo alemão.

Os termos desta aproximação forçada precisam refutar alguns elementos que

⁴ “*lebensphilosophisch gefärbten Neuhegelianismus*” (apud TERTULIAN, 2003, p. 667).

⁵ Cf. HARICH, 2004, p. 238.

⁶ “*Auf der einen Seite geht Lukács' Rezeption Hartmanns weiter, als das ihm gewidmete Kapitel erkennen läßt und als Benseler anzunehmen scheint. Sie ist, vor allem, belangvoll für sein gesamtes Spätwerk, d. h. auch schon für die ‚Eigenart des Ästhetischen‘ und nicht erst für die ‚Ontologie‘*”). É preciso salientar que o modo pelo qual Harich estabelece sua frase, leva a entender que o próprio Benseler faz tal afirmação no posfácio que escreve para a *Ontologia* de Lukács. O que não é o caso. Benseler se limita a citar o evento no qual Harich apresenta Hartmann a Lukács, e localizar o lugar e a função do capítulo sobre Hartmann escrito por Lukács em sua ontologia (Cf. BENSELER, 1986, p. 734).

Lukács dirige contra Hartmann. É o caso da principal refutação feita por Lukács a Hartmann que aparece logo na epígrafe do capítulo que ele dedica ao pensador alemão: “o idealismo inteligente está mais próximo do materialismo inteligente do que o materialismo burro” (LÊNIN, *apud* LUKÁCS, 2012, p. 129). Ainda que de uma forma elogiosa, vem assim denunciado o idealismo fundante do pensamento de Nicolai Hartmann. Essa é provavelmente a pedra de toque que incomoda bastante aqueles que insistem na tese da “aliança fecunda” entre ambos os pensadores. O tom elogioso e atenuado não é mantido ao longo de suas críticas, pelo contrário, termos mais ríspidos aparecem em suas considerações, tais como a atribuição a Hartmann de um *verdrängter Idealismus* (idealismo deslocado), ou ainda *ontologische Fabelwesen*.⁷

Assim, encontram-se em Hartmann, ao lado de autênticas descobertas no âmbito da ontologia geral, as da natureza inorgânica e da natureza orgânica, não só a imagem desfigurada e desalinhada do ser social, mas também *seres ontológicos fabulosos*, como o ser ideal ou o ser psíquico. .⁸ (LUKÁCS, 1986, p. 456 grifo nosso)

Lukács observa que o pensador alemão traz elementos decisivos para o debate dos caminhos das ciências da natureza, contribuindo de maneira importante na discussão do conhecimento na filosofia de seu tempo. Entretanto, de imediato as considerações críticas se fazem presentes, denunciando os desvios e deformações das reflexões de Hartmann em torno do ser social – para Hartmann cindido entre ser psíquico e ser espiritual – e da tese de difícil aceitação para todo pensador materialista: o ser ideal.

Para escapar dessa crítica, vemos Harich insistir na assertiva de que não se trata propriamente de idealismo em Hartmann, mas de um “materialismo inconsequente”. Segundo ele, em suas obras de maturidade, em particular em *Zur Grundlegung der Ontologie*, Hartmann já não se prende tanto à tese do ser ideal, distancia-se da forte presença do platonismo, que caracterizou, por exemplo, sua *Ética*, obra de 1925, em que afirma: “Os valores são a forma de ser segundo as ideias platônicas”. Para Harich, se acompanharmos a trajetória do pensamento de Hartmann, podemos verificar “o processo de seu afastamento gradual da concepção de ‘ser ideal’” (HARICH, 2004, p. 62). Contra Lukács, Harich afirma que o pensador húngaro “teria razão se a obra a

⁷ A pretensa neutralidade no que diz respeito a idealismo e materialismo se traduz em um idealismo deslocado de seu posicionamento em relação ao mundo e leva-o a cometer inconseqüências fatais. (Lukács, Op.cit., p. 135).

⁸ “*So stehen bei Hartmann neben echten Entdeckungen in der allgemeinen Ontologie, der der unorganischen und organischen Natur, nicht nur das verzerrtzerfließende Bild des gesellschaftlichen Seins, sondern auch ontologische Fabelwesen wie das ideale oder das seelische Sein.*”, .

partir da qual cita, *Zur Grundlegung der Ontologie*, a idealidade “dá forma e governa” o mundo real” (*id. ib.*). Chega ao ponto de afirmar que Hartmann no contexto de suas obras sobre a ontologia, já havia desistido “em grande parte” da tese do ser ideal (*idem*, pp. 62-3). Seu principal argumento é trazido à luz por meio de uma citação de Hartmann: “não há razão para considerar as relações ideais anteriores compreensíveis como algo que existe isoladamente e, por assim dizer, constitui um segundo mundo ao lado do mundo dos casos reais” (HARTMANN, 1949, p. 257). E acrescenta, ainda citando Hartmann, “o ser ideal, em comparação com o ser real, é o ser inferior” (*idem*, p. 299). Sem antecipar uma refutação cabal dos contra-argumentos de Harich, caberia provisoriamente repetir as palavras de seu interlocutor, Paul Forster, nas entrevista que Harich confere sobre o pensamento de Hartmann:

Dois terços da “nova ontologia” e três quartos dela estão “cheios” de idealismo: “ser psíquico”; “ser espiritual”; “espírito pessoal”; “espírito objetivo”; “espírito objetivado”, “consciência do problema” como motor do progresso científico; mas acima de tudo: o “ser ideal” (HARICH, 2004, p. 62).

A tese do ser ideal marca de maneira decisiva todo o desdobramento da ontologia hartmanniana. Os comentários de Harich, nesse sentido, parecem forçar uma aproximação difícil entre ambos os pensadores, trazendo Hartmann para o interior das tendências materialistas, ainda que, segundo ele, não estejam devidamente explicitadas.

A polêmica gerada por tais questões entre os estudiosos da obra tardia do filósofo marxista deve ser analisada à luz dos textos e documentos deixados pelo próprio autor, no intuito de determinar com maior precisão o real caráter das referências de Lukács a Hartmann, assim como das possíveis influências desse último na obra tardia do pensador húngaro. Há dois caminhos para determinar essa relação: investigação dos documentos (cartas, notas, etc.) que retratam o início do contato de Lukács com a obra de Hartmann e a consideração da crítica realizada por Lukács a Hartmann em sua obra derradeira, a *Ontologia*.

A presença de Hartmann nos trabalhos preparatórios da ontologia

Quanto às investigações da obra de Hartmann realizadas por Lukács, o *Versuche zu einer Ethik* [*Esboço para uma ética*],⁹ em que se encontram reunidos um conjunto de anotações esparsas escritas na primeira metade da década 1960, constitui um dos

⁹ LUKÁCS, G. *Versuche zu einer Ethik*; Budapeste: Akadémiai Kiadó/Lukács Archium és Könyvtár, 1994.

documentos mais significativos dessa trajetória. Ele contém anotações escritas no exato momento em que Lukács está concluindo sua *Estética* e rascunha elementos para seus estudos subsequentes, a *Ética*. Como é do conhecimento de muitos, o que estava previsto para ser uma simples introdução preparatória à ética, adensa em volume de páginas e temas correlacionados, ganhando a feição de um problema autônomo e, em grande medida, prioritário em relação ao tratamento da ética. O projeto da ética, paulatinamente, foi posto de lado e deu lugar às suas elaborações acerca da ontologia do ser social.

Característico dessas anotações é a presença já bem delineada dos grandes temas tratados em sua *Ontologia*. Embora escritas como materiais preparatórios para a construção de sua ética, a maior parte das notas contém fundamentalmente considerações voltadas à temática do ser social, ou como Lukács anuncia explicitamente em suas anotações, os fundamentos para uma ontologia do ser social como pressupostos necessários para a redação de uma ética. Grandes temas como: complexo trabalho, complexo da alienação e estranhamento, reprodução, ideologia e uma farta coletânea de citações e comentários em torno do problema das categorias modais, moldam as linhas gerais dos materiais ali reunidos. Na realidade, salvo melhor juízo, as notas acerca da ontologia do ser social parecem ter um peso similar às anotações voltadas à ética. Não seria ariscado dizer que nessas anotações já se encontra, em grande medida delineado, o esboço de alguns capítulos ou pelo menos dos principais temas que serão desenvolvidos mais tarde em sua *Ontologia*. O trabalho subsequente a essas anotações parece ser um desdobramento, um adensamento e descrição mais minuciosa dos temas ali anunciados.

No que diz respeito à presença de Hartmann em seus estudos do período, como observou Nicolas Tertulian, as anotações revelam a presença de um “bom número de referências significativas”¹⁰ às obras de Hartmann. Tertulian, ao enfatizar essa presença, pretende sobretudo destacar a importância e relevância do pensamento de Hartmann nos caminhos da construção lukácsiana de sua *Ontologia*. No entanto, não

¹⁰ “*Les Versuche zu einer Ethik (Notes préparatoires à l’Ethique), qui permettent de pénétrer dans le laboratoire de la pensée lukácsienne des années 1960-1964, contiennent bon nombre de références significatives à des ouvrages comme Zur Grundlegung der Ontologie (1935), Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), Der Aufbau der realen Welt (1940) ou Philosophie der Natur (1950)*” [TERTULIAN, 2003, p. 665]. No entanto, é preciso destacar, contra Tertulian, que nessas anotações não há uma referência sequer à *Aufbau*, e que a *Ethik* de Hartmann, não referida nesse momento por Tertulian, tem uma presença marcante em seus estudos diretamente voltados para o tema.

basta destacar que Lukács se dedicou à leitura dessas obras, mais importante é explicitar o teor da compreensão do autor em torno dos grandes temas da ontologia abordados por Hartmann. Quanto a esses aspectos, encontramos um fato curioso em suas anotações: a maior parte delas são apontamentos críticos ao pensamento de Hartmann. Em linhas gerais, a única referência positiva mais significativa é feita à *Philosophie der Natur*, o que não é nenhuma novidade, pois revela as origens da mesma linha de raciocínio das considerações de Lukács na *Ontologia*, em que claramente a define como a principal e mais aproveitável obra de Hartmann. Quanto às outras obras, elas são citadas quase sempre em um tom crítico. Por exemplo, as referências a *Möglichkeit und Notwendigkeit*, alertam para o problema da teoria megárica da possibilidade em Hartmann, apontando para os equívocos de sua posição e fazendo clara defesa de Aristóteles frente a estes dilemas; já *Zur Grundlegung der Ontologie* é atacada com frequência dado suas teses acerca do ser ideal da matemática. Para os nossos propósitos, é interessante discorrer sobre os apontamentos críticos presentes nessas notas preparatórias.

O que se percebe em *Versuche zu einer Ethik* é já uma posição crítica bem formada em torno do pensamento de Nicolai Hartmann. Encontramos nessas notas e rascunhos pelos menos duas importantes críticas já concretizadas, críticas essas que anos mais tarde foram tornadas públicas e elaboradas de forma mais consistente nas páginas de sua *Ontologia*. A primeira delas dirige-se contra a ideia do ser ideal matemático, formulação de Hartmann explicitada em *Zur Grundlegung der Ontologie*. Dado o caráter fragmentário das anotações não é muito compreensível a formulação de Lukács no contexto das notas “O/258, O/255”, no entanto, é significativo o fato de ela aparecer contraposta ao caráter de ser da economia em Marx, ao problema da realidade social fetichizada. A indagação de Lukács nesse contexto se dirige ao problema da realidade das categorias, o autor se pergunta “até que ponto o espelhamento da realidade (verdadeiro ou falso) influencia realmente o ser social” (LUKÁCS, 1994, p. 40). Talvez o paralelo traçado aqui seja entre a coisificação das relações sociais sob a forma da categoria valor e a coisificação de procedimentos cognitivos, de processos do espelhamento tomados como elementos autônomos, efetivamente existentes independentemente da consciência, ou seja, o caráter de ser atribuído aos axiomas matemáticos.

Mais relevante ainda para nossa consideração é a reprodução feita pelo organizador do livro, György Mezei, das glosas marginais escritas pelo pensador

húngaro no volume de Hartmann presente em sua biblioteca. Em notas genéricas, mas bem claras em seu sentido, Lukács condena a noção de ser ideal, tachando-a de infiel ao método de Hartmann: “*H. hier – wie bei Möglichkeit – untreu zur eigenen Methode (Sophisma: aus ‘mathematischen’ Charakter d. Natur: ideales Sein ableiten ebd 265)*”.¹¹ O sofisma está então na constatação inicial do caráter matemático da natureza por parte de Hartmann que demonstra sua efetiva presença nessa esfera para depois dotar a matemática de completa independência, colocando-a como um ser extrínseco à realidade [*Realität*],¹² ser esse que por meio de seus princípios fundamentais a determina e a conforma segundo sua própria legalidade. Sob esse aspecto, sua análise deixa de ser a investigação do “ente enquanto ente” e passa a atuar como uma dedução lógica da forma do ser.

Ainda sobre o problema do ser ideal, em outra página do volume sobre a qual se debruça para realizar seus estudos (página 318 de *Zur Grundlegung der Ontologie*), de maneira mais taxativa, Lukács anota: “*Keine ideal Ontologie*” [“nenhuma ontologia ideal”]. Lukács se dirige nesse contexto contra o título da subseção “e” do “capítulo 50” que tem início exatamente na página 318 da edição de *Zur Grundlegung der Ontologie: “e. Idealontologie und Realontologie*” [“Ontologia ideal e Ontologia real”]. A ontologia do ser ideal é negada em prol da ontologia do ser real, única admitida pelo pensador húngaro. Em *Para uma ontologia do ser social*, tais questões e problemas são retomados e tratados com mais detalhes. Voltaremos a esse tema mais à frente, já que constitui um dos pilares decisivos da crítica lukácsiana.

A segunda referência a Hartmann igualmente oferece provas da natureza precoce de suas refutações, quando referindo a teoria da possibilidade [*Möglichkeit*] formulada por Hartmann, Lukács faz menção explícita de sua intenção de contrapor Hegel (LUKÁCS, 1994, p. 178)¹³ contra a tese megárica retomada por Hartmann: “possível somente existe como efetivo” (LUKÁCS, 1994, p. 54; Cf. “O/235”). Essa crítica já se

¹¹ Nota 13: “H[artmann] aqui – como em *Möglichkeit [und Wirklichkeit]* – infiel ao seu próprio método (sofisma: por causa do caráter ‘matemático’ da natureza: ser ideal deduzido [derivado] *ibidem* 265”; (LUKÁCS, 1994, p. 134).

¹² O termo alemão *Realität* possui no pensamento hartmanniano clara diferença com *Wirklichkeit*. O segundo termo designa uma das categorias da modalidade, o primeiro refere-se às esferas do ser, por ele separadas entre “ser real” (*realen Sein*) e “ser ideal” (*idealen Sein*). Desse modo, para Hartmann, o ser ideal possui efetividade, tanto quanto o ser real.

¹³ HEGEL, *Ciência da lógica*, primeira frase da Segunda Parte - *Die Wirklichkeit* e, principalmente, cap. 2. *Die Wirklichkeit* em que claramente Hegel investiga em que medida a possibilidade é realidade [HEGEL, 1986, p. 186].

encontrava assinalada também no contexto de suas anotações marginais ao *Grundlegung* acima citada, na qual também a teoria da possibilidade de Hartmann é tomada como “infidel” ao seu método. Tal infidelidade encontra-se claramente explicitada na crítica mais tarde exposta em sua ontologia. Por ocasião da análise da teoria da modalidade de Hartmann, Lukács acusa a presença em Hartmann de duas concepções distintas da possibilidade: uma sistemática, logicamente estabelecida em *Möglichkeit und Wirklichkeit*, outra extraída da análise minuciosa e detalhada da investigação dos seres da natureza orgânica presente em *Philosophie der Natur* (LUKÁCS, 2012, p. 174). A inversão, ou a infidelidade com o método autenticamente ontológico, está em construir uma teoria à parte da análise direta do “ente enquanto ente”. A *intentio recta*, a direta investigação do “ente enquanto ente” é o método hartmanniano traído ao longo de suas construções exclusivamente lógicas e dedutivas das categorias modais.

Menos recorrentes que as menções ao livro de Hartmann *Möglichkeit und Wirklichkeit* são as referências à *Philosophie der Natur*. No entanto, o sentido dos comentários a esta obra são significativos na medida em que mudam a tônica de Lukács na análise das teses de Hartmann. Em relação a ela, as observações de Lukács já não possuem o tom majoritariamente crítico; pelo contrário, quando citada, tal obra serve muito mais para reforçar suas teses ou apontar caminhos autênticos a serem seguidos nas reflexões de Hartmann. Algo semelhante se poderia dizer em relação a *Teleologische Denken*, obra que, salvo algumas ressalvas, Lukács tem profundo apreço.

O autor também menciona em suas anotações preparatórias a ética de Hartmann para auxiliar em sua crítica a Kant e contra Aristóteles vale-se da ética e *Teleologischen Denken* no intuito de se contrapor às tendências finalistas de seu pensamento. Porém nem mesmo a *Ethik* permanece incólume a suas críticas, de maneira direta a tese de Hartmann dos valores como ser ideal, objetivamente existentes independentemente dos homens é rechaçada nas notas do *Versuche* (Cf. LUKÁCS, 1994, pp. 228-9).

Do *Versuche* à *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*: a continuidade crítica

O importante é destacar no contexto das investigações do período, ainda que não explicitada de maneira minuciosa e devidamente argumentada, a crítica ao problema do ser ideal, à teoria da possibilidade etc. já se encontram presentes de

maneira clara em seus estudos. Este é sem dúvida aspecto de grande relevância, pois, se de um lado mostra o interesse do pensador magiar pela ontologia de Hartmann, por outro destaca de modo evidente a refutação cabal de teses centrais do seu pensamento, isso já nos idos de 1960-4. Nesse sentido, o teor das remissões feitas ao intelectual alemão, as críticas agudas e certeiras dirigidas contra sua obra, parecem indicar muito mais a demarcação de fronteiras entre as reflexões ontológicas que vinham sendo elaboradas por ele do que propriamente uma aproximação entre os dois pensadores ou, como querem alguns comentadores, uma influência (ou aliança) decisiva nos caminhos assumidos na construção de sua ontologia. Se o argumento é a quantidade de referências feitas por Lukács a Hartmann no contexto de suas investigações, poderíamos contra-argumentar destacando a maior quantidade de remissões feitas às obras de Hegel e a ainda maior quantidade de referências às obras de Marx. Esse aspecto condiz com o modo como Lukács encerra o capítulo crítico a Hartmann, em que após destacar a “grandeza e os limites” da ontologia do referido filósofo demarca a necessidade de retorno aos grandes dialéticos, ou seja, a Hegel e a Marx:

Portanto, se quisermos tornar as conquistas de Hartmann, que são importantes apesar de todas as limitações, realmente fecundas para a ontologia atual, teremos de prosseguir a partir dele na direção dos grandes dialéticos, isto é, na direção de Hegel e sobretudo de Marx (LUKÁCS, 2012, p. 180).

Chama a atenção nessa passagem o indicativo de que seu pensamento apenas pode ser devidamente iluminado mediante a confrontação com a obra de Hegel e Marx, pois nelas se encontram os princípios efetivos para a construção de uma autêntica ontologia. E isso em uma dupla direção: permite vislumbrar os equívocos e limites do pensamento hartmanniano e ao mesmo tempo colocar sobre trilhos corretos o desenvolvimento de elementos e conteúdos presentes em Hartmann que somente podem se tornar “realmente fecundos” vistos à luz da filosofia desses dois grandes dialéticos (Hegel e Marx). Tal relevância maior dos dois pensadores sobre a consideração respeitosa feita por Lukács a Hartmann justifica, a nosso ver, a presença mais maciça e decisiva de menções a ambos nos *Versuche zu einer Ethik*.

Ainda em relação à “atmosfera” das considerações lukácsianas presente na *Ontologia*, é oportuno destacar a semelhança no estilo adotado por Lukács ao escrever sua crítica a Hartmann com a sugestão feita por ele a Harich, anos antes, na parte final da carta de 1952, acima referida. Nas linhas finais de sua resposta, Lukács recomenda

a seu amigo realizar “um estudo detalhado sobre a obra completa de Hartmann”. Tal estudo:

Deveria mostrar que por um lado [Hartmann], conduz uma luta, criticamente em muitos aspectos correta, contra o idealismo subjetivo e o irracionalismo, que entretanto já não é possível tal oposição desde o idealismo. Tal ensaio deveria ser escrito em um tom decidido desde o ponto de vista do conteúdo, mas de maneira muito calma e respeitosa, para que possa surtir efeito na intelectualidade ocidental (HARICH-LUKÁCS Briefwechsel, 1997, p. 286).

O conselho que Lukács à época dirige a Harich, no qual sugere a ele redigir um estudo sobre Hartmann destacando os aspectos de seu pensamento que podem contribuir para a crítica dos descaminhos do presente, sem, no entanto, deixar de apontar respeitosamente seus equívocos e limites, é em grande medida a forma expositiva por ele adotada no capítulo da ontologia sobre Hartmann. O tom respeitoso recomendado, sem deixar escapar a crítica séria e rigorosa aos aspectos problemáticos de seu pensamento, assemelha-se ao roteiro assumido na construção do capítulo. Além disso, as vias sugeridas a seu correspondente alemão aparecem também estruturando a própria construção do tomo I de sua obra. O capítulo destinado a Hartmann aparece logo após os capítulos sobre o neopositivismo e o existencialismo. Nessa posição, o capítulo funciona como linha demarcatória de ruptura com as tendências hegemônicas da filosofia, que por um lado refutam cabalmente toda questão ontológica e, por outro, edificam uma falsa ontologia de cunho subjetivista, negando as vias corretas da construção de uma ontologia objetiva. Tal aspecto condiz com outra passagem da mesma carta:

Poderíamos muito simplesmente aproveitar a Hartmann – apesar de toda crítica e toda reserva – como aliado na propaganda entre os burgueses do ocidente. Quero dizer, desde um ponto de vista metodológico, da maneira em que – naturalmente *mutatis mutantis* – Lênin aproveitou a Haeckel na luta contra os discípulos de Mach (HARICH-Lukács Briefwechsel, 1997, p. 286).

Decerto o tom fortemente pragmático aqui sugerido não predomina nas formulações acerca dos aspectos positivos do pensamento de Hartmann, porém não podemos deixar de observar o intento de Lukács ao figurar a análise da obra hartmanniana logo após a crítica do pensamento contemporâneo. Insistimos: a análise de Hartmann funciona como elemento de passagem para a formulação de uma autêntica ontologia – e não como uma autêntica ontologia já configurada. Na ontologia, a estruturação dos capítulos deixa clara a ordem de relevância dos pensamentos, logo após o capítulo de Hartmann surge, na sequência, o capítulo sobre Hegel e posteriormente sobre Marx.

O desdobramento da análise presente no capítulo sobre Hartmann na *Ontologia*

não parece apresentar uma ruptura com as considerações de suas anotações preparatórias e com as convicções que o autor nutria antes da redação definitiva de sua obra. Ao contrário. Os elementos e críticas expostos com mais detalhes nas páginas de sua obra derradeira apresentam uma linha de continuidade com as notas de seus estudos preparatórios. Nesse sentido, não se pode deixar de observar a retomada do problema do ser ideal e da teoria da modalidade de Hartmann nas páginas da *Ontologia*, na qual, de uma maneira mais cabal e argumentada, tais problemas são tratados com maiores detalhes.

A crítica a Hartmann: objeções a “*Zur Grundlegung der Ontologie*”

No que concerne propriamente ao capítulo de sua *Ontologia* dedicado a seu contemporâneo alemão, a discussão sobre a relação do pensamento de Lukács com Hartmann deve começar, assim compreendemos, pela epígrafe contendo uma citação direta de Lênin: “O idealismo inteligente está mais próximo do materialismo inteligente do que o materialismo burro” (*apud* LUKÁCS, 2012, p. 129). Tal afirmação demarca logo de saída a base idealista da filosofia de Nicolai Hartmann.

Não por mero acaso ou por simples formalidade Lukács inicia suas considerações advertindo para o idealismo hartmanniano,¹⁴ muito embora, isso não signifique uma impugnação cabal de toda a construção de seu pensamento. Pelo contrário, para Lukács, cumpre ao analisar o pensamento de Hartmann criticá-lo em suas deficiências no intuito de desenvolver as autênticas questões ontológicas a partir das indicações frutíferas passíveis de serem encontradas em suas obras. Em Lukács, a intenção de desenvolver uma ontologia materialista *a partir dos lineamentos presentes no pensamento de Marx* impõe absorver o que há de “*fecundo e pioneiro na ontologia de Hartmann*” e, ao mesmo tempo, refutar a fundamentação idealista de sua ontologia e denunciar os “momentos nos quais se manifesta a *inconsequência* de Hartmann” (LUKÁCS, 2012, p. 150).¹⁵ Contudo iniciar por essa afirmação é delimitar logo de saída o campo das diferenças filosóficas no qual se movem ambos os pensamentos.

¹⁴ Para Lukács um “idealismo objetivo consequente” (LUKÁCS, 2012, p. 130).

¹⁵ Usamos aqui intencionalmente as palavras de Lukács no intuito de destacar a passagem que parece inspirar tanto o título dado por Tertulian à sua análise da relação Lukács/Hartmann (“*Une alliance féconde*”) quanto a expressão “*inkonsequenten Materialismus*” utilizada por Harich em suas críticas a Hartmann. Ainda em relação à adjetivação “fecundo” (*Fruchtbar*), vale ressaltar o uso frequente por parte de Lukács para caracterizar o pensamento de Hartmann: aparece também em outros momentos da *Ontologia*, assim como em *Gespräche mit Georg Lukács* (ABENDROTH, 1967, p. 12 [ed. bras. 1969, p. 15]).

Na *Ontologia*, o primeiro aspecto desse idealismo é acusado de maneira clara e inequívoca: o ser ideal. Para Hartmann, a ontologia se divide em duas esferas de ser bem determinadas, ou seja, a do ser real e a do ser ideal. O que o pensador húngaro acusa no ser ideal da matemática e no ser ideal dos valores – também esses tomados como uma esfera autônoma e *a priori* – é exatamente o idealismo hartmanniano.

Vale traçar algumas considerações para expor a trama de determinações armada em *Zur Grundlegung der Ontologie*. Para Hartmann, o ato do conhecimento é o ato de apreender o ente-em-si. O objeto permanece intacto frente a esse ato, apenas a subjetividade se transforma nessa ação de “apreender”. Consequentemente, para Hartmann, “se não há um ente-em-si não há conhecimento”. A questão, portanto, consiste em saber se a “razão matemática” [termo meu] pode ser determinada como ser, para isso é necessário apresentar argumentos que demonstrem sua independência frente aos atos da consciência; em outras palavras, a matemática como “apreensão” e não como raciocínio lógico imanente à consciência. Para determinar a existência do ser ideal é necessário demonstrar a presença de conteúdos ideais na consciência existentes por si mesmos, isto é, não dependentes dos atos imanentes da consciência como o raciocínio, o pensamento, a fantasia. Os axiomas matemáticos devem ser evidentes por si mesmos e se impor como necessidade extrínseca à consciência. Nessa medida, não é ato puro da consciência, mas apreensão de uma necessidade externa, de um ente-em-si.

Se acompanharmos os argumentos de Hartmann desenvolvidos em seu livro *Zur Grundlegung der Ontologie*, veremos que a prova do ser ideal da matemática funciona como elemento chave em sua demonstração do ser ideal. Ao longo dos primeiros capítulos dessa seção em que trata do assunto, Hartmann faz um imenso esforço para demonstrar a validade de sua tese. Reporta-se criticamente a Kant, às visões da validade e fundamentação subjetivas dos matemas, etc. Independente da consciência, argumenta o autor, uma reta é a menor distância entre dois pontos, e, outro exemplo insistentemente citado pelo autor, a determinação: qualquer número elevado a zero será sempre igual a 1 [$a^0=1$].

Após “demonstrar” o ser matemático, Hartmann, precisamente com base nos argumentos ali utilizados, procura demonstrar o ser ideal da essência e o ser ideal dos valores. É nesse ponto que o idealismo de Hartmann aparece de forma mais evidente. Tal como Lukács argumenta sobre a dificuldade de demonstrar como o ser ideal da

matemática determina o ser real, o vínculo entre ser ideal da essência e ser real aparece aqui de maneira mais gritante ainda. Vale ressaltar que, estranhamente, Lukács não leva suas objeções ao ponto de considerar essa dimensão do pensamento hartmanniano, limitando-se a considerar a problemática do ser matemático. As formulações subsequentes de Hartmann são, para efeitos de uma crítica materialista, ainda mais decisivas.

Embora aqui seja possível apenas chamar atenção para o tema, vale lembrar que constantemente Hartmann retoma o problema da distinção entre as esferas do ser ao longo de suas obras ontológicas. Basta citar a definição das categorias fundamentais da ontologia (que para Hartmann significa aquelas categorias encontradas na base de toda forma do ser), na qual a categoria tempo é retirada e restringida apenas a dimensão dos processos do ser real, mais especificamente, do ser orgânico e inorgânico, estando ausente do substrato do ser psíquico, das dimensões mais universais do ser espiritual e completamente ausente dos seres ideais. Ele retira, por esse motivo, o tempo e o espaço da classe de categorias pertencentes do ser em geral, deixando vestígios dessas efetivas relações do ser, na afirmação da “quantidade” como categoria mediadora, pois está presente tanto no ser real quanto no ser ideal, em particular, nesse último, por meio de relações quantitativas presentes nas leis matemáticas.

A relevância da esfera do ser ideal em Hartmann não pode ser considerada apenas como aspecto residual (um resíduo idealista), pois marca uma profunda cisão em suas reflexões, cisão esta responsável por determinar de maneira decisiva todos os desdobramentos de seu pensamento, criando – como o próprio pensador sugere – duas ontologias: a do ser real e do ser ideal. Cada uma dessas esferas possui categorias específicas e quando apresentam categorias similares, sua função e determinidade guardam especificidades marcantes e inconciliáveis – basta pensar na categoria dimensional espaço e maneira de ser fundamentalmente distinta nas duas esferas do ser.

A refutação lukácsiana do ser matemático tem por base a teoria da *mimesis*. O autor observa como na filosofia contemporânea o problema da *mimesis* desapareceu quase completamente, e argumenta em prol da necessidade de recolocá-la em voga, não apenas na dimensão da estética em que foi consagrada por meio das análises de Aristóteles, mas também em outros âmbitos da dimensão das construções intelectivas

humanas, como é o caso da matemática. O desenvolvimento do problema em Lukács tem uma formulação diretamente voltada aos grandes temas da estética, porém, como demonstra o próprio autor, não aparecem restritos a esse campo das atividades do espírito humano. A mimese própria à matemática é explicada comparativamente à sua especificidade na estética; convém seguir o raciocínio do autor:

A mimese estética sempre cria um “meio homogêneo” (por exemplo, o meio da pura visibilidade etc.), com o auxílio do qual todos os objetos do espelhamento são deslocados qualitativamente para o mesmo plano: a homogeneidade assim obtida simultaneamente intensifica sua própria substância e torna todas as relações mais ricas e mais essenciais do que poderiam ser na realidade, em princípio sempre heterogênea; nesse processo, essa aparente aplicação da realidade diretamente dada no plano de uma “segunda imediatidade” conduz de volta para as suas essências, enriquecendo-as. O que se quer com isso é apenas indicar o poder de intensificação do meio homogêneo como forma objetivada da mimese (LUKÁCS, 2012, p. 166).

Estas determinações têm validade também para o caso da matemática. Também nesse campo se cria o meio homogêneo em que se reduz todas as determinações às relações puramente quantitativas e espaciais. No entanto, o próprio autor não tarda a estabelecer as diferenças que esta guarda com a dimensão estética.

É claro que o meio homogêneo da matemática nada pode ter de concretamente comum com o da arte: este é antropomorfizante, aquele desantropomorfizante, colocando uma pluralidade sensivelmente determinada de qualidades num nível unitário e diferenciador; aquele visa alcançar o puramente quantitativo, livre de seus substratos não quantitativos no mundo real, ao nível de um sistema relacional dinâmico de relações puramente quantitativas; este, sendo pura qualidade, só pode ser remontado à essência do todo da realidade; aquele, em contrapartida, também pode ser aplicado diretamente a fenômenos singulares, a grupos de fenômenos etc. da realidade; este é atomístico, “insular”, e, em cada objetivação, exclui de si diretamente todas as demais; aquele forma uma continuidade que se complementa e se amplia de maneira ininterrupta etc. etc. (LUKÁCS, 2012, p. 167).

Após destacar as diferenças, conclui Lukács criticamente:

Portanto, se a matemática for concebida como mimese dessa maneira dialética, explica-se automaticamente aquilo que, em Hartmann, era tão enigmático, a saber, que fios conduzem da realidade mesma até esse espelhamento, por que a dialética imanente do meio homogêneo permite e requer operações autônomas em seu próprio âmbito e como estas podem – em parte – ser novamente postas em relação com a realidade. Mas mesmo que os conteúdos últimos na realidade e na mimese sejam os mesmos, um abismo separa a homogeneidade mimética da heterogeneidade da realidade existente em si, e esse abismo é justamente o ser de uma e a essência mimética da outra (LUKÁCS, 2012, p. 167).

Com essas palavras, o autor de *Para uma ontologia do ser social* busca demonstrar o “absurdo” da tese hartmanniana do ser ideal. Um ato da consciência humana que cria abstratamente uma forma de consideração de determinados

elementos da realidade, reduzindo a heterogeneidade de sua composição a um meio homogêneo específico, neste caso, às relações quantitativas, é tomado pelo pensador alemão como uma forma de ser autônoma e independente à própria consciência.¹⁶

Não se poderia deixar de mencionar as análises feitas por Lukács acerca da relação entre as categorias quantidade e qualidade, presentes em sua obra *A peculiaridade do estético*. Muito embora não sejam dirigidas a Hartmann, mas escritas a propósito da relação matemática na música, suas formulações são válidas para refutar a pretensa autonomia e independência desmedidas operada por Hartmann. As considerações se voltam contra a tendência de alguns filósofos da arte de atribuir excessiva relevância aos aspectos técnicos e à temporalidade rítmica, matemática, à música. A contraposição de Lukács adverte para a necessidade de considerar os aspectos gerais do meio homogêneo da música, ou seja, o fato de a música voltar-se à interioridade dos indivíduos, de por meio de sua peculiaridade ser capaz de ativar neles sentimentos e emoções das mais diversas ordens. A música evoca emoções, põe em movimento a sensibilidade humana relativa a seus sentimentos. Nesse sentido, Lukács observa que a música é um complexo, em que estão envolvidos tanto os elementos da proporcionalidade, do ritmo, do tempo, e igualmente, aspectos da interioridade da alma, ou seja, o caráter quantitativo forma um conjunto inseparável aos aspectos qualitativos. Aqui não nos importa o problema estético propriamente dito, mas as consequências que Lukács extrai dessa discussão.

O problema remonta à história da filosofia, à querela de Aristóteles com Platão acerca do mundo das ideias. Aristóteles rechaça as “ideias” de Platão, e com isso, igualmente refuta sua concepção segundo a qual “os números e as relações numéricas” possuem “existência independente dos fenômenos”, ou seja, recusa a tomá-los como elementos “completamente autônomos em relação à existência” e que sejam “causalmente determinantes” da existência (LUKÁCS, 1987, p. 318). Em contraposição a Platão, Aristóteles “vincula a idealidade do número com a posição em primeiro plano da relação numérica ou proporção, que ele não concebe como ideia, mas como determinação concreta dos objetos, ligada à substância material” (*idem*, p. 319). O número é relação, é sempre proporção de algo que possui qualidades. Desse modo, o

¹⁶ Francesco Barone em seu livro *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento* desenvolve, em termos distintos, porém muitos próximos ao de Lukács, uma decisiva crítica à noção do ser matemático em Hartmann (Cf. BARONE, 1957, pp. 102-6).

“numérico não aparece, pois, como a garantia última da verdade objetiva, pelo contrário, sua própria verdade deve ser medida em relação aos fatos da realidade objetiva” (*ibidem*).

Porém, é a Hegel que cabe o mérito de esclarecer de maneira precisa a relação entre qualidade e quantidade. O conceito de medida em Hegel põe o problema de uma forma resolutiva, é determinada como “unidade e quantidade e qualidade”, está, portanto, “inseparavelmente vinculada com o ser das coisas, suas relações, suas legalidades etc.” (*ibidem*). Lukács reproduz a passagem em que Hegel define a “medida”, mostrando a relação ineliminável entre qualidade e quantidade:

A medida é de fato uma maneira externa, um mais ou menos, mas que ao mesmo tempo também se reflete em si mesma, não é apenas indiferente e externa, mas uma determinidade que é em si mesma; é, portanto, a verdade concreta do ser... Medida é a relação simples do *quantum* consigo mesmo, sua própria determinidade consigo mesmo; então o *quantum* é qualitativo (HEGEL, 1934, pp. 409-413).

Na sequência, ainda citando Hegel, completa o argumento: a medida é “o comportamento *imane*te quantitativo de duas qualidades entre si” (*idem*, p. 422).

Não é mero acaso que a gênese da concepção de Hartmann sobre o ser ideal e o ser matemático remonta a seu livro *Platos Logik des Seins*, de 1909. A independência do ser matemático, tal como Hartmann sustenta, tem suas raízes em Platão, evidentemente, como já referimos, suas ideias se modificam em suas obras posteriores, conferindo ao ser matemático certa relação com o ser real, no entanto, mantém-se o princípio decisivo da ontologização das relações matemáticas, ou seja, como leis independentes e autônomas de uma maneira do ser, do ideal.

Com suas críticas, Lukács põe abaixo um dos pilares fundamentais das reflexões de Hartmann que, conforme dissemos, marca profundamente todos os desdobramentos subsequentes de sua ontologia. Ainda que Lukács não estenda o teor de sua crítica às raízes e consequências presentes na obra de Hartmann, a refutação do ser matemático desconstrói a base dos argumentos da tese do ser ideal e destaca de maneira evidente os traços idealistas de seu pensamento.¹⁷

¹⁷ Um estudo específico sobre o problema seria de enorme relevância para a discussão aqui em tela. Na literatura sobre o problema, encontramos apenas estudos esparsos. Um dos mais significativos estudos foi desenvolvido por Wolfgang Harich em seu livro *Nicolai Hartmann: Grösse und Grenzen*. Outro livro também importante, muito embora trate do problema de maneira tópica sem se dedicar ao conjunto da obra de Hartmann, foi escrito por Francesco Sirchia (Cf. SIRCHIA, 1969, pp. 10-21). O autor compreende Hartmann como um pensador idealista e argumenta que este jamais foi capaz de romper completamente com a influência de Kant.

Traços de idealismo na Estética de Hartmann

Não se pode esquecer no contexto dos argumentos de Lukács da existência de uma forma de idealismo em Hartmann, as considerações presentes em *A peculiaridade do Estético*, que igualmente acusam traços de idealismo na estética do filósofo alemão. O problema do meio homogêneo é também a dimensão da crítica proferida contra a estética de Hartmann, também refutada em seus aspectos idealistas. Vale citar:

O idealismo de Hartmann – que apesar de todos seus esforços objetivistas está em última instância determinado por Kant – confunde frequentemente suas corretas observações, interpretadas, teoricamente de um modo muito sensato. A confusão se produz sobretudo por negar a reconhecer na audição musical ou na visão arquitetônica uma síntese sensível das diversas percepções sensíveis imediatas. Com isso o problema estético se desloca para um terreno alheio à arte; assim ocorre, por exemplo, quando Hartmann, continuando a exposição que citamos em segundo lugar, escreve que o todo da obra arquitetônica é sem dúvida “onticamente real”, mas não visível sensivelmente com um olhar. Esta última afirmação é sem dúvida verdadeira de modo imediato, mas apesar disso a unidade estética de uma peça arquitetônica não é de caráter visual. A composição consiste precisamente que surjam para o contemplador em movimento aspectos, diversos, mas sempre alusivos a algo que segue, dentro daquele todo, os quatro aspectos, precisamente sua ininterrupta transição, em uma síntese sensível, em uma vivência sensível do todo. [...] A arquitetura evoca vivências espaciais cuja necessária sucessão, por causa de sua ininterrupta conservação na mudança, é mais que uma mera sucessão de imagens espaciais soltas e independentes. Hartmann subestima o caráter dialético da receptividade sensível [...] (LUKÁCS, 1987, v. I, p. 628 [ed. esp. 1982, v. II, p. 364]).

Nessa passagem da *Estética* constata-se a mesma necessidade de tomar os elementos “fecundos” do pensamento de Hartmann, refutando de maneira cabal as tendências idealistas presentes em suas reflexões. A correta percepção de Hartmann da não apreensão da totalidade da composição estética na imediatidade da recepção não implica, para Lukács, a necessidade de supor a síntese da receptividade estética em uma esfera além do próprio meio homogêneo em que se efetiva a recepção do pôr artístico. A totalidade musical é apreendida como totalidade *a posteriori* no próprio âmbito da escuta (meio homogêneo) e não enquanto síntese que transcende o campo específico do meio estético em que se dá a percepção. A presença do idealismo kantiano em Hartmann denunciada neste contexto está em compreender a síntese da receptividade estética como ato do entendimento – as categorias *a priori* do pensamento –, negando sua possibilidade na exata dimensão da sensibilidade onde esta ocorre. A concepção de Hartmann remete pois à ideia de um “resumo meramente representativo-intelectual” como uma atividade capaz de “substituir a nascente síntese de base sensível” (LUKÁCS, 1987, v. I, p. 628 [ed. esp. 1982, v. II, p. 364]), constituída por meio da “ininterrupta conservação na mudança”, ou seja, por meio do necessário

processo de sucessão. Desse modo, conclui Lukács: “Hartmann subestima o caráter dialético da receptividade sensível”.

A ausência de uma compreensão dialética dos processos e categorias é uma constante em Hartmann. Pelo menos é o que acusa Lukács não apenas na *Estética* como também em *Para uma ontologia do ser social*. Para o pensador, magiar a obra de Hartmann é entrecortá-la por apreensões efetivas e perspicazes dos elementos da realidade e por contrapartidas que o levam a deformações dos aspectos mais relevantes dessa mesma realidade. Por exemplo, em outro momento de sua estética, ao tratar do papel da vida cotidiana na esfera da arte, Lukács observa em nota de rodapé: “Nicolai Hartmann, que dá muita importância a esse momento da direção ou orientação consciente, passa por alto [*übersieht*] as vinculações reais, e por isso também as autênticas contraposições entre a vida cotidiana e a arte” (LUKÁCS, 1987, II, p. 896 [ed. esp. 1982, 2, pp. 68-9]). Por meio de uma demarcação similar a essa se abre a crítica a Hartmann na *Ontologia*. A ontologia da vida cotidiana é o ponto de partida da análise, porém Hartmann o toma de maneira acrítica desconsiderando aqueles momentos da cotidianidade que desviam, ofuscam ou impossibilitam a correta apreensão das bases efetivas da dinâmica da realidade. Esses momentos responsáveis pelas deformações e desvios na apreensão do “ente enquanto ente” são em grande medida determinações histórico-sociais do pensamento. A *intentio recta*¹⁸ proposta por Hartmann negligencia, desse modo, a percepção das deformações que se processam no exato contexto da vida cotidiana, em que as determinações históricas e sociais tendem a encobrir e desvirtuar as bases efetivas dos processos reais do ser. Em suma,

a *intentio recta* tal como concebida por Hartmann estaria, pois, inviabilizada de efetuar a autêntica crítica da ontologia da vida cotidiana, por não tomar em consideração as mediações sociais que constituem aspectos decisivos para a formação das ideias e perspectivas assumidas pelos homens em relação a si mesmo e ao mundo em que vivem (FORTES, 2013, p. 257).

Crítica à estratificação dos seres em Hartmann e a obsolescência da ontologia do ser espiritual

¹⁸ Hartmann assim a define: “A atitude natural, dirigida ao objeto – a *intentio recta*, por assim dizer, o endereçamento para o que faz frente ao sujeito, se apresenta ou oferece a este, em suma, o dirigir-se no sentido do mundo em que se vive e do que se é parte –, esta atitude fundamental é a corrente em nossa vida e segue sendo ao longo desta. É aquela mediante a qual nos orientamos no mundo, em virtude da qual nos adaptamos com nosso conhecimento às exigências da vida cotidiana. Mas esta atitude é abandonada na teoria do conhecimento, na lógica e na psicologia, para torcê-la em uma direção em sentido oblíquo a ela – uma *intentio obliqua*” (HARTMANN, 1948, p. 42).

Curiosamente, Lukács acusa no pensador alemão os mesmos erros tão bem criticados por ele na fenomenologia de Husserl, ao destacar como Hartmann termina por “colocar entre parênteses” o caráter histórico social do ser cotidiano. A crítica construída por Lukács tem como cerne matrizador de seus argumentos a ausência em Hartmann do elemento da maior importância para o materialismo marxiano: a historicidade.

Lukács observa como

os professores alemães se aferram à concepção de história de Ranke, de raízes profundamente a-históricas, a qual lhes proporciona a possibilidade de reconhecer a história como ciência, mas simultaneamente dar relevo a todos os “valores” essenciais para eles na cultura, eximindo-os do processo histórico e considerando-os “supra-históricos”. Essa orientação da filosofia para longe da sociedade e da história e na direção de uma “teoria dos valores”, independentemente de como esta se configure, cinde ontologicamente o ser social unitário em, de um lado, fatos empíricos, tendências empíricas etc. e, de outro, valores “atemporais” (LUKÁCS, 2012, p. 154).

Tal vinculação a Ranke – e também a Rickert – fica evidente em *Das Problem des gestigen Seins*, em que abertamente se encontram expostas as concordâncias com as teses destes autores (HARTMANN, 1949a, pp. 26-7). Vale ainda referir, o aspecto que corrobora com o tema do idealismo hartmanniano, o caráter a-histórico dos traços mais essenciais do ser espiritual, claramente estampados nas páginas desse mesmo livro, em que contrapõe o caráter universal supra-histórico do espírito aos traços históricos contingentes de seu desdobramento no tempo (HARTMANN, 1949a, pp. 42-4). A dimensão dos valores morais, também analisada nesta obra, tem precisamente esse caráter da atemporalidade.

Certamente Lukács considera Hartmann um “profundo dissecador das autênticas teleologias”, mas no mesmo instante em que reconhece seus méritos, chama a atenção para seus limites. Por exemplo, toda a correta consideração do trabalho como um dos poucos lugares onde se manifesta uma teleologia autêntica não é levada às devidas consequências pelo pensador alemão. Foge a Hartmann o problema genético das formas do ser, aspecto que remonta diretamente ao problema do caráter histórico, pois implica de modo direto a consideração da origem e dos desdobramentos dos complexos do ser na natureza (orgânica e inorgânica) e do ser social. Por decorrência, uma ontologia sem dialética, sem consideração da gênese dos complexos do ser, em que o complexo trabalho é tratado sem sua devida medida de salto para o devir homem do homem e do seu processo de socialização – afastamento das barreiras

naturais – leva à completa confusão na formulação de uma ontologia do ser social.

Esse problema aparece em *Der Aufbau der realen Welt*, obra que amplia e estabelece as bases da estratificação dos seres já presentes em *Das Problem des gestigen Seins*. Lukács chama a atenção para a ausência de um tratamento acerca da gênese dos extratos do ser. Tudo isso se assenta sobre a total ausência da história em seu pensamento: sua filosofia é implícita e explicitamente a-histórica. O rechaço de toda consideração sobre a gênese da estratificação dos seres é plenamente consciente em Hartmann. Em *Aufbau*, ele diz: “Todas as interpretações genéticas, partam de cima ou de baixo, são construções especulativas. A ontologia não está obrigada de nenhuma sorte a dar semelhante interpretação, assim como em geral não entra em suas intenções resolver todos os enigmas do mundo” (LUKÁCS, 1949b, p. 511). O problema está precisamente em pretender escrever uma ontologia sobre o fundamento da estratificação dos seres sem fornecer de maneira clara uma argumentação que evidencie a gênese desses processos de diferenciação. Para Lukács, “somente quando tiverem sido aclarados pelo menos os contornos gerais de como e em que circunstâncias pode ocorrer tal transição para algo qualitativamente novo, esses graus do ser poderão adquirir plena força de persuasão ontológica” (LUKÁCS, 2012, p. 157).

O problema ganha dimensões bem maiores nas derivações metodológicas presentes na análise empreendida por Hartmann. Segundo Lukács, Hartmann quer uma ontologia, mas constrói seus argumentos de maneira fortemente contaminada por considerações gnosiológicas. Uma importante comparação com Kant possibilita compreender os pontos débeis da formulação hartmanniana a propósito destas questões:

Isso satisfaria plenamente uma consideração gnosiológica. O modelo mais importante foi proporcionado por Kant com a pergunta “como eles são possíveis?”, em referência aos juízos sintéticos *a priori*. Ora, a ambiguidade no próprio Kant é que ele, de forma inconsequente e inconfessada, levou esse ponto de partida gnosiológico adiante – na direção da ontologia; da problemática originalmente gnosiológica originou-se a teoria da fenomenalidade do mundo cognoscível, a teoria da antítese do *phenomenon* e do *noumenon* etc. Mas foi só no neokantismo e no positivismo que essa problemática adquiriu sua imanência propriamente gnosiológica, o que levou a que todos os problemas ontológicos fossem descartados e à filosofia coubesse o papel de justificar incondicionalmente a respectiva práxis científica (como vimos em Carnap, incluindo todas as convenções da respectiva atividade científica). Ora, na abordagem dos graus do ser por Hartmann aflora o mesmo perigo, de cujas primeiras consequências ele só consegue escapar porque, ao tratar a pergunta básica “como eles são possíveis?”, apoia-se mais em Kant do que nos sucessores deste. Pois está claro que Hartmann simplesmente considera os graus do ser como dados e, apoiado nisso, empreende a investigação do seu ser-assim. Ele se distingue

de Kant pelo fato de não partir de meras constelações do conhecimento, mas daquelas dos tipos do ser, pelo fato de não tentar investigar a validade do conhecer (fazendo um desvio inconfessável pelo ser), mas se dedica à análise dos tipos do ser. Nesse ponto passa a evidenciar-se a ambivalência de seu pensamento: ele tenta resolver questões importantes da ontologia com o aparato intelectual da gnosiologia (LUKÁCS, 2012, p. 157).

As considerações de Lukács se tornam na sequência bem mais severas e atestam um recuo de Hartmann para aquém dos equívocos metodológicos de seus antecessores:

Hartmann se desvia do ontológico mais fortemente do que os representantes dos métodos anteriores que ele com razão considerou ultrapassados. Pois quando na teologia Deus cria o ser humano, quando na antiga atomística o movimento dos átomos produz os objetos materiais, trata-se, nos dois casos – no plano puramente metodológico, abstraído de qualquer correção efetiva –, de que um ente, de alguma maneira, produz outra forma do ser, ao passo que, em Hartmann, os tipos de ser são vistos pura e simplesmente como datidade que – de modo enigmático – são exatamente como são. Para que, nesse ponto, surja um conhecimento ontológico autêntico do ente, está claro que, para a ontologia, única e exclusivamente a gênese real é capaz de constituir o método pelo qual se pode compreender o ser-aí e o ser-assim, o ser-propriadamente-assim, de um tipo de ser. Naturalmente, na natureza inorgânica a pergunta pela gênese só pode ser levantada em relação à estrutura e à dinâmica específicas de determinadas formas (estruturas dinâmicas); em relação à sua totalidade, a pergunta é desprovida de sentido (LUKÁCS, 2012, p. 158).

Decorre daí novo ataque de Lukács aos limites da *intentio recta* postulada por Hartmann: esta se restringe à consideração da datidade imediata. A *intentio recta* em Hartmann tem, portanto, o “defeito” de tomar o *Sosein* como algo dado em si mesmo, sem interpelar sobre sua origem. Fixa-se exclusivamente na análise do *Sosein* de forma que esse passa a funcionar no interior de suas reflexões como o *fenômeno* kantiano, abandonando por completo a necessária consideração do processo genético das formas do ser, que assumem, dada sua completa desconsideração, a feição do *noumenon*, ou seja, a parte não apreensível do ser, essencialmente irracional – no sentido daquilo que se põe para além do que pode ser abarcado pela racionalidade.

Essas críticas estão encadeadas, de modo que o defeito central de sua ontologia – a-historicidade – leva a uma cadeia de derivações equivocadas, conduzindo seu pensamento a uma completa imprecisão na construção de uma ontologia do ser social. Para Lukács, “só a partir desse ponto se torna compreensível porque a ontologia do ser social de Hartmann se encontra tão abaixo do nível de sua ontologia da natureza. Nem mesmo se pode dizer que ele de fato tenha uma real ontologia do ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 159). A inexistência de uma ontologia do ser social é retratada por meio de palavras que expressam a cabal refutação do livro *Das Problem des gestigen Seins*.

Naturalmente, é impossível para um homem talentoso como ele escrever um livro volumoso que não contenha também considerações singulares corretas e certas. Neste ponto, no entanto, o que importa é exclusivamente qual a contribuição de sua obra para a elucidação da ontologia do ser social. E a única resposta para isso é: nada além de gerar confusão sobre as questões fundamentais. Quando Hartmann, por exemplo, oferece uma visão panorâmica sobre o conteúdo por áreas, surge uma enumeração solta de pormenores, à qual não cometemos nenhuma injustiça por caracterizá-la como mistura de alhos com bugalhos (LUKÁCS, 2012, p. 162).

A evidente dureza dessas palavras atinge no âmago os pilares da construção ontológica de Hartmann. Quanto à quadriestratificação dos seres postulada por Hartmann, nosso autor observa a autonomização de esferas secundárias do ser social. A raiz de tais problemas se encontra, em parte, no caráter professoral da filosofia de Hartmann. A justificação da quadriestratificação, isto é, inorgânica, orgânica para os seres da natureza e, espiritual e psíquica para o humano, apoia-se diretamente no argumento da divisão acadêmica das ciências do homem. Contra essa argumentação Lukács assevera:

A concepção de que o ser psíquico do ser humano compõe uma esfera do ser tão autônoma quanto a do ser orgânico ou a do ser social brota diretamente da postura de não tomar conhecimento da origem. Apelando para a ciência, está claro que, segundo os resultados da antropologia, da etnografia etc., o ser humano só pôde desenvolver vida psíquica simultaneamente com sua socialidade: o melhor da ciência moderna confirmou de modo brilhante a profunda intuição de Aristóteles (LUKÁCS, 2012, p. 159).

Em relação às críticas feitas por Lukács não há grandes discordâncias ou objeções por parte de seus comentadores. No entanto, nenhum deles enfatiza a explícita denúncia lukácsiana dos limites da *intentio recta*, que no quadro dessas críticas ganha dimensões passíveis de estabelecer uma significativa diferença entre a propositura de Lukács do “direto endereçamento ao ser” vislumbrada na obra de Karl Marx, e a propositura hartmanniana da ontologia como a investigação do “ente enquanto ente”. Por trás de tal diferença se encontra as bases ontológicas do conhecimento que o pensador húngaro escava nos textos marxianos, nos quais, segundo ele, se estabelece um correto e consciente método de investigação das coisas enquanto coisas.¹⁹

Acerca do método em Hartmann, Lukács se pronuncia:

No método de trabalho de Hartmann, é visível o senso claro para o *tertium*, embora nem ele tenha uma imagem nitidamente consciente do novo método. Alguns de seus pronunciamentos parecem ter afinidade com o atomismo, a saber, onde ele dá valor a que a construção ontológica da realidade proceda de baixo para cima. Neles é dita uma verdade significativa, que com certeza

¹⁹ Tratei da determinação lukácsiana do procedimento investigativo de Marx em meu livro *As novas vias da ontologia em György Lukács* (Cf. FORTES, 2013).

se aplica aos grandes tipos dos modos de ser: o ser orgânico está baseado na existência da natureza inorgânica; o ser social possui ambos como seu pressuposto incontornável. Esse é, porém, apenas o método da transição ontológica de um modo de ser para outro, um complexo de problemas com o qual Hartmann pouco se ocupou, apesar dessa concepção geral acertada (LUKÁCS, 2012, pp. 147-8).

Der Aufbau der realen Welt proximidade ou sutis diferenças?

A esse propósito e ainda em relação a *Der Aufbau der realen Welt*, devemos observar que à primeira vista algumas das teses ali desenvolvidas aparentam grande semelhança com as formulações feitas por Lukács sobre as inter-relações existentes entre as esferas do ser inorgânico, orgânico e social. A atmosfera das teses hartmannianas aparece nas considerações efetuadas por Lukács sobre as interações e inter-relações existentes entre as três formas do ser – inorgânico, orgânico e social – que guardam forte proximidade com os “axiomas da estratificação dos seres”, desenvolvidos pelo pensador alemão. Conforme já mencionamos, Lukács adverte que a correta compreensão da ontologia do ser social pressupõe a consideração da interação entre os vários modos do ser, o que significa dizer que a ontologia do ser social pressupõe a explicitação de uma ontologia geral:

A ontologia geral ou, em termos mais concretos, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas (LUKÁCS, 2012, p. 27).

As teses de Hartmann, consideradas em seus aspectos mais imediatos, possuem forte proximidade com as determinações aqui presentes. Basta citar duas leis dos axiomas da estratificação dos seres por ele explicitadas, para demonstrar a similaridade das determinações desenvolvidas por Lukács:

2. As categorias de um extrato inferior constituem o fundamento ontológico do superior e são indiferentes em relação a este. É certo que toleram a supraconfiguração e supraconstrução; mas não as fundamentam. O extrato ontológico superior não pode existir sem o inferior; mas este pode ser sem aquele [...].
4. O *novum* do extrato categorial superior é por completo “livre” frente ao inferior. Apesar de toda sua dependência, afirma sua autonomia. A estrutura do mais alto, assim superposto, não tem espaço livre algum no inferior; mas se põe acima dele (HARTMANN, 1978, pp. 183-4).

Ressalvado aqui a demarcação de Hartmann do “por completo ‘livre’”, conteúdos

bem próximos podem ser encontrados em Lukács. Para ele, as esferas inferiores possuem o caráter de uma base necessária sobre a qual se desdobra o processo de reprodução dos seres imediatamente superiores. Base sem a qual as esferas mais elevadas do ser jamais chegariam a se realizar. Todavia, a determinação dos complexos inferiores não é o elemento mais decisivo para as esferas superiores, na medida em que este vem sempre acompanhado de uma série de outras categorias e complexos que, além de constituírem a especificidade da nova forma de ser, determinam de modo preponderante a diretriz do seu processo de reprodução. A tendência evolutiva universal e comum a todas as esferas do ser é, portanto, marcada pela subsunção das propriedades e atributos dos graus inferiores àqueles mais complexos e evoluídos. O que significa dizer que as categorias dos graus inferiores, quando retornam nos graus superiores, são reprocessadas e alçadas a um novo patamar, configurando na nova escala do ser um elemento articulado no interior de um complexo.

Comparados aos termos ditados por Hartmann, as elaborações de Lukács em torno das mesmas questões aparentam uma harmonia indiferenciável. A similitude dos lineamentos mais gerais das teses de ambos os autores leva, por exemplo, Guido Oldrini a afirmar a “forte influência de Hartmann” (OLDRINI, 2009, p. 315) nas elaborações de Lukács sobre o tema. No entanto, tal similaridade se desfaz, ou pelo menos ganha contornos mais adequados, quando a atenção é dirigida para a raiz da fundamentação apresentada no texto lukácsiano. Nesse sentido, uma vez posta a proximidade, faz-se necessário esclarecer a ressalva.

Em primeiro lugar, tomando em consideração as formulações feitas pelo pensador húngaro no capítulo *A reprodução*, a afirmação de categorias puras em um movimento completamente livre das formas anteriores do ser, seria severamente refutada por Lukács. Não seria aceitável a afirmação de que o extrato superior “é por completo livre frente ao inferior”. Lukács demonstra ser a gênese da liberdade do homem algo somente realizável em sua relação dialética com a necessidade natural, portanto não é algo que se põe acima dele, mas que com sua especificidade categorial em uma relação indissociável com os estratos mais baixos é capaz de produzir o novo na realidade. Lembremos, por exemplo, da relação entre liberdade e necessidade tal como postulada no capítulo *O trabalho*, em que Hegel aparece como interlocutor decisivo. Basta pensar também na categoria valor (economia), também essa uma “categoria pura” do ser social, mas que somente pode existir em sua relação indissociável com o valor-de-uso, ou seja, com uma mercadoria efetivamente existente.

A liberdade do estrato superior não é nesse sentido “completamente livre”, mas funda os pressupostos de sua atividade em uma relação dialética constituída por determinações decisivas oriundas de campos diferentes: processos naturais e humanos sociais. Em Hartmann, vale lembrar, o ser psíquico por mais que dependa dos estratos anteriores, desdobra-se por meios próprios e alheios às outras formas.

Em segundo lugar, chama a atenção o fato de Lukács não citar Hartmann em nenhum momento de sua exposição da questão. Isso poderia suscitar comentários condenatórios, por parte de alguns, por Lukács não ter dado os devidos créditos às conquistas do pensador alemão. No entanto, deve-se observar que quando nosso autor trata dos problemas relativos à interdependência entre os estratos quase sempre aparecem passagens da obra de Marx como elementos de sua argumentação. Nas interações entre os estratos decisivos, para Lukács, são os princípios ontológicos fundamentais *momento preponderante* e *prioridade ontológica*, esses se distanciam de maneira evidente das ideias de Hartmann. Bastaria lembrar aqui a denúncia feita por Lukács em sua análise da filosofia de Hartmann em que demarca a inexistência das categorias “sobreordenação e subordinação” (LUKÁCS, 2012, p. 162), categorias essas diretamente associadas ao problema das interações entre estratos e à determinação da prioridade ontológica no interior de um complexo. Não é, portanto, a influência de Hartmann a base das argumentações de Lukács, mas sim Marx, por meio de quem o autor sustenta suas principais teses sobre a interação entre as formas do ser. Esse aspecto nos permite inclusive destacar diferenças importantes entre a concepção lukácsiana de complexo, resguardando sua discrepância de raiz com a noção de *Gefüge* (estrutura, formação, composição) hartmanniana. Em Hartmann não se encontra a ideia da categoria que opera como momento articulador preponderante no interior do complexo. É precisamente o momento preponderante que determina a especificidade de cada forma de ser frente às demais, na medida em que ele sobredetermina e coordena por cima a incidência das categorias dos estratos inferiores nos estratos mais complexos do ser.²⁰ Precisamente, por isso, a base do raciocínio de Lukács não pode ser Hartmann, basta pensar nas determinações feitas pelo autor

²⁰ Quando Lukács procura elucidar sua compreensão de complexo assim como do momento preponderante ele recorre à análise marxiana das categorias produção, consumo, distribuição e troca, em que Marx as determina como “partes de uma totalidade, diferenciações no interior de uma unidade” (MARX, 1953, p. 20), atribuindo à produção o papel de elo tônico na articulação categorial do complexo (Cf. LUKÁCS, 2012, pp. 332-8).

acerca do problema dos desdobramentos do ser social e de seu processo de desenvolvimento que tem por base a ideia do “afastamento das barreiras naturais” escavada na obra marxiana.

Em Lukács não se trata de estabelecer axiomas perfilando os lineamentos gerais da inter-relação entre os estratos do ser, mas analisar as conexões concretas tais como elas se põem na realidade. Por exemplo, ao tratar da questão, o autor analisa atividades efetivas postas na cotidianidade, tais como a sexualidade, a nutrição, em que procura demonstrar os liames da unidade constituída por determinações oriundas de complexos díspares. Nesse sentido, é a análise de cada complexo em sua especificidade e na composição indissociável desses complexos entre si; em outras palavras, a totalidade é pensada como um complexo de complexos.²¹ Basta, portanto, referir que, no âmbito da reprodução do ser social na sociedade, o problema é sempre considerado e analisado por meio das concretas interações históricas e sociais do homem com a natureza. Em suma, tal procedimento analítico marca uma distância muito grande ao que é empreendido por Hartmann. Não se trata, como pretende Hartmann, de elaborar uma teoria das categorias, mas por meio da análise imanente de complexos concretos estabelecer as relações de reflexão entre as categorias e entre complexos, determinando os momentos preponderantes e os elementos subordinados presentes no interior dessas interações.

Refutações a *Möglichkeit und Wirklichkeit*

Acerca dos problemas identificados na teoria da modalidade de Hartmann já traçamos comentários introdutórios em observações anteriores. Nas páginas da *Ontologia*, conforme dissemos, o problema é desdobrado preenchendo as lacunas das considerações presentes em *Versuche*. Convém expor aqui em linhas gerais os argumentos refutatórios de Lukács.

Hartmann, em seu livro *Möglichkeit und Wirklichkeit*, retoma a quase “esquecida” tese megárica da possibilidade, segundo a qual qualquer possibilidade mantida na condição de não efetivada em fato, deve ser excluída permanentemente do campo das reais possibilidades. Contra Hartmann, Lukács é taxativo ao retomar Aristóteles, lembrando seu famoso exemplo no qual um arquiteto ainda que sem condições de

²¹ Obviamente Lukács toma tal expressão diretamente da obra de Hartmann, a qual ele considera ser uma ontologia de complexos. No entanto, aqui pretendemos estabelecer as diferenças entre formulações genericamente similares.

empreender esta atividade permanece potencialmente um arquiteto. As capacidades adquiridas, ainda que inativas por um longo período de tempo, permanecem como possibilidades reais e podem potencialmente ser traduzidas em ações uma vez repostas as circunstâncias favoráveis.

A construção hartmanniana constitui no fundo um conjunto contraditório em que fica claramente estampada a desarticulação ou a ausência de coerência entre a determinação de cada categoria. Segundo Lukács,

tal aspecto fica evidente no fato de repetir literalmente, na questão da necessidade – sem o modelo megárico –, a determinação da possibilidade: “o que é realmente efetivo também é realmente necessário (efetividade real positiva implica necessidade real); o que é realmente possível também é realmente necessário (possibilidade real positiva implica necessidade real)” (LUKÁCS, 2012, p. 175).

A artificialidade do tratamento sistemático aumenta mais ainda quando Hartmann introduz em suas análises a categoria contingência. Quanto a esta categoria Hartmann se atém aos limites de Hegel, reproduzindo quase literalmente as considerações desse último acerca da referida categoria. As reflexões de Hegel foram sem dúvida, observa Lukács, um avanço em relação a seus predecessores, porém frente às novas evidências e exigências postas pelos avanços da ciência mostram sua insuficiência. Retomando Hegel, Hartmann afirma: a contingência é “simultaneamente algo possível e, não obstante, por nada possibilitado, simultaneamente determinado e, no entanto, “por nada” determinado” (HARTMANN, 1938, p. 219). Contra tal elaboração, Lukács argumenta “que o casual não consiste na junção de determinidade e não determinidade em termos gerais, mas da heterogeneidade dos processos que incidem de modo real uns sobre os outros na realidade” (LUKÁCS, 2012, pp. 176-7). Ficam destacados, desse modo, os limites das determinações hartmanniana, marcada pelo procedimento que se rende à dedução eminentemente lógica da categoria da contingência, ao deduzi-la como a unidade de momentos contraditórios.

Toda a articulação entre as categorias modais em Hartmann constitui, segundo Lukács, uma “construção penosa e artificial”. Tal como nos *Versuche*, Lukács observa uma perda da objetividade nessas construções, o abandono da *recta*, intenção para o objeto em prol de uma elaboração majoritariamente sistemática. A anterior demarcação da infidelidade com seu próprio método é repostada nas páginas da *Ontologia*: “A contraposição correta de *intentio recta* e *intentio obliqua* feita por Hartmann poderia aclarar muita coisa nesse ponto, desde que ele prosseguisse, de maneira consequente, em seu ponto de partida correto” (LUKÁCS, 2012, p. 176).

Em contraposição ao procedimento de Hartmann, Lukács insiste em que a interação autêntica das categorias modais deve ser determinada pela investigação de processos concretos. Contra as determinações da contingência, o pensador húngaro contrapõe suas próprias considerações. A investigação da peculiaridade da interação do ser social com seres da natureza contribui de maneira decisiva para a correta compreensão do problema. Conforme analisei em outro momento, para Lukács:

O ser social se constitui pela unidade de complexos heterogêneos, no qual estão envolvidas tanto determinações de ordem estritamente social quanto aquelas oriundas da constituição biológica do organismo humano. Essas duas esferas, embora constituam uma unidade indissociável sob a qual se assenta o processo reprodutivo do indivíduo, em alguns aspectos essenciais operam em radical indiferença uma em relação à outra. Basta pensar na morte, momento em que a determinação biológica – ou seja, elementos da necessidade da ordem específica do ser orgânico – irrompe na esfera imediatamente superior – social – sob a forma da fatalidade, quebrando toda e qualquer continuidade dos processos de cunho essencialmente humano-social. O que na dimensão biológica constitui a sucessão de nexos causais que levam à falência orgânica, na dimensão social da vida humana aparece como contingência, uma vez que não se justifica pela ordem de sucessão de nexos próprios a essa esfera do ser (FORTES, 2013, p. 64).

O exemplo utilizado por Lukács neste contexto é bastante elucidativo:

Assim sendo, ninguém contestará, por exemplo, que a enfermidade e a morte de Lênin estavam totalmente determinadas em termos biológicos, sendo que, só nas cadeias de determinação da Revolução Russa, elas necessariamente aparecem como acontecimento não derivável” (LUKÁCS, 2012, p. 176).

A crítica não se atém às deformações sistemáticas da categoria possibilidade e as consequências na determinação da categoria necessidade e contingência. Lukács também observa a inadequação de tomar a negação como categoria ontológica.

É preciso enfatizar repetidamente que a negação de fato desempenha um papel importante no conhecimento, mas nada tem a ver com o ser-em-si; entretanto, para todos os entes singulares o resultado disso seria que o ser de cada um é um ser-outro em relação ao outro, o que, no entanto – ontologicamente –, nada tem a ver com negação (LUKÁCS, 2012, p. 170).

A crítica empreendida por Lukács é rica em detalhes e chega esquadrinhar de forma mais depurada os defeitos das elaborações de Hartmann. Outros pontos capitais também são apontados. Porém não cabe dentre nossos propósitos expor todos os detalhes das objeções. Mais relevante é destacar que os pontos refutados por Lukács, independentemente de corretos ou equivocados,²² demarcam a impugnação cabal

²² Wolfgang Harich (HARICH, 2004, p. 32) e Werner Jung (JUNG, 2007, pp. 120-4) insistem em denunciar a incompreensão lukácsiana das teses de Hartmann. Para ambos, sem que o pensador húngaro se dê conta do fato, a teoria da possibilidade de Hartmann está muito mais próxima de suas considerações do que imagina Lukács. Esta é sem dúvida uma questão importante, porém para os propósitos específicos deste artigo não possui grande relevância, pois cabe aqui compreender o modo como leu Lukács as obras do pensador alemão no intuito de determinar as possíveis influências em

dessa obra. Nos textos tardios de Lukács, as referências a essa obra funcionam sempre como exemplos de postulações a serem refutadas. Ficam resguardadas apenas, é necessário lembrar, a teoria da modalidade presente em *Philosophie der Natur*, em que uma distinta e autêntica teoria modal é desenvolvida sobre a base de uma correta investigação das categorias da natureza.

A grandeza de “Philosophie der Natur”

É em *Philosophie der Natur* que se encontra uma autêntica compreensão da categoria possibilidade, expressa sobretudo nas considerações tecidas por Hartmann em torno da labilidade dos seres orgânicos. Segundo Lukács, “Hartmann avança na descrição correta desse fenômeno a ponto de falar inclusive da multipotencialidade dos organismos e designa isso expressamente de ‘edifício modal da ontogênese’” (LUKÁCS, 2012, p. 173). Nos organismos vivos, a labilidade

assegura a adaptação, a capacidade de reconfiguração e, desse modo, a preservação e até a evolução das espécies. Mas o que significa aqui, em termos ontológicos, labilidade? Decerto nada além de um grupo de qualidades (possibilidades parciais) no processo de transformação de uma efetividade em outra. Consumado o processo concreto de transformação, essa possibilidade, esse complexo de possibilidades, terá se transformado numa nova efetividade, deixando de ser – nesse tocante – uma possibilidade. Naturalmente, quando a labilidade do processo dinâmico é conservada no organismo, continuam a existir determinadas possibilidades de uma mudança renovada; essas, porém, serão qualidades de um novo ente-aí real e serão concomitantemente possibilidades apenas em relação a um futuro incerto (LUKÁCS, 2012, p. 173).

Ademais, ainda em relação à teoria modal presente nessa obra, uma leitura atenta nos permite observar o equívoco de Lukács ao afirmar a inexistência de uma abordagem sobre a legalidade estatística em Hartmann. Ao destacar tal carência no pensamento de Hartmann, Lukács toma em consideração apenas o exposto em *Möglichkeit und Wirklichkeit*, desconsiderando o fato de que em sua obra derradeira²³ não apenas o pensador alemão aborda o tema como tece considerações muito próximas às de Lukács, ao tomar a necessidade como síntese de determinações causais multiversas. A desatenção de Lukács para esse fato justifica a ausência de qualquer referência quando o autor trata do problema nos *Prolegômenos*.

Em relação a esta obra, as considerações de Lukács são sempre positivas. Na primeira seção de sua análise do pensamento de Hartmann, as considerações elogiosas

suas elaborações da maturidade.

²³ *Philosophie der Natur* foi editada em 1950, enquanto *Teleologisches Denken*, apesar de ter sido lançada em 1951 (um ano após a morte do autor), foi escrita em 1944.

são fundamentalmente voltadas para essa obra. Ali figuram abertamente o entusiasmo de Lukács pelas noções de estrutura dinâmica, pelas novas possibilidades abertas na compreensão de categorias como substância, devir, persistência etc. Em suma, todas as considerações de Hartmann nessa obra demonstram um preciso senso de realidade, suas análises têm por base a investigação efetiva das formas de ser naturais. Precisamente, por isso Lukács insiste em apontar os desvios das obras anteriores em relação ao correto método de investigação da *intentio recta*, que toma o “ente enquanto ente” e procura a partir dele destacar e estabelecer as devidas articulações categoriais.

Lukács, ao discutir os problemas concernentes à ciência moderna em várias ocasiões, refere de maneira direta ou indireta – na maior parte das vezes – elementos importantes das reflexões de Hartmann. Cremos que esse recurso se deve fundamentalmente à necessidade de atualização dos problemas filosóficos e científicos de seu tempo, e nem tanto, como sugerem alguns comentadores, como base de sustentação para a construção de sua ontologia.

A única ressalva feita à *Philosophie der Natur* se deve fundamentalmente à interferência de formulações decorrentes de outras obras sobre a concepção de espaço e tempo, na qual talvez se mostre como o principal problema o fato de Hartmann tomá-las como categorias especiais do estrato do ser inorgânico e orgânico. Conforme mencionamos, elas não são determinadas como categorias fundamentais em função da subdivisão problemática das esferas do ser: real e ideal. Lukács não desenvolve longamente as observações que aqui fazemos, elas, porém estão também presentes no conjunto de sua crítica, em particular na discussão feita sobre a contestada estratificação dos seres de Hartmann (Cf. LUKÁCS, 2012, pp. 160-1). A estratificação sugerida por Hartmann, bem como a forma problemática pela qual o autor a sustenta, força-o a todo instante a especificar distinções da dimensão do espaço e do tempo (a espacialidade e a temporalidade no campo da intuição) em cada um dos estratos, ocasionando “idas e vindas” em todas as suas formulações. Para ser mais específico: é preciso falar da forma de efetivação do tempo e do espaço nos seres da natureza, no estrato espiritual, no estrato psíquico.

Confluência e inconciliabilidade com *Teleologisches Denken*

A precisa separação entre teleologia e causalidade, assim como a determinação fundamental da teleologia como uma categoria especificamente humana é algo que

Lukács toma diretamente do pensamento de Hartmann. É também certo que Lukács usa as postulações de *Teleologisches Denken* em sua crítica às teodiceias do século XVII. Essa obra, em geral, recebe por parte de Lukács considerações elogiosas, e, em diversos contextos de sua *Ontologia*, é feita referência às conquistas e correções ali presentes.

Para os nossos propósitos vale chamar a atenção para as significativas remissões feitas por Lukács no importante capítulo “O trabalho” de *Para uma ontologia do ser social*. Alguns estudiosos – favoráveis ou contrários a Lukács – insistem na presença decisiva de Hartmann na fundamentação da decomposição analítica feita do complexo trabalho. Contra tais interpretações é essencial observar que a fundamentação das determinações ali presentes não provém tanto de Hartmann. Apesar de ser possível encontrar em sua obra a precisa determinação do lugar da teleologia na atividade humana, o autor de *Teleologisches Denken* não compreende o trabalho como a gênese e modelo de toda ação humana, conforme já mencionamos. Não, há nesse sentido, pôr teleológico em Hartmann. Contra a identificação das teses do trabalho de Lukács com as considerações de Hartmann acerca da teleologia, basta lembrar que as principais determinações do complexo trabalho já se encontram desenvolvidas em 1938-9, momento em que Lukács redige *O jovem Hegel* – portanto muito antes de seu contato com a obra de Hartmann. A semelhança do capítulo da *Ontologia* com os temas ali desenvolvidos é evidente. Praticamente são reproduzidas todas as críticas que o autor faz a Kant e no geral as mesmas determinações feitas ali são retomadas na primeira seção do capítulo. Hegel, talvez em determinados aspectos até muito mais do que Marx,²⁴ tem papel fundamental em suas demonstrações. Lukács chega a atestar claramente que “essa nova concepção de prática consiste que para Hegel, o trabalho, a atividade econômica do homem, constitui, por assim dizer, a *forma originária da prática humana*” (LUKÁCS, 1967, p. 435).²⁵ Esta ideia se mantém viva em sua última obra, só que nessa, acompanhada da crítica aos excessos existentes no pensamento de Hegel que transfere a operatividade da teleologia para além da esfera específica do trabalho. Precisamente, nesse ponto, aparece sim a presença de Hartmann, como grande crítico às teodiceias do século XVII.

²⁴ Tratei desse problema na conclusão de minha dissertação de mestrado (Cf. FORTES, 2001, pp. 172-91).

²⁵ “... daß für Hegel die Arbeit, die ökonomische Tätigkeit des Menschen gewissermaßen die Urform des menschlichen Praxis bildet.”

Na sequência das reflexões de Lukács a propósito do trabalho como modelo de toda prática social, em que trata das categorias dever-ser e valor, não se pode deixar de observar na construção do texto a semelhança dos desdobramentos temáticos com os caminhos trilhados por Hartmann em *Teleologisches Denken*. Esse último, após tratar das determinações mais gerais acerca da teleologia, suas categorias, subdivisões no interior do complexo, etc. efetua a crítica das concepções teleológicas metafísicas e logo em seguida aborda o problema da objetividade dos valores, em particular, dos valores morais. Resguardada a necessidade do desenvolvimento específico da análise das categorias do trabalho é como se o autor da *Ontologia do ser social* apresentasse uma refutação direta às teses de Hartmann. Toda a reflexão desenvolvida se põe frontalmente contra a concepção da objetividade do valor tal postulada por Hartmann. Cabe aqui expor em linhas gerais os aspectos centrais dessa profunda divergência.

Iniciemos por Hartmann. Diretamente em seu escrito, a tese subjetivista do valor é refutada. Tal determinação aparece em Hartmann vinculada à negação de que os valores tenham qualquer tipo de relação com a atividade final. Para o autor de *Teleologisches Denken* existe um “suposto tacitamente aceito” que vincula o valor ao finalismo da atividade humana. “Isto significaria que o valioso somente poderia surgir ali, onde se faz dos valores fins e se selecionam os meios para realizá-los” (HARTMANN, 1951, p. 113). Contra tal vinculação Hartmann argumenta:

Este suposto não está justificado por nada. Nem sequer os valores morais se realizam no homem porque se tenha a eles como fins da ação, senão comumente porque se aspira a realizar outros valores (valores de situação). Na ação moral não é o valor objeto da intenção idêntico ao valor da intenção mesma. Mas por baixo dos valores morais, na ampla região dos valores de bens, situações e vitais, tem, todavia, uma independência de muito mais alcance em relação às aspirações. No mundo real, se realizam sempre e sem eleição nenhuma valores e contravalores por obra do simples curso dos acontecimentos, sem a atividade final, seguindo uma mera necessidade cega, ou seja, por obra da contingência (ou seja, ao que se atinge) (HARTMANN, 1951, p. 113).

O valor se coloca desse modo para além das ações humanas, não é o resultado de atividades finalistas dos homens. Essas afirmações, muito embora se assentem sobretudo no debate dos valores morais são válidas também para os processos naturais em geral, ou seja, também no âmbito da natureza determinados acontecimentos (necessidade cega) geram valores que independem completamente das finalidades humanas. Exatamente por isso, no mesmo contexto, fazendo a distinção entre “valor” e “sentido”, o autor acrescenta: “valores podem muito bem existir também em si, e o valioso pode existir no mundo real sem haver qualquer referência

a um sujeito, enquanto que o sentido somente pode existir para alguém” (HARTMANN, 1951, p. 112). Desse modo, embora constituam valores, não guardam qualquer relação com a teleologia. Os homens são capazes de apreender os valores que existem em si mesmos *a priori*, mas não necessariamente são os partícipes indispensáveis de sua constituição ou de sua determinação, ainda que possam por meio de suas ações produzir coisas que possuem valor.

As determinações de Hartmann aqui expostas constituem apenas o início de suas elaborações e argumentos em torno no tema. As postulações que decorrem dessa base inicial são mais complexas e densas. No entanto, precisamente nesse ponto aparecem as diferenças de fundo com as considerações de Lukács. Em Lukács, é precisamente o contrário da tese de Hartmann o que se observa. A categoria valor é específica do ser social, não podendo ser de modo algum encontrada na natureza. Para o autor de *Para uma ontologia do ser social*, na forma originária vinculada à prática laborativa humana, a objetividade do valor de uso envolve, necessariamente, a relação das propriedades objetivas do elemento natural com as necessidades sociais. Pela dimensão relacional que por esta via se instaura, algo pode possuir valor sempre em referência a um pôr teleológico, ou em outras palavras, sempre em referência a uma prática humana: “de fato a utilidade somente em alusão a um pôr teleológico pode determinar o modo de ser de um objeto qualquer, somente no interior de tal relação faz parte da essência desse último apresentar-se como um existente que é útil ou não útil” (LUKÁCS, 2013, p. 81). O valor não é uma propriedade natural do objeto, mas essa propriedade em sua relação ao pôr teleológico. É a dimensão objetivante da ação teleológica do homem que faz com que no objeto possa ser reconhecida a existência de um valor. Em suma, o valor aparece determinado em Lukács como uma síntese dialética entre subjetividade e objetividade.

Mesmo nos casos em que os objetos não são produtos diretos da atividade humana, a afirmação do valor-de-uso como algo que se define como uma utilidade sempre em referência a um pôr teleológico permanece válida, pois tais elementos funcionam como base para a criação e realização dos produtos do trabalho, isto é, são em grande medida matérias-primas sobre as quais incidem as ações dos homens. Tais elementos naturais, nesta medida, também aparecem como valores, não na forma de objetos que possuam valor em si mesmos, mas por meio da relação efetiva que esses possuem com a atividade prática do homem. Para que as propriedades dos elementos naturais ou os objetos da natureza possam constituir efetivamente valores, para passar

a ato, é necessário que se apresentem em uma relação prática com os interesses e com as necessidades sociais.

O raciocínio desenvolvido por Lukács demonstra a validade de sua tese não apenas para os valores diretamente vinculados aos objetos naturais, ou àqueles criados pelos homens, mas aponta sua validade para toda a axiologia, incluindo aí os valores morais. Evidentemente, não há como desenvolver aqui as consequências teóricas que cada um desses autores extrai dessas considerações axiológicas iniciais. Decerto as bases distintas de seus postulados levam a resultados fundamentalmente distintos. Tais diferenças e contraposições devem ser analisadas em um estudo a parte, que considere não apenas as discrepâncias visíveis no confronto entre essas duas obras, mas o conjunto das formulações de ambos os autores acerca do tema. Coube aqui apenas destacar os caminhos distintos como forma de explicitar profundas divergências do pensamento de Lukács com a obra de Hartmann – *Teleologisches Denken* –, mesmo que estas divergências não tenham sido expressas de maneira clara pelo pensador húngaro.

Considerações finais

As afirmações distintivas feitas acima não intencionam negar de maneira absoluta a presença de Hartmann na ontologia de Lukács, mas determinar de forma mais precisa o autêntico caráter dessa relação. Nesse sentido, não se pode negar que do debate crítico com Hartmann, o pensador húngaro absorve determinações importantes, principalmente, vale insistir nesse ponto, no que tange às suas considerações acerca da filosofia da natureza. Quanto às outras obras, foi possível evidenciar uma crítica que atinge de maneira profunda as bases do pensamento de Hartmann. Além disso, pôde-se observar que críticas ásperas a Hartmann já se encontravam presentes nos materiais preparatórios da *Ontologia*, tal aspecto permite por em dúvida a influência decisiva do pensador alemão como alguém imprescindível que abre os caminhos das reflexões tardias de Lukács.

Pelas considerações aqui apresentadas, julgamos ter elementos suficientes para, no mínimo, pôr em dúvida os exageros contidos na tese da fecunda aliança ou do caráter indispensável da obra de Hartmann para a construção da ontologia de Lukács. O que geralmente se vê nos comentadores é um tratamento parcial, no qual apenas se enfatiza temas específicos, quase sempre os menos relevantes, negligenciando os antagonismos entre os pensadores. O não tratamento a fundo dos problemas conduz,

na maior parte dos casos, a apressadas aproximações das reflexões de ambos os filósofos. Por esse motivo, optamos por transcrever longas passagens das considerações lukácsianas em torno do pensamento de Hartmann, como forma de trazer a luz conteúdos quase sempre negligenciados por seus comentadores. Provavelmente, o caso mais exemplar dessa tendência pode ser identificado em Nicolas Tertulian.²⁶ Sob esse autor em particular, vale insistir: Tertulian atenua as críticas de Lukács, destacando de maneira suave e aquiescente apenas três das diversas críticas²⁷ endereçadas pelo pensador húngaro contra a obra ontológica de Hartmann, pondo de lado pelo menos outras onze refutações de peso dirigidas contra seu pensamento. O número exato das críticas não é importante, o fato relevante é estarem todas elas articuladas entre si, sendo derivadas sequencialmente uma das outras, a partir da demarcação da completa ausência na ontologia hartmanniana da categoria história. O que se verifica em Lukács é uma crítica respeitosa, mas que desmonta teses cruciais do pensamento de Nicolai Hartmann. Podemos dizer que pouca coisa dos três primeiros livros (quatro se incluirmos aqui *Das Problem des geistigen Seins*) de sua obra ontológica é deixada em pé, restando intactos apenas os livros *Philosophie der Natur* e *Teleologisches Denken* (não em sua plenitude).

Tudo indica não haver a busca da fundamentação em Hartmann, mas a tendência de, a partir da fundamentação já adquirida pela leitura das obras de Marx (e em menor medida das conquistas da filosofia de Hegel), vislumbrar na obra hartmanniana aqueles aspectos passíveis de contribuir para a explicitação e desenvolvimento de uma autêntica ontologia. Essa tese encontra amparo no próprio Lukács, basta lembrar as afirmações em torno do método das abstrações em Marx que encerram a primeira seção do capítulo dedicado a Hartmann:

Marx foi o primeiro a formular, por volta de 1859, essas duas vias metodológicas mutuamente complementares de apreensão da realidade com referência ao ser social. O aspecto filosoficamente pioneiro nesse método não foi levado adiante pelas ciências sociais e muito menos foi aplicado à natureza depois de generalizado em termos universalmente ontológicos. Com certeza, o método marxiano tampouco chegou ao conhecimento de

²⁶ Não pretendemos com isso negar ou diminuir a importância de Nicolas Tertulian no resgate e difusão do pensamento de György Lukács. Apenas compreendemos que nesse tocante seus comentários são muito mais fonte de mal-entendidos do que uma efetiva compreensão das raízes ontológicas do pensamento lukácsiano.

²⁷ Vale especificar: a crítica de Lukács à “tese megárica da possibilidade”, “o problema do estatuto ontológico das verdades matemáticas” associado à refutação do ser ideal (do apriorismo dos valores morais) e, de uma maneira muito tópica sem extrair a consequências mais decisivas, a incapacidade de Hartmann de compreender a “verdadeira especificidade da história” assim como das estruturas sociais (Cf. TERTULIAN, 2003, pp. 687-91).

Hartmann. Tanto mais interessante e importante é constatar que suas tentativas sérias de criar uma ontologia da natureza o levaram de múltiplas maneiras às suas imediações, mesmo que isso nem sempre tenha ocorrido com plena consciência. Longe de nós afirmar que, na ontologia de Hartmann, esse método teria sido executado de modo sistematicamente concludente. Porém, desde Marx, ele constitui o enfoque inicial para superar, por um caminho novo, as inevitáveis antinomias das ontologias anteriores. E, mesmo que sejamos obrigados a negar que Hartmann tenha tido plena consciência de sua própria tentativa, não há a menor dúvida de que, como foi mostrado aqui, seus instintos filosóficos e sua rejeição clara e consciente das tendências falsas de seus contemporâneos o impeliram nessa direção. Muitas de suas observações singulares mostram que, com bastante frequência, ele vislumbrou com clareza momentos singulares, relações singulares, consequências necessárias desse método (LUKÁCS, 2012, p. 149).

Duas importantes considerações ficam evidentes nessas palavras: primeiro, é o método de investigação e de apreensão marxiano da realidade plenamente desenvolvido que ilumina as “tentativas sérias” de Hartmann na criação de uma ontologia da natureza. Segundo: se há um método correto em Hartmann, esse se efetiva sem plena consciência, é muito mais fruto da rejeição “das falsas tendências de seus contemporâneos”. Mesmo assim, quanto às impostações falsas da atualidade, segundo Lukács, a relação de Hartmann com elas não consistia em uma “atitude de pensar criticamente a fundo as impostações falsas da atualidade ou do desvelamento histórico-social das fontes dessas tendências”, mas sua força estava muito mais em “ignorá-las, não em decifrá-las” (LUKÁCS, 2012, p. 150). É sua imediação com o método plenamente consciente em Marx o critério da correção de seus procedimentos. Em suma: é Marx quem permite iluminar o pensamento de Hartmann e não o contrário.

Vale citar, por fim, outra consideração esboçada por Lukács:

Uma crítica cuja intenção seja explicitar as limitações e a problemática da ontologia hartmanniana de maneira justa, desenvolvendo a filosofia, deve buscar um ponto de partida essencialmente imanente, isto é, que dê atenção aos momentos nos quais se manifesta a inconsequência de Hartmann, aquela estreiteza interna, que faz parar a meio caminho ou até impele para uma direção por princípio errada aquilo que por ele – em termos bem genéricos e muitas vezes apenas de modo abstrato – foi intencionado de maneira correta (LUKÁCS, 2012, p. 150).

Mesmo quando elogiosas, as ressalvas são duras e incisivas: as corretas intenções de Hartmann somente estão presentes “em termos bem genéricos” e “de modo abstrato”. A “estreiteza interna” de seu pensamento o impede de extrair as consequências corretas presentes de forma parcial em sua filosofia. Merece destaque as severas críticas de Lukács a Hartmann, conforme já mencionado, concernentes ao seu caráter professoral, à ausência sintomática da dialética em seu pensamento: é necessário, dados os limites de Hartmann, retomar os grandes dialéticos, ou seja, a Hegel e a Marx, escreve Lukács ao final de sua crítica a Hartmann. Essas palavras

aparecem compondo a frase final da análise não de maneira incidental, mas como advertência ao centro da deficiência de seu pensamento, ou seja, a ausência da dialética e da historicidade. Sem elas torna-se impossível constituir uma autêntica ontologia.

Decerto materiais ainda inéditos de Lukács – cartas, anotações, etc. – possam talvez exigir uma reavaliação das conclusões aqui apresentadas. Porém a partir dos materiais disponíveis – os mesmos referidos por vários comentadores – os resultados alcançados se justificam. Obviamente dada a natureza polêmica do problema abordado, há de se esperar a crítica da crítica do aqui exposto. Nesse sentido, vale esclarecer: as reflexões presentes nessas páginas visam contribuir para o debate e não esgotar de maneira definitiva a questão. No essencial, as teses aqui defendidas se voltam sobretudo contra a acusação indevida de um “contrabando idealista” presente na obra tardia de Lukács oriundo da influência da filosofia hartmanniana. Contra isso afirmamos: Marx é o sustentáculo, constitui a base do edifício de toda a ontologia do ser social lukácsiano. Todas as teses presentes em seu livro buscam arrimo nas elaborações marxianas. A presença de Marx chega a ser tão decisiva que em nenhum local, das mais de mil e setecentas páginas escritas (incluindo os *Prolegômenos*), encontramos ao menos uma ressalva à sua obra. O mesmo não se pode dizer de Hartmann, cujas críticas e denúncias de limites, acompanham cada referência feita a ele, tanto ao longo dessa obra quanto ao longo dos *Prolegômenos*. Assim também o é com Hegel. Autor, no nosso entendimento, mais importante e mais influente do que Hartmann no desenvolvimento da *Ontologia* de Lukács. Não queremos com isso afirmar um hegelianismo lukácsiano – esse é um tema para outro artigo –, pretendemos tão somente estabelecer a hierarquia entre autores tratados ao longo de sua obra.

Referências bibliográficas

- ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLER, L. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. *Gespräche mit Georg Lukács*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmgH, 1967.
- BARONE, Francesco. *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*. Torino: Edizione di Filosofia, 1957.
- BENSELER, F. “Nachwort des Herausgebers”. In: LUKÁCS, György; WERKE, Band 14 - *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins - Zweiter Halbband*; Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986.
- BULK, Werner. *Das Problem des idealen An-sich-Seins bei Nicolai Hartmann*.

- Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1971.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. *As novas Vias da Ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*. Saardbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- HARICH, Wolfgang. *Nicolai Hartmann: Grösse und Grenzen: Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2004.
- _____. *Nicolai Hartmann: Leben - Werk – Wirkung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- HARICH, Wolfgang - LUKÁCS, György. Briefwechsel. *In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 45. Jahrgang, 1997. Heft 2; Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1997.
- _____. “La alianza de los vencidos: dos cartas de los camaradas Lukács y Harich”. Trad. para o español de Francisco Chicote. *In: Verinotio Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. n. 2. Ano XIII. nov./2018.
- HARTMANN, Nicolai; *Das problem des geistigen Seins*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1949a.
- _____. *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1949b.
- _____. *La Nueva Ontologia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1978.
- _____. *Möglichkeit und Notwendigkeit*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1938.
- _____. *Philosophie der Natur*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950.
- _____. *Teleologisches Denken*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1951.
- _____. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1948.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. v. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Teil 1: Die objective Logik; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig: Meiner [u.a.], 1934.
- JUNG, Werner. “Procesos y tendencias. Hartmann-Lukács-Bloch”. *In: VEDDA, M (comp.). Ernst Bloch: tendencias y latencias de un pensamiento*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2007.
- LUKÁCS, G. *Der Junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Berlin: Luchterhand, 1967.
- _____. *Die Eigenart des Ästhetischen*. I-II. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, 1987.
- _____. *Estética 1: la peculiaridad de lo estético - volumen 2: problemas de la mimesis*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1982.
- _____. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main: Ausgabe Suhrkamp Verlag, 1981.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Versuche zu einer Ethik*. Budapest: Akadémiai Kiadó/Lukács Archivum és Könyvtár, 1994.

- _____. *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Budapest: Akademiai Kiado, 1982.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Band 13/14. Berlin: Luchterhand, 1986.
- MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag, 1953.
- OLDRINI, Guido. *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. Napoli: La Città del Sole, 2009.
- _____. “Le mythe du jeune Lukács” In: *Réification et Utopie*: Ernst Bloch & György Lukács, un siècle après. Actes du Colloque Goethe Institut - 1985; Paris: Actes Sud, 1986.
- SIRCHIA, Francesco. *Nicolai Hartmann dal neokantismo all'ontologia*: la filosofia degli scritti giovanili. Milano: Vita e Pensiero, 1969.
- TERTULIAN, Nicolas. Lukács: la Rinascita dell'ontologia; Roma: Editori Riuniti, 1986.
- _____. “Nicolai Hartmann et George Lukács - une alliance féconde”. In: *Archives de Philosophie*, 2003/2, v. 66. Paris, 2003. [ed. bras. TERTULIAN, Nicolas. Nicolai Hartmann e Georg Lukács: uma aliança fecunda. *Ir*: Revista Crítica Marxista, n. 33. São Paulo, maio/2011].
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *Essence et Existence* : essai sur la philosophie de Nicolai Hartmann et Roman Ingarden. Paris: Aubier, 1957.

Como citar:

FORTES, Ronaldo Vielmi. O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 352-393, jan./jun 2021.



“O senhor é um persa?” 50 anos sem G. Lukács*

Maurício Vieira Martins**

Resumo: O objetivo deste breve artigo de divulgação do pensamento de G. Lukács é apontar para algumas das modificações trazidas pelo autor no que diz respeito ao que seja uma ontologia, categoria que possui uma longa história filosófica. Do ponto de vista de Lukács, já não se trata mais de procurar as invariantes de um processo histórico (como buscava uma certa tradição filosófica), mas sim de mostrar como, mediante a atividade humana, mesmo configurações dotadas de relativa estabilidade se transformam ao longo do tempo.

Palavras-chave: Lukács; ontologia; atividade; historicidade do ser.

Abstract: This brief article on Lukács' thought seeks to clarify some of the changes made by the author when discussing ontology, a category that has a long philosophical history. From Lukács's point of view, it is no longer a question of looking for the invariants of a historical process (as a certain philosophical tradition sought), but rather of showing how even configurations endowed with relative stability are transformed over time, through human activity.

Keywords: Lukács; ontology; activity; historicity of being.

Numa entrevista concedida a István Eörsi em 1971, o filósofo húngaro György Lukács rememorou como foi sua recepção durante um Congresso de Filosofia, em Genebra, após a segunda Guerra: “fui acolhido um pouco à maneira... talvez o senhor se lembre de Montesquieu, das *Cartas Persas*: ‘Monsieur est Persan? Comment peut-on être Persan?’, isto é, como é que pode ser marxista alguém que fala vários idiomas, é instruído e culto?” (LUKÁCS, 2017, p. 164).

O relato de Lukács põe em evidência a singularidade de sua posição no campo intelectual: visto com reservas pela intelectualidade ocidental, com sua tradicional hostilidade ao marxismo, mas, por outro lado, tampouco benquisto entre os dirigentes do chamado socialismo real. É o que nos esclarece a mesma entrevista, quando Lukács afirma sem maiores rodeios que “tudo o que a história oficial do partido [Partido Comunista húngaro] escreve sobre mim é, para dizer pouco, extremamente problemático quanto à verdade” (LUKÁCS, 2017, p. 147). Frente a dois conjuntos de interlocutores muito heterogêneos, o fato é que as tomadas de posição de Lukács lhe

* Versão ligeiramente modificada de um artigo publicado no site *A terra é redonda*, em 07/03/2021.

** Professor do ICHF-UFF. Doutorou-se em Filosofia com a tese *Por uma ontologia imanente: a contribuição de G. Lukács*.

traziam recorrentes atritos.

Neste ano de 2021, quando se completam 50 anos de seu falecimento, o momento é oportuno para revisitar este autor cuja longa biografia se confunde com a história muito conturbada do marxismo, em boa parte do século XX. Mas o intento aqui não é apresentar as características deste extenso trajeto. Nosso objetivo é bem mais delimitado: apontar para algumas das peculiaridades da grande *Ontologia*, escrita por Lukács ao final de sua vida. O projeto desta obra começou nos anos 60, mas sua última versão foi concluída apenas em 1970 – quando Lukács já contava com mais de 80 anos –, sendo publicada com o título *Para uma ontologia do ser social*.

Pode causar surpresa o fato de que só num momento tão avançado de sua vida o filósofo tenha tomado como objeto de investigação uma ontologia, teoria do ser. Segundo o depoimento de Nicolas Tertulian, que conheceu pessoalmente o autor, Lukács dizia que alguns poucos gênios da filosofia tinham o privilégio de esclarecer em sua juventude o essencial de seu pensamento. Para o comum dos mortais, como era o seu caso, podia acontecer que “apenas aos 80 anos conseguissem clarear o núcleo de sua filosofia” (TERTULIAN, 1986, p. 52).

Para além da autoironia de Lukács em relação ao seu encontro tardio com a ontologia como campo do saber, convém acrescentar que ele imprimiu significativas modificações sobre seu tema. Modificações que sem dúvida devem ser enfatizadas: não se trata de uma *restitutio ad integrum* da velha ontologia, mas antes da elaboração de um projeto singular, com uma forte marca autoral.

Talvez seja precisamente o desconhecimento desta singularidade o que leva vários setores do campo marxista contemporâneo, no Brasil e fora dele, a terem uma atitude no mínimo reticente para com uma perspectiva ontológica. Em fóruns de debate onde se discute o tema, surge com frequência a avaliação de que o mundo contemporâneo, com a sua velocidade, com a volatilidade das relações sociais (já renunciada no dito marxiano “tudo o que é sólido se desmancha no ar”), com o avanço da informática dissolvendo mesmo alguns parâmetros que pareciam mais recorrentes, tudo isso teria tornado uma abordagem ontológica irremediavelmente obsoleta. Ademais, costuma ser lembrado também que, na formulação clássica de Parmênides, o ser era definido por sua imobilidade, como aquilo que permanece, em meio às transformações, tidas como aparentes.

Mas a ontologia defendida por Lukács é qualitativamente distinta destas antigas

concepções, que sustentavam a estabilidade de uma certa configuração como requisito para seu conhecimento. Na verdade, não foi Lukács o primeiro a questionar de modo radical a estaticidade da velha substância (categoria ontológica central, reconstruída na grande *Ontologia*). Em suas próprias palavras: “Hegel é, depois de Heráclito, o primeiro grande pensador no qual o devir ganha uma preponderância ontológica objetiva sobre o ser” (LUKÁCS, 2012, p. 235). Contra a fixidez da antiga tradição metafísica, a análise hegeliana das determinações de reflexão, por exemplo, mostra-nos que “essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro” (LUKÁCS, 2012, p. 253).

Se em Hegel – leitor de Heráclito – já há uma clara afirmação da transitoriedade mesmo daquelas configurações que parecem mais estáveis, coube a Marx colocar em evidência a formação de um novo tipo de ser que, surgindo a partir da natureza, dela progressivamente se diferencia, adquirindo uma lógica peculiar. Examinando textos marxianos clássicos, Lukács ressalta aquelas passagens que nos mostram que, no âmbito do ser social, formam-se relações e momentos categoriais novos, que já não podem mais ser derivados diretamente da natureza.¹ Citando Marx, ele nos recorda que “Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com faca e garfo, é uma fome diversa da que devora carne crua com mão, unha e dentes” (LUKÁCS, 2012, p. 332).

Em sua gênese, tais modificações do ser social relacionam-se ao desenvolvimento do trabalho e da linguagem, mas elas atingem seu grau mais extremado numa economia capitalista. Quando o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria torna-se a medida que estabelece equivalências entre os diferentes trabalhos concretos, opera-se uma abstração social de suas diferenças. Ficam dadas as condições para a subordinação da atividade humana a um padrão coercitivo:

No século XIX, milhões de artesãos autônomos experimentaram os efeitos dessa abstração do trabalho socialmente necessário como sua própria ruína, isto é, quando experimentaram na prática as suas consequências concretas [...]. Essa abstração tem a mesma dureza ontológica da faticidade, digamos, de um automóvel que atropela uma pessoa (LUKÁCS, 2012, p. 315).

Estamos aqui diante do estranhamento, conceito fundamental da ontologia

¹ Desenvolvi com mais vagar este tema, no âmbito de uma interlocução com Espinosa, em meu livro *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência* (2017, pp. 65-86).

lukácsiana, e que pode ser atestado hoje também pelos inúmeros *gadgets*, dispositivos como celulares, computadores, em sua utilização que apaga as marcas de sua origem no trabalho alienado e explorado. Tais sumárias referências à ontologia afirmada por Lukács já mostram que ela em nada se assemelha a uma busca por invariantes a-históricas. Seu intento é surpreender, em meio à velocidade vertiginosa do mundo contemporâneo, aquelas tendências de fundo responsáveis pela vida tal qual ela transcorre em nosso cotidiano. Sem esta visada ontológica, permanecemos presos a uma imagem do mundo como um caos aleatório, como uma mera coleção descontínua de eventos que sequer apresentam uma articulação interna.

Levando em conta que uma categoria se define também através das demarcações com outras que lhe são correlatas, Lukács enfatiza a diferença entre sua ontologia e as diferentes gnosiologias, ou teorias do conhecimento. É próprio destas últimas investigarem a presença do sujeito do conhecimento na constituição da ciência e da filosofia. Não resta dúvida que tal investigação é um antídoto indispensável contra a crença ingênua de que o conhecimento fornece uma mimese fotográfica do real, postura que marca ainda hoje as aproximações empiristas da realidade. Ocorre que, ao longo dos séculos XX e XXI, amplos setores intelectuais procederam a um inchaço de tal ordem da subjetividade que findaram por afirmar que nenhum conhecimento objetivo é possível: teríamos apenas uma pluralidade de perspectivas particulares, refratárias a qualquer critério de verdade (critério nomeado não só como ultrapassado como também “autoritário”).

Em contrapartida, a abordagem ontológica se põe deliberadamente como tarefa alcançar a melhor visada possível do objeto, da efetividade histórica conflitual. É claro que esta efetividade atravessa os diferentes sujeitos, gerando uma complexa dialética entre categorias objetivas e subjetivas que é particularmente relevante para uma ontologia social. Aliás, uma das maiores especificidades desta última é que precisamente o seu objeto vem a ser uma configuração histórica formada por sujeitos humanos capazes de realizar posições que modificam a eles mesmos e ao seu meio. Assim, enquanto a abordagem gnosiológica promove como que uma torção da consciência sobre si mesma, já a ontologia busca, ao contrário, endereçar-se ao ser social, para apreendê-lo em suas marcas distintivas. Na límpida formulação de N. Hartmann (autor com quem Lukács estabelece uma interlocução), é característica da perspectiva ontológica “o estar direcionado para aquilo que vem ao encontro do sujeito, para aquilo que ocorre, que se oferece, em suma, o estar voltado para *o mundo*”

em que o sujeito vive e do qual é parte”.²

Se voltarmos nossa atenção para o mundo contemporâneo, um exemplo eloquente da produtividade das teses lukácsianas é a própria pandemia do coronavírus em que estamos mergulhados. Com efeito, para o leitor de sua obra da maturidade, a crise sanitária atual evoca as referências ao fato de que uma ontologia do ser social “só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza”, sua base insuprimível, ainda que permanentemente modificada (LUKÁCS, 2012, p. 186). Ou seja, por maiores que sejam as mediações criadas pelo trabalho, pela linguagem, pela modificação gigantesca da natureza originária, prosseguimos em intercâmbio orgânico com o mundo natural. No caso em tela, vários cientistas já vieram a público alertar para o fato de que a provável causa da emergência do novo coronavírus foi o enlace entre a expansão da agroindústria predatória e o surgimento de novas endemias (propiciando o *spillover*, transbordamento do vírus de uma espécie para outra).

Registrada a fecundidade da proposta de Lukács, diríamos que não é preciso concordar com todos os seus enunciados – estejam eles na grande *Ontologia*, ou em outros escritos de sua extensa obra – para reconhecer o valor de sua contribuição. Certa vez, ao trabalhar com estudantes um texto do autor, ao final da aula uma aluna talentosa procurou-me, dizendo com a franqueza característica da juventude: “puxa, professor, mas o Lukács ‘pega muito pesado’ com os autores!”. Fui obrigado a reconhecer que há vários juízos do filósofo demasiadamente duros, principalmente com aqueles que não partilhavam de suas convicções. Pensemos, por exemplo, nas avaliações negativas sobre Kafka, ou no aspecto por vezes reativo diante de manifestações estéticas da vanguarda. Nos textos produzidos ao longo da Guerra Fria – como em *A destruição da razão* – esta tendência também é visível: vários intelectuais ocidentais, em sua complacência frente à dominação capitalista, provocaram a ira de Lukács, que não raro respondeu-os de forma unilateral. É verdade que ao final de sua vida, Lukács retificou algumas de suas críticas a Kafka e a outros literatos. Ainda assim, no que diz respeito aos seus juízos estéticos, José Paulo Netto, um dos maiores pesquisadores do filósofo em nosso país, escreveu com sobriedade que o “conservadorismo estético de Lukács foi potenciado pela sombria atmosfera cultural da autocracia stalinista” (NETTO, 1983, p. 62). Dito isso, o exame da obra lukácsiana

² Apud Lukács, 2012, p. 134, grifo adicionado.

mostra que ela contém questões seminais, que ultrapassam o autor para nos atingir nos dias de hoje.

Por fim, um breve registro acerca da relação que Lukács postula entre uma ontologia e o agir humano. Na história do pensamento, existiram aqueles que afirmaram que uma perspectiva ontológica finda por anular o papel da ação subjetiva: tudo se passaria como se a ação humana fosse tragada pela “imersão enlouquecedora e despersonalizante no Ser” (LOPARIC, 1990, p. 213). Diferentemente desta postura, Lukács afirma que sustentar o primado do ser social – daquele conjunto de condições já formadas, que de fato precedem nossa entrada no convívio mundano –, em nada se relaciona com um esvaziamento da ativa presença humana. Para quem se indaga se a ontologia lukácsiana é uma espécie de objetivismo filosófico, a resposta é um enfático não. Isso fica claro em seu comentário acerca da impossibilidade do desenvolvimento econômico produzir por si só uma emancipação humana. Além de tal desenvolvimento, há que “mobilizar a atividade social também de outras maneiras”. Logo a seguir, Lukács cita *A miséria da filosofia* de Marx: “Mas a luta de classe contra classe constitui uma luta política” (LUKÁCS, 2013, p. 757).

A ação política ocupa, pois, um lugar preciso na ontologia lukácsiana: não se trata nem de um voluntarismo que a elege como panaceia universal (tendência encontrável em setores da esquerda), nem tampouco de uma crença ingênua numa emancipação pela via do desenvolvimento econômico puro e simples. Neste ponto, há um enlace não corriqueiro entre política e ética. Pois um dos momentos mais relevantes do *Pensamento vivido* ocorre quando István Eörsi apresenta a seguinte afirmação a Lukács: “Sua atividade teórica começou com a estética. Depois veio o interesse pela ética e, em seguida, pela política. A partir de 1919, domina o interesse político.” Em sua resposta, Lukács recusa a tácita disjuntiva entre política e ética presente em Eörsi e afirma: “Em minha opinião, não se pode esquecer que esse interesse político era, ao mesmo tempo, ético. ‘O que fazer?’, este sempre foi o principal problema para mim e esta pergunta uniu a problemática ética à política” (LUKÁCS, 2017, p. 74). Lembremos que a *Ontologia* foi pensada como introdução a um livro sobre *Ética*, nunca concluído, e do qual só nos restaram fichas de trabalho bastante fragmentárias.

A articulação entre ética e política demanda que se afirme a importância de uma perspectiva (*Perspektive*), que busque as possibilidades de transformação existentes mesmo no interior da brutal alienação capitalista. Engajado com a causa do socialismo, Lukács distingue a utopia – construção abstrata, projetada idealisticamente sobre uma dada realidade – da perspectiva que discerne tendências reais existentes: “unicamente tal

perspectiva lhe permitirá alcançar-se interiormente de modo efetivo acima da sua própria particularidade impregnada de estranhamentos, enredada em estranhamentos” (LUKÁCS, 2013, p. 767).

Longevo persa, Lukács faleceu em 1971, aos 86 anos. Ele próprio era muito cômico da necessidade de uma parte do ser vir a perecer, seja metafórica ou concretamente, para que uma nova tendência consiga surgir e se manifestar. Talvez por isso gostasse de citar o poema *Selige Sehnsucht*, este prodígio de síntese de Goethe, onde podemos ler: “*Und solange du das nicht hast,/ Dieses: Stirb und werde!*”. “E enquanto tu não o tens,/ Isso: morre e devém!”

Referências bibliográficas

- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu – Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. I. São Paulo: Boitempo, 2012
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*, vol. II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, György. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- MARTINS, Maurício Vieira. *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.
- NETTO, José Paulo. *Lukács: o guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- TERTULIAN, Nicolas. *Lukács: la rinascita dell'ontologia*. Roma: Riuniti, 1986.

Como citar:

MARTINS, Maurício Vieira. “O senhor é um persa?”: 50 anos sem G. Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 394-400, jan./jun 2021.

A cientificidade marxiana nos *Prolegomena de Lukács**

Antônio José Lopes Alves**

Resumo: No presente artigo, são explicitados e analisados os principais elementos da compreensão lukácsiana acerca do padrão de cientificidade que caracteriza o pensamento marxiano, conforme consignado em sua última obra dedicada à questão da ontologia: *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Expondo e elucidando os pontos mais decisivos deste tema no “último” Lukács, procede-se igualmente um cotejamento à forma pela qual este problema foi enfrentado pelo autor em *Para uma Ontologia do Ser Social*. O que é visível na análise da cientificidade marxiana procedida por Lukács é o reconhecimento de uma conexão essencial entre a constituição da coisa como coisa e a formulação do conhecimento teórico acerca dela. Nesse, como em quase todos os momentos da fase madura de seu pensamento, percebe-se que Lukács encarava como uma das tarefas mais importantes para a reconstrução de uma perspectiva teórica autenticamente revolucionária a crítica rigorosa das versões mecanicistas do pensamento marxiano. Uma vez que as categorias científicas portam virtualmente esse caráter de expressões da concretude do ser, o conhecimento em Marx, segundo Lukács, tem como uma das suas determinações o fato de ser irremediavelmente *post festum*.

Palavras-chave: Lukács; Marx; cientificidade; Prolegômenos; ontologia.

Abstract: In the present article, the main elements of lukacsian's understanding about the pattern of scientificity that characterizes Marxian thought are explained and analyzed, as set out in his last work dedicated to the issue of ontology: *Prolegomena for an Ontology of Social Being*. Exposing and elucidating the most decisive points of this theme in the "last" Lukács, there is also a comparison to the way in which this problem was faced by the author in *The Ontology of Social Being*. What is visible in the analysis of Marxian scientificity carried out by Lukács is the recognition of an essential connection between the constitution of the thing as a thing and the formulation of theoretical knowledge about it. In this regard to almost every moment of the mature phase of his thought, it is perceived that Lukács saw as one of the most important tasks for the reconstruction of an authentically revolutionary theoretical perspective the rigorous criticism of the mechanistic versions of Marxian thought. Since scientific categories virtually have this character of expressions of the concreteness of being, knowledge in Marx, according to Lukács, has as one of its determinations the fact of being necessarily *post festum*.

Keywords: Lukács; Marx; scientificity; Prolegomena; ontology.

Ao contrário do que se observa em *Para uma Ontologia do Ser Social*, nos *Prolegômenos a uma Ontologia Enfim Tornada Possível*, não há uma divisão de temas

* Reedição, com modificações do artigo originariamente publicado em: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Orgs.). *Arte, filosofia e sociedade*. São Paulo: Intermeios, 2014.

** Professor titular da UFMG. Doutor (UNICAMP) e Mestre (UFMG) em Filosofia. Docente no Colégio Técnico (UFMG), no Programa de Pós-Graduação em Educação: *conhecimento e inclusão social* e no Mestrado Profissional em *Educação e Docência*, ambos também da UFMG. Membro do Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes – CNPq.

que situem de modo disciplinar e sistemático, no sentido corrente dos termos. As discussões se encontram integradas na tentativa lukácsiana de articular a diferença específica que delimita e determina o ser da sociabilidade, de explicitar as principais categorias e conexões categoriais que perfazem o ser social. Nesse contexto, a argumentação é de caráter sintetizador ou integrador, na qual comparecem diversas questões e temáticas em diferentes ambiências discursivas e problemáticas. Lukács tenta assim superar a forma um tanto *scholar* que caracterizava o esforço anterior, inscrito, por certo, dentro dos contornos academicamente dominantes. No que respeita em especial à cientificidade marxiana, o que se percebe é a propositura de articular a exposição compreensiva da mesma a um conjunto de problemas acerca daquela definição do âmbito do ser social. Isso, inclusive pelo fato de que, acompanhando o que havia fixado em *Para uma Ontologia*, Lukács deixa claro que a compreensão correta das delimitações de ordem metodológica somente pode ser conquistada quando referidas permanentemente ao esforço de determinação ontológica dos problemas e das categorias. Desse modo, o tipo de mediações utilizadas pela ciência crítica marxiana apenas poderia ser explicitado na medida em que o fossem no âmbito das discussões e argumentações acerca dos elementos essenciais que, para o autor húngaro, caracterizariam a forma de ser precisa e específica do ser social.

Se por um lado, há o aditamento de uma melhor articulação do modo como Lukács entende a cientificidade marxiana em sua remissão à posição mais geral do problema das categorias, por outro lado, em não havendo uma aproximação minimamente monográfica do tema, a abordagem do mesmo se encontra mais diluída e imersa nas proposições lukácsianas. O *modus* sob o qual ele compreende a teoria de Marx como teoria não explícita com a clareza verificada em *Para uma Ontologia do Ser Social*. O empreendimento de exposição, ao buscar uma maior fidelidade à subsunção necessária do âmbito da cientificidade àquele dos problemas ontológicos, termina por padecer de uma organização mais disciplinada do tema. Afora isso, avoluma-se sobremaneira o que é uma particularidade do autor húngaro: a retomada de uma mesma referência temática (não somente textual) em diversos momentos da argumentação, uma vez que um determinado complexo problemático não receba tratamento “em separado”, ainda que articuladamente, em relação aos demais. Deste modo, somente nas pouco mais de 40 páginas finais, a questão que preocupa o presente trabalho ganhou um enfrentamento mais detido e centrado. Não é necessário, obrigatoriamente, entender isso apenas devido a uma lacuna da concepção do texto,

deveras devida também às condições pessoais nas quais Lukács, ao final da vida, veio a trabalhar, mas igualmente parece possuir conexão com o caráter do entendimento lukácsiano acerca da definição de cientificidade. Assim como na questão de método, só seria possível resolvê-la depois e em remissão ao próprio conhecer, analogamente a delimitação da teoria, de sua natureza, de seu escopo e de seus limites, somente poderia ganhar exposição na medida em que se tivesse percorrido reflexivamente seu próprio objeto; no caso, a analítica marxiana da produção social dos homens, em especial, da produção social da riqueza como capital.

Logo em momentos iniciais do texto, Lukács ratifica sua posição consolidada acerca da conexão específica havida em Marx entre princípios ou problemas ontológicos e o desenvolvimento da cientificidade. Assevera com clareza a impossibilidade de tomar as questões do conhecimento em independência, ou mesmo de modo prioritário, em relação aos temas da determinação do estatuto de ser do objeto. Não, por certo, do modo preponderante em que tal liame se pôs na tradição filosófica, mas tendo como elemento norteador a obrigatória referência das categorias ao momento da práxis concreta dos homens: “Dessa maneira, como sempre enfatizou o marxismo, a práxis, especialmente o metabolismo da sociedade com a natureza, se revela como o critério da teoria” (LUKÁCS, 2011, p. 46). Em outros termos, para o pensador húngaro, é de todo impertinente a suposição do assentamento da coerência científica de uma teoria ou de uma posição somente na forma como se dá a articulação interna destas. O caráter adequado de uma teoria não é um apanágio endógeno, efeito de uma armação lógica dos elementos, a qual responderia em sua autonomia pela sua correção e eficácia como instrumento ideal de aproximação dos fenômenos. Ao contrário, a justeza de uma propositura deriva igualmente de sua efetiva remissão ao complexo real, o qual, no caso particular da sociabilidade, tem na dinamicidade inerente um de seus traços mais essenciais. Ontologia ou posicionamento de talhe ontológico que, na obra marxiana, parte não de um princípio de inteligibilidade *a priori* e/ou absoluto, mas da compreensão dos elementos que perfazem o objeto inquirido e de sua concatenação objetiva. Os princípios, se estes existem, são postos e repostos continuamente pela apreensão da natureza do ser *movens* do objeto e são também medidos por esse metro. A posição marxiana se caracteriza assim por ser uma crítica dupla da coisa pela mediação teórica e desta última pela primeira. Criticismo de cunho bastante peculiar que abre a perspectiva do conhecimento como aproximação não fechada categorialmente e permite o rompimento efetivo com a lógica da

pressuposição absoluta dos princípios conceituais. Nesse contexto, Marx se afastaria de modo crítico da tradição, ou seja, sem necessariamente a negar *in limine*, mas pondo o acento da condição do conhecimento fora do suposto círculo autônomo das faculdades e do discurso. O condicionamento do conhecimento não se daria então por uma pretensa conformação apriorística da subjetividade, mas pela existência concreta desta, como momento de um sujeito objetivo prático e social. A ontologia marxiana se faz assim crítica da tradição fundada no kantismo, aceita, até certo ponto, a advertência hegeliana de que o conhecimento não pode ter uma decisão acerca da sua possibilidade antes de sua própria efetivação.

O que não significa pôr a pressuposição do cognoscível numa substância racional, mas reconhecer o fato da existência concreta dos homens, a qual aponta o momento do saber como um de seus aspectos constitutivos, como ponto de partida e critério da teoria. O posicionamento marxiano, para Lukács, reporia em seu devido lugar central, a temática do ser, da definição do estatuto de realidade das categorias, mas não partindo de uma atitude teórica contemplativa, mas ativa para com o objeto. Assim:

a ontologia crítica de Marx não se limita a essa crítica criativa, que é criativa por não se limitar apenas a controlar, mas revelar novos processos realmente dialéticos. Ela parte, e desde o começo já partia, dos princípios mais profundos do ser social, da prioridade ontológica da práxis em contraposição à simples contemplação da realidade efetiva, por mais energicamente que esta se oriente para o ser (LUKÁCS, 2011, p. 71).

O descortino de novas dimensões e relações processuais aparece como uma resultante dessa síntese ativa entre o remetimento ao ser e o exame dos complexos particulares. Desta maneira, na cientificidade marxiana, o ser estaria sempre junto do que é, e o objeto permanece sempre, também na alçada da teoria, como processualidade ente. O conhecimento dos objetos é humanamente possível na exata medida em que os próprios homens deles se apropriam, os modificam, os reconstroem e, neste sentido preciso, os criam como resultado de sua atividade objetiva.

Tema recorrente no pensamento de Lukács, a recuperação da apreensão da determinação ontológica da realidade seria então, *au fond*, o centro nervoso da tematização marxiana. Dimensão teórica esta esquecida, elidida pelo epistemologismo ou mesmo completamente perdida pelo evoluir histórico do marxismo. O campo da tradição marxista não conseguiu apreender esta questão e a deixou à mercê das aproximações irracionistas ou subjetivistas. Um cenário de devastação teórica que, em seu nível, expressa a natureza contraditória dos desenvolvimentos sociais recentes.

Por isso, retomar o pensamento marxiano aparece como tarefa impositiva:

Assim, a abordagem ontológica do conhecimento da realidade ficou gravemente comprometida do ponto de vista teórico e sua renovação atual tem de recomeçar desde o início em certo sentido, e – com exceção da ontologia que fundamenta o método de Marx – só em raras questões isoladas pode recorrer a precursores históricos (LUKÁCS, 2011, pp. 39-40).

Num tempo em que a ontologia tornou-se sinônimo de uma discursividade duplamente interior, como fenomenologia do sentir do sujeito ou da linguagem como ser, Lukács acentua a necessidade de reconstruir a compreensão do pensamento marxiano em bases diferentes daquelas verificadas no marxismo corrente. Além disso, assinala-se também o diagnóstico extremamente grave da história do pensamento sobre o ser. Em sua contundência, o pensador húngaro excetua apenas a posição marxiana frente aos descaminhos dominantes em toda a tradição filosófica. Posicionamento este que é mais extremado que o presente em *Para uma ontologia do ser social*, porquanto situe não mais em Kant o momento de perda da perspectiva da questão, mas virtualmente o aponte como característica de todos os momentos históricos da ontologia como disciplina.

Evasão do problema que se repetiu sintomaticamente no marxismo, acompanhando a maré montante da elaboração teórica do século XX, mas que teria começado bem antes, já no modo enviesado como Engels enfrentou alguns temas. Nesse contexto, com relação a Engels, Lukács se interroga: “[...] em que medida ele, nas questões metodológicas decisivas, se apossou com total coerência da transformação ontológica da imagem de mundo realizada por Marx, e em que medida se contentou em colocar Hegel ‘materialisticamente de pé’” (LUKÁCS, 2011, p. 155). De certa maneira, a reação ao Neokantismo, dominante teórica e politicamente à época, como exigência ideológica do movimento revolucionário poderia ter contribuído igualmente para com o desentendimento do pensamento marxiano maduro e das relações críticas deste com as formulações hegelianas, em especial, a lógica do *Espírito* “namorada” como *Darstellungsweise*.¹ Em referência a isso, é importante assinalar igualmente a observação lukácsiana, em parte mais avançada do texto, acerca dos óbices que concorreram para a resistência ao pensamento marxiano ou para a sua assimilação por vieses estranhos que lhe eram estranhos:

¹ Este problema em particular integrou o conjunto de questões da investigação empreendida pelo autor da presente discussão em seu trabalho de doutoramento, para a qual se remete o leitor. Cf. ALVES, 2012.

[...] as condições de difusão do método e teoria marxianos também colaboraram para reforçar esses mal-entendidos e as resistências deles originadas. Nunca devemos esquecer que o marxismo, na origem, foi induzido a elaborar a peculiaridade de seu método em conflito crítico com Hegel, e sobretudo contra seus efeitos idealistas (LUKÁCS, 2011, p. 356).

Ou ainda, parágrafos à frente, particularmente acerca do papel efetivo das mediações conscientes no desenvolvimento dos processos sociais objetivos, Lukács nota com argúcia que:

A vulgarização do marxismo fez desaparecer precisamente esse problema decisivo do espaço de manobra. O materialismo vulgar, que muitas vezes se chama “ortodoxo”, tentou fazer da objetividade dos processos econômicos uma espécie de “segunda natureza”, isto é, a economia concretiza – de modo análogo – na sociedade as legalidades materiais (principalmente da natureza inorgânica) (LUKÁCS, 2011, p. 361).

O processo histórico de propagação da posição marxista, tanto acadêmica quanto politicamente, agiu no sentido de possibilitar a série de distorções perpetradas ao pensamento de Marx. Um dos mais decisivos, e originários, já encontrado em Kautsky,² por exemplo, é a identificação sem mais do caráter de ser do social com aquele verificado na naturalidade. A indistinção de âmbitos do ser objetivo, a redução do caráter de objetividade à forma puramente natural, impediu o entendimento da posição científica marxiana, bem como a justa apreensão dos diversos problemas por ela enfrentados. O que teria agido no sentido de virtualmente converter a crítica marxiana da economia política em uma espécie de física do ser social. A *differentia specifica* consubstanciada pela articulação entre o agir consciente dos indivíduos/grupos – ainda que nem sempre com domínio correto das determinações – e a historicidade constitutiva – e não meramente temporal ou entrópica –, acaba sendo algo não percebido e capturado como cerne da objetividade social.

Questão geral esta que se desdobra em outra de idêntica importância para Lukács: o estatuto das determinações mais abrangentes ou universais. Problemática de largo curso na história da filosofia, a delimitação da realidade das categorias tem, para o autor dos *Prolegomena*, um alcance de monta para a compreensão da cientificidade em geral. Para a sua discussão, recorre a Marx chamando a atenção para o fato de que no pensador alemão as categorias gerais não têm uma existência autônoma, mas, por outro lado, não são meros nomes ou figurações mentais. Estas possuem sim uma dimensão de realidade como determinações do ser dos objetos. É pautado por este parâmetro que coloca, *exempli gratia*, o exame das relações entre

² Cf. KAUTSKY, [s.d.], pp. 10-12; 17-20.

gênero e singular: “Marx considerava a unidade inseparável entre gênero e exemplar como um fato fundamental do ser que deve incondicionalmente ser reconhecido e aplicado prática e teoricamente, sendo desnecessária a comprovação de seu ser” (LUKÁCS, 2011, p. 77). Generidade que significa a especificidade de uma dada forma existente de ser, e como tal corresponde à determinação precisa do modo pelo qual em dada esfera da realidade, um tipo de ente/processo se efetiva.

Não se ocupará aqui da discussão particular desenvolvida por Lukács frente e contra o modo predominante da tradição de entender este problema, mas se o alude para indicar a centralidade da definição categorial no pensamento lukácsiano. Forma de apreender e tratar este tema que tem um peso específico importante para a compreensão que Lukács possui da cientificidade marxiana. Como tal, o gênero não é, para ele, uma entidade ou substância que exista ao lado e autonomamente aos entes/processos, mas é o ser, como legalidade e escopo ônticos do existente. Mas não apenas, o é isto e somente pode sê-lo na medida em que o seja *no* existente. Tomando como apoio explícito a determinação marxiana das categorias como *Daseinsformen*, o autor húngaro a desdobrará argumentando contra as tendências de reduzir as categorias a meras formações ideais, unilateralmente, como produções intelectuais sem remetimento efetivo ao que existe. Categoria, consoante Marx, não somente tem um modo de existir ideal, mas “é ao mesmo tempo ser-objetivo, e a objetividade é a forma primordial concreta e real de cada ser, conseqüentemente de todo nexos categorial, que depois costumamos transportar para o pensamento como sua generalidade e expressar como a generalidade de seu ser-determinado”. Afirma que é necessário não entendê-la, por conseguinte, como uma forma imputada pelo pensamento ao ser, como elaboração resultante de uma eleição de caráter metodológico ou instrumental. Conquanto seja expressão da legalidade no pensar:

[...] a generalidade não é nada mais nada menos que, em primeiro lugar, uma determinação do ser exatamente como a singularidade, e só porque ela, tanto quanto a singularidade, existe e opera no ser mesmo como determinação da objetividade, pode tornar-se – reproduzida pela consciência – um momento fecundo no pensamento (LUKÁCS, 2011, p. 261).

A existência no ser efetivo e atual que, por sua dependência objetiva com ele, apenas pode ser apreendido, compreendido e expressado justamente porquanto se penetre no âmago do objeto do qual a generalidade é determinação. Não se tratando, conseqüentemente de uma aplicação de um método ou esquema conceitual à multiplicidade dos entes/processos. Ao reverso, caberia encontrar na figuração do

efetivo, no modo em que este se dá a cada momento, a vigência da determinação geral. O que desenha a rota de uma aproximação que precisa capturar as modulações históricas do objeto, a contextura atual, obrigatoriamente dinâmica e mutável, de que este se reveste. Historicidade, exprimida pela elaboração ideal das modulações temporais do ser, que não se opõe à natureza categorial da articulação que perfaz o existente atual; diversamente, é possível identificar em Lukács a postulação de uma complementaridade ontológica entre estes dois âmbitos. E isto a tal modo que “a concepção das categorias modais [em Marx] é direta e fortemente ligada à práxis humano-social” (LUKÁCS, 2011, p. 207). O que resultaria no desenho potencialmente distintivo da posição marxista em comparação com as demais, teórica e ideologicamente: “Precisamente porque o marxismo coloca o caráter histórico do ser mais decididamente no centro de seu método e da aplicação concreta deste do que qualquer outra teoria, ele é capaz de avistar, no desenvolvimento desigual, a forma típica dos processos histórico-sociais” (LUKÁCS, 2011, p. 226). Descontando-se certo otimismo lukácsiano – na medida em que confere aos epígonos o caráter teórico de Marx –, o que deve ser retido, neste momento, é a natureza fluida, mas permanentemente objetiva, das determinações categoriais.

Conferida assim de maneira bastante sumária, a fisionomia do empreendimento teórico de Lukács nos *Prolegomena*, apontando o enquadramento geral no qual aparece o problema tema deste trabalho, passa-se, na sequência, à explicitação e discussão do seu modo de entendimento do padrão científico que vige na obra de Marx.

II

Para apreender o modo como Lukács compreende o padrão teórico que configura a construção científica marxiana, é importante retomar, de saída, um aspecto acima mencionado, que diferencia a abordagem do autor húngaro do que comumente se observa no âmbito da epistemologia. O elemento central do que denomina método marxiano (ou marxista) não se situa no terreno procedimental *stricto sensu*, nem se resolve pela avaliação de uma propositura acerca da forma de entendimento da legalidade da ciência. Diversamente, o momento mais determinante é aquele no qual as categorias são definidas. As categorias não são somente mediações conceituais ideais, expressão unicamente da marcha do pensamento em sua suposta autonomia. Ao contrário, declara que “concebemos e tratamos as categorias não como princípios

de formação lógicos ou gnosiológicos no interior do conhecimento, mas como determinações do próprio ser, já iluminamos alguns aspectos importantes do seu ser e atuar” (LUKÁCS, 2011, p. 228). Determinações estas que não são produtos do pensar metodicamente encadeado, mas de certo modo constituem apreensões conceituais da alçada do pré-teórico, da circunscrição da própria práxis. Ser e atuar tomados como unidade prática na qual o conhecimento se arrima e pelo qual se orienta, ou deve orientar-se, na tarefa de compreender racionalmente os objetos existentes. De modo sintético, historicidade e objetividade longe de oporem, constituem momentos interdependentes e dinâmicos da apropriação teórica da realidade:

[...] esse modo de se aproximar dos objetos, de suas formas de objetividade, só pode ser resultado do próprio processo histórico. Isso só pôde se formar aos poucos, na práxis e na sua teorização, seguindo o desenvolvimento econômico das forças produtivas, o recuo das barreiras naturais, a integração e socialização da sociabilidade etc. (LUKÁCS, 2011, p. 279).

Nesse sentido, Lukács pretende enfrentar o problema da delimitação da validade científica em termos, de todo, diversos daqueles colocados pela reflexão epistemológica. Essa propositura está em oposição, diga-se, *en passant*, inclusive às tentativas de inserir na lógica do ajuizamento das teorias o elemento histórico ou societário como, por exemplo, a de Kuhn e a das diversas sociologias do conhecimento. Notadamente, pelo fato de estas últimas tenderem a dissolver a objetividade do ser do objeto no caldo social ou linguístico, de converterem a resolução da questão do verdadeiro ou da aproximação teórica ao existente em um problema situado ou bem na arena do consenso dos pares ou bem no jogo de interesses em conflito. Por um lado, a objetividade se vê refém da articulação de pontos de vista em torno dos problemas trazidos pela emergência de um problema ou aspecto novo do objeto, ficando o objeto mesmo em um segundo plano com relação aos acertos em torno da teoria. Por outro lado, tem-se a incompreensão da cientificidade como produto de uma aproximação propriamente historicamente condicionada. Em detrimento da compreensão teórica se acentua unilateralmente o aspecto ideológico imanente, mas não único, que se apresenta no debate científico. Acerca desta última consequência, vale ainda ressaltar o quanto o verdadeiro se torna mero simulacro dos interesses, a posição da cientificidade um puro embuste, tornando-se virtualmente inapreensível o andamento, por certo irregular e eivado de contradições, da construção do conhecimento acerca dos vários âmbitos ou níveis da realidade que efetivamente se verificou. A história se vê transtornada em simples jogo de poderes e as soluções

contraditórias em resultados de uma conspiração. Tal modo de pôr os problemas não permite visualizar, *exempli gratia*, a coexistência opositiva, mas existente entre posição de classe do cientista, com suas limitações de angulação, e produção efetivamente objetiva de conhecimento. Fato este que se expressava frequentemente nos juízos críticos marxianos acerca dos economistas clássicos. Tais proposituras reflexivas, conquanto pretendam-se críticas, apenas alcançam o nível, quando muito, da iconoclastia teórica, exatamente ao celebrarem como ponto essencial o que procuravam denunciar: a perda da objetividade. A inexistência da objetividade é ela mesma afirmada, numa versão extremada do interdito kantiano à *Ding an sich*, como componente característico e irremediável da cientificidade. A ciência se converteria então em mais um *mithos*, uma narrativa entre outras, e talvez como as outras. Lukács a esse respeito assevera que:

Com isso, chegamos mais uma vez ao ponto em que se torna bem visível o contraste entre Marx e o pensamento burguês em relação às categorias do ser. Para Marx, como mostramos repetidas vezes, as categorias são “formas do ser, determinações da existência”, isto é, são partes, momentos, moventes e movidos daquele grande processo irreversível que costumamos chamar, da maneira mais geral, do ser (LUKÁCS, 2011, p. 289).

Ao arrepio da preponderância acadêmica e prática dos modos de pensar a cientificidade que dissipa a objetividade em condições subjetivas e ideológicas, Lukács pretendendo-se arrimado no pensamento de Marx propõe uma retomada categorial do ser. Ressalte-se que de maneira nenhuma pode ser essa reposição do ser na esfera do pensar análoga àquela propugnada por Heidegger frente ao que ele chama de esquecimento do ser. Primeiramente, porque para Lukács ser é sempre ser *de* processos entes, “simples” determinação, *das Sein* num sentido “puro”, distante ou em separado daquilo que efetivamente é. Em segundo lugar, em virtude do acesso ao ser não se dar pela via de uma contemplação teórica passiva ou do sentimento, mas como reflexão remetida e cotejada com a práxis social concreta, suas possibilidades, problemas e aporias. A cotidianidade não se reveste para o autor húngaro do caráter de inautenticidade. É, ao contrário, o terreno do efetivo do qual se parte e que deve ser adequadamente compreendido, revelado, destrinchado, esclarecido e explicitado em suas determinações essenciais não visíveis.

Como formas do ser, para Lukács, as categorias têm uma existência efetiva nos complexos relacionais existentes, na medida em que os delimitam e particularizam. São formas segundo as quais se concatenam relações e nexos entre elementos na figuração real dos objetos, fornecendo-lhes uma determinada articulação. Como exemplo desta

vigência ôntica das categorias, recorre ao caso da elucidação do *trabalho abstrato* como determinação da riqueza na crítica marxiana da economia política. Ao contrário de poder ser entendida apenas como uma abstração, figura ideal resultante da operação mental que destaca e explicita caracteres comuns aos tipos de trabalhos concretamente efetuados, possui objetivamente uma operacionalidade fática (Cf. LUKÁCS, 2011, p. 276). Ou seja, circunscreve o modo de existência concreto e particular dos produtos da atividade humana sob a relação social capital. É um dado modo de ser do ser da produção social, da interatividade por meio da qual a vida humana se mantém e se reproduz como tal. Enfrenta aos indivíduos em sua existência social real como lei de funcionamento das suas relações, sendo completamente objetiva frente a eles. As formas, como determinação dos processos sociais, configuram ou dispõem os componentes da interatividade societária numa dada dação de existência específica e historicamente condicionada. Como tais, têm vigência objetiva como forma de um processo social de existir das coisas:

Por isso, a “objetividade espectral”, tanto como desencadeadora quanto como consequência, é para a práxis (por isso também para o pensar) de cada ser humano que vive na sociedade algo tão existente quanto a própria realidade material do trabalho concreto. Valor de uso e valor de troca têm no ser social uma coexistência real dialeticamente determinada, independentemente de como se constitui a objetividade de cada uma, tomada de maneira isolada (LUKÁCS, 2011, p. 276).

Utilizando a expressão objetividade espectral, Lukács intenta capturar e explicitar essa dimensão determinativa das categorias, num movimento teórico que se cumpre duplamente: negando, de uma parte, a unilateralidade nominalista ao agnosticismo teórico presente em certas reflexões epistemológicas, e, de outra parte, acentuar a sua vigência como forma do ser, não redutível aos elementos físicos ou particulares do complexo. As formas são expressas de uma determinada modalidade de complexidade que emerge no curso de um processo de desenvolvimento, particularizando o desenho e o escopo de uma articulação categorial real. Esta última não é concebida, portanto, como resultante de uma operação do intelecto, mas sim ao modo de um existir determinado da coisa por si mesma, que o pensamento precisa aproximadamente espelhar e explicar.

Afirmção da ordem objetiva de determinações que põe em xeque a pretensa autonomia, ou precedência, da racionalidade em relação ao existente, a qual é sustentada como ponto de honra na tradição filosófica pós-kantiana. Seja no sentido kantiano, em que a razão permanece como instância autônoma frente ao empírico,

forma transcendental de ajuizamento, seja no sentido hegeliano, em que a razão tem uma conaturalidade com o mundo, desdobrando-se *como* finitude empírica, a determinação categorial aparece sob o modo de uma dação externa ou ascensional em frente à coisa finita. No pensamento marxiano, as categorias possuem, ao contrário, existência no e pelo efetivamente dado. Nesse contexto, adverte que em relação à especulação da Ideia de que frente a Hegel: “Marx combate a tendência abstrata da logicização hegeliana idealista da realidade, que distorce o ser” (LUKÁCS, 2011, p. 270). Pois, se há a captação da historicidade do ser em Hegel, esta se converte num golpe de determinação do processo em processualidade substancial, transmutando, por conseguinte, a objetividade histórica em episódio do *Espírito*. O que Marx denuncia como invólucro místico a envolver o que há de racional na formulação hegeliana. O caráter dinâmico da existência dos complexos reais, em Marx, não seria transformado em sujeito. Como ente ou pôr-se subsistente se admite apenas o finito, sendo as categorias determinações de uma específica articulação, segundo graus e diferenciações condicionados e circunstanciais. Não é apenas o tema de uma cientificidade especializada – ainda que não o exclua como tal – mas é antes a forma dinâmica e processual do ser das coisas. Assim:

Historicidade no sentido de Marx é, em contrapartida [à “especialização” da pesquisa histórica como mero ofício acadêmico sobre um problema particular e isolado], um princípio universal, chamado não apenas a apreender aquele tratamento científico do ser, especialmente do ser social, mas também, e, sobretudo, a influenciar, dirigir, de modo correspondente, as atividades humanas (LUKÁCS, 2011, p. 292).

Universalidade de princípio que urge ser percebida como geral vigendo na e em nome da complexidade atual dos processos entes. Não, evidentemente, como universalidade substancializada, como entidade real ao lado dos existentes. Mesmo o capital em geral, *exempli gratia*, para o qual Marx identifica um modo de existir efetivo frente aos capitais em sua dispersão e competição, apenas é tal como uma dada forma ou função social objetiva assumida pelo dinheiro no processo de produção/circulação do capital. É ele mesmo um caráter socialmente determinado e historicamente engendrado em sua validade e eficácia. Desdobrando essa acepção de historicidade como caráter inerente ao ser como tal, Lukács põe em relevo outro tema importante de sua reflexão: a complexidade inerentemente dinâmica do ser. O ser não é compreendido como “essência” a que devém atualizada, nem como abstração, mas é um processo de ser de categorias dinamicamente articuladas. Assim, “tudo – também o material-‘coisalmente’ dado – em seu verdadeiro ser é um processo irreversível de

complexos” (LUKÁCS, 2011, p. 292). A própria materialidade em sua existência concreta, conforme se apresenta “aí” é, portanto, um complexo, um conjunto integrado de categorias que se remetem entre si e, em sua reciprocidade de determinações, perfazem o modo de ser do ser daquilo que é: dos processos entes. Destacando esse caráter de interdependência determinativa das categorias, Lukács afirma nas linhas que se seguem:

[...] tais processos nunca podem possuir um ser isolado, “precisamente” separável de outros processos, que entre eles sempre vigoram influências recíprocas intensas ou extensas, fortes ou fracas, de modo que a autêntica constituição do seu ser apenas pode ser concebida de maneira adequada no contexto do processo em seu conjunto em que ontologicamente se sintetiza, e também no interior da sociedade em seu conjunto como totalidade processual (LUKÁCS, 2011, p. 292).

Os aspectos apenas existem isoladamente no modo como são tomados e inquiridos pela atividade cognitiva, não no nível de sua existência efetiva e objetivamente dada. Aqui se assinala um lado da questão importante para a cientificidade em geral, tão antiga quanto a reflexão sobre as coisas e as suas “partes”, que ainda atualmente possui pertinência. Basta mencionar, brevemente, o quanto a investigação da natureza em seus constituintes fundamentais, na física das partículas/altas energias (no campo dos G-elétron/volts), fornece de indícios para essa observação geral, porquanto as partículas tenham uma existência isolada por períodos extremamente breves, decaindo logo a seguir. Este problema particular demonstra a competência, rara na tradição filosófica recente, que Lukács possuía para atinar com possíveis questões de princípio, ontológicas, trazidas pelos desenvolvimentos científicos e tecnológicos.

Talhe reflexivo este, a comunicabilidade com a cientificidade de ponta, que o próprio autor húngaro aponta na obra marxiana. Nesse contexto, destaca também a cooperação, na e pela distinção, entre filosofia e ciência. Tais formas da cognição não se consubstanciam, ou se resumem, a “campos” da atividade de conhecimento ou “disciplinas acadêmicas”, mas integralizam o ato de apreensão racional da efetividade. Não são concorrentes, mas complementares e podem estar presentes num mesmo esforço de cientificidade ao modo de níveis ou esferas. O que se daria de modo paradigmático no pensamento de Marx:

O grande feito metodológico de Marx é que ele colocou esse contexto de cooperação objetivamente indispensável, mas até então nunca realizado, entre ciência e filosofia, esse complexo de forças, no centro da metodologia de toda práxis e do conhecimento que a acompanha e estimula – referindo ambas à copertença processual necessária entre ser, categorias, práxis e

conhecimento, remetendo-as à historicidade geral que lhes dá fundamento comum. Com isso – tendo por base a historicidade universal, o estatuto do ser das categorias, da práxis como órgão de sua apreensão –, supera-se a velha contraposição entre ciência e filosofia (LUKÁCS, 2011, p. 298).

O que significa dizer que a cientificidade marxiana desconhece a – para usar uma metáfora grata a Lukács – “muralha chinesa” contemporaneamente erguida entre estas duas modalidades de racionalidade. Conhecimento científico e reflexão filosófica normal e preponderantemente são apresentados no discurso corrente da epistemologia como excludentes ou opositivas. São momentos de uma dada unidade cognitivo/discursiva acerca do mundo. O âmbito da pesquisa das legalidades particulares e fenomênicas conquanto tenha forma e escopo diverso não resulta por isso em espaço estranho e refratário à teorização sobre os aspectos mais gerais da realidade. Igualmente, este último ambiente teórico não nega a particularidade, nem toma de maneira unilateral a aproximação das ciências, ainda que reconheça seus limites; mas dela se nutre e depende. Não é procedente ao filosofar a propositura de um entendimento apriorístico que determinasse de antemão os rumos da efetividade, a partir do desdobramento de um princípio de inteligibilidade, por exemplo. O teor do padrão de cientificidade da obra marxiana indica uma específica forma de relação que há, segundo Lukács, entre conhecimento teórico e sua contraparte reflexiva:

[...] falando metodologicamente, nada mais, nada menos, que todo o conhecimento científico deve se orientar pelo conhecimento filosófico, e todo conhecimento filosófico pelo científico, e de modo ininterrupto extravasar-se, a fim de conceber, em pensamento, o ser em sua articulação categorial e as categorias como determinações internas do ser (LUKÁCS, 2011, p. 311).

Lukács chama, adequadamente, essa articulação de momentos reflexivos e analíticos de “fundamentação científica” e não fundamento ou fundamentação epistêmica ou teórica. Na medida em que esta deve remeter ao caráter ou estatuto determinativo das categorias, a dúlice existência destas como, primeiro, momentos do ser, do efetivamente dado como ente/processo, da síntese *Dasein*, e, em segundo lugar, elementos de uma síntese teórica (Cf. LUKÁCS, 2011, p. 317).

Nesse sentido, toda forma de cientificidade é, e permanece sendo, um exercício *post festum*. Como tal, a elaboração científica de Marx também apresenta esse irremediável caráter de subsunção ao objeto, às suas determinações e processualidade de ser. Construção, elaboração e formulação da teoria são passos que somente podem ser efetivados na medida em que a constituição histórica mesma do objeto o permita. A historicidade praticamente configurada da objetividade social impõe uma modulação mais particular ainda e exige o exame detido da malha categorial que configura o

objeto como objeto. Abundam na obra marxiana casos em que o filósofo alemão indica como óbices da efetiva captura científica do problema exatamente a contextura incompleta da forma social que se desenvolve por meio das transformações da sociabilidade e da atividade produtiva no correr do tempo. Neste caso, a dedutibilidade se encontra necessariamente limitada pelo caráter dos desenvolvimentos objetivamente dados. Isto vale com especial ênfase para a sociabilidade, ainda que não apenas para ela. Mesmo na naturalidade, ainda que vigorem leis sob uma forma “dura”, tal maneira de dar-se não exclui a casualidade ou as aporias que desembocam em processos imprevisíveis por uma predição de longo curso – pense-se especialmente no terreno dos seres vivos e da evolução das espécies. Nesse sentido:

Esse domínio total do princípio causal em todos os processos que constituem cada ser não permite senão um conhecimento *post festum*: que se volta para processos já decorridos, por isso, em um tratamento histórico-científico baseado em resultados fáticos, insuperáveis dos processos. Da historicidade do processo total do ser nasce, portanto, a exigência metodológica da cientificidade precisa dessa investigação (LUKÁCS, 2011, p. 294).

Este filão conceitual demarca de maneira conspícua a distinção inegociável do talhe investigativo propriamente materialista frente às elucubrações da especulação filosófica. Desse conduto, a fluidez do conhecimento, seus rumos possíveis, é determinada pela marcha da coisa e não daquela de uma racionalidade autoposta. Assim, as elaborações marxianas acerca de totalidades processuais não têm sua legitimidade conferida por uma mera caução metodológica ou de coerência teórica interna. São, ao reverso:

[...] senão constatações de fatos *post festum* do próprio desenvolvimento, em que tanto a preservação, ou melhor, a permanente reprodução de determinados componentes em geral existentes há muito tempo, como o ininterrupto surgimento de novas objetividades, novas formas de processo etc., podem ser observados (LUKÁCS, 2011, p. 294).

A cientificidade marxiana, em sua empreitada de apreensão de conexões efetivas e de direções tendenciais possíveis se mostra como:

[...] um duplo movimento intelectual: de um lado, o conhecimento mais preciso possível dos seus próprios movimentos concreto-reais, em sua imediata propriedade concreta, de outro lado – sem querer superar abstratamente esse tipo de constatações –, o conhecimento dos momentos comuns, que neles operam, e que, sem anular essas propriedades, instauram entre eles uma unidade dos seres processuais, que os transformam em momentos de toda formação econômica (LUKÁCS, 2011, p. 310).

Uma síntese pensada numa síntese real, de uma unidade das (e nas) diferenças. O que, para Lukács, contribuiu no sentido de o pensamento marxiano evitar as

soluções absolutas da totalidade metafísica, bem como aquela do logicismo dialético hegeliano que, inclusive, abole a própria autonomia e irredutibilidade das figuras concretas, finitas e objetivas, em benefício da sua integração como mero “momento” da autoexplicitação do *Espírito* (LUKÁCS, 2011, pp. 312-313). Nesse diapasão, é possível rematar o presente desdobramento com a proposição sintética lukácsiana segundo a qual, “O método de conhecimento é, pois, determinado pela constituição objetiva (ontológica, categorial) de seu objeto” (LUKÁCS, 2011, p. 327).

Esse caráter distintivo da cientificidade marxiana não nasceu, para Lukács, de um golpe, obviamente, pronto e acabado; tem ele também uma história. Construção de um *standard* científico que se procedeu na temporalidade vivida de um pensamento que buscou enfrentar a efetividade do mundo e forjou suas categorias no curso deste embate. Assim como em *Para uma Ontologia*, o texto lukácsiano em tela tomou o problema da constituição do padrão marxiano de pensar de maneira diversa daquela verificada na tradição marxista. Desvencilhando-se da tese de um corte absoluto, não obstante pontuando as descontinuidades de monta, de acento ontológico, Lukács almejou apreender a integralidade do percurso, talvez pagando um pesado ônus ao inverter a lógica dominante. Em certos momentos, identificando os germes da obra madura, em que estes ainda não poderiam estar senão como dúvidas ou incongruências com relação ao feitio teórico que conformava o pensamento de Marx nas suas épocas germinativas mais recuadas. Não é possível atribuir ao período de formação intelectual acadêmica e à militância na *Rheinische Zeitung* aproximações cuja essência em muito distam e se opõe ao que ficará conhecida historicamente como obra marxiana. Não obstante, vale a pena ressaltar a acurácia do autor húngaro ao procurar ligar pontos, em que a corrente althusseriana, *exempli gratia*, vê tão somente esgarçamento, a partir da postulação de uma simples *découpage*. E isso, em referência à querela mais que célebre das relações críticas de distanciamento para com Hegel. Em parte delimitando o sentido da posição marxiana, em parte conectando 1857 a momentos anteriores da elaboração desta, Lukács observa:

Aqui se vê com que seriedade o jovem Marx falava ao designar a objetividade (em última análise: a concretude real) pura e simplesmente como sinônimo do ser. A objetividade não é uma determinação (ou um complexo de determinações), seja segundo o ser, seja pela consciência cognoscente, algo acrescido ao ser, formando-o, e deve ser reconhecida no sentido rigorosíssimo: todo ser, na medida em que é ser, é objetivo. O fato de que, portanto, no pensamento, o concreto apareça como processo de síntese, é uma aparência à qual, como mostra Marx nas considerações logo a seguir, até Hegel sucumbiu. O concreto, em suma, é ontológico e justamente por isso a consideração ontológica não o assume como resultado, mas como

ponto de partida (LUKÁCS, 2011, p. 326).

III

O que é visível na análise da cientificidade marxiana procedida por Lukács é o reconhecimento de uma conexão essencial entre a constituição da coisa como coisa e a formulação do conhecimento teórico acerca dela. A subsunção ativa ao objeto é uma *démarche* clara em comparação tanto à especulatividade idealista quanto ao talhe empiricista dos procedimentos que resumem a ciência à medição estatística de fenômenos. O que não significa, no entanto, que haja para Lukács uma homologia entre o modo pelo qual o ente/processo se efetiva como tal e aquele por meio do qual o sujeito humano se apropria de sua lógica de existência: “esse processo nunca pode ser idêntico àquele do ser, nem simplesmente imitar os seus processos” (LUKÁCS, 2011, p. 327). Essa disparidade entre os dois processos resulta numa certa “autonomia” do processo do conhecer, mas não no sentido usual da teoria do conhecimento, como advindo de uma suposta autossustentação da razão. Ao contrário, essa distinção de âmbitos tem por consequência que o exercício da racionalidade tenha de se orientar pela predicação inerente do objeto, e não o inverso, como ocorre no metodologismo em geral, na submissão do objeto a um conjunto de princípios metodológicos e epistêmicos autorreferenciados. Daí:

[...] segue-se que os ‘métodos’ aí aplicados, as determinações assim obtidas, não têm nenhum valor de conhecimento baseado em si mesmo, muito menos podem servir como ‘modelos’ para a constituição do próprio ser, como costuma ocorrer devido ao predomínio da teoria do conhecimento. E que, ao contrário, só o grau de aproximação à constituição ontológica da respectiva objetividade a ser examinada pode fornecer o critério de correção ou falsidade de um modo de conhecer (LUKÁCS, 2011, p. 326).

Segundo Lukács, o que vigora com respeito a essa questão é a “prioridade incondicional do ser em sua respectiva objetividade” (LUKÁCS, 2011, p. 327).

Essa prioridade ontológica teria uma vigência teórica robusta na medida em que se exerceria como caráter delimitador do estatuto das próprias categorias como formas ideais dotadas de universalidade. O exemplo referido por Lukács é o da discussão marxiana acerca da validade da categoria produção em geral, encontrada na *Introdução de 1857*, no trecho em que Marx responde afirmativamente com relação à pertinência razoável desta abstração:

Esse reconhecimento de uma universalidade do ser, isto é, uma persistência continuada de momentos importantes no processo irreversível das transformações, é importantíssimo para a ontologia de Marx. Com isso, tal reconhecimento vai além da dinâmica abstrata de um “tudo flui” no sentido de uma dinâmica heraclitiana abstrata, e mostra que a nova ontologia pode

e deve reduzir a antiquíssima oposição de princípios, insolúvel do ponto de vista lógico ou da teoria do conhecimento, de Heráclito e dos eleatas, a uma cooperação contraditória e desigual dos dois momentos do processo irreversível no ser (LUKÁCS, 2011, p. 328).

O que aparece em Marx sob a designação de *aspecto comum a muitos*, assume, ainda que não de modo necessariamente imputativo, um caráter de decidida universalidade em sentido forte, como *persistência continuada de momentos* de um dado itinerário processual, no decorrer da existência atual historicamente em configuração da forma específica da interatividade social. Vale assinalar, além disso, que, como é comum nos textos lukácsianos, a elaboração marxiana aparece sempre contendo, ainda que não como intenção explícita ou problema propriamente dito, os indicativos para a solução de uma determinada contenda ou aporia da tradição filosófica.

A vigência de momentos comuns de modo multideterminado em complexos reais é teoricamente expressa pelo autor húngaro como “compenetração recíproca na dialética entre autonomia, em princípio, e dependência multilateral de uma em relação à outra em cooperação concreta” (LUKÁCS, 2011, p. 326). Ou seja, importa a Lukács delimitar com a máxima precisão possível, a partir das indicações marxianas, uma dada configuração geral que presida, não obstante de forma dinâmica e aberta, o conjunto dos nexos categoriais que põe a efetividade dos processos de ser. Modalidade que pode ser indicada como presente em várias estruturas reais que definem a especificidade da sociabilidade como zona ou momento ontológico da efetividade. Nesse sentido, Lukács destaca como figuração exemplar a análise marxiana da interpenetração das categorias evidenciadas no complexo da produção social. Produção, consumo, troca e distribuição surgem no interior da tematização de Marx de modo de todo diverso daquele observado no encadeamento lógico e/ou superficial dos economistas, como momentos sequenciais correspondentes a níveis de universalidade. As quatro categorias constituem um todo da produção, no qual a presença de uma seria sentida como momento de determinação condicionado no âmago de uma outra. Em termos categoriais:

[...] tanto o complicado sistema dos efeitos recíprocos concretos é elaborado nesse nível de generalidade, quanto devem ser relacionados ininterruptamente, com isso, os momentos singulares da produção, que não entram apenas em interações recíprocas concretas, historicamente mutáveis, mas também se ancoram em contextos sociais gerais, e que por sua vez retroagem sobre eles (LUKÁCS, 2011, p. 330).

Nesse mesmo diapasão de conferir a Marx a indicação de aspectos extremamente

gerais com relação à determinação das categorias está, sem dúvida, a afirmação lukácsiana de que “a determinação do ser marxiana da história como característica fundamental de qualquer ser é uma teoria universal, válida tanto na sociedade como na natureza” (LUKÁCS, 2011, p. 331). Lukács tenta de pronto afastar, na sequência, qualquer aceção metafísica ou de que a historicidade como caráter geral de toda a forma do ser seria uma generalidade teórica abstrata então “aplicada” ao estudo do humano (como se apresenta na vulgata staliniana, por exemplo, ou mesmo no entendimento acadêmico da teoria do conhecimento). A historicidade vigeria como determinação essencial do movimento processual dos momentos do ser em seus vir a ser particulares. Assim, Marx “quando fala de processo histórico, via de regra se refere a todo o processo irreversível do universo, do qual em determinadas circunstâncias (em última análise também casuais) se desenvolve o período histórico do ser humano, trabalho, sociedade etc. como nova maneira do ser” (LUKÁCS, 2011, p. 331). É importante frisar aqui como elemento importante, abstraindo-se no limite a adequação ou não de tal ancoragem na obra marxiana, a quase identidade afirmada por Lukács entre historicidade e irreversibilidade. Conexão essencial que exprime filosoficamente uma experiência vivenciada, tanto no nível quanto naquele da cientificidade: o da seta do tempo. Nesse sentido, a temporalidade objetiva, expressa categorialmente como história se reveste de um sentido determinativo central para o entendimento da estrutura do ser da realidade, bem como para a apreensão do movimento multivariiegado de figurações e formas de existência concreta. Desse modo, pretendo consonar com o pensamento marxiano, “[...] a caracterização das categorias como formas de existência, determinações de existência da objetividade como marca inseparável de todo ser, pertence às determinações fundamentais resultantes da historicidade geral como característica ontológica de todo ser” (LUKÁCS, 2011, p. 332). Opera-se aqui no registro de uma dupla recusa do princípio basilar da tradição moderna da filosofia da subjetividade. Por um lado, não se persiste numa separação absoluta ou dicotômica dos âmbitos da naturalidade e da sociabilidade. Por outro, em consequência, intenta-se a determinação de categorias que, num nível extremo de abstratividade – ressalvada sempre a existência concreta particular destas em cada complexo efetivo de ser, possam delimitar a objetividade do ente/processo como tal em sua efetividade. O humano mesmo aparece como momento do ser, da existência de modos objetivos de esta-aí, como uma dada configuração particular, no quadro da qual as categorias do ser assumem feições diferenciadas e virtualidades, sem que um

dos seus aspectos, por mais distintivos que sejam, ganhem uma autonomia fantástica e metafísica (como o *cogito, exempli gratia*).

Desse modo, a constituição de uma compreensão ontológica de mundo não se identifica com confabulações em torno de supostas formas etéreas ou determinações absolutas imutáveis. Ao contrário, desvela formas de determinações que se põe aquém e além daquelas puramente conceituais, da assimilação teórica da efetividade como momento de uma prática científica. A concretude das determinações existe e se faz valer para Lukács mesmo no interior do contexto circunscrito pelo experimento, pela construção, observação e medição controladas – “depuradas” – dos fenômenos conforme os controles e protocolos procedimentais vigentes em cada modo de cientificidade. Conjunto de formas de relação objetivas produzidas e objetivamente postas ao cientista, as quais, conquanto apresentem um isolamento com relação às “condições normais” ou cotidianas da prática vivida, não são pura e simplesmente resultantes de uma posição epistêmica ou produtos da consciência, mas no experimento, estas permanecem subsumidas à vigência, ainda que especial, do âmbito do ser como concretude de determinações. Assim:

Não importa a relevância dos momentos conceituais na preparação do experimento, isso ainda pode mudar no caráter do resultado como um desvendamento de contextos do ser verdadeiros. Isso já se vê quando o experimento é chamado a confirmar ou refutar precisamente as “hipóteses” que fundamentam a “depuração” do ser. A decisão sobre a verdade do pensamento também é tomada, aqui, pelo próprio ser (LUKÁCS, 2011, p. 332).

Lukács, por conseguinte, nega também aqui a presumida prevalência, ou mesmo a preponderância, da coerência interna, lógico-matemático-formal, como o único requisito a ser preenchido por uma formulação teórica. Esse vício idealista comum à epistemologia contemporânea tende a afirmar-se como um verdadeiro ponto de honra na interpretação da atividade científica. O modelo teórico, independentemente de sua conformação estrutural, torna-se o momento determinante, ao qual se submete a efetividade do objeto investigado. Daí a afirmação muito comum à teoria do conhecimento segundo a qual as categorias no fim das contas não remeteriam a nenhuma instância objetiva. A natureza aproximativa do conhecimento se vê identificada com uma mera aplicação convencional de construtos ideais aos fenômenos, sem os conceitos, que perfazem os primeiros, possuam necessariamente a menor correspondência ontológica com as determinações vigentes por-si destes últimos. Observação que parece ter validade no que tange à delimitação do padrão

científico que formata as elaborações marxianas. O efetivo continua sempre a vigor, por meio e na diferenciação dos vários momentos integrantes do processo do conhecimento, no curso do qual se supera a aparência imediata dos fenômenos é superada em benefício do esclarecimento das determinações que se expressam como *Erscheinungsformen* da vida cotidiana da sociabilidade do capital. Não se trata de uma forma de modelagem abstrata, mas de abstrações que capturam momentos determinantes e ganham concatenação reproduzindo, no nível do pensamento, a articulação categorial particular a cada conformação real.

A esse respeito, com referência ao tema das relações entre o desenho da cientificidade em geral e a identificação dos elementos mais essenciais daquela de Marx, assinala-se como a remissão a supostos experimentos mentais ou ideais como variável operante do *modus* marxiano de fazer ciência, observada em *Para uma Ontologia do Ser Social*, desaparece completamente. As abstrações não teriam uma articulação puramente interna ou, ao menos, determinada também por uma dada lógica que lhes poderia ser atribuída, mesmo que provisoriamente. Ao reverso, o concretamente existente continua sendo a tribuna efetiva do juízo de cientificidade das categorias. A contextura própria das categorias pensadas em comparação com aquela das determinações existentes como momentos da objetividade dos processos, não obstante seja preservada e identificada como elemento de distinção, entretanto não serve como alibi para afirmação duma forma qualquer de autonomia plena do ideal e de seu suposto *nómos* em sentido absoluto.

Nesse sentido, a analítica marxiana desvela o processo de produção, com seus momentos e circuitos característicos, como uma dada interatividade social que engendra formas particulares de existência, não somente dos objetos ou de processualidades em sua concretude imediata, mas desta como uma dada conformação específica. O problema da elucidação e da explicitação teóricas das *Daseinsformen* é, por conseguinte, o centro das preocupações da crítica marxiana da economia política. Um dos casos mais paradigmáticos a esse respeito é o das objetividades espectrais, conforme o enuncia Lukács. O econômico se reveste nesse diapasão de um caráter diverso daquele que parece ter na imediatividade da produção de mercadorias. Trata-se, portanto, de uma analítica das formas sociais concretas de existência dos resultados da atividade objetiva/objetivante dos indivíduos sociais; de como as relações sociais nas quais e por meio das quais transcorre a interatividade social configura e delimita a existência atual dos elementos da vida humana. O caráter de ser do ser social não

se resume à materialidade ou à concretude direta de determinidades, mas contempla como determinação dessa mesma objetividade a forma societária específica pela se particularizam e se determinam as coisas e processos produzidos. Forma societária que recebe seu ato de dação de efetividade mediado pela atividade sempre consciente, embora nem sempre com consciência disso, dos homens. Nesse sentido, o autor húngaro distingue a forma objetiva da sociabilidade daquela observada na naturalidade, a mera gregariedade. Não se trata de um âmbito governado de modo preponderante por uma causalidade muda, mas travejado por um espaço de “manobra para o surgimento e a efetivação de novas decisões alternativas relativamente aos pores teleológicos realizados pelos seres humanos” (LUKÁCS, 2011, p. 360).

IV

A efetivação do curso de exame acima exposto permite a Lukács operar uma delimitação de alcance geral, bastante abrangente da cientificidade marxiana:

[...] conforme constata Marx, todo conhecimento é apenas uma aproximação mais ou menos ampla do objeto. E os meios espirituais e materiais dessa aproximação são, por sua vez, determinados pelas possibilidades objetivas da respectiva sociabilidade. Objetiva e subjetivamente, pois em todo conhecimento só pode se tratar de aproximações (portanto, de algo relativo) (LUKÁCS, 2011, p. 360).

Esta compreensão engendra necessariamente um posicionamento crítico em resposta às pretensões sustentadas pela oficialidade marxista existente em seu tempo, tanto na academia quanto nos movimentos prático-políticos. Um dos aspectos da crítica lukácsiana ao *soi-disant* “marxismo ortodoxo” reside exatamente no desentendimento do sentido da categoria da possibilidade objetiva, na transformação da ciência histórica numa física social. Porquanto o objeto da cientificidade social se veja transmutado em uma segunda natureza, a sua compreensão teórica converte-se numa construção conceitual em que não há espaço para a apreensão da diferença específica do ser social em sua objetividade material. O que conduz o pensamento à busca de supostas “leis naturais” do desenvolvimento histórico, no sentido de conformar a sociabilidade como um tipo de realidade naturalmente dada. Como exemplo mais eloquente desse entendimento enviesado tem-se, segundo Lukács, a concepção mecânica, pressupondo uma causalidade direta, unívoca e unidirecional entre o campo da economia e aquele das formas de consciência; o famoso problema do nexo entre “base” e “superestrutura”. Liame este tido pelas proposituras dominantes, como baseado quase numa exclusão. Contra essa posição de viés, Lukács chama a atenção para o fato de que:

Um exame mais aprofundado dos processos econômicos no ser social, segundo o método de Marx, deveria mostrar que não se trata simplesmente desse pôr-em-movimento. É verdade que, já com isso, o momento econômico do ser social cessaria de ser puramente material no sentido da física ou da química. Mas esse entrelaçamento íntimo vai muito além. Anteriormente, já comentamos como Marx fala de “objetividades espectrais” em análises puramente econômicas no interior da economia, expressando claramente que mesmo os modos de existência puramente econômicos não mostram uma constituição material homogênea. Por certo, seria muito instrutivo seguir exatamente essa indicação em uma análise ontológica detalhada do modo-do-ser econômico (LUKÁCS, 2011, p. 362).

Objetividades espectrais que remetem, como vimos, na aparente natureza paradoxal da formulação para o problema da determinação pela forma social, questão que efetivamente compõe o arsenal teórico marxiano e participa ativamente da produtividade analítica de sua cientificidade. Formas da objetividade que engendram outras de caráter puramente ideal, mas que desempenham uma função social efetiva e têm consequências para momentos necessários da concretização da produção, como é o caso do preço. Além disso, lembra Lukács que essa conexão entre o ideal e o real não se dá somente no sentido de que o primeiro participa do segundo, mas igualmente vice-versa. As instâncias de poder ou de expressão ideológica não podem prescindir, e verdadeiramente mobilizam, da “crítica das armas”: “Basta lembrar as formulações espirituosas de Max Weber, de que só existe direito onde, em caso de recusa, chegam os “homens com elmos de pontas” forçando as pessoas a executarem os pores teleológicos socialmente necessários” (LUKÁCS, 2011, p. 362).

Nesse, como em quase todos os momentos da fase madura de seu pensamento, percebe-se que Lukács encarava como uma das tarefas mais importantes para a reconstrução de uma perspectiva teórica autenticamente revolucionária a crítica rigorosa das versões mecanicistas do pensamento marxiano. Reconhecia nessas um tipo de distorção grosseira e de desvio com relação à dupla complexidade da cientificidade de Marx: primeiro a de seu objeto e, em segundo lugar, em referência ao seu caráter teórico real. O que inclui como momento surpreendente a denúncia de que o mecanicismo de certa tradição materialista teria sido vítima da permanência de uma concepção quase religiosa dos liames entre base material econômica e superestrutura ideal/ideológica. Convertendo a base em uma espécie de “Criador” e a superestrutura em “criatura”, essa posição teria lido na relação a impossibilidade, ou a pecaminosidade, no fato de que o segundo viesse a superar o primeiro. Contra isso, argumenta que:

Os processos reais do ser, porém, nada têm a ver com uma hierarquia de valores tão simples. Seus processos complicados e irreversíveis produzem

nexos ontológicos cada vez mais complicados, categorias diferenciadas, embora sem criar relações de valor. Mas é parte integrante das constituições internas do ser social que nele, em certas circunstâncias, transformações do ser também possam produzir relações de valor. (Demonstramos, anteriormente, como em fases bem primordiais esses pores valorativos são resultados inevitáveis, ontologicamente inelimináveis, de todo processo de trabalho.) Mas para o marxismo isso não resulta em uma superioridade, na hierarquia de valores, da base que desencadeia uma reação de transformação em relação ao que foi desencadeado (LUKÁCS, 2011, p. 364).

Objetando contra essa hierarquização simplória de instâncias ônticas, Lukács pretende compreender, tentando fazê-lo a partir de Marx, o modo concreto da relação. Para tanto trata de realudir à distinção, para ele central, dessa valoração para com o tema da prioridade ontológica. Nos quadros de determinação desta última, não se trata de identificar ser e valor, mas de delimitar o nexo entre o ser e suas formas variadas de expressão, entre elas a ideal, indicando inclusive momentos decisivos em que as formas expressivas tomam parte do movimento de determinação objetivo. O que abre caminho também para a posição do problema da relação mesma entre cientificidade e efetividade, bem como entre as categorias e o movimento real:

Trata-se exclusivamente do problema mais geral da oposição entre processualidade histórica concreta e universalidade abstrata na determinação concreta das categorias. Já Hegel, em seus primeiros tempos, protestou contra tal determinação de Kant, tipicamente metodológica, segundo a qual do conceito gnosiológico de depósito seguiria, necessariamente, a proibição moral de sonegá-lo. Metodologicamente, a sua crítica – desse modo atingindo também a concepção stalinista – é no sentido de que se subordinem processos sociais práticos heterogêneos como consequências lógicas homogeneizadas de uma determinação abstrata do conceito, perdendo com isso sua real essência, isto é, de serem momentos concretos de um processo histórico concreto e, por isso, de serem também momentos da práxis social expostos à mudança (LUKÁCS, 2011, p. 366).

O que faculta ao filósofo húngaro afastar como improcedente a concepção de talhe stalinista, segundo a qual há que “aplicar” o “materialismo dialético”, considerado como vertente e opção epistêmica, à realidade social. Perversão teórica arrimada no procedimento caracterizado pela subordinação de “processos sociais práticos heterogêneos como consequências lógicas homogeneizadas de uma determinação abstrata do conceito” (LUKÁCS, 2011, p. 366), aspecto este de talhe não apenas idealista, mas também, e principalmente, especulativo. O finito se transforma em simples “figura” de uma determinação conceitual considerada como uma entidade substancial e infinita. É importante frisar o quanto este tipo de viés teórico acabou se firmando como imagem dominante do pensamento marxiano, à revelia deste, tanto nos ambientes propriamente acadêmicos de diversas áreas da cientificidade quanto no terreno do senso-comum.

O que opõe Lukács à tradição de inspiração neokantiana, da qual alguns elementos conceituais e ideológicos podem ser encontrados na tendência da teoria e da prática do capital por ele denunciada como manipuladora, é exatamente a identificação do caráter objetivo como um traço imanente ao real. Não somente as coisas existem independentemente da consciência e da percepção humanas, mas têm também uma dada forma de configuração que lhes é inerente, ainda que esta esteja sempre em mutação, seja como tal uma forma de ser dinâmica. Nesse contexto:

Como ponto de partida, deve servir a constatação de que a objetividade é uma forma originária, isenta de gênese (por isso inderivável por meio do pensamento), de todo ser material. Aos olhos de Marx, ser é sinônimo de ser objetivo. Não existe “outra força”, seja espiritual ou material, que teria imposto, “de fora”, uma objetividade a um ser em si informe (caótico), como pensa a maioria dos seus predecessores, conteudística e formalmente, das mais variadas maneiras (LUKÁCS, 2011, p. 367).

Nessa direção, a utilização marxiana do termo *Kategorie*, para o filósofo húngaro, revela como a determinação é entendida de modo totalmente diverso daquele observado na tradição dominante em filosofia. Não é ela nem uma entidade subsistente de natureza imaterial, nem é tão somente uma figura mental, um nome, cuja existência derive unicamente da atividade da subjetividade. Ao contrário:

[...] categoria significa, textualmente, asserção, portanto, a formulação intelectual-verbal daquilo que é, no mundo existente, o permanente, o essencial, que, devido a essa essencialidade, são suas determinações permanentes e duradouras. Parece, por isso, em geral evidente que aqui o pensamento se aproxima da realidade, imprimindo-lhe essa essencialidade (LUKÁCS, 2011, p. 367).

São momentos gerais do existente em sua finitude irreduzível, os elementos determinativos de sua malha categorial, a qual, uma vez perfazendo uma totalidade articulada, é a própria positividade posta em sua independência objetiva e concreta. O que diferencia de maneira clara a propositura marxiana da de Hegel. O que é particularmente decisivo no modo como é entendida a historicidade numa e noutra, por exemplo. Caráter essencial das formas do ser, o histórico apresenta em Marx e em Hegel aspectos distintos e opostos. No autor do *Espírito*, segundo Lukács, nota-se a presença necessária, dada sua compreensão das categorias como formas lógicas puras e *a priori*, de uma teleologia que preside o decorrer da efetividade em seus momentos até a consecução de um determinado patamar absoluto de realização da Ideia de liberdade. Para Marx, há o reconhecimento da irreversibilidade dos processos, da causalidade processual, sem que, entretanto, haja a atribuição de uma finalidade inscrita e agindo como princípio movente por meio das ocorrências e transformações históricas concretas. Muito menos ainda a postulação de um ponto final – de cunho

lógico, portando uma necessidade teleológica – para a história concreta. O tema de um “fim da história” é, tem de ser obrigatoriamente, estranho ao pensamento de Marx, dado seu caráter ontológico materialista e imanentista.

Uma vez que as categorias científicas portam virtualmente esse caráter de expressões da concretude do ser, o conhecimento em Marx, segundo Lukács, tem como uma das suas determinações o fato de ser irremediavelmente *post festum*. Ainda que seja possível a identificação racional e conceitual de tendências de desenvolvimento do fenômeno, tal operação somente é exequível na medida em que o pensamento se submeta à ordem objetiva do processo examinado. Pois:

[...] tais processos nunca podem realizar quaisquer tendências gerais que não brotem de sua própria dinâmica. O seu caráter puramente causal, não predeterminado, distante de qualquer teleologia, mostra-se na constituição variada, nunca homoganeamente evidente, sempre encerrando movimentos desiguais, perpassada de acasos, dos processos singulares em sua relação com o processo em seu conjunto de toda maneira do ser (LUKÁCS, 2011, p. 375).

São tão somente linhas tendenciais que se afiguram como possibilidades objetivas, mais ou menos prováveis, subsumidas ao itinerário efetivo das relações; ou seja, não podem ser tomadas como expressões de um rumo prefigurado de modo teleológico a partir de um princípio de inteligibilidade qualquer. Tendências que precisam ser ulteriormente confirmadas ou não, em alguma medida, para serem admitidas como momentos de uma análise do efetivo e não aceitas como desdobramento apriorístico de um filosofema logicamente encadeado. As leis tendenciais de desenvolvimento histórico de um dado modo de produção da vida humana, igualmente devem ser consideradas a partir dessas mesmas observações. O que evidentemente não abole a complexidade particular à aproximação das formas de existência do ser social. A historicidade específica dessa esfera aparece e precisa ser reconhecida como caráter oriundo da própria atividade real dos homens. Formas de ente/processo efetivo, mas de talhe diverso daquele da naturalidade, mesmo dos biológicos. Resultados, e pressupostos postos, de uma determinada prática objetiva que plasma concretamente as formas naturais em objetos humanos. Historicidade efetiva que nada mais é que um dado aspecto essencial da objetividade movente e movida, como tal “a história é a transformação das categorias” (LUKÁCS, 2011, p. 382), por meio da confrontação real dos homens com a natureza, bem como os modos concretos sob os quais transcorre este processo.

Delimitada como propriamente práxis, essa atividade fundamentalmente

humana põe determinados aspectos inauditos em relação ao que se verifica no conjunto da natureza: uma característica presença mediadora da consciência. Assim:

Exatamente esse desenvolvimento objetivo do ser social, em que as categorias de tipo sempre mais puramente social atingem o predomínio objetivo nos processos decisivos, nos reconduz para a questão da concepção marxiana da gênese e operatividade social da consciência humana, de sua ligação inseparável com a práxis social como momento mais essencial daqueles processos objetivos a partir de cuja coatuação se estrutura o ser social. Essa relação genética e operativamente inseparável é uma das mais importantes e centrais determinações ontológicas objetivas do ser social. Os complexos tantas vezes concebidos separadamente na filosofia: realidade objetiva e imagem de mundo intelectual são momentos inseparáveis no plano ontológico de um processo, em última análise unitário, de caráter histórico (LUKÁCS, 2011, p. 380).

Consciência que não pode ser outra coisa senão o *bewusst sein...*, ou seja, o estar consciente de..., e não uma figura autônoma de cunho imaterial. Consciência que somente é como tal, e pode ser entendida racionalmente, na práxis e em referência necessária a esta. É então um momento da articulação, existindo como determinação operante em remetimento obrigatório à totalidade das categorias. O que, assinale-se novamente com vigor, possui amplas consequências para a determinação do movimento da cientificidade em relação ao do ser. Porquanto não seja obra de uma subjetividade pairando acima ou existindo em independência da efetividade concretamente material, o esforço de intelecção científica tem necessariamente de ser posto pelas condições sociais de possibilidade objetivamente dadas. A ciência não pode ser concebida em isolamento daquelas condições e do condicionamento delas resultante. Ao contrário, precisa ser apreendida como, um dos tantos, pores do sujeito objetivamente configurado, existindo como processo social individual de ser.

Referências bibliográficas

- ALVES, A. J. L. *A cientificidade na obra marxiana de maturidade: uma teoria das Daseinsformen*. 2012. Tese (Doutorado) apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas, 2012.
- KAUTSKY, K. *As três fontes do marxismo*. São Paulo: Global, [s.d].
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1984.

Como citar:

ALVES, Antônio José Lopes. A cientificidade marxiana nos *Prologomena* de Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 401-427, jan./jun 2021.



Em memória de Mario Duayer

Paulo Henrique Furtado de Araujo*

Resumo: O artigo realiza uma homenagem póstuma a Mario Duayer, cuja vida foi ceifada pela pandemia do COVID-19 no início do ano de 2021. Trata-se de um relato pessoal da convivência com Mario Duayer, do resgate de sua importância na formação de uma geração de pesquisadores, professores e lutadores sociais que têm no marxismo o horizonte de teoria e práxis. Oferece um resumo da produção teórica de Mario Duayer, enfatizando os últimos dez anos de sua produção e apresenta as linhas gerais de seu esforço último por aproximar teoricamente a Ontologia de Lukács e a reinterpretação do pensamento de Marx, proposta por Moishe Postone.

Palavras-chave: Mario Duayer; Marx; Lukács; Postone; homenagem.

Abstract: The article pays a posthumous tribute to Mario Duayer, whose life was cut short by the COVID-19 pandemic at the beginning of 2021. It is a personal account of my closeness and familiarity to Mario Duayer, of the rescue of his importance in the formation of a generation of researchers, teachers and social activists who have in Marxism the horizon of theory and praxis. It offers a summary of Mario Duayer's theoretical production, emphasizing the last ten years of his production and presents the general lines of his last effort to theoretically approximate Lukács' Ontology and the reinterpretation of Marx's theory, proposed by Moishe Postone.

Keywords: Mario Duayer; Marx; Lukács; Postone; homage.

No dia 16 de janeiro de 2021 perdemos Mario Duayer para a pandemia que assola o planeta e que, até esse momento em que escrevo, ceifou a vida de 514.092 brasileiros. As ações deliberadas e conscientes, tomadas pelo (des)governo miliciano-empresarial-militar, que ocupa o núcleo central do poder executivo brasileiro e que miram a facilitação do contágio viral, explicam essa tragédia. Essa pandemia é mais uma manifestação fenomênica da crise estrutural produzida pela contradição fundamental da sociedade do capital (entre valor de uso e valor) e que tem por correlato a produção de uma massa do povo permanentemente excluída da possibilidade da produção do laço social (valor) que garante o pertencimento de cada singularidade humana à comunidade na qual está inserida – desemprego permanente. Acrescente-se a atual crise ambiental que, tudo indica, já é irreversível, e temos sinais claros do esgotamento das possibilidades civilizatórias do capitalismo. Tais manifestações evidentes do aprofundamento da barbárie são o arrimo para o

* Doutor pela UFRRJ e professor da Faculdade de Economia da UFF, do PPGE-UFF, Coordenador do GEPOC-UFF e membro do NIEP-MARX-UFF. *E-mail:* phfaraujo@id.uff.br.

desenvolvimento das formas ideológicas, as mais reacionárias e que passam a dominar o complexo da política: fascismo, nazismo, racismo etc.

Mario Duayer nos deixou nesse momento crucial para os rumos do devir humano do ser humano e nos privou das análises, refinadas e precisas, que tanto nos ajudavam na elucidação de complexos de problemas que poucos revolucionários marxistas na atualidade abordam.

Ofereço aos leitores um singelo relato de minha convivência com Mario em que procuro destacar o seu compromisso teórico e prático com a emancipação humana e tento indicar a dimensão da perda humana e intelectual que o seu desaparecimento acarretou.

II

Encontrei Mario pela primeira vez em janeiro ou fevereiro do distante ano de 1989. Era o encontro de apresentação da primeira turma selecionada, a partir das provas da ANPEC, para o Mestrado em Economia da UFF. Meu interesse era o estudo de Marx e, quando da seleção para o mestrado, descobri que na Economia da UFF havia um núcleo de professores marxistas. Minha escolha pelo programa foi natural e, nesse primeiro encontro, além de Mario, conheci Victor Hugo Klagsbrunn. Os dois professores eram, naquele momento, os marxistas do Programa, e eu, naturalmente, me aproximei deles. Victor Hugo veio a ser meu orientador oficial da dissertação de mestrado, e Mario um orientador informal. No primeiro semestre do curso, Mario oferecia uma disciplina obrigatória que era de leitura do Livro 1 de *O Capital* – texto que eu já conhecia da graduação – com uma bibliografia complementar que era inovadora naquele momento. Mario trazia, sempre que possível e adequado, as contribuições de Lukács colhidas em *Para uma ontologia do Ser Social*. Isso num período em que só dispúnhamos de dois capítulos da obra de Lukács vertidos para o português por Carlos Nelson Coutinho – *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel e Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Mario complementava suas intervenções em nossas aulas com referências a textos de José Chasin e István Mészáros.¹ Tal abordagem provocou profunda impressão em toda turma, e um grupo de alunos demonstrou interesse em aprofundar a leitura da *Ontologia* de Lukács. A partir desse movimento, Mario ofereceu por mais três semestres disciplinas optativas

¹ Com destaque para os artigos publicados na *Revista Ensaio* e, posteriormente, na *Revista Ad Hominem*.

que funcionaram como grupos de estudos. O que já revelava uma característica permanente do modo de ser de Mario: a preocupação em aprender coletivamente e em avançar no conhecimento coletivamente. Elucidando e auxiliando, de modo rigoroso, cada aluno em suas dúvidas e dificuldades.

Nesse período, a pesquisa de Mario tinha por foco as questões do método. Mario se ocupava, com grande afinco, em elucidar os problemas relacionados à teoria do conhecimento (gnosilogia e epistemologia) e em esclarecer as necessárias ligações entre gnosilogia/epistemologia e a ontologia materialista do ser social. Sua pesquisa nesse campo se estende de 1988/89 até 2004/2005 e resultou em uma grande quantidade de artigos científicos e capítulos de livros publicados e que ainda hoje são referência para o debate na área. Aqui, é preciso mencionar outra característica de Mario: a permanente busca por interlocutores teóricos no plano nacional e internacional. Disso decorre a descoberta das contribuições de Roy Bhaskar e os autores do campo do *Realismo Crítico* e a consequente incorporação crítica dessas abordagens em suas reflexões teóricas a respeito da teoria do conhecimento, que se mantinham no campo do marxismo e articulavam esses autores recém-descobertos com as contribuições do próprio Marx, de Lukács, Mészáros, Chasin etc.

No intervalo de tempo referido, Mario, ao lado de sua elaboração teórica, participa ativamente (e em parceria com Victor Hugo Klagsbrunn) do processo de organização e fundação da Sociedade Brasileira de Economia Política (SEP).² A SEP, ao longo dos anos de sua existência, transforma-se na principal entidade brasileira (sustentada por pessoas físicas) dos economistas heterodoxos (os que não aceitam o *mainstream* da teoria econômica como chave explicativa da sociedade e da economia capitalista) e dos economistas marxistas em particular; sendo hoje referência continental e mundial no campo da teoria econômica crítica e heterodoxa.

Alguns anos após a conclusão do meu mestrado, fui aprovado em concurso público para o cargo de professor de Teoria Econômica do Departamento de Economia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), em Seropédica – município um pouco distante de Niterói. Essa contingência e as circunstâncias da vida acabaram por me afastar do convívio pessoal e intelectual com Mario. Ainda que nos víssemos em alguns momentos festivos ao longo dos anos, foi somente no ano de 2009 que

² A SEP foi fundada em 1996 na UFF, em Niterói, no *Primeiro Encontro Nacional de Economia Clássica e Política*.

pude retomar aquele convívio, ao ser aprovado em novo concurso público, agora para professor de Pensamento Econômico da Faculdade de Economia da UFF. Em meu retorno à UFF, tive a felicidade de ser apresentado ao círculo de professores, alunos, amigos e colegas que privavam da convivência com Mário. Para não cometer injustiças, não citarei nenhum dos amigos em particular, mas registro que o Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo da UFF – NIEP-MARX-UFF – era o centro gravitacional de todos nós. O NIEP surge em 2003 e congrega professores, pesquisadores e alunos de diversas unidades da UFF (Economia, História, Educação, Serviço Social, Sociologia, Arquitetura etc.). Todos tendo em comum o pensamento de Marx enquanto eixo articulador de seus trabalhos de ensino, pesquisa e extensão. Mario foi um dos fundadores e organizadores do NIEP – que hoje é uma referência no campo do marxismo tanto no Brasil como internacionalmente.

Quando da retomada da interlocução com Mario, fui apresentado por ele³ a um autor desconhecido no debate brasileiro, naquele momento, e que Mario havia descoberto em um de seus pós-doutorados: Moishe Postone. Nessa altura, Mario já se afastava dos estudos sobre metodologia e passava a se dedicar às questões apresentadas por Postone. Uma vez, indagado sobre esse afastamento por um amigo em comum,⁴ Mario respondeu que ele já tinha obtido autoesclarecimento, o que o levava a estudar outros assuntos. Postone, eu arriscaria dizer, é um autor incontornável para a reconstrução do marxismo enquanto ciência e ideologia que aponta para a humanização do ser humano. Ainda assim, é um autor envolto em polêmicas e mal-entendidos. O meu primeiro contato com a obra principal do autor (*Tempo, Trabalho e Dominação Social*) me levou a uma rápida rejeição. Comentei com Mario de que se tratava de um autor anti-marxista. Mario, com paciência e generosidade, se dispôs a demonstrar que não se tratava disso, muito pelo contrário, o autor oferecia a possibilidade de uma leitura de Marx que resgatava a radicalidade de sua crítica à sociedade do capital.

Postone esclarecia, explicava Mario, que para Marx a sociedade do capital é moldada pelo valor que tem por substância o trabalho abstrato. Capital que é

³ Nesse período, eu dividia gabinete de trabalho, na Faculdade de Economia da UFF, com João Leonardo Medeiros (dentre outros amigos), que gentilmente me enviou cópias dos artigos e livro de Postone e que se dispôs a dialogar a respeito das ideias do autor. Aqui registro meu carinho e agradecimento a João.

⁴ Faço referência a Natan Oliveira.

contradição em processo, que é valor em expansão, em verdade, é trabalho abstrato se expandido sob a forma de mercadoria e dinheiro (D-M-D') e abarcando e modelando a totalidade objetiva e subjetiva do mundo humano na sociedade em que domina o modo de produção capitalista. Não por outro motivo, Marx inicia a exposição de sua obra magna a partir da análise da mercadoria iluminando as categorias valor de uso e valor para, em seguida, demonstrar que valor de troca é a forma de manifestação do valor. De imediato, nos diz que a riqueza da sociedade capitalista aparece (fenomenicamente) como uma coleção de mercadorias (valores de uso), indicando que há uma riqueza especificamente capitalista – valor. No mesmo movimento, apresenta a concorrência capitalista como parte crucial da valorização do valor, ao abordar o aumento da força produtiva do trabalho no caso da adoção de teares mecânicos pela indústria têxtil inglesa no século XIX. O aumento da produtividade altera o valor por unidade produzida de mercadoria sem alterar o valor total produzido e devém pelo aumento da mecanização do processo de trabalho – que Marx irá elucidar, em particular, no capítulo 23 do Livro 1 de *O Capital*, como aumento da composição orgânica do capital. Marx estabelece, segundo Postone, os marcos gerais da própria dinâmica do capital: a obrigatoriedade de produzir com mais eficiência, maior produtividade, de modo que a lógica do capital engendra uma dialética da transformação e reconstituição do nível de produtividade e do tempo de trabalho socialmente necessário – que Postone irá chamar de *Efeito Esteira*.

Ainda no primeiro capítulo do Livro 1 de *O Capital*, Marx demonstra, assinala Postone, que valor é categoria mediadora social. Dito de outro modo: os laços sociais entre os seres humanos na sociedade do capital são indiretos mediados pela mercadoria que é valor e valor de uso ao mesmo tempo. Segue afirmando que o trabalho determinado por mercadoria possui um duplo caráter (produtor de valor de uso e de valor) e tem que objetivar a própria relação social sob a forma de mercadoria. A relação social é coisificada e exteriorizada e, imediatamente, propicia a relação social direta entre as coisas produzidas pelos humanos sob a forma de mercadorias. Por consequência lógica, o valor, sob a forma de mercadoria e dinheiro, adquire vida própria e passa a dominar a vida dos produtores. Consuma-se a inversão sujeito-objeto e o humano devém objeto de sua objetivação – para Marx essa é a forma específica da dominação capitalista: dominação abstrata do valor. Como o valor é quantificado pelo tempo de trabalho socialmente necessário, estamos diante de uma dominação temporal. Em seu nível mais crucial, essa é a dominação específica da sociedade do

capital.

Postone, com isso, sustenta que em Marx de *O Capital*, a subjetividade do ser humano é balizada pelo constrangimento lógico do valor em expansão. O fetiche da mercadoria e a dominação abstrata são momentos distintivos da formação de cada subjetividade. Ainda assim, segundo o autor, não se trata da constituição de algum determinismo, mecanicismo ou estruturalismo. O agir humano ocorre, as escolhas e o livre-arbítrio operam, ainda que no interior dos limites da referida lógica. Tal constatação indica que a crítica à sociedade do capital é possível e que a emancipação humana da dominação do valor é uma tarefa viável.

A crítica de Marx, para Postone, caracteriza-se, podemos agora explicitar, por ser uma crítica do trabalho no capitalismo e não uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho. Essa inversão produz toda uma série de consequências para o pensamento marxista – por exemplo, coloca a questão do sujeito da história. No capítulo 4 do Livro 1 de *O Capital*, o valor, que assume a forma de mercadoria e forma dinheiro mantendo-se inalterável qualitativamente como substância (trabalho abstrato) e se ampliando quantitativamente ($D'=D+\Delta D$), vem a ser capital –, sujeito automático do processo de autovalorização, ou seja, sujeito-objeto idêntico. Um sujeito abstrato, sem consciência, com evidente tendência totalizadora – pois todos os aspectos da vida social humana passam a ser dominados por esse constrangimento lógico – e produtor de uma dinâmica histórica endógena à sociedade do capital que aponta para a permanente transformação e reconstituição dos padrões temporais da produção do valor e das configurações assumidas pelas estruturas sociais pseudo-objetivas plasmadas por ele. Um sujeito abstrato, que só engendra um tempo histórico de perpétua produção de valor ampliado, tem por legado a interdição do futuro, o apagamento de todo o passado do gênero humano e a oferta de uma permanente presentificação: a omnilateralidade do ser humano, na sociedade do capital, é mutilada, o humano é transformado em aleijão, unilateralizado, esvaziado enquanto mero produtor de valor e animalizado na práxis humana que inaugura, ontologicamente, o longo processo de explicitação do que há de humano no ser humano.

Abordar o sujeito da história requer que se trate das classes sociais, dado que no marxismo tradicional, o proletariado é identificado como o sujeito da história, da revolução e da emancipação. Aqui não é o lugar para a explicitação das posições envolvidas no debate e, portanto, limito-me a abordar a compreensão que Mario

advogava. O proletário, para Marx de *O Capital*, é o trabalhador produtivo e ser produtivo, nesse caso, é valorizar valor para o capitalista. Desse modo, as classes sociais abordadas nas primeiras seções do Livro 1 de *O Capital* (burgueses e proletários) surgem determinadas, em seu nível mais essencial, pelo valor em expansão. O valor tem prioridade ontológica e é momento determinante em relação as classes, e essas se apresentam em determinação reflexiva. De tal modo que a mera condição de ser proletário não constitui, *per se*, uma consciência emancipadora, nem mesmo como instinto de classe ou *dynamei*. Ao longo dos capítulos da referida obra, Marx demonstra que as lutas de classe do cotidiano, engendradas pela lógica do valor, permitem ao proletariado em luta arrancar direitos da burguesia (por exemplo, limitação da jornada de trabalho). Uma vez vitoriosas, essas lutas do cotidiano permitem que o proletário venda sua mercadoria (força de trabalho) por um quantum maior de valor sob a forma de um salário mais elevado. O que irá garantir um maior consumo de mercadorias, melhorias na qualidade de vida das famílias e, desse modo, um aprofundamento do aprisionamento do proletário nos grilhões da dominação abstrata do valor.

As lutas do cotidiano, sob circunstâncias específicas e favoráveis, podem favorecer o surgimento de momentos catárticos em que a consciência do produtor é acessada por um conjunto de valores ético-morais que o empurram para além da sociabilidade do valor. Decorre, acrescenta Postone, que ao lado das lutas de classe do cotidiano é possível e necessária a constituição de lutas emancipatórias ou revolucionárias. Tais lutas podem e devem abarcar as questões de raça, gênero, ecológica etc. articulando a busca por formas de sociabilidade manifestas entre os humanos e que possam substituir os laços sociais indiretos arrimados no valor.

Para arrematar o resumo aqui esboçado, e partindo da reconstrução da teoria de Marx sugerida por Postone, apresento, em traços muito lassos, uma leitura possível para o problema atual da redução numérica do proletariado e do papel do proletariado no processo de emancipação humana do valor. Pouco acima, registrei que Marx trata da concorrência capitalista como corolário necessário do valor em expansão que constitui, de modo inexorável, uma tendência ao aumento da composição orgânica do capital ou a substituição física do trabalho vivo pelo trabalho morto (sob a forma de maquinaria) com a redução mais acentuada no valor da força de trabalho (capital variável) em comparação como valor do capital constante (máquinas, equipamentos e matérias-primas). No capítulo 23 do Livro 1 de *O Capital*, Marx acrescenta que a

acumulação capitalista produz incessantemente uma superpopulação trabalhadora que é supérflua para as condições médias da própria acumulação. Ao analisar as diferentes formas de existência da superpopulação relativa (flutuante, latente, estagnada e no pauperismo), Marx conclui que a lei geral da acumulação capitalista aponta para o fato de que quanto maior for o aumento da produção da riqueza social, do volume do capital em funcionamento e da vitalidade do seu crescimento, maior será a superpopulação supérflua (ou exército industrial de reserva); e tanto maior será o pauperismo – uma proporção cada vez maior do proletariado que perde seus laços com a classe social e a possibilidade de permanecer capaz de produzir o laço social (valor). Essa tendência é o que pode explicar o desenlace que Marx oferece, ao final do capítulo 24 do Livro 1 de *O Capital*, ao dizer que a tarefa de expropriar os expropriadores, na sociedade do capital, é da massa do povo (*Volksmasse*). E, em nota de rodapé, remeter o leitor para uma passagem do *Manifesto do Partido Comunista* em que a massa do povo é sinônimo de proletário. Considerando que ao escrever o *Manifesto* Marx ainda não havia realizado a ruptura ontológica no âmbito da economia política e, portanto, ainda não havia constituído sua teoria do valor, podemos inferir que ser proletário, no referido texto, é sinônimo de miserável, pauperizado, oprimido, deserdado, humilhado etc. Após o giro ontológico e a instauração de sua teoria do valor, Marx compreende que ser proletário é uma determinação do valor em expansão e que a tendência geral da acumulação capitalista não é a do fortalecimento do proletário que seria portador de um instinto (metafísico?) emancipador. Ao contrário, a tendência é para a perda de peso e importância do trabalhador produtivo e o desenvolvimento do pauperismo constituindo uma massa de deserdados, a massa do povo. A essa massa cabe a tarefa de realizar a expropriação dos expropriadores e a organização da vida social em laços sociais manifestos, para além do valor.

Para não prolongar por demais esse excurso que já se demonstra excessivo, concluo o esboço assinalando que essa chave de leitura exige dos marxistas a reinterpretação das formas políticas de organização, das táticas e estratégias a serem adotadas pelos revolucionários e, o mais importante, a descoberta no *hic et nunc* dos caminhos para o aprendizado, constituição e generalização de laços sociais assentados nos valores antípodas aos valores ético-morais do capital. A simples enumeração das tarefas e desafios já indica o quanto a reinterpretação de Marx oferecida por Postone é polêmica e incômoda para a tradicional figuração de mundo no campo do marxismo.

III

Mario, no ano de 2011, aposentou-se como Professor Titular da Faculdade de Economia da UFF e passou a ser Professor Visitante no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Naturalmente, ocorreu um certo distanciamento do dia a dia da UFF, e Mario, em 2012, organizou um novo grupo de estudos e pesquisas, o GEPOC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Ontologia Crítica), retomando o nome de um outro grupo que ele ajudara a criar quando de sua estadia como Professor Visitante no curso de Pós-Graduação em Sociologia Política na UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) nos anos de 2006-2007. O GEPOC, em seu início, reunia pesquisadores da própria UERJ, todavia, rapidamente foram sendo incorporados professores e alunos de outras instituições (UFF, UFRJ). No ano de 2016, com o fim do vínculo de Mario com a UERJ, o grupo passa a se reunir no campus da UFF e modifica seu nome para GEPOC-UFF.

Nesse período, explicita-se o veio principal da pesquisa que Mario irá desenvolver até o final de sua vida: as proximidades e contradições entre a *Ontologia* de Lukács e a reconstrução da teoria de Marx ofertada por Postone. Para alguém que conheça um pouco os dois autores e suas contribuições teóricas, pode parecer, de imediato, que se trata de uma tarefa impossível. Postone é explícito ao negar a validade de qualquer ontologia, que ele associa a metafísica (em pleno acordo com o entendimento de Adorno). Mario percebeu que Postone, sem saber, instaura uma crítica ontológica ao marxismo tradicional e, ao mesmo tempo, possuía uma compreensão da teoria do valor que era adequada ao constructo teórico oferecido por Lukács em sua obra final. O primeiro desafio a ser enfrentado era como sustentar que o trabalho não era emancipador por si. Ou ainda, diferenciar o trabalho universal/geral, fundante do ser social, motor do processo de afastamento da barreira natural e o início da constituição da substância do ser social e de suas formas de manifestação fenomênicas, do trabalho determinado por mercadoria que unilateraliza o ser humano e se instaura como o centro, o eixo estruturante, e da sociedade moderna. A essa tarefa Mario se dedicou e fez avançar a compreensão sobre as diferenças entre trabalho enquanto fundante do ser social e o trabalho que é central na sociedade do capital.

Ao mesmo tempo não lhe escapava que as leituras desses autores, para se tornarem ideologias de fato, precisavam não apenas apresentar respostas para os problemas contemporâneos do processo de acumulação de capital, mas,

sincronicamente a essas respostas, se apossar da consciência da massa do povo. Tal perspectiva levou Mario a voltar a estudar, nas reuniões do GEPOC-UFF, a obra principal de Postone (*Tempo, Trabalho e Dominação Social*), os livros 2 e 3 de *O Capital* (também nas reuniões do GEPOC-UFF) e os capítulos *A Reprodução, O Ideal e a Ideologia* e *O Estranhamento de Para uma Ontologia do Ser Social* (na preparação das aulas das turmas que dividíamos no PPGE-UFF) – esse esforço foi realizado ao longo do período 2016-2020. O desaparecimento de Mario não permitiu efetivar parte substantiva do potencial desse esforço sob a forma de textos, artigos, entrevistas e livros. Ainda assim, ao longo desse intervalo, vieram à luz alguns materiais que nos permitem vislumbrar os rumos que tomava o pensamento de Mario.⁵ O marco inicial dessa produção é a organização que fizemos já no ano de 2016, do número 22 da Revista Verinotio, dedicado ao tema da (des)centralidade do trabalho.

Nos últimos meses de 2019, em uma tarde de estudos, na casa de Mario, conversávamos sobre como, na sociedade do capital, o trabalho vivo revive o trabalho morto presente em máquinas, equipamentos e matérias-primas. Nesse instante, ele me olha muito sério e diz algo assim: “Paulo, temos algo semelhante quando lemos autores que já não estão entre nós. As objetivações de suas ideias, de suas habilidades etc. retornam à vida quando os livros e textos desses autores são lidos, discutidos e criticados. De um certo modo, eles permanecem vivos conosco, em permanente diálogo”. Jamais poderia imaginar que em pouco mais de um ano estaria escrevendo um texto em homenagem póstuma ao meu querido professor, coorientador, coautor, amigo, “irmão mais velho” e modelo de intelectual – rigoroso, generoso, incansável leitor e possuidor de uma cultura enciclopédica e de uma escrita exemplar. Ainda assim, tomo as palavras acima e convido a todas e todos interessados a ler, discutir e criticar os materiais de Mario. Não apenas o manteremos vivo, prestando a melhor homenagem possível a um intelectual que já não está entre nós como, certamente, encontraremos inúmeras sugestões, pistas e trilhas para a reconstrução do marxismo enquanto ciência e ideologia emancipadora do valor.

IV

Não poderia encerrar esse relato sem mencionar dois pontos: (1) Mario, ao longo de suas aulas nas turmas de graduação, de pós-graduação, nas atividades de extensão,

⁵ Ao final desse escrito, listo alguns materiais produzidos por Mario que poderão dar uma ideia geral da produção teórica que ele desenvolveu ao longo de sua vida acadêmica.

em seminários e grupos de estudo formou dezenas de professores, pesquisadores e lutadores sociais, todos profundamente comprometidos com a inteligência do ser social sob o domínio do capital. Há toda uma geração de marxistas em atuação hoje, no Brasil e no mundo, que se beneficiaram direta e indiretamente da reflexão teórica e da figuração de mundo que Mario constituiu ao longo de sua vida. Conforme nos lembra Eleutério Prado: “Se podemos falar de um marxismo de Niterói, pelo menos no âmbito da Economia, devemos isso à Mario Duayer”. (2) Mario, juntamente com Nélio Schneider, traduziu, diretamente do alemão, os *Grundrisse* para a edição organizada pela Editora Boitempo, além de ter feito a Supervisão Editorial dessa edição. Além disso, Mario traduziu, com Carlos Nelson Coutinho e Nélio Schneider, o volume 1 de *Para uma Ontologia do Ser Social*, também publicada pela Editora Boitempo.

A seguir, apresento uma rápida relação de artigos e textos de Mario que podem ser do interesse dos leitores.

Artigos publicados em periódicos:

- DUAYER, M. Anti-realismo e absolutas crenças relativas. *Margem Esquerda*, v. 8, pp. 109-130, 2006.
- DUAYER, M. Antirrealismo e absolutas crenças relativas. *Verinotio*, Belo Horizonte, v. 14, pp. 16-27, 2012.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Desventuras do marxismo tradicional: notas sobre a polêmica Harvey-Roberts. *Outubro* (São Paulo), v. 34, pp. 63-88, 2020.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuição com base em Lukács e Postone. *Revista Em Pauta*, v. 35, pp. 15-36, 2015.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Valor como forma de mediação social: interpretação de Marx a partir de Postone. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, 2020.
- DUAYER, M. Capital: More Human than Human (Blade Runner e a Barbárie do Capital). *Revista Trabalho Necessário*, Ano 8, n. 11, 2010.
- DUAYER, M. Ceticismo e Desalento: relativismo ontológico em tempos de pós-verdade. *Revista Sinais Sociais*, 2020.
- DUAYER, M. Concepção de História e Apostasias de Esquerda. *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 22, pp. 109-131, 2006.
- DUAYER, M. Desencanto Revolucionário, Ininteligibilidade da História e Apostasia de Esquerda: E. P. Thompson sobre L. Kolakowski. *Esboços* (UFSC), Florianópolis, SC, v. 12, pp. 75-95, 2004.
- DUAYER, M. Dinossauros, Micos-Leões e Teoria Econômica. *Pesquisa e Debate*, São Paulo, v. 7, n.2, pp. 75-95, 1996.
- DUAYER, M.; ESCURRA, MARÍA FERNANDA; SIQUEIRA, ANDREA VIEIRA. A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. *Revista Katálysis* (Impresso),

- v. 16, p. 17-25, 2013.
- DUAYER, M. Filosofía de la ciencia y crítica ontológica: verdad y emancipación. *Herramienta*, Buenos Aires, v. 55, pp. 95-113, 2014.
- DUAYER, M.; GUMMET, P. The Brazilian Nuclear Power Industry: A Case Not Proven. *ENERGY POLICY*, pp. 323-325, 1981.
- DUAYER, M. Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica: verdade e emancipação. *Margem Esquerda*, v. 24, pp. 87-110, 2015.
- DUAYER, M. La ontología crítica de Lukács: para una ética objetivamente fundada. *Herramienta Web*, v. 2, p. 9, 2009.
- DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica à centralidade do trabalho. *Verinotio*, Belo Horizonte, v. 22, pp. 29-43, 2016.
- DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. *Revista Em Pauta*, v. 29, pp. 35-47, 2012.
- DUAYER, M. Marx, Discurso e Verdade. *Perspectiva* (UFSC), Florianópolis, v. 19, n. 1, pp. 15-39, 2001.
- DUAYER, M. MARX: el método de la economía política como crítica ontológica. *Revista Eleuthera*, v. 21, pp. 91-105-105, 2019.
- DUAYER, M. Marx: 'O Método da Economia Política' Como Crítica Ontológica. *Margem Esquerda*, v. 33, pp. 99-114, 2019.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G. Marx e a miséria brasileira: Considerações Psicografadas. *Temporalis - Revista da ABEPSS*, v. 6, 2003.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G. Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital. *Revista de Economia* (UFPR), v. 34, pp. 151-161, 2008.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G. Miséria brasileira e macrofilantropia: psicografando Marx. *Revista de Economia Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2003.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G.; PAINCEIRA, J. P. A Miséria do Instrumentalismo na Tradição Neoclássica. *Estudos Econômicos*. Instituto de Pesquisas Econômicas, São Paulo, v. 31, n. 4, pp. 1-61, 2001.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G. Produrre Miseria e Proporsi di Abolire la Povertà: Una Strana Missione del Capitalismo. *Proteo* (Roma), v. 2, pp. 414-432, 2005.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, João Leonardo. Lukács' Critical Ontology and Critical Realism. *Journal of Critical Realism*, Inglaterra, v. 4, n. 2, pp. 395-425, 2004.
- DUAYER, M.; MORAES, Maria Célia Marcondes de. História, estórias: morte do real ou derrota do pensamento? *Perspectiva*, Florianópolis, v. 16, n. 31, pp. 51-68, 1998.
- DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. *Tempo - Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v. 4, pp. 27-48, 1997.
- DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. Recelebração do mercado: conservadorismo e crítica. *Universidade e Sociedade* (ANDES), v. IV, n.10, pp. 34-39, 1996.
- DUAYER, M. Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no capitalismo. *Margem Esquerda*, v. 17, pp. 88-99, 2011.

- DUAYER, M. Ontologia social organicista Pos-Keynesiana: ruptura com o neoclassicismo? *ENSAIOS FEE*, v. 16, n. 1, pp. 190-217, 1995.
- DUAYER, M. Purgatório (curto conto teológico-metodológico). *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, Rio de Janeiro, v. 2, pp. 144-159, 1998.
- DUAYER, M. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 27, pp. 58-83, 2010.
- DUAYER, M. Shackle: A tardia (e inútil) descoberta da teleologia pela ciência econômica. *Ensaio*, v. 17/18, n. especial, pp. 347-369, 1989.

Livros publicados/organizados ou edições:

- DUAYER, M. *György Lukács*. Años de peregrinaje filosófico. v. 1, 1. ed. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013.
- MULLER, R. (Org.); DUAYER, M. (Org.). *A carta aberta de E. P. Thompson a L. Kolakowski e outros ensaios*. 1. ed. Florianópolis: Em Debate/UFSC, 2019.

Capítulos de livros publicados:

- DUAYER, M. Capital: a verdade absoluta do ceticismo pós-moderno e adjacências. *In: OLIVEIRA, I. F. et al. (Org.). Marx hoje: pesquisa e transformação social*. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões, 2016, pp. 137-154.
- DUAYER, M. Desencanto revolucionário, ininteligibilidade da história e apostasia de esquerda: E. P. Thompson sobre L. Kolakowski. *In: Muller, R.; Duayer, M. (Org.). A carta aberta de E. P. Thompson a L. Kolakowski e outros ensaios*. 1. ed. Florianópolis: Em Debate/UFSC, 2019, v. 1, pp. 283-314.
- DUAYER, M. Jorge Luis Borges, Filosofia da Ciência e Crítica Ontológica. *In: TORRIGLIA, Patricia Laura; et al. (Org.). Ontologia e crítica do tempo presente*. 1. ed. Florianópolis: Editoria Em Debate, 2015, pp. 51-78.
- DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. *In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel. (Org.). Lukács: estética e ontologia*. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2014, pp. 243-257.
- DUAYER, M. Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital. *In: ALCÂNTARA, Norma; SOUZA, Reivan; FREIRE, Silene de Moraes. (Org.). Reflexões em tempos de crise: trabalho, política movimentos sociais, serviço social*. 1. ed. Maceió: Edufal, 2015, pp. 77-89.
- DUAYER, M. Marx: the method of political economy as an ontological critique. *In: OLIVA, Antonio; NOVARA, Ivan; OLIVA, Angel. (Org.). Marx and Contemporary Critical Theory: The Philosophy of Real Abstraction*. 1. ed. London: Palgrave, 2020, pp. 214-223.
- DUAYER, M. Unlikely Affinities: J.L. Borges, Kuhn, Lakatos and Ontological Critique. *In: Thompson, M. (Org.). Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. 1. ed. London: Brill, 2019, pp. 267-288.
- DUAYER, M. Mercancia y trabajo alienado: Marx y la crítica del trabajo en el capitalismo. *In: DUAYER, M; VEDDA, M. (Org.). György Lukács. Años de peregrinaje filosófico*. 1. ed. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013.

- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G. A Ontologia Crítica de Lukács: para uma ética objetivamente fundada. *In: MIRANDA, F.F.; MONFARDINI, R. D. (Org.). Ontologia e estética*, Coleção Niep-Marx, v. II. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015, v. II, pp. 17-44.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, João Leonardo. Under-labouring' for Ethics: Lukács' Critical Ontology. *In: LAWSON, Clive; LATSIS, John; MARTINS, Nuno. (Org.). Contributions to Social Ontology*. 1. ed. London: Routledge, 2007, pp. 102-123.
- DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. A Ética Pragmática do Neoconservadorismo: Richard Rorty. *In: BORHEIM, Gerd. (Org.). Ética*. Rio de Janeiro: UAPE, 1997, pp. 99-139.

Referências bibliográficas

- ARAUJO, P. H. F. As categorias classes sociais e Estado no Livro Primeiro de O capital. *Para que leiam O Capital: interpretações sobre o Livro 1*, São Paulo: Usina Editorial, 2021, pp. 265-287
- ARAUJO, P. H. F. Marx: Capital, Estado e política: notas. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 43, pp. 37-62, 2016.
- CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, São Paulo: Boitempo, 2009.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. *Revista Em Pauta*, v. 13, pp. 15-36, 2015.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche – Marx lido por Postone. *In: Anais do XXV Encontro Nacional de Economia Política*, Salvador, 2020a.
<https://enep.sep.org.br/uploads/835_1583538394_Versão_Final_Identificada_Trabalho_Abstrato_Objativação_Alienação_Fetiche_Marx_lido_por_Postone_pdf_ide.pdf> Acesso em:26/062021.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Valor como forma de mediação social: interpretação de Marx a partir de Postone. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 57, pp. 45-82, 2020b.
- LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe – Estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. v. I, São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. v. II, São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. H. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, K. H. *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Como citar:

ARAUJO, Paulo Henrique Furtado de. Em memória de Mario Duayer. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 428-441, jan./jun 2021.



A questão do estranhamento entre a superação e o passo de volta: sobre *Ontologia nos extremos*

Matheus Correa de Sousa Heleno*

SARTORI, Vitor B. *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. São Paulo: Intermeios, 2019, 307p.

Em 2019, a editora Intermeios publicou o livro *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*, de autoria do Prof. Dr. Vitor B. Sartori, hoje vinculado aos programas de graduação e de pós-graduação do curso de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O título adveio da primeira parte da tese de doutoramento de Sartori, orientada por Jeanette Antonios Maman e defendida na Universidade de São Paulo, em 2013. Conta, também, com uma apresentação redigida por Ester Vaisman, que esboça um breve panorama acerca da questão ontológica em duas frentes, a saber: a) o itinerário de resgate dos limites e das potencialidades da subjetividade percorrido pelos filósofos modernos e b) a importância de questões ontológicas comuns entre Heidegger e Lukács, como a cotidianidade e o estranhamento, ainda que ambas encontrem resoluções extremamente díspares nos dois autores mencionados.

Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução possui 307 páginas e, como o próprio autor expõe em seu prefácio, resulta de uma árdua pesquisa com cunho eminentemente marxista. Porém, não se deixa colapsar pela perspectiva mecanicista do *marxismo vulgar*, que compreende as formações ideais enquanto produtos passivos da tão nomeada “base material”. Tampouco fetichiza o pensamento na forma de um mero exercício exegético. Ao contrário, Sartori coloca em ação aquilo que György Lukács e, posteriormente, José Chasin chamaram de crítica imanente, ou ainda de análise imanente e estrutural, cujo princípio está em tomar a bibliografia investigada como

entificação concreta, isto é, como *forma de ser* que comporta nexos significativos próprios antes de configurar um amálgama de impressões subjetivas dos mais variados intérpretes. Assim, Sartori segue o objetivo de explicitar tanto a consistência autossignificativa dos textos por ele analisados quanto a determinação social do pensamento neles abarcada.

Dessa maneira, ao seguir o diapasão marxiano de que a filosofia, em suas mais diversas configurações, é uma formação ideológica sob a qual os indivíduos tomam consciência acerca das contradições inerentes à realidade e as levam a término¹, Sartori visa demonstrar que as teorizações de Heidegger e Lukács, apesar de encontrarem gênese no solo da sociedade capitalista, não se reduzem a predicados passivos dela. Antes, colocam-se como “condição para se operar em meio à própria realidade” (SARTORI, 2019, p.13), pois uma vez gestadas em dado contexto procuram responder a ele na forma de uma tomada de posição concreta.

Por óbvio, os dois teóricos em tela tomaram posições antagônicas diante das possibilidades efetivas dispostas na sociedade capitalista do século XX e, conseqüentemente, seus esforços ontológicos ocuparam extremos distintos nessa época. Donde se justifica o título do livro de Sartori e a necessidade de se confrontar as articulações filosóficas de Heidegger e Lukács, uma vez que apenas identificar os temas comuns a ambos os autores resultaria em uma falsa identidade entre eles. O esforço verdadeiramente válido, parafraseando Marx em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, jaz na constatação da lógica específica do objeto

* Graduando em Direito/UFMG. Grupos de pesquisa “Marx como crítico do Direito e da política” e “Tinta Vermelha”.

¹ “As formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2017, p. 50).

específico e, portanto, na diferença dos caminhos e das conclusões engendradas por esses pensadores, ainda que eles tenham se debruçado sobre matérias semelhantes.

Assim, a presente resenha pretende expor as principais descobertas de Sartori, planando sobre os marcos substanciais que foram galgados pelo autor de *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. Isso, é claro, sem antecipar a leitura da obra aos interlocutores deste texto, mas, antes, explicitando a importância da pesquisa nela pronunciada.

Faz-se importante dizer, ainda, que Sartori não ignora, em seus esforços, produções teóricas pretéritas as quais lançaram luz à comparação entre as ontologias de Heidegger e Lukács. Nesse sentido figuram Lucien Goldmann e Nicolas Tertulian como precursores, mesmo que em graus distintos. Enquanto Goldmann constatou o nexos entre Heidegger e Lukács a partir das obras *Ser e tempo* e *História e consciência de classe*, inebriando-se em certo exagero que colocava o primeiro desses livros no status de resposta aos escritos lukácsianos de 1923, Tertulian apontou a importância que ambos, Heidegger e Lukács, atribuíam à vida cotidiana e ao fenômeno do estranhamento.

É justamente nesse diapasão que Sartori escreve *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. Ao levar em consideração o desenvolvimento das formulações lukácsianas diante e para além de Heidegger, Sartori projeta luz à importância que o filósofo alemão dá aos aspectos mais imediatos da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) enquanto procura seus fundamentos essenciais. Assim, é seguro afirmar que a bibliografia investigada por Sartori não se prende apenas a *Para uma ontologia do ser social*, no caso de Lukács, e a *Ser e tempo*, no caso de Heidegger. Ao contrário, a obra aqui resenhada enseja grande vulto quando cobre *A destruição da razão*, *O jovem Hegel* e a *Estética*, por um lado, e *O que é metafísica*, *Carta sobre o Humanismo*, *Introdução à Metafísica*, *O Que é Isto, a Filosofia?*, e *Identidade e diferença*, por outro.

Portanto a pesquisa de Sartori sustenta-se em um rastreamento da constituição das ontologias de Heidegger e Lukács, “tendo a compreensão do cotidiano e sua ligação com o fenômeno do estranhamento por parâmetro” (SARTORI, 2019, p. 16). Isso, é claro, reconhecendo os méritos e as críticas que Lukács tece diretamente a Heidegger enquanto mantém a lucidez de assumir a falta de reciprocidade do filósofo alemão nesse aspecto. Assim, Sartori rejeita “um trabalho filológico que busque ligar um autor ao outro” (SARTORI,

2019, p. 18) em detrimento da “importância da questão do estranhamento para os rumos dos debates filosóficos do século XX” (SARTORI, 2019, p. 20) evidenciada por Lukács, o que afasta *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução* das análises de Goldmann e o aproxima, em certo sentido, da concepção de Nicolas Tertulian, a qual identifica pontos que unem Heidegger a Lukács ao mesmo tempo em que os afasta.

Assim, conclui Sartori:

Deste modo, neste escrito, deve-se justamente mostrar o caminho que ambos os autores, Lukács e Heidegger, percorreram para que o estranhamento possa parecer-lhes como tema central à modernidade e ao homem moderno. Aqui, pois, não se busca saber se Heidegger se inspirou em Lukács ou tentou uma resposta à *História e consciência de classe* em *Ser e tempo*. Também não se procura saber o que da obra do autor alemão está na obra tardia do marxista. O essencial nesse escrito é ver como o estranhamento, uma questão essencial aos rumos de nossa época, imediatamente posterior àquela dos autores aqui estudados, é visto de maneira, ao mesmo tempo, convergente e divergente nesses dois importantes pensadores do século XX (SARTORI, 2019, p. 21).

Feitas tais aduções, cabe aqui justificar a exposição da presente resenha. Dada a própria forma pela qual Sartori organiza *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*, a saber, em duas grandes partes, neste texto será respeitado o arranjo original. A primeira parte da obra, na qual são “tratados Heidegger e Lukács em consonância com o modo como dialogam com a filosofia precedente, tendo-se de um lado o ‘passo de volta’ (*Schritt zurück*) e doutro a busca de uma superação (*Aufhebung*)” (SARTORI, 2019, p. 23), será analisada logo abaixo. A segunda parte, que procura “demonstrar como a história, a ontologia e a técnica aparecem nesses dois importantes autores do século XX relacionadas, sobretudo, à problemática do trabalho, do estranhamento e da práxis transformadora” (SARTORI, 2019, p. 23), há de ser coberta na sequência.

Ainda se deve dizer que, devido à densidade e à extensão de *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*, não passaria de mero devaneio ou de simples presunção anunciar o esgotamento dos temas cuidadosamente investigados e expostos por Sartori em uma resenha. Antes, este texto tem por objetivo a apresentação da obra e, como mencionado em momento anterior, sobrevoar as principais descobertas de Sartori. Portanto, pousar-se-á de modo mais enfático nas *diferenças específicas* entre Heidegger e Lukács no que toca ao posicionamento de ambos

diante da filosofia precedente, em um primeiro momento, e, posteriormente, à concepção ontológica própria dos dois autores, assim instigando – se bem-sucedido – os interlocutores a conhecer os escritos de Sartori em questão por suas próprias palavras.

Acerca da “Parte I: Heidegger, Lukács, a ontologia e o diálogo com a filosofia precedente”

Como o título anuncia, a primeira parte do livro de Sartori volta-se aos diálogos que ambos os autores em tela estabelecem com a filosofia precedente. Se, por um lado, Lukács aparece “com uma postura que valoriza a tradição moderna da filosofia e principalmente a filosofia clássica alemã, buscando a superação da mesma” (SARTORI, 2019, p. 25), Heidegger, por outro, deseja “um ‘passo de volta’ em relação às questões levantadas de modo moderno, o que significaria remeter para algo além da filosofia moderna: tem-se uma virada (*Khere*)” (SARTORI, 2019, p. 25). Desde já, duas coisas tornam-se bastante claras a todos: a) tanto Heidegger quanto Lukács firmam diálogo com a filosofia moderna para gestar suas teorizações, ou seja, ambos versam sobre um objeto de certa forma comum; e b) é impossível reduzir um autor ao outro, tendo em vista que o posicionamento de cada um deles diante da modernidade é extremamente distinto. Aqui, pois, chama a atenção a proposta de Sartori, acima descrita e muito bem justificada pelos próprios traçados determinativos dos escritos por ele investigados.

De tal *diferença específica*, entretanto, cabe derivar breve aprofundamento a fim de ilustrar aos interlocutores da presente resenha aquilo do que dispõe *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. Há de se começar por Lukács, pois Sartori chama a atenção para a necessidade de se tratar do autor que enxerga algo de proveitoso na filosofia moderna e, por conta disso, sustenta a necessidade de superá-la (*Aufhebung*). Isso porque as bases daquilo que virá a ser criticado por Heidegger posteriormente já estariam lançadas ao leitor no momento em que se iniciasse o rastreo dos textos do teórico alemão.

Sartori inicia a sua argumentação trazendo à baila a oposição entre o posicionamento lukácsiano e o *marxismo vulgar*, isto é, o stalinismo. Demonstra, pela própria palavra de Lukács, que a tendência stalinista é a de sistematizar e esquematizar a filosofia, resultando na tese de que o marxismo em si constituiria uma ruptura a-histórica com o pensamento pretérito. Esforço tal que enxerga “a teoria de Marx, e depois o marxismo, como um modo de pensar separado – por uma

espécie de muralha – da filosofia e do pensamento precedentes” (SARTORI, 2019, p. 28).

Para Lukács, porém, afirma Sartori:

Longe de ter havido um “grande salto” para fora da história, e da história da filosofia em particular, um salto que trouxesse consigo algo absolutamente sem precedentes, haveria relativa continuidade do marxismo em relação ao “bimilênar desenvolvimento europeu”, principalmente no que diz respeito aos “valores” trazidos com esse. Nisso, a justa apreensão das relações sociais é essencial à filosofia, a qual acompanha, inclusive, aquilo de mais digno na cultura ocidental, como o humanismo (SARTORI, 2019, p. 29).

Portanto, reitera o autor de *Ontologia nos extremos*, de acordo Lukács não há espaços para se conceber a relação entre Marx e a filosofia precedente na forma de um “corte” ou cisão, o que por si só afasta o teórico húngaro não apenas do *marxismo vulgar* como também de autores quais Louis Althusser. Contudo, não haveria em Marx uma continuidade pura e simples, que conservaria os elementos pretéritos indistintamente; antes, tratar-se-ia de uma “continuidade que dá lugar à emergência de um pensamento distinto, que traz consigo algo novo, mas que não é algo absolutamente separado daquilo que o precedeu. Tem-se uma ‘superação’” (SARTORI, 2019, p. 30). Assim, a superação (*Aufhebung*) da qual fala Lukács é indissociável da percepção de que “a teoria de Marx é herdeira da tradição do humanismo, e mesmo da filosofia clássica alemã, ao mesmo tempo que, sem estabelecer cisões bruscas e abruptas com as conquistas pregressas, ultrapassa e transforma as mesmas de modo substancial” (SARTORI, 2019, p. 30).

Em outras palavras, Lukács compreende que a teoria de Marx se enquadra no longo itinerário de busca pela *emancipação humana*, caminho este no qual se destacam rupturas e continuidades. O grande mérito da filosofia precedente estaria, pois, no estabelecimento e na sustentação da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), progresso inegável diante da sociedade feudal. Contudo, dada a natureza classista da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), quando esta se vê de fato consumada, torna-se inviável a continuação do já mencionado itinerário emancipatório. A teoria de Marx, portanto, apresenta-se como superação (*Aufhebung*) na medida em que questiona o ser-propriadamente-assim das sociedades classistas, identificando os limites intrínsecos ao capital e a todo um rol de estranhamentos (*Entfremdung*) que coloca a subjetividade, tanto no espectro teórico quanto no prático, em uma condição limitada de

passividade – o que está intimamente vinculado, inclusive, à imposição do caráter de incognoscibilidade da objetividade mesma.

Sobre o diálogo de Lukács com a filosofia precedente, conclui Sartori:

No que se vê: o modo como Lukács enxerga as filosofias anteriores liga-se ao tempo em que elas se desenvolvem e depois são efetivas – trata-se, pois, de se ver o pensamento precedente em meio às contradições concretas que marcam uma época e, em se tratando da filosofia moderna, pode-se mesmo dizer, a época capitalista. Hegel, por exemplo, seria indissociável da Revolução Francesa e da consolidação da sociedade civil-burguesa, ao passo que Marx precisaria superar (*aufheben*) tal ponto de partida. E isso teria implicações substantivas para a teoria do autor de *O capital*, também no que diz respeito à questão do estranhamento, a qual será combatida pelo autor justamente com sua posição socialista, contrária à própria manutenção do capitalismo como tal. Com isso, agora, pode-se dizer que, para o marxista húngaro, a forma de diálogo com a filosofia precedente é aquela da superação, da supressão. E Heidegger (tal qual Althusser) vai se opor explicitamente a esse modo de se relacionar com o passado (SARTORI, 2019, p. 34).

Contudo, antes de passar a Heidegger, Sartori ainda alerta seus leitores sobre o sentido materialista de superação (*Aufhebung*) tanto em Marx quanto em Lukács. Diferentemente da colocação hegeliana do problema, que se baseia na premissa do sujeito-objeto idêntico para criar um vínculo lógico entre o desenvolvimento da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e o desenvolvimento do Espírito (*Geist*) – em que “o verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo” (HEGEL, 2014, p. 32), isto é, em que a superação (*Aufhebung*) coloca-se como elemento lógico e necessário do desenvolvimento presumidamente racional da realidade mesma –, em Marx e, conseqüentemente, em Lukács, a superação (*Aufhebung*) possui caráter concreto, ou seja, é indissociada da resolução real de contradições reais que estão presentes na realidade efetiva (*Wirklichkeit*) mesma. Em outras palavras, o problema da superação (*Aufhebung*) em Marx e Lukács não depende de uma questão metodológica – se por método considerar-se um arranjo a priori das faculdades cognitivas humanas, um esforço de cunho gnosiológico que se pergunta sobre as possibilidades e condições do conhecimento antes mesmo de se entrar em contato com o objeto a ser conhecido – ou da mera especulação, que, por sua vez, autonomiza a razão (*Vernunft*) e a coloca no status de demiurgo do real.

A questão da superação (*Aufhebung*), tanto em Marx quanto em Lukács, se trazido à tona o

problema do estranhamento (*Entfremdung*) – o que é fundamental para Sartori –, significa a supressão prática da sociedade capitalista. A partir do momento em que Marx critica a natureza classista da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), visando superá-la, coloca-se também em xeque todos os seus predicados que se apresentam como forças sobre-humanas e dominadoras dos indivíduos. Ou seja, a condição de superação dos estranhamentos jaz na superação da própria sociedade que os engendra. Nesse sentido, a já mencionada continuidade constitutiva do diálogo de Lukács com a filosofia precedente está na continuidade do debate “com as contradições que percorrem a própria história, na modernidade, marcada primeiramente pela emergência, e depois pela crise, do capital, o que é inseparável da temática do estranhamento” (SARTORI, 2019, p. 39).

Ainda nessa toada, afirma Sartori:

Os rumos da filosofia são inseparáveis dos rumos da história, sendo que há nos grandes pensadores de um tempo uma posição concreta quanto às questões fundamentais de suas épocas. Uma superação efetiva, pois, tem consigo uma posição distinta daquela da filosofia que a precede [...] O modo como se dialoga com a filosofia, assim, traz uma posição concreta (*Standpunkt*) que busca não só melhor compreender uma época, mas também transformá-la – até mesmo porque, para Lukács, na própria transformação da realidade é que melhor se compreende a mesma (SARTORI, 2019, p. 39).

Heidegger, por sua vez, traça um diálogo bastante distinto com a filosofia precedente. No autor alemão é patente a crítica do progresso, uma vez que, para ele, tal noção é indissociável de um *pensamento conceitual*, ou seja, do idealismo moderno inaugurado por Descartes. Segundo Heidegger, o *pensamento conceitual* estaria embebido de uma compreensão que confere ao ser humano a qualidade de animal racional e de uma centralidade da lógica. A essa forma de pensar Heidegger atribui o status de *ontologia tradicional*, em um primeiro momento, e de *metafísica*, posteriormente. Portanto, logo de início conclui-se que, para o filósofo alemão, a modernidade possui uma dimensão negativa que a impede de ser tomada como parâmetro fulcral – em verdade, faz-se necessário romper de uma vez por todas com esse *pensamento conceitual*, o que resulta em uma ontologia fenomenológica que busca na filosofia clássica, em especial em autores como Platão, Aristóteles e nos assim chamados pré-socráticos, a abertura para se pensar as questões originárias. Nisso consiste o “passo de volta” (*Schritt zurück*): “Trata-se de um ‘outro começo’” (SARTORI, 2019, p. 42).

Diante disso, Sartori aponta para uma

questão fundamental: se em Heidegger há o repúdio da modernidade, do progresso e da lógica, em suma, do *pensamento conceitual* que atribui ao ser humano a qualidade de animal racional e tem consigo a centralidade da verdade absoluta, não se pode olvidar as críticas de Heidegger a Hegel, autor que elevou a lógica à condição de ciência – basta lembrar de um dos títulos mais importante do antigo reitor da Universidade de Berlim, *A ciência da lógica*. Portanto, mesmo que de maneira sumária, Sartori se debruça sobre o tema e extrai o seguinte:

A filosofia heideggeriana coloca-se de modo crítico diante do apelo de Hegel ao absoluto e ao incondicionado, dizendo ser a filosofia hegeliana uma “ontoteologia”, dado que ela pensaria nos termos da ontologia medieval (tradicional) e apelaria, mesmo com inúmeras mediações, à noção segundo a qual “Deus é a verdade, e só ele é a verdade”. Critica-se a noção hegeliana quando teria ela como pressuposto uma “reconciliação” (*Vörsönung*) em que a *ideia* apareça dando um *télos* ao processo que, por sua vez, ao fim, teria reconciliados o sujeito e o objeto, idealidade e realidade, em uma identidade especulativa (SARTORI, 2019, p. 43).

Assim, apesar de semelhantes em aparência, as críticas de Heidegger e de Lukács à filosofia hegeliana guardam diferenças substanciais. Enquanto Lukács identifica em Hegel a excelência teórica da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e, por isso mesmo, a condição de pensamento limitado frente à essência das contradições efetivas, que pensa estarem solvidas por determinados predicados do próprio pensamento, o que leva o filósofo húngaro à necessidade de superação (*Aufhebung*) concreta e consciente da sociedade capitalista, como visto acima, Heidegger identifica em Hegel a negatividade dos tempos modernos, o império da *metafísica*, a condição que relega aos indivíduos a incapacidade de se tematizar a essência da verdade, uma vez que ela – a verdade – se encontra hipostasiada naquilo de superado no absoluto, ou seja, esquecida. E é justamente por conta dessa dimensão de esquecimento da verdade, que jaz indissociada da modernidade, da lógica e do modo de pensar *metafísico*, que Heidegger defende o “passo de volta” (*Schritt zurück*), um novo começo.

Heidegger, portanto, tem o intuito de escapar da filosofia precedente, isto é, do modo de pensar *metafísico*, recorrendo a um esforço intelectual que não se veja limitado pelo princípio da identidade que apaga as diferenças específicas mediante um juízo lógico e, então, deixa a essência da verdade oculta e impensada. “Tratar-se-ia, em Heidegger, primeiramente, de se pensar aquilo que é mais

digno e que escapa ao *logos* moderno: o fato de que, sem se pensar o Ser concretamente, este passaria a ser visto como *ratio*, razão, inclusive no sentido matemático” (SARTORI, 2019, p. 46).

Contudo, como aponta Sartori, a busca pelo novo começo sob a ótica do “passo de volta” (*Schritt zurück*) não impediu Heidegger de tomar uma posição efetiva diante da realidade em que vivia. Apesar da compreensão de que a modernidade é inautêntica – e, portanto, também o seria o cotidiano moderno –, Heidegger ainda vê aberturas para a autenticidade na medida em que a sua proposta fenomenológica tem por central o desvelar do poder-ser (*sein können*).

É assim que se desenvolve o acontecimento (*Ereignis*), como diz Sartori:

Em meio à inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) moderna e cotidiana, ela só pode aparecer como algo extraordinário, como um acontecimento (*Ereignis*) – a essência da verdade não poderia ser vista pela certeza e pela adequação. Diz-se assim: “o essencial-se do Ser mesmo; o chamamos de acontecimento” (SARTORI, 2019, p. 46-47).

Mas por que o acontecimento (*Ereignis*) só pode aparecer como algo extraordinário? Ora, justamente porque a cotidianidade dos tempos modernos é marcada pela indistinção, pela dissolução das diferenças pessoais naquilo que Heidegger chamou de impessoal (*das Mann*). E o impessoal ressoa no *pensamento conceitual*, na *metafísica*, a partir do princípio da indiferença, na noção de verdade como certeza, como verdade posta e inquestionável. A essência da verdade, o mais digno de ser pensado, jaz oculta na própria cotidianidade dos tempos modernos devido à indistinção dos diversos indivíduos que a compõem no impessoal (*das Mann*) – o que guarda relação fundamental com o fenômeno do estranhamento – e, portanto, ressoa como impossibilidade de tematização no modo de pensar *metafísico*, na concepção de progresso que se encontra, como visto anteriormente, na noção hegeliana de superação (*Aufhebung*) em que impera a máxima do *pensamento que pensa a si mesmo*. Portanto, para Heidegger, a *metafísica* perpetua o estranhamento sob a noção de verdade como certeza, mantendo-se na qualidade de forma de pensar inautêntica sobre um modo de vida também inautêntico: a própria cotidianidade dos tempos modernos.

A fim de ilustrar essa explicação, traz-se Sartori:

Com isso, o homem, trivialmente, apareceria sufocado num convívio que exprime não os anseios condizentes com seu poder-ser (*sein können*), mas com um perder-se em meio aos entes que, por seu turno, se mostram como

indiferenciados. Há, para Heidegger, uma situação em que cada um é com o outro só de modo impessoal e inautêntico: trata-se de uma perda de si (*Verlorenheit*), a qual Heidegger relaciona justamente com o estranhamento (SARTORI, 2019, p. 48).

É nesse sentido que o acontecimento (*Ereignis*) só pode aparecer como algo extraordinário. Tendo em vista o predomínio do impessoal (*das Mann*) na cotidianidade dos tempos modernos e as noções de verdade como certeza e adequação trazidas pela *metafísica*, há o esquecimento do Ser em duas frentes: a) na cotidianidade, em que cada um só é com o outro de forma impessoal, inautêntica – onde todos os entes se mostram de maneira indiferenciada, configurando uma perda de si dos indivíduos; e b) na filosofia, isto é, na *metafísica*, que leva o impessoal (*das Mann*) ao plano do pensamento sob um juízo lógico capaz de apagar as diferenças e, assim, formular uma verdade inquestionável porque acabada, ou seja, supressumida como racionalidade do processo progressivo. E, para Heidegger, esse esquecimento do Ser sob o jugo do impessoal (*das Mann*) pode, nas últimas consequências, desenvolver-se como ditadura da opinião pública (*Diktatur der Öffentlichkeit*).

Sobre a relação indissociável entre o esquecimento do Ser e o estranhamento, bem como acerca da *metafísica* enquanto forma de pensar que perpetua ambos os elementos e da necessidade do “passo de volta” (*Schritt zurück*) para de todo esse emaranhado se livrar, diz Sartori:

O “esquecimento do Ser” tem consigo, pois, o estranhamento, sendo a *metafísica* o modo pelo qual o pensar é equacionado de maneira técnica, ao ponto de o particularismo dos “ismos”, criticado pelo autor, se impor na cotidianidade de modo evidente, no entanto, “ditatorial”. O “passo de volta” heideggeriano, pois, busca certo distanciamento em relação à modernidade e procura re-pensar (*er-denken*) aspectos esquecidos desde os gregos; só assim seria possível uma filosofia, não mais moderna e, como tal, para Heidegger, marcada pelo esquecimento e pelo estranhamento (SARTORI, 2019, p. 50).

Porém, como muito bem direciona Sartori, o “passo de volta” (*Schritt zurück*) heideggeriano não se resume a uma simples nostalgia do passado, a uma recusa impetuosa do presente. Ao adotar um princípio fenomenológico, Heidegger assume que a cotidianidade dos tempos modernos e a *metafísica*, mesmo sendo marcadas pelo esquecimento do Ser e pelo estranhamento, preparam o impensado. Em outras palavras, para se atingir aquilo digno de ser pensado é preciso partir da modernidade; mas partir da modernidade de um modo

bastante específico, como visto anteriormente, mediante um afastamento das certezas impostas pela cotidianidade dos tempos modernos e pela *metafísica*, isto é, por meio do “passo de volta” (*Schritt zurück*), que permite o re-pensar (*er-denken*) e, assim, alcançar o fundamento (*Grund*) – este intimamente relacionamento a elementos esquecidos pela modernidade, como a temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a historicidade (*Geschichtlichkeit*). Portanto, em Heidegger há uma busca constante pelo “passo de volta” (*Schritt zurück*) em detrimento da superação porque, enquanto aquele tem a potencialidade de *descobrir* o fundamento (*Grund*), esta apenas relega a essência do Ser ao esquecimento, configurando-a como certeza e adequação.

Nesse sentido, o “passo de volta” (*Schritt zurück*) é indissociável do acontecimento (*Ereignis*). Isso se explica porque a própria atitude de se recuar diante do já pensado a fim de escapar das balizas da cotidianidade e da *metafísica* permite o *descobrimto* do fundamento (*Grund*). Em outras palavras, é mediante o “passo de volta” (*Schritt zurück*) que se atinge os elementos originários concernentes ao Ser, transcendendo o plano ôntico e livrando-se do estranhamento e do domínio do impessoal (*das Mann*) tanto na cotidianidade quanto na *metafísica* modernas. O próprio ato de pensar de maneira fenomenológica é, pois, um acontecimento (*Ereignis*), já que guarda em si algo de extraordinário, a saber, a possibilidade de abertura para o *descobrimto*, para a transcendência do plano ôntico em sentido ao ontológico.

Ainda no tocante ao “passo de volta” (*Schritt zurück*), é importante ressaltar, como faz Sartori, que o esforço heideggeriano, assim como a perspectiva da superação (*Aufhebung*) em Marx e Lukács, não se reduz a uma questão de método. Para Heidegger, o *descobrimto* do impensado por meio da posição fenomenológica só se dá durante o passo mesmo, quando ocorre o desvelar da essência – este não concebido de início, por uma faculdade racional a priori ou autônoma, mas *descoberto* no sentido de desvelamento ou ainda de *desencobrimto*.

Comprovando os comentários, diz Sartori:

Para o autor de *Ser e tempo*, a via para a ontologia – e para a crítica ao estranhamento – está na fenomenologia nesta acepção aqui vista. A tradição, a filosofia precedente não seria, pois, só um “passado”, mas um “passado-presente”, o qual, mesmo com as vicissitudes modernas, poderia oferecer a abertura fenomenológica para o mais originário, ainda impensado. Só em meio ao esquecimento daquilo mais importante seria possível se conceber o *descobrimto*, o qual

não teria consigo algum sentido prévio, como na superação hegeliana, mas somente um deixar-ser no qual “o ‘para-onde’ ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra, através do exercício do passo”. Ou seja, não se trata de um movimento em que a essência aparece a partir da existência, manifestando tal processo o essencial presente no *télos* dado pela própria razão (*Vernunft*) – o caminho do pensar heideggeriano só se formaria no caminhar, devendo-se ver o solo desse “não como *ratio*, não como causa primordial, não como fundamento racional, mas como um deixar existir concretamente”. E isso é essencial (SARTORI, 2019, p. 55).

Portanto, faz-se clara não só as distinções entre os diálogos firmados por Heidegger e Lukács com a filosofia precedente, mas também as diferenças fundamentais no que toca ao posicionamento concreto de ambos os autores diante do estranhamento. Enquanto Lukács, seguindo o diapasão marxiano, busca a superação dos estranhamentos por meio da prática revolucionária e transformadora da realidade mesma – condição de existência dessas forças alheias aos indivíduos –, Heidegger agarra-se à fenomenologia para vislumbrar possibilidades de *descobrir* o fundamento (*Grund*), transcender o plano ôntico e, portanto, livrar-se do estranhamento intrínseco à cotidianidade dos tempos modernos e à *metafísica*.

Acerca da “Parte II: Trabalho, história e técnica: ontologia do ser social e ontologia fenomenológica”

Como anuncia Sartori, a segunda parte de *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução* volta-se à forma pela qual a ontologia do ser social de Lukács empreende uma crítica ao trabalho abstrato a partir da categoria marxiana de trabalho concreto, por um lado, e ao modo como Heidegger, em sua ontologia fenomenológica, tece uma crítica à técnica apoiada sobre a noção de acontecimento (*Ereignis*), por outro. Diante disso, Sartori acaba por ocupar-se também, de maneira imanente, da concepção de historicidade heideggeriana e da noção lukácsiana de história. Tudo sem perder de vista a matéria do estranhamento, que, como já foi tratado acima, é fundamental quando os dois autores são colocados em tela.

Sartori inicia a sua argumentação trazendo à baila o desenvolvimento lukácsiano da relação entre trabalho e estranhamento, partindo da autocrítica realizada pelo próprio filósofo húngaro, em 1967, ao livro *História e consciência de classe*, publicado por ele em 1923. A importância da questão logo é revelada: se, em 1923, Lukács não se atentou

ao ser-propriadamente-assim do ser social devido a limitações pessoais, opondo à contemplação neokantista uma noção de práxis que pairava no ar, decerto não conseguiu superar, naquele momento, a tese hegeliana do sujeito-objeto idêntico. Esse fato, como reconhecido pelo próprio Lukács em 1967, resultou na confusão entre toda forma de objetivação e a categoria de estranhamento (*Entfremdung*), o que acabou por fazer o filósofo húngaro apenas se alojar no interior da reflexão idealista, a qual ele almejava criticar. Pior: de acordo com Sartori, acertadamente, o Lukács de 1923 ainda enxergava “a práxis social como essencialmente estranha ao controle consciente, sendo tanto os meios como os produtos do trabalho algo que se volta contra a realização da humanidade do trabalhador” (SARTORI, 2019, p. 106).

Tal concepção só viria a ser superada por Lukács em sua obra madura, a partir da investigação necessária e cuidadosa da teoria marxiana. Feita a sua guinada rumo ao materialismo, o filósofo húngaro concluiu, agora corretamente, que a objetivação é uma consequência natural da atividade humana no mundo, enquanto o estranhamento (*Entfremdung*) configura-se como um tipo negativo de objetivação, cuja gestação e atuação dependem de condições sociais específicas. Em outras palavras, “a objetivação e a alienação concatenam-se no processo pelo qual o homem produz um ente, [...] mas se tal objetividade [...] coloca-se ou não contra o desenvolvimento humano, isso diz respeito às circunstâncias sociais” (SARTORI, 2019, p. 108).

Sartori ainda evidencia outro aspecto importantíssimo acerca da matéria. A ausência da apreensão do ser-propriadamente-assim do ser social, isto é, a recusa – consciente ou não – do materialismo marxiano, obscurece a historicidade do ser social porque toma o estranhamento (*Entfremdung*) como qualidade intrínseca à relação do homem no e para com o mundo. Mesmo em um autor do vulto de Hegel, que despense grande atenção à história e busca resolver o problema do estranhamento, acaba resolvendo a questão de modo insatisfatório, pois, na toada de que a filosofia é o pensamento que pensa a si próprio, dilui o revés no seio do pensamento e contenta-se com uma resposta especulativa, que não implica na transformação das condições pelas quais o estranhamento se engendra.

Resume Sartori:

[...] para Hegel, se a filosofia, tomando como supostas essas circunstâncias, quer superar o estranhamento, deveria rumar ao absoluto, e somente lá o estranhamento poderia ser superado com base na “reconciliação” das contradições desenvolvidas no espírito objetivo e suspensas no absoluto. Com isso,

as próprias relações sociais concretas (expressas no espírito objetivo), não só vêm a deixar de construir o essencial quando se trata de superar o estranhamento. A superação do estranhamento se dá ao custo da mistificação da realidade objetiva, que passa a ser, sob este aspecto, um mero momento da realização – marcadamente teleológica – do espírito absoluto (SARTORI, 2019, p. 109).

Diante do exposto é que se pode aferir o caráter materialista e histórico da ontologia do ser social lukácsiana. Seguindo o itinerário marxiano, Lukács compreende o ser como entificação concreta, complexo de determinações objetivas que existe independentemente da consciência e que, a partir da emergência da subjetividade, constitui-se em uma relação indissociável com ela. Há, pois, uma autarquia relativa da realidade objetiva sobre as formas de consciência. Autarquia porque “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2016, p. 59), isto é, partes constitutivas de uma objetividade externa aos indivíduos e que se impõem sobre eles, interferindo efetivamente em seu campo de possibilidades de ação; relativa porque a relação dos homens no e para com o mundo não somente é inalienável para a manutenção da vida humana, mas também porque mediante a sua atividade altera-se de modo concreto a própria objetividade. Para Lukács, a ontologia é, portanto, “a modalidade real e concreta da existência do ser, a sua estrutura e movimento” (NETTO, 1978, p. 70).

Ou ainda, como diz Sartori:

[...] em Lukács, quando se trata de conjunto de “todo o existente” e do ser, percebe-se que se busca uma apreensão adequada da realidade social, a qual teria consigo determinações históricas e objetivas, tratando-se sempre não de um ente apreendido imediatamente, mas do processo pelo qual as determinações do ser se desenvolvem (SARTORI, 2019, p. 117).

Heidegger, por sua vez, apresenta uma concepção ontológica muito distinta da de Lukács. De rompanse, já é possível dizer que o filósofo alemão rechaça a concepção de Marx, também integrada às formulações lukácsianas, de que “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2016, p. 59). Uma vez que, como levantado na seção anterior, o próprio estranhamento é, para Heidegger, indissociável da perda de si diante da indiferenciação do mundo, qualquer esforço intelectual que almeje a apreensão do ser propriamente-assim da realidade objetiva cairia nos limites intrínsecos à cotidianidade e, portanto, sucumbiria ao império do impessoal (*das Mann*).

A esse respeito, esclarece Sartori:

O modo como o homem se relaciona com o mundo tendo por base a última seria essencialmente agressivo, dominador – e, como visto, isso teria deixado resquícios em Hegel, Marx e, seguindo o pensamento heideggeriano, Lukács. A noção de adequação criticada pelo autor de *Ser e tempo* traria consigo não só a impossibilidade de se pensar aquilo de mais digno, “isso determina para o futuro como uma consequência da nova transformação da essência da verdade, o caráter tecnológico do moderno, isso é, da técnica da máquina”. Se o autor da *Ontologia do ser social* busca o ser propriamente-assim da objetividade, a percepção correta da realidade objetiva, tratar-se-ia, em verdade, seguindo o autor de *Ser e tempo*, de uma “ontologia tradicional” (SARTORI, 2019, p. 118).

Para Heidegger, o próprio esforço intelectual de se buscar uma verdade objetiva está atado aos limites da *metafísica* e da cotidianidade dos tempos modernos. Tratar-se-ia, antes, de adotar a postura do “passo de volta” (*Schritt zurück*) para re-pensar (*erdenken*) a constituição do homem no mundo, que subjaz à própria objetividade do real, constituindo-se como elemento originário, e, assim, buscar *descobrir* o fundamento (*Grund*). Fundamento (*Grund*) este, como visto na seção anterior, que não é base racional ou resposta aos moldes do *pensamento conceitual*, mas o próprio caminho de se desvelar, *desencobrir*, os fenômenos.

Assim, estaria colocada a ontologia fenomenológica de Heidegger. Fenomenologia justamente porque parte dos fenômenos da cotidianidade dos tempos modernos a fim de se atentar para a forma pela qual eles mesmos se mostram, não em busca de uma lógica ou razão de ser desses fenômenos, mas antes da transcendência que se poderia alcançar ao ter como enfoque as questões originárias. Em outras palavras, a objetividade enquanto objetividade seria inessencial à teorização heideggeriana, pois as coisas não constituem por si mesmas objetos. A questão central está no deixar-ser proposital, em manter-se aberto para aquilo de extraordinário, para um acontecimento (*Ereignis*).

Contudo, até mesmo o enfoque na subjetividade, para Heidegger, está vinculado à cotidianidade dos tempos modernos e ao estranhamento engendrado pela “ditadura” do impessoal (*das Mann*) e pela *metafísica*. Pensar de acordo com a dicotomia entre sujeito e objeto, mesmo que de maneira indissociável, é um resquício do *pensamento conceitual* próprio da modernidade. Em outras palavras, é manter-se atado ao plano ôntico, no qual jaz o estranhamento na indiferenciação do

conglomerado de entes. O “passo de volta” (*Schritt zurück*), isto é, o esforço intelectual de se re-pensar (*er-denken*) as questões originárias, o fundamento (*Grund*), liberta-se do logicismo que impregna o plano ôntico com a noção de que o ser humano é um animal racional enquanto mantém-se aberto para um acontecimento (*Ereignis*). Assim, para Heidegger, haveria a transcendência para o plano ontológico.

Sobre o exposto, diz Sartori:

A “universalidade” do Ser, portanto, não está na indeterminação como em Hegel, nem na objetividade e na historicidade, como quer Lukács – a questão do Ser traria consigo, em Heidegger, um remeter para além, como visto, “o ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente”. Se “o ser é o *transcendens* pura e simplesmente”, isso advém de a ontologia heideggeriana não tratar da realidade objetiva ao modo de um Lukács, o qual, assim, permaneceria – seguindo o autor de *Ser e tempo* – na busca de determinações ônticas dos entes ao modo da ontologia tradicional, da “metafísica”. Heidegger busca ultrapassar a determinação ôntica remetendo para a ontologia, ele visa, pois, àquilo que chama de verdade do “sentido do Ser” e não à dominação do mundo dos entes, embora seja preciso se partir do modo como os próprios entes se mostram primariamente enquanto fenômenos. Portanto, se questiona o Ser do ente para que seja possível um além, um *transcendens*, partindo daquilo que se apresenta. A fenomenologia, neste sentido, configura-se como a abertura do Ser, como clareira (*Lichtung*), que, levaria a um percurso que se trilha no transcender dele mesmo, e que é, em si, *veritas transcendentalis*. Na fenomenologia heideggeriana não há muralha entre verdade empírica e transcendental – é da experiência privilegiada do ser-aí que emerge a possibilidade da transcendência (SARTORI, 2019, p. 123).

No grau de abstração que compete à presente resenha, resta no mínimo clara uma questão importantíssima: a *diferença específica* entre o tratamento dado à ontologia pelos dois autores em tela. Para Heidegger, há uma dicotomia central entre Ser e ente na qual este, o domínio ôntico, é marcado pela “ditadura” do impessoal (*das Mann*) e pelo estranhamento, enquanto aquele, o plano ontológico, transcendental, é alcançado mediante um “passo de volta” (*Schritt zurück*) que se desprende das questões pertinentes ao conglomerado dos entes para privilegiar as questões originárias. Para Lukács, a ontologia diz respeito ao modo de ser da realidade objetiva, bem como à sua estrutura e ao seu movimento, marcados pela historicidade e pela processualidade.

Tal oposição, contudo, como aponta Sartori ao embrenhar-se nas determinações concretas de ambas as teorias, não constitui mero debate de ideias que pairam no ar, subsistindo à míngua. Antes, revela dois extremos no que concerne à tomada de posição dos autores diante da realidade mesma. Lukács, qual ressaltado ao longo de todo o texto, assume um caráter revolucionário e aposta na atividade humana sensível como prática capaz de transformar a realidade objetiva, derrubando as bases que engendram o estranhamento e, conseqüentemente, a produção dos homens enquanto entrave para o próprio itinerário de hominização. Heidegger, por outro lado, deposita as suas fichas em uma configuração transcendental marcada pelas questões que foram esquecidas pela modernidade, relegando a mobilização radical ao plano do impertinente, pois o próprio tratamento das determinações presentes na sociedade civil-burguesa – fossem elas positivas ou negativas – é alienígena à filosofia.

É mediante o levantamento dessa problemática que se convida a ler *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. A partir da pesquisa levada a cabo por Sartori e da conformação dos embates filosóficos de nosso tempo – “tempo esse em que a herança de Heidegger parece ter vencido a batalha de ideias sobre a questão ontológica” (VAISMAN, 2019, p. 10) –, indaga-se: a mobilização de potências transformadoras do mundo é, de fato, algo sem mérito para as reflexões filosóficas? Mais vale um “passo de volta” diante do mar tempestuoso dos estranhamentos?

Referências bibliográficas

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Prefácio. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- NETTO, José Paulo. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- SARTORI, Vitor B. *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- VAISMAN, Ester. Apresentação. In: SARTORI, Vitor B. *Ontologia nos extremos: o embate Heidegger e Lukács, uma introdução*. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 7-10.

Como citar:

HELENO, Matheus Correa de Sousa. A questão do estranhamento entre a superação e o passo de volta: sobre *Ontologia nos extremos*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 442-451, jan./jun 2021.



Por que ler hoje *A destruição da razão*?

Ana Selva Albinati*

LUKÁCS. *A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, 794p.

“Despreza a razão e a ciência, as mais excelsas forças do homem, e eu te terei inteiro sob meu poder.”

(Goethe)

O livro *A destruição da razão*, em sua primeira publicação em português, é fruto do empenho do Instituto Lukács, com tradução de Rainer Patriota, Bernard Herman Hess e Ronaldo Vielmi Fortes e revisão técnica de Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes. O primeiro ponto a se ressaltar é a ousadia de tal publicação, certamente a obra mais polêmica de György Lukács. Maior ousadia se encontra no fato de que tal publicação se dê em um momento ainda mais hostil à reflexão ali contida, o que só a torna mais oportuna e necessária: tempo em que o irracionalismo se espalha em suas expressões mais vulgares e de forma mais disseminada e que coincide, tristemente, com o desmembramento do Arquivo Lukács em Budapeste e com a abreviação brusca das atividades do próprio Instituto Lukács em Maceió, dadas as condições adversas que rodeiam o pensamento crítico.

A destruição da razão foi publicada originalmente em 1954 e apresenta o esforço do autor em compreender a ambiência teórico-cultural que se desenvolveu a partir de meados do século XIX na Alemanha e que culminou na ideologia fascista. O livro rememora criticamente a trajetória e o lugar do irracionalismo, em suas diversas expressões, na constituição e no fortalecimento dessa ambiência, se oferece como elemento de reflexão e alerta para pensar o tempo presente – os anos 50 vividos por Lukács –, e o nosso próprio tempo.

Lukács examina o pensamento de diversos

autores e correntes da filosofia, da sociologia e da economia, tentando demonstrar a razão de ser de conceitos e representações ali defendidos em virtude do momento histórico-social no qual se encontram e ao qual respondem. Acompanha as diversas fases do desenvolvimento do irracionalismo, desde sua primeira expressão em Schelling, e de forma mais explícita nas críticas de Schopenhauer e Kierkegaard a Hegel, estendendo sua investigação aos períodos subsequentes, quando da formação e disseminação do fascismo. A tese lukácsiana é que os fundamentos filosóficos de pensadores dessa quadra histórica alemã, tais como o questionamento da possibilidade da razão de alcançar a verdade, a aporia entre entendimento e razão, a negação da historicidade, a consideração da intuição como base para o conhecimento e a ênfase na vivência como contraposição à objetividade – que em si já constituem um ideário reacionário, na medida em que, como afirma Lukács, representam respostas reativas à situação concreta do desenvolvimento alemão – acabaram por ser instrumentalizados pelos ideólogos alinhados propriamente ao nacional-socialismo, amplificando-se assim em uma atmosfera cultural favorável ao fascismo.

Trata-se, fundamentalmente, do esclarecimento da gênese social do pensamento – com o que se nega a autonomia das expressões ideais em relação à sua base histórico-econômica –, e do lugar do intelectual

* Doutora em filosofia pela UFMG e professora do departamento de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

como responsável por sua leitura do mundo. Em suas palavras: “Todo pensador é, nesse sentido, responsável diante da história pelo conteúdo objetivo de sua filosofia” (LUKÁCS, 2020, p. 10).

Isso não significa, como ele adverte, que os autores examinados fossem nazistas, ou protonazistas, mas sim que suas posições filosóficas terminam por consolidar a possibilidade de uma ideologia nazista, na medida em que essa ideologia se apropria do clima irracionalista, sentimental, negador da razão e da ciência, que deixa espaço para a criação de mitos e a manipulação arbitrária de ideias e conceitos. O seu objetivo é “desmascarar todos aqueles trabalhos teóricos que prepararam o terreno para a visão de mundo nacional-socialista, mesmo que eles estejam – aparentemente – muito distantes do hitlerismo ou que – subjetivamente – estejam distantes de tais intenções” (LUKÁCS, 2020, p. 10).

Sua preocupação está voltada para o fato de que tais proposições filosóficas terminam por escapar dos gabinetes, infiltrando-se no senso comum e dando suporte a uma determinada visão de mundo. Clara está aqui a sua própria compreensão, a ser explicitada em sua *Ontologia do ser social*, da ideologia em seu sentido ontoprático: a ideologia como um instrumento de conscientização (a despeito de sua correção ou falsidade) que atua no comportamento dos indivíduos em seu posicionamento frente a conflitos sociais. E clara é também a percepção acerca dos processos manipulatórios já disponíveis naquele momento nos meios de comunicação que tornam essa disseminação mais eficiente, atingindo as massas. Assim, ao se referir a Hitler, ele aponta como nele se misturam filosofia da vida alemã e técnica publicitária norte-americana, ambas expressões relacionadas ao desenvolvimento do capitalismo monopolista.

Lukács nos mostra como na trajetória da filosofia alemã, Hegel representa o ápice da compreensão do mundo moderno em seu momento ascensional da burguesia revolucionária, e, como após Hegel, ocorre uma repartição de sua herança que, em termos bastante sintéticos, constitui uma encruzilhada. De um lado, a crítica materialista de Marx que retira os aspectos mistificadores do pensamento hegeliano resultantes da inversão ontológica entre ser e predicado, reposicionando assim a dialética em sua imanência como lógica do objeto. Tal apropriação crítica, como diz Marx em *O Capital*,

transforma a dialética de moda em horror para a burguesia porque pensa as possibilidades históricas a partir das contradições.

Do outro lado, é essa dialética e a própria historicidade que são negadas, segundo Lukács, pelas correntes irracionalistas. São correntes que respondem de forma reacionária às possibilidades efetivas do evoluir histórico naquele momento, contribuindo assim, consciente ou inconscientemente, para a manutenção de um fim da história que coincide com a sociabilidade burguesa, cujas mazelas são naturalizadas, como em Schopenhauer ou Nietzsche, ou podem ser minimizadas por uma afirmação da subjetividade, abstratamente autonomizada em relação à objetividade hostil, como se verifica na filosofia da vida e na filosofia da existência, que, com matizes diferentes, operam sobre contraposições de caráter imediatista, tais como vida autêntica-vida ordinária, temporalidade verdadeira-temporalidade ordinária, ou ainda, transpostas ao plano sociológico, na contraposição cultura-civilização. Todas essas contraposições, retiradas do plano sensível-imediato da vivência, têm em comum a desconsideração da dialética entre totalidade e elemento, de forma a encerrar a reflexão num plano abstrato que separa e recusa a relação entre esfera econômica e a totalidade social. Não por acaso, Lukács inicia o seu livro com o estudo das características do desenvolvimento alemão, caracterizado por Lenin como *via prussiana*, via que conjuga o atraso social e político com o desenvolvimento econômico iniciado tardiamente, mas de forma acelerada, a ponto de lançar a Alemanha na disputa imperialista em meio às nações europeias mais avançadas. É nesse contexto específico que se pode compreender o irracionalismo alemão, na sua negação da historicidade e do progresso, bem como na crença de um papel regenerador da cultura por parte da Alemanha.

Hegel é tido por Lukács como um divisor de águas na medida em que a crítica ao seu pensamento levou à bifurcação entre uma crítica ontológica que busca repor adequadamente suas conquistas, expostas de forma mistificada, e uma crítica irracionalista que abomina exatamente o que há de mais rico na compreensão hegeliana da realidade: a processualidade histórico-dialética. A natureza teórica dessa segunda crítica a Hegel é o que Lukács tentará demonstrar em seu livro de 1954 que, como nos lembra Tertulian,¹ tem como contrapartida positiva o texto *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, publicado originalmente em 1948. Lukács

¹ TERTULIAN, N. A destruição da razão 30 anos depois. *Verinotio*, n. 13, ano VII, abr./2011, pp.15-25.

observa que, embora o termo “irracionalismo” não faça parte da dicção hegeliana, em sua *Fenomenologia do espírito*, o filósofo critica o saber imediato, a intuição como acesso direto ao conhecimento e o sentimento como base insegura para a apreensão da realidade, na medida em que tais elementos levam à arbitrariedade e permitem o relativismo. Esses elementos que Hegel já criticava em Schelling e no romantismo em geral são germinais no desenvolvimento de posturas que, ao recusarem a superação dos limites do entendimento por via dialética, terminam por tentar transpor a aporia entre o sensível e o inteligível através do apelo ao suprarracional, ao misticismo e da superposição da possibilidade acima da realidade.

Lukács examina o percurso de meados do século XIX a meados do século XX, identificando as fases específicas do desenvolvimento alemão em seus aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais, e apontando a emergência dos conceitos que acompanham essas fases. Da contraposição inicial ao racionalismo hegeliano ao desenvolvimento de teses que aprofundam o irracionalismo, o autor captura a relação da “ideologia alemã” com o momento em que se colocam definitivamente em cena as contradições do capitalismo, com o processo de unificação da Alemanha e a necessidade alemã de inserção imperialista, qualificando-a como uma apologia indireta ao capitalismo monopolista.

Posteriormente, a situação alemã após a derrota da primeira guerra, a insatisfação com a democracia de Weimar, sobretudo após a crise de 29, os descaminhos dos movimentos dos trabalhadores, já apontados pelas críticas de Marx e Engels aos programas de Gotha e de Erfurt, o sentimento de desespero e falta de expectativa, formam a situação ideal para a germinação de ideias que se descolam da objetividade e propõem saltos redentores. Alcança-se com isso uma psicologia de massas que conjuga desespero ideológico e concretude da vida cuja expressão anímica, uma vez publicitariamente trabalhada, potencializa os elementos contidos na filosofia da vida rumo à ação. A proposição lukácsiana é dura: “Hitler e Rosenberg levaram para as ruas tudo que foi dito sobre o pessimismo irracionalista desde Nietzsche e Dilthey até Heidegger e Jaspers em confortáveis poltronas de couro, em salões intelectuais e cafés” (LUKÁCS, 2020, p. 78).

O acompanhamento desse percurso nos permite compreender como foram possíveis as manifestações mais autoritárias, brutas e funestas, que respondem às necessidades de desenvolvimento do capitalismo, mas que só puderam se dar sob determinada cobertura ideológica. É a esse ponto que Lukács se refere

ao dizer que, se costumamos perguntar como o povo aderiu ao fascismo, a questão mais curiosa a se pensar é como pensadores cultos aderiram aos mitos e profecias de Schopenhauer e Nietzsche.

Um pensamento se torna ideologia quando, sob circunstâncias concretas, ele leva à ação prática. Relembrando Marx, as doutrinas não saíram do livro para a realidade, mas da realidade para o livro. O problema é quando essa realidade é retratada equivocadamente, presa apenas às vivências e às impressões mais imediatas, e criando assim abstrações nada razoáveis. Lukács diz que esse fenômeno se dá em épocas de declínio de uma velha ordem social e possibilidade de outra. Mas essa outra precisa ser vislumbrada, sob pena de ser asfiziada no delírio social do irracionalismo. Uma apologia indireta do capitalismo se apresenta na medida em que essa possibilidade é obscurecida, e se convertem os horrores do capitalismo em horrores da existência em geral, como faz Schopenhauer, ou em desafios para a emergência do além do homem, como propõe Nietzsche. Pessimismo imobilizador ou heroísmo subjetivo que têm em comum o aristocratismo diante da plebe.

Em Kierkegaard, a contraposição a Hegel se dá pela construção de uma pseudodialética subjetiva qualitativa na qual “a qualidade nova surge com a subitaneidade do enigmático” (KIERKEGAARD *apud* LUKÁCS, p. 226). O que significa a emergência do novo sem relação com a objetividade, a possibilidade do salto, do milagre, da redenção, por sobre a realidade. Lukács compreende tal postura a partir do acirramento das contradições sociais que forçou a filosofia a tomar posição e o filósofo a expor o que entende por realidade. Esta é dialética ou não? Na definição do irracionalismo está presente não apenas um rebaixamento da capacidade da razão, mas a recusa da razão dialética, o aprisionamento ao entendimento e ao enrijecimento que cancela as possibilidades superadoras dos problemas sociais, agora assumidos como condição humano-social. Por isso, o irracionalismo é sempre reacionário. Ele surge sobre a base da produção capitalista e suas lutas de classe e atua na negação da possibilidade de sua superação. Nesse fenômeno ocorre a separação da filosofia em relação ao desenvolvimento científico, o que abre as portas para a arbitrariedade. Esse despreendimento da objetividade, por seu turno, leva a vivência do desespero ao encontro de uma visão de mundo de caráter subjetivista. Daí a adesão espontânea de vasto contingente de pessoas a formulações advindas das filosofias da vida e da existência, ainda que sem clareza de suas implicações.

Lukács identifica a diferença entre a filosofia

da vida e a filosofia da existência que se desenvolve a partir de Heidegger e Jaspers. Enquanto a primeira busca a conquista do mundo objetivo pela subjetividade (afirmação da vontade de potência em vista de uma atmosfera anímica de desespero e falta de sentido), na segunda, a existência passa a ser o oposto da vida, expressa a angústia diante do tornar-se inessencial da vida em geral e se caracteriza por uma negação passiva da vida ordinária. Enquanto a filosofia da vida dividia os indivíduos em tipos (como em Nietzsche), na filosofia da existência essa cisão se dá na própria individualidade e busca preservar a autenticidade da subjetividade. Assim compreende Lukács que em Heidegger “os escritos se referem aos estados de alma provocados pela crise do capitalismo imperialista do pós-guerra”, são “reflexos anímicos da realidade econômico-social” (LUKÁCS, 2020, p. 438). O problema está em que tal filosofia só considera os reflexos subjetivos e, abstraindo a subjetividade da realidade objetiva, introduz uma divisão artificiosa entre uma história real imprópria e a historicidade, entre um tempo real vulgar e a temporalidade autêntica, entre o ser decaído e o ser para a morte. Lukács considera Heidegger, assim como Jaspers, como precursores do irracionalismo fascista, na medida em que naturalizam essa atmosfera anímica da qual falam. No caso de Heidegger, acresce-se o fato de que ele se coloca no interior de um movimento teórico pela renovação cultural do Ocidente a ser protagonizada pela Alemanha, tema caro ao nazismo. Desses autores ao retorno à filosofia da vida, no talhe propriamente pré-fascista e fascista, com Klages, Junger, Baeumler, Boehm, Kriek e Rosenberg, é uma questão de vulgarização das teses irracionalistas para as massas e criação de elementos que levem à mobilização desse potencial anímico pessimista no sentido de uma política expansionista que se vale, dentre outros pretextos, do conceito de raça e do mito da raça ariana.

O autor continua a exposição das correntes filosóficas àquele momento tratando da recepção do pensamento de Hegel pelos neo-hegelianos após a primeira guerra, tais como Kroner, Glockner ou Dilthey, como autores que afirmam o irracionalismo de Hegel, aproximando-o de Schopenhauer ou da filosofia da vida. Sobre essa questão, o livro anterior de Lukács, *O jovem Hegel*, é primoroso na crítica a essas leituras deturpadoras.

Há ainda um capítulo a respeito da nascente sociologia como ciência particular, sobre a qual recai a crítica de estabelecer uma suposta independência das questões sociais em relação às questões econômicas. Esclarece Lukács que

o surgimento da sociologia se dá quando do fim da economia clássica, que levou ao materialismo histórico e à crítica da economia política por um lado, e à economia vulgar por outro. O tratamento das questões sociais abstraídas das questões econômicas constitui um falseamento da realidade social, um desmembramento conveniente na medida em que a raiz da questão social é separada de seus efeitos, de forma a deslocar os problemas sociais para os campos ético, jurídico e político. Uma ilustração desse procedimento se encontra em Ferdinand Töennis, no qual se encontra a crítica romântica à sociedade identificada com o capitalismo: “Sua postura constitui o fundamento de uma crítica da cultura em que se destacam os traços problemáticos e negativos da cultura capitalista, ao mesmo tempo que se sublinha, de modo fatalista, a inevitabilidade do capitalismo” (LUKÁCS, 2020, p. 516).

Sobre Max Weber e Simmel, Lukács dirá de uma introdução na sociologia burguesa de formas abstratas de interação entre base e superestrutura que buscam, fundamentalmente, suplantam a teoria da acumulação originária. Também aqui o autor aponta uma inversão na compreensão da origem e desenvolvimento do capitalismo que se baseia em fenômenos superficiais que assumem o papel determinante em relação aos problemas do desenvolvimento capitalista, levando ao demasiado dimensionamento das formas ideológicas como a religião e o direito. É tentador arriscar que *A destruição da razão* seja *A Ideologia alemã* de Lukács, no sentido de que aqui se encontra o acerto de contas com seu pensamento do início do século, quando de sua inserção no círculo Weber de Heidelberg, assim como seu propósito, tal qual o de Marx e Engels, seja identificar a relação entre pensamento e mundo.

Acompanhando as nuances das tendências no interior da sociologia, Lukács trata dos autores da sociologia liberal e da sociologia pré-fascista e fascista, que trazem à cena o darwinismo social e a teoria das raças, expressões contundentes do uso deturpado e manipulatório das ciências biológicas com propósitos de mobilização da insatisfação das massas, dirigida agora para um determinado alvo. Do ponto de vista teórico, o darwinismo social responde à necessidade de uma nova apologética do capitalismo que, não podendo mais negar os seus aspectos nocivos, passa a afirmar a sua naturalidade e eternidade, desembocando em um malthusianismo cósmico.

De uma forma geral, o livro é grandioso em sua pretensão e na riqueza de conteúdo. Em aspectos específicos, tem-se que a perspectiva de leitura lukácsiana, remetendo os pensadores examinados à sua inserção social e

identificando-os, em sua generalidade, como respostas reacionárias ao movimento dos trabalhadores e à possibilidade revolucionária, abre espaço para a crítica dos leitores simpáticos a tais autores, em geral atentos apenas à letra, mas não ao espírito dos textos. No entanto, a severidade da abordagem de Lukács tem sua razão de ser comprovada a partir de apreciações tais como a de Rosenberg, franco ideólogo do nazismo, para quem o nacional-socialismo “só reconhece como seus verdadeiros antecessores Richard Wagner, Nietzsche, Lagarde e Chamberlain” (LUKÁCS,

2020, p. 622). Embora mais sofisticada, a base filosófica examinada por Lukács, pode ser vulgarizada pelo nacional-socialismo porque tem em comum “o desvio da objetividade, o apelo unilateral aos sentimentos, às vivências” (LUKÁCS, 2020, p. 632), e dessa forma, pode parecer uma resposta acessível aos indivíduos presos em sua particularidade, disseminando-se pela capilaridade da vida cotidiana. É esse o alerta que nos traz Lukács e é por isso que a leitura de *A destruição da razão* mantém a sua importância e urgência no tempo presente.

Como citar:

ALBINATI, Ana Selva. Por que ler hoje *A destruição da razão?*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 452-456, jan./jun 2021.