

## 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",<sup>1</sup> 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".<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 1.

<sup>2</sup> *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".<sup>3</sup> 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",<sup>4</sup> 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".<sup>5</sup> 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

---

<sup>3</sup> *Idem*, p. 6.

<sup>4</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>5</sup> *Idem*, pp. 6-7.

próprias ciências sociais, então, sim, a nossa questão começou a se colocar no centro do interesse filosófico".<sup>6</sup> 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".<sup>7</sup> 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".<sup>8</sup> 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".<sup>9</sup>

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 afluído 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".<sup>10</sup> 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

---

<sup>6</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 7-8.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>10</sup> *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".<sup>11</sup> 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".<sup>12</sup>

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".<sup>13</sup>

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".<sup>14</sup> 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

---

<sup>11</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>12</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>13</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>14</sup> *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".<sup>15</sup>

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".<sup>16</sup>

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

---

<sup>15</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>16</sup> *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".<sup>17</sup>

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".<sup>18</sup> 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",<sup>19</sup> muito significativamente subdividido em *determinante* e *reflexivo* – e, fazendo aflorar aspectos relativos às

<sup>17</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>19</sup> *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",<sup>20</sup> enquanto que na *Crítica da Faculdade de Julgar* "Essa contradição 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"<sup>21</sup>, 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".<sup>22</sup>

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".<sup>23</sup> 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,

---

<sup>20</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>23</sup> *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".<sup>24</sup> Onde 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".<sup>25</sup>

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",<sup>26</sup> 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

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>25</sup> *Idem*, pp. 23-24.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 24.

pensamento metafísico e pensamento dialético".<sup>27</sup>

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".<sup>28</sup>

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".<sup>29</sup> 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".<sup>30</sup>

Entrecruzando momentos positivos e negativos da reflexão schellinguiana, o texto de Lukács procura destacar a linha ascendente da mesma no desenvolvimento

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>30</sup> *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".<sup>31</sup> 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".<sup>32</sup> 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".<sup>33</sup>

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

---

<sup>31</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>33</sup> *Idem*, *ibidem*.

necessidade, em lugar de conceitos, encontramos fórmulas".<sup>34</sup> 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".<sup>35</sup> 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".<sup>36</sup>

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".<sup>37</sup>

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

---

<sup>34</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>37</sup> *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",<sup>38</sup> 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".<sup>39</sup>

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".<sup>40</sup> 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

---

<sup>38</sup> *Idem*, pp. 37-38.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>40</sup> *Idem*, *ibidem*.

classes (o particular se torna universal)".<sup>41</sup> 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".<sup>42</sup>

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".<sup>43</sup> 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

---

<sup>41</sup> *Idem*, pp. 38-39.

<sup>42</sup> *Idem*, pp. 39-40.

<sup>43</sup> *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'".<sup>44</sup>

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".<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>45</sup> *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".<sup>46</sup> 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".<sup>47</sup>

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

---

<sup>46</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>47</sup> *Idem*, pp. 43-44.

trabalho".<sup>48</sup> 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".<sup>49</sup> 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'".<sup>50</sup>

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",<sup>51</sup> 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

---

<sup>48</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>50</sup> *Idem*, pp. 53-54.

<sup>51</sup> *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".<sup>52</sup>

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",<sup>53</sup> 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".<sup>54</sup> *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".<sup>55</sup> 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

---

<sup>52</sup> *Idem*, pp. 51-52.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 62.

singularidade. Toda a doutrina do conceito, do juízo e do silogismo tem como base e conteúdo essas relações".<sup>56</sup>

*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".<sup>57</sup> 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".<sup>58</sup> 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".<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>59</sup> *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"<sup>60</sup> – "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".<sup>61</sup> 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",<sup>62</sup> 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".<sup>63</sup>

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;

---

<sup>60</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>63</sup> *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".<sup>64</sup> 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".<sup>65</sup> 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".<sup>66</sup> 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)".<sup>67</sup> 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'".<sup>68</sup>

Reconhecida como *lógica da realidade*, cujas doutrinas dinâmicas do conceito, do juízo e do silogismo têm por fundamento a dialeticidade entre universal, particular

---

<sup>64</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>65</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>66</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>67</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>68</sup> *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".<sup>69</sup> 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.". <sup>70</sup> 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*'". <sup>71</sup>

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". <sup>72</sup>

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

---

<sup>69</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>70</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>71</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>72</sup> *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 triplice sentido hegeliano da palavra – se conservam ao se superarem reciprocamente".<sup>73</sup> 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 conclusivo 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".<sup>74</sup>

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".<sup>75</sup> 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

---

<sup>73</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>75</sup> *Idem*, pp. 65-66.

objetos já está contido no próprio conceito".<sup>76</sup>

Por sua vez, matizada pelo feito 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".<sup>77</sup> 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'".<sup>78</sup> 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".<sup>79</sup> 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".<sup>80</sup> 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

<sup>76</sup> *Idem*, pp. 65-66.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>78</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>80</sup> *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".<sup>81</sup> 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",<sup>82</sup> 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*".<sup>83</sup> 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".<sup>84</sup>

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,

---

<sup>81</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>82</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 67.

mas de tal modo que ela é superada no universal ou nela o universal permanece o que ela é".<sup>85</sup> 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",<sup>86</sup> 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".<sup>87</sup> 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".<sup>88</sup> 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 não

---

<sup>85</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>86</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>88</sup> *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",<sup>89</sup> o que reafirma uma propositura anterior do mesmo naipe: "tentar discernir o certo do errado. Tal seria a tarefa de uma crítica marxista, e de um ulterior desenvolvimento crítico de toda lógica hegeliana".<sup>90</sup> 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

---

<sup>89</sup> *Idem*, p. 71.

<sup>90</sup> *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”.<sup>91</sup>

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”,<sup>92</sup> por

---

<sup>91</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>92</sup> *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".<sup>93</sup> 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".<sup>94</sup> 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

---

<sup>93</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 83.



relações sociais existentes".<sup>95</sup> 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'".<sup>96</sup> 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".<sup>97</sup> 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".<sup>98</sup> 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

---

<sup>95</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>96</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>97</sup> *Idem*, pp. 84-85.

<sup>98</sup> *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".<sup>99</sup> 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".<sup>100</sup> 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".<sup>101</sup> 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,

---

<sup>99</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>100</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>101</sup> *Idem*, p. 88.

consequentemente, pela substância lógica. A universalidade, sobretudo, não é jamais um ponto de chegada autônomo do pensamento";<sup>102</sup> 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".<sup>103</sup>

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",<sup>104</sup> 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

---

<sup>102</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>103</sup> *Idem*, pp. 103-104.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 73.

sempre em mediações e conciliações desse gênero".<sup>105</sup> 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 nexo, em vez de exprimir seu núcleo racional".<sup>106</sup> 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".<sup>107</sup>

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".<sup>108</sup> 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

---

<sup>105</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>106</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>107</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 85.

do desenvolvimento das forças produtivas".<sup>109</sup> 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".<sup>110</sup>

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".<sup>111</sup> 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".<sup>112</sup> Por isso mesmo, em

---

<sup>109</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>110</sup> *Idem*, pp. 85-86.

<sup>111</sup> *Idem*.

<sup>112</sup> 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".<sup>113</sup>

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.". <sup>114</sup> 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"<sup>115</sup>. 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

---

<sup>113</sup> LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 118.

<sup>114</sup> *Idem*, pp. 116-117

<sup>115</sup> *Idem*, p. 117.

determinações que medeiam reciprocamente o início e a conclusão".<sup>116</sup> 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".<sup>117</sup> 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".<sup>118</sup> 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".<sup>119</sup> Em face do universal, "esse comportamento da

---

<sup>116</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>117</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>118</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>119</sup> 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".<sup>120</sup> 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".<sup>121</sup> 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".<sup>122</sup> 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".<sup>123</sup> 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

---

<sup>120</sup> *Idem*, p. 202.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>123</sup> LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 117.

do hegelianismo",<sup>124</sup> 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",<sup>125</sup> 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".<sup>126</sup> 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 redundou 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".<sup>127</sup> 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*,

---

<sup>124</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>125</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>126</sup> *Idem*, pp. 119-120.

<sup>127</sup> *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".<sup>128</sup> 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".<sup>129</sup> 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"<sup>130</sup> (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".<sup>131</sup> 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".<sup>132</sup> 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"<sup>133</sup> (pontos aos quais

---

<sup>128</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>129</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 95.

<sup>131</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>132</sup> *Idem*, pp. 95-96.

<sup>133</sup> *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".<sup>134</sup> 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

---

<sup>134</sup> *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...".<sup>135</sup> 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

---

<sup>135</sup> 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".<sup>136</sup> 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*]"<sup>137</sup>. 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".<sup>138</sup> 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

---

<sup>136</sup> MARX, K. "Nachwort zur zweiten Auflage" (24/01/1873). *Das Kapital*, Erster Band, Dietz Verlag Berlin, 1971, pp. 26-27.

<sup>137</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>138</sup> *Idem, ibidem*.



nada mais do que o material transposto e traduzido na cabeça do homem".<sup>139</sup>

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".<sup>140</sup> Dessa ótica, a singularidade ordena o passo analítico inicial: "em Marx, a primeira etapa é 'a forma de valor simples, singular, ou seja, acidental'".<sup>141</sup> 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".<sup>142</sup> 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

---

<sup>139</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>140</sup> LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 96.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 96.

<sup>142</sup> *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".<sup>143</sup>

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".<sup>144</sup> 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

---

<sup>143</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 98.

expressão de Hegel",<sup>145</sup> 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".<sup>146</sup> 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".<sup>147</sup> 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,

---

<sup>145</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>146</sup> *Idem, p. 99.*

<sup>147</sup> *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 abrandando 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'".<sup>148</sup> 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".<sup>149</sup> 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

---

<sup>148</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>149</sup> *Idem*, pp. 99-100.

encontramos na *Dialética da Natureza* de Engels, onde ele oferece uma detalhada interpretação materialista da doutrina hegeliana do juízo".<sup>150</sup> 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*".<sup>151</sup> 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

---

<sup>150</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>151</sup> *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".<sup>152</sup> 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 transcorrer 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

---

<sup>152</sup> 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".<sup>153</sup>

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

---

<sup>153</sup> *Idem, Ibidem.*

considerado no ponto de seu desenvolvimento em que atingiu sua plena maturidade, sua forma clássica".<sup>154</sup> 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",<sup>155</sup> 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,

---

<sup>154</sup> LUKÁCS. *Introdução a uma estética marxista*, op. cit., p. 100.

<sup>155</sup> *Idem*, p. 102.

infinitude; ela é a síntese dos muitos finitos no infinito".<sup>156</sup> 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",<sup>157</sup> 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".<sup>158</sup> 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*".<sup>159</sup> 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,

---

<sup>156</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>159</sup> *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,<sup>160</sup> 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:

---

<sup>160</sup> 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".<sup>161</sup> 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"<sup>162</sup> – 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".<sup>163</sup>

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

---

<sup>161</sup> LUKÁCS, G. "O que É Marxismo Ortodoxo?" In: *História e Consciência de Classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 64.

<sup>162</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>163</sup> *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",<sup>164</sup> 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",<sup>165</sup> 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".<sup>166</sup>

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-

---

<sup>164</sup> LUKÁCS, G. *Estética*, op. cit., p. 277.

<sup>165</sup> *Idem*, p. p. 278.

<sup>166</sup> *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".<sup>167</sup>

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".<sup>168</sup> 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".<sup>169</sup> 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

---

<sup>167</sup> *Idem*, p. 288.

<sup>168</sup> *Idem*, pp. 291-292.

<sup>169</sup> *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'.<sup>170</sup> 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 escolha do em-si",<sup>171</sup> pois "os limites do avanço hegeliano à correta compreensão do em-si estão traçados por seu idealismo. Já o podemos 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".<sup>172</sup> 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

---

<sup>170</sup> *Idem*, p. 292.

<sup>171</sup> *Idem*, p. 293.

<sup>172</sup> *Idem*, p. 295.

filosófica do mundo, mas prepara também a possibilidade intelectual de superar, no curso desse processo, sua abstração, preservando sua essência epistemológica".<sup>173</sup>

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".<sup>174</sup> 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

---

<sup>173</sup> *Idem*, p. 294.

<sup>174</sup> *Idem*, p. 295.



etc. dos objetos".<sup>175</sup> 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",<sup>176</sup> 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 Empiocrítica* 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'".<sup>177</sup> 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".<sup>178</sup> 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)".<sup>179</sup> 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 [...]"

---

<sup>175</sup> *Idem*, p. 295.

<sup>176</sup> *Idem*, p. 296.

<sup>177</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>178</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>179</sup> *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".<sup>180</sup> 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",<sup>181</sup> 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".<sup>182</sup>

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",<sup>183</sup> 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

---

<sup>180</sup> *Idem*, p. 297.

<sup>181</sup> *Idem*, p. 298.

<sup>182</sup> *Idem*, p. 297.

<sup>183</sup> *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".<sup>184</sup> 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".<sup>185</sup> 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

---

<sup>184</sup> *Idem*, p. 299.

<sup>185</sup> *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".<sup>186</sup> 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

---

<sup>186</sup> *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 gnoseoepistêmica 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 transcorrido 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* gnoseoepistêmico, 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, acrítica 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".<sup>187</sup> 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'".<sup>188</sup> 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

---

<sup>187</sup> LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 105.

<sup>188</sup> 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”<sup>189</sup>. 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”<sup>190</sup>. 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

---

<sup>189</sup> LUKÁCS, G. “O que É Marxismo Ortodoxo? In: *História e Consciência de Classe*, op. cit., p. 100.

<sup>190</sup> 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".<sup>191</sup> 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.",<sup>192</sup> 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".<sup>193</sup> 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",<sup>194</sup> 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

---

<sup>191</sup> *Idem, ibidem*, p. 299.

<sup>192</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>193</sup> *Idem*, p. 300.

<sup>194</sup> *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".<sup>195</sup>

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 gnoseoepistêmico 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

---

<sup>195</sup> *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”.<sup>196</sup>

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 rememoração. 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

---

<sup>196</sup> 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".<sup>197</sup> 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 embaraçou, 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 gnosisioepistêmico. Em termos bem gerais e sumários, tudo se passou nesse arcabouço falaz como se o pensamento marxiano demarcasse uma *prática metodológica*, mas não

---

<sup>197</sup> 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”.<sup>198</sup> 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

---

<sup>198</sup> LUKÁCS, G. “Prefácio de 1967”. In: *História e Consciência de Classe*, op. cit., pp. 21-22.

escapar ao vórtice do pretenso 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 artifícios 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 espalham 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 pretenso *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 ressaltado 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 pretense 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 estratagema 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",<sup>199</sup> 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".<sup>200</sup> 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

---

<sup>199</sup> MARX, K. "Introdução [1857]". In: *Os Pensadores*, op. cit., p. 122.

<sup>200</sup> 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".<sup>201</sup> 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".<sup>202</sup> 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".<sup>203</sup> 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

---

<sup>201</sup> MÉSZÁROS, I. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo, Boitempo, 2008, p. 81.

<sup>202</sup> *Idem*, pp. 113-14.

<sup>203</sup> *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"<sup>204</sup> 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";<sup>205</sup> enquanto que, no segundo, as conexões reais são constrangidas pelas conexões lógicas, de tal modo que "a ontologia sofre a violência conceitual da lógica",<sup>206</sup> ou seja, se torna uma resultante deformada "pelo predomínio

---

<sup>204</sup> LUKÁCS, G. "A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel". In: *Ontologia do Ser Social*. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 1979, p. 77.

<sup>205</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>206</sup> *Idem*, p. 55.

metodológico dos princípios lógicos".<sup>207</sup> 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).<sup>208</sup> 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 arribação 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.

<sup>207</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>208</sup> LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 1979, p. 27.