



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
FACULDADE DE EDUCAÇÃO – FAGED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

MARTEANA FERREIRA DE LIMA

**A ALIENAÇÃO EM LUKÁCS: FUNDAMENTOS PARA
O ENTENDIMENTO DO COMPLEXO DA EDUCAÇÃO**

FORTALEZA

2014

MARTEANA FERREIRA DE LIMA

**A ALIENAÇÃO EM LUKÁCS: FUNDAMENTOS PARA
O ENTENDIMENTO DO COMPLEXO DA EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Prof^a Ph.D. Maria Susana Vasconcelos Jimenez.

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

L699a Lima, Marteana Ferreira de.
A alienação em Lukács: fundamentos para o entendimento do complexo da educação / Marteana
Ferreira de Lima. – 2014.
190 f., enc. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-
Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2014.

Área de Concentração: Educação.

Orientação: Profa. Dra. Maria Susana Vasconcelos Jimenez.

1.Lukács,György,1885-1971 - Crítica e interpretação. 2.Alienação(Filosofia). 3.Educação - Filosofia.
4.Ontologia. I. Título.

CDD 335.41

MARTEANA FERREIRA DE LIMA

**A ALIENAÇÃO EM LUKÁCS: FUNDAMENTOS PARA
O ENTENDIMENTO DO COMPLEXO DA EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Aprovada em: 06 / 06 / 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Ph.D. Maria Susana Vasconcelos Jimenez (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC) – Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof.^a Dr.^a Josefa Jackline Rabelo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Valdemarim Coelho Gomes
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof.^a Dr.^a Ruth Maria de Paula Gonçalves
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof.^a Dr.^a Betânia Moreira de Moraes
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Às minhas filhas:

Yasmin, a flor que perfuma meus dias.

Thaís, um botãozinho se preparando para nascer.

Ao meu marido, Jean Ytalo, companheiro e coautor
nas minhas mais importantes produções.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os familiares e amigos que entenderam a importância deste estudo para a minha formação acadêmica, para o exercício da minha profissão e, sobretudo, para meu engrandecimento como ser humano e respeitaram os momentos de isolamento necessários para sua elaboração. Agradeço, principalmente, àqueles que me incentivaram e me apoiaram em todos os momentos dessa caminhada.

Ao Jean e à Yasmin, por me fazerem lembrar que a vida não se resume a um curso de Doutorado, por serem presentes em minha vida e não me deixarem esquecer o quanto o amor é imprescindível para a realização humana.

À minha orientadora, Prof.^a Susana Jimenez, a quem admiro e considero um exemplo de determinação, de compromisso com a formação dos seus alunos, de rigor intelectual, de doçura e de compreensão no tratamento com as pessoas; com quem aprendi muito ao longo desses anos de colaboração, de estudos, de produção acadêmica, de comunhão, de afinidade, de partilha, de amizade. Agradeço, especialmente, a confiança e a paciência irrestritas, além da orientação imprescindível para o desenvolvimento desta tese.

À Prof.^a Ruth de Paula Gonçalves, que tive o prazer de conhecer na Faculdade de Educação de Crateús - FAEC, minha professora na Graduação em Pedagogia, na Especialização em Psicopedagogia, no Mestrado em Educação e no Doutorado em Educação Brasileira. Ao longo desses anos, meu carinho e admiração só aumentaram. Agradeço, além da sua amizade, carinho e atenção, especialmente, a sua participação na banca examinadora, seu exame atento e gentil do meu texto, suas contribuições valiosas para o desenvolvimento desta tese.

À Prof.^a Jackline Rabelo, pela participação na banca examinadora, pela leitura rigorosa dos meus escritos, pelas contribuições acadêmicas, pela paciência e atenção que sempre dispensou a mim, pela generosidade, amizade e por ser um exemplo de pessoa sensível, dedicada e uma professora competente e responsável.

À Prof.^a Betania Moraes, pessoa a quem muito admiro e respeito, pela disponibilidade em participar da banca examinadora, pelas contribuições relevantes para o meu trabalho, pela solidariedade em momentos difíceis, pela generosidade.

Ao Prof. Frederico Costa, com quem muito aprendi nos grupos de estudo, nas palestras e nas conversas esclarecedoras. Agradeço pela participação na banca, pelas significativas sugestões, pela disponibilidade, atenção e compreensão, pelos materiais de estudo compartilhados.

Ao Prof. Valdemarim Coelho, o nosso querido Mario, sempre disponível, prestativo e gentil. Agradeço pela participação na banca examinadora, pelas significativas sugestões e contribuições para esta tese e pela oportunidade de aprender com seus textos, suas exposições e, principalmente, com seu exemplo como pessoa e profissional.

Às amigas, Socorro Lucena e Ana Lourdes Lucena, pessoas maravilhosas e especiais, pela acolhida, pela amizade, pela alegria que tornou minhas idas e vindas mais agradáveis, pelo apoio num momento extremamente delicado de dor e luto.

À minha grande amiga Tania Lopes, um exemplo como profissional dedicada e competente, como pessoa lutadora, determinada, forte e, ao mesmo tempo, um poço de meiguice e doçura. Agradeço pelo apoio irrestrito e imprescindível ao longo desses anos, pela acolhida, pelo incentivo, pelo companheirismo, pela cumplicidade, pela amizade e pelo carinho.

Ao amigo Júlio Pacheco, com quem compartilhei momentos de angústia e de alegria. Agradeço muito o carinho, o cuidado, a atenção.

À amiga Helena Freres, pessoa admirável, com quem muito aprendi ao longo desses anos. Agradeço a atenção, o carinho e a amizade, além do apoio, da acolhida, da companhia, da cumplicidade em tantos momentos.

À amiga Cristina Guimarães, pelo carinho e pela acolhida em tantos momentos, pelas longas e agradáveis conversas – regadas a café.

À amiga Samara Chaves, pela amizade, pela cumplicidade, pelo interesse comum em tantos aspectos da obra de Lukács, pelas longas conversas sobre a alienação.

À Teresa Buonomo (*in memoriam*), pela amizade e pela disponibilidade em compartilhar seus vastos conhecimentos acerca do marxismo.

A todos que constituem a Linha: Marxismo, Educação e Luta de Classes, pelo exemplo de luta e determinação, pela acolhida calorosa.

Ao Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO –, um excepcional espaço de luta e de formação, no qual tive a oportunidade de conviver com pessoas especiais.

Às pessoas que compõem o quadro de funcionários da Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará – Adalgiza, Geísa e Sérgio – que sempre foram prestativos, atenciosos e gentis comigo, atendendo, da melhor forma possível, às minhas solicitações.

À FUNCAP – Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico –, pela bolsa concedida.

Aos professores do Departamento de Educação, da Universidade Regional do Cariri, que votaram a favor da minha liberação para cursar o Doutorado.

RESUMO

A presente tese, fundamentada no referencial teórico marxiano-lukacsiano, numa perspectiva ontológica, tem como objeto o complexo da alienação em Lukács e sua relação com a educação. Considerando o fato de esse complexo se transformar ao longo da obra lukacsiana, realiza um estudo crítico-comparativo da concepção de alienação presente nas obras *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*, tomando como pressuposto a formulação de que a anatomia da alienação na obra de maturidade revela-se como a chave para a compreensão da anatomia da alienação na obra juvenil. No intuito de explicitar os fundamentos teórico-práticos que distinguem as duas concepções sistematizadas pelo autor, faz uma incursão na sua trajetória, tomando como fio condutor o seu caminho para Marx, e evidencia a existência de três momentos-chaves na sua relação com o marxismo, correspondentes aos períodos pré-marxista, protomarxista e marxista. A partir da constatação da relação dialética da continuidade na descontinuidade e da descontinuidade na continuidade, própria da trajetória do filósofo, perscruta a existência de uma linha de continuidade nas duas obras em tela, examinando suas categorias centrais. À luz da compreensão da educação como um complexo social universal, caracterizado pela relação de dependência ontológica e autonomia relativa com o trabalho, busca evidenciar seus liames com o complexo da alienação, especialmente seus limites e possibilidades no processo de superação da alienação.

Palavras-chave: Alienação. Educação. Ontologia lukacsiana.

ABSTRACT

The present thesis, based upon the Marxian-Lukacsian frame of reference, in an ontological perspective, aims to examine the complex of alienation in Lukács and its relation to education. Taking into account the changes that such complex undertakes throughout Lukács work, it performs a critical-comparative study of the alienation concept as it presents itself in *History and Class Consciousness* and *Ontology of Social Being*, from the standpoint that the anatomy of alienation in the work of maturity reveals itself as the key to understanding the anatomy of alienation formulated by the author in his youth. In order to clarify the theoretical and practical fundamentals that distinguish the two conceptions systematized by the author, taking as guideline, his road to Marx, it retrieves his trajectory, highlighting the existence of three key moments in his relationship with Marxism, corresponding to the pre-marxist, the protomarxist and the Marxist periods. In view of the dialectic relationship of continuity in the discontinuity, and discontinuity in the continuity, inherent to Lukács trajectory, it searches for a line of continuity between the two works mentioned above, by examining its central categories. From the point of view of education as a universal social complex, characterized by an ontological dependence and relative autonomy rapport with the labor complex, it seeks to highlight its connections to the alienation complex, pinpointing, in a more particular way, its limits and possibilities in overcoming alienation.

Keywords: Alienation. Education. Lukacsian ontology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
1.1 Notas iniciais: delineando o caminho até o objeto.....	10
1.2 Aporte onto-metodológico, desenvolvimento da pesquisa e esclarecimentos.....	17
1.3 A aproximação do objeto: o complexo da alienação na trajetória de Lukács.....	23
2 A TRAJETÓRIA DE GYÖRGY LUKÁCS: DELINEAMENTOS ACERCA DO “CAMINHO PARA MARX”.....	30
2.1 O primeiro encontro com Marx: a rebeldia utópica e romântica no pré- marxismo.....	41
2.2 O segundo encontro com Marx: o messianismo utópico, revolucionário e idealista no protomarxismo.....	55
2.3 O terceiro encontro com Marx: a filosofia do <i>tertium datur</i> na maturidade marxista.....	90
3 ALIENAÇÃO E REIFICAÇÃO EM <i>HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE E EM PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL</i>.....	141
3.1 Do fetichismo da mercadoria em Marx ao fenômeno da reificação em Lukács: o significado da alienação na fase protomarxista.....	142
3.2 Da <i>totalidade</i> à identidade <i>sujeito-objeto</i> e <i>objetivação-alienação</i>: o peso da herança hegeliana.....	151
3.3 Dos <i>Manuscritos econômico-filosóficos</i> de Marx à análise ontológica da alienação em Lukács: o significado da alienação na maturidade marxista.....	161
3.4 Os traços ontológicos gerais da alienação.....	166
3.4.1 O trabalho: categoria fundante do ser social e protoforma da práxis.....	168
3.4.2 Objetivação, exteriorização e alienação.....	172
3.5 O complexo da educação e a transcendência da alienação.....	178
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	184
REFERÊNCIAS.....	186

1 INTRODUÇÃO

A presente tese insere-se no conjunto de estudos e pesquisas desenvolvidos no âmbito da Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. Também se vincula, estreitamente, ao Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO. Assim, pretende contribuir com a ampla gama de pesquisas voltadas ao pensamento marxiano/lukacsiano, buscando nesse referencial onto-metodológico, principalmente, os fundamentos para a compreensão da educação e da formação humana.

1.1 Notas iniciais: delineando o caminho até o objeto

/.../ cada passo da libertação leva o homem para além da sua própria particularidade imediatamente dada em termos fisiológico-sociais, enquanto todas as tendências humano-sociais, tanto subjetivas como objetivas, que o prendem a ela são simultaneamente fomentadoras de sua exposição ao estranhamento. Essa caracterização sumamente genérica da atualidade capitalista mostra que todas as manipulações econômicas, sociais e políticas dominantes se convertem em instrumentos mais ou menos conscientes para acorrentar o homem à sua particularidade, e desse modo, ao seu ser estranhado. (LUKÁCS, 2013, p.797).

Em *Para uma ontologia do ser social*, Lukács manifesta a lucidez que o acompanhou por muito tempo na articulação entre o aprofundamento teórico a partir do legado marxiano e a análise dos problemas da atualidade, tendo como fio condutor sua preocupação com a aproximação da generalidade na vida individual. A superação da *particularidade imediatamente dada em termos fisiológico-sociais* significa a busca de uma vida sensata, em oposição à existência alienada, e para além do beco sem saída provocado tanto pelo capitalismo quanto pelo socialismo burocratizado (LUKÁCS, 1969; 2013). Essa preocupação não é inaugurada na *Ontologia*, pois, como afirma Tertulian (2008, p.97), “/.../ nas obras do jovem Lukács, é precisamente a dualidade da existência humana banal, empírica (*das gewöhnliche Leben*) e da vida autêntica (*das lebendige Leben*) que ocupa um lugar central.” Entretanto, nas obras de juventude, a análise dessa oposição é pautada por um fundamento teórico largamente distinto daquele que vamos encontrar na base dos escritos da maturidade.

Além da mudança do arsenal teórico para a análise do real, convém ressaltar outra importante característica da obra de Lukács. “As categorias da sua filosofia” – como observa István Hermann, citado por Oldrini (2009, p.510-1) – “mudam sempre novamente no conteúdo do seu significado. Esses se tornam sempre mais concretos e absorvem de novo

sempre novas contradições, que surgem do desenvolvimento objetivo das categorias”¹. Hermann cita a estética da forma e o nexa entre particularidade e objetividade como exemplos dessa mutação peculiar.

Observamos que o complexo da alienação também sofre uma metamorfose similar ao longo da obra lukacsiana. Nesse sentido, ressaltamos que, na sua análise madura, o autor adverte para uma mudança substancial da alienação provocada por dois fenômenos que guardam estreitas relações entre si. O primeiro diz respeito a uma característica do capitalismo tardio: a criação de um sistema de manipulação que, originado no âmbito da economia, se estenderia à sociedade e à política, abarcando os mais diversos setores da vida individual, e encontraria expressão teórica nas correntes neopositivistas (LUKÁCS, 1969; 1978; 1978a). O segundo fenômeno consiste na predominância de formas de produção de mais-valia relativa em detrimento da extração de mais-valia absoluta – isso não significa, todavia, que a mais-valia absoluta foi eliminada, mas, simplesmente, que o papel dominante não é mais desempenhado por ela, como fora outrora. Embora Lukács (1969, p.52) ressalte ter sido Marx o primeiro a reconhecer, no terreno da economia, a mais-valia relativa, adverte que, atualmente², essa produção se estende de forma muito mais ampla do que nos tempos do filósofo alemão e isso traz consequências decisivas para a alienação. Afirma Lukács (idem, p.52): “No tempo em que Marx escrevia os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, a alienação da classe operária significava imediatamente um trabalho opressivo em um nível quase animal. Com efeito, a alienação era, em certo sentido, sinônimo de desumanidade. /.../”. Nesse contexto, a melhoria dos salários e a redução da jornada de trabalho eram palavras de ordem na luta de classes e, inclusive, lembra o filósofo húngaro, “A famosa reivindicação de oito horas de trabalho colocada pela *Segunda Internacional* é um sintoma desta luta de classe.” (idem, p.53; grifos no original). Quando a mais-valia relativa assumiu um posto privilegiado na produção capitalista, tornou-se possível conciliar um aumento da exploração com um aumento do nível de vida do trabalhador. A esse respeito, Lukács pondera:

Hoje, com uma semana de cinco dias e um salário adequado, podem já existir as condições indispensáveis para uma vida cheia de sentido. Mas surge um novo

¹ Tradução nossa. Texto original: “Le categorie della sua filosofia /.../ mutano sempre di nuovo nel contenuto del loro significato. Esse divengono sempre più concrete e assorbono sempre di nuovo nuove contraddizioni, che scaturiscono dallo sviluppo oggettivo delle categorie.”

Para todos os materiais não disponíveis em língua portuguesa, adotamos o mesmo procedimento: colocamos a tradução no corpo do texto e inserimos o texto original em nota de rodapé.

² “Atualmente”, aqui, significa o final da década de 1960. Assim, convém observar que alguns aspectos do horizonte de análise do filósofo transformaram-se muito ao longo dessas cinco décadas. Isso, porém, não justifica a negação do valor das suas elaborações; apenas nos impõe a necessidade de considerar seu quadro de referência ao examinar sua obra.

problema: aquela manipulação que vai da compra de cigarro às eleições presidenciais ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido. (LUKÁCS, 1969, p.53).

Aquela dualidade posta nas obras juvenis reaparece agora sob um novo enfoque e a partir de um novo contexto. Se no século XIX e no início do século XX, o capitalismo controlava a produção e explorava o trabalhador através da extração de mais-valia absoluta, com o aumento da produção de mais-valia relativa, o controle se estende ao consumo e, pelo sistema de manipulação, implica na inauguração de formas mais complexas e sofisticadas de alienação. A exploração assume formas mais sutis – obviamente, isso não significa a eliminação das práticas desumanizadoras típicas deste sistema, menos ainda a atribuição de algum caráter humanizado ao capital – e, em decorrência da manipulação, o abismo entre a generalidade e a existência particular, ao mesmo tempo em que se alarga e aprofunda, paradoxalmente, torna-se menos visível.

Como destaca Lukács (idem, p.52), “o inteiro problema da alienação adquire uma fisionomia inteiramente nova”. O aumento da capacidade de consumo é atrelado a um controle desse consumo por meio de uma intrincada rede de mecanismos de manipulação que penetra em diferentes esferas sociais, atingindo a publicidade, os meios de comunicação, a arte etc. e cria necessidades artificiais para atender às exigências da produção e a manutenção das taxas de lucro. A respeito desse novo processo de exploração, Lukács conclui:

o trabalhador não é explorado apenas como trabalhador: é explorado também como consumidor. Por isso, nos países capitalistas ricos, ele pode até receber salários reais mais elevados, pois será inexoravelmente levado a gastar o que lhe valeu o seu trabalho no mercado de bens de consumo manipulado pelo capitalismo. Semelhante situação acarreta formas complexas de alienação, que nós devemos estudar com espírito crítico, revolucionário. Para tanto, devemos desfazer os equívocos com que os neopositivistas as cercam, quando procuram desligá-las da história e do conjunto da vida social. (LUKÁCS, 1978a, p.23).

No mesmo sentido, acrescenta o filósofo húngaro: “Por causa desta manipulação, o operário, o homem que trabalha, é afastado do problema de como poderia transformar seu tempo livre em *otium*, porque o consumo lhe é instilado sob a forma de uma superabundância de vida com finalidade em si mesma. /.../” (LUKÁCS, 1969, p.53-4). Mas, essa intrincada rede de mecanismos de manipulação não se restringe ao consumo de bens materiais, ela se infiltra em todos os fios que tecem a sociabilidade, envolvendo múltiplas e diferenciadas esferas sociais.

Uma forma extremamente sofisticada de manipulação materializa-se na ideologia da desideologização. Lukács, numa entrevista concedida a Leo Kofler, concorda com Gramsci sobre a existência de dois significados distintos para a palavra ideologia. O primeiro surge

como resultado do fato incontestável de que “na sociedade cada homem existe numa determinada situação de classe à qual naturalmente pertence a inteira cultura de seu tempo; não pode assim haver nenhum conteúdo de consciência que não seja determinado pelo ‘*hit e nunc*’ da situação atual” (idem, p.40). Nesse sentido, a ideologia “produz as formas através das quais os homens tornam-se conscientes [dos] conflitos e neles se inserem mediante a luta” (LUKÁCS, 1978, p.9). Por outro lado, a partir dessa posição, podem ser originadas certas deformações e isso leva à compreensão da “ideologia também como reação deformada em face da realidade” (LUKÁCS, 1969, p.40). Nos *Prolegômenos*, o filósofo húngaro refere-se de maneira ainda mais precisa a essas duas formas de compreensão de ideologia: uma, conforme determinada por Marx no prefácio de *Para a crítica da economia política*, “como formas ‘nas quais os seres humanos se conscientizam desse conflito’ (isto é, daquele que emerge dos fundamentos do ser social) ‘e o combatem’” e a outra estabelecida pelo “enganoso uso atual da palavra (como uma consciência antecipadamente falsa da realidade)” (2010, p.38). No que concerne à questão da ideologia, Oldrini observa que, enquanto havia dois sistemas contrapostos, esse mecanismo era utilizado dentro de certos limites, pois “o estado objetivo das coisas impedia todo predomínio unilateral; o poder de um bloco vinha, em cada circunstância significativa, imediatamente, contrabalanceado pelo do outro” (2009, p.531)³. Entretanto, depois da queda dos muros, “a desideologização exclui com um golpe de caneta todo autêntico confronto ideológico” (idem, p.533)⁴. Tornou-se lugar comum conferir o caráter de ideologia – compreendida no segundo significado descrito por Lukács – a toda forma de contraposição às determinações capitalistas; assim, toda ideologia – no sentido marxiano do termo – contrária à ordem estabelecida é rotulada como falsa consciência, enquanto a ideologia neoliberal é erigida como verdade absoluta, incontestável. Interessante notar que justamente uma “ideologia” – realmente representativa de uma falsa consciência – encontra-se na base da defesa da desideologização. No bojo desse desarme ideológico promovido pela maré montante da ideologia da desideologização, Oldrini adverte:

O aspecto mais grave da coisa, o seu veneno sutil, parece-me estar exatamente nisto: que lenta e insensivelmente, mas também incontrolavelmente, todo um modo de pensar, toda uma *forma mentis*, estendido até a linguagem (à terminologia, ao uso de certos conceitos, locuções etc.), sejam introjetadas e tornadas próprias sem resistência pela grande maioria dos grupos intelectuais, compreendidos aqueles que militam ou dizem militar no campo contrário. /.../ Uma capitulação realmente preocupante. Nem se trata apenas de inofensivas complacências, de assanhamentos linguísticos sem consequências. Como sempre, também aqui a palavra veicula a

³ Texto original: “lo stato oggettivo delle cose impediva ogni predominio unilaterale; il potere di un blocco veniva, in ogni circostanza significativa, immediatamente controbilanciato da quello dell’altro.”

⁴ Texto original: “la deideologizzazione cancella con un tratto di penna ogni autentico confronto ideologico.”

coisa, e a coisa, o resultado, consiste justamente na vitória sobre toda a linha da ideologia da reação, tanto mais perigosa exatamente agora enquanto está dissimulada por uma capa de “modernidade”. (OLDRINI, 2009, p.533-534)⁵.

A práxis manipulatória do capitalismo – “dissimulada por uma capa de *modernidade*” – penetra no cerne das relações sociais e vai se apropriando de todos os espaços, exercendo sua influência sobre as consciências dos indivíduos e circunscrevendo-os dentro dos limites da particularidade alienada. Obviamente, se for o caso, essa manipulação pode assumir formas incisivas, além de utilizar variados mecanismos de controle. Como adverte Lukács:

nos casos em que a precariedade das próprias manipulações poderia levantar dúvidas nos homens, por exemplo, quanto à sua onipotência certa para tudo ordenar, entra em cena o fetiche da liberdade. Esse conceito – sumamente ideológico – da liberdade, precisamente por causa dessa sua função de resolver problemas universalmente, significa ao mesmo tempo tudo e nada. (LUKÁCS, 2013, p.794).

No âmbito desse processo manipulatório, é possível nos depararmos com a penetração da visão de mundo, dos conceitos, das terminologias embebidos pela lógica capitalista; mas também encontrar a defesa de hipocrisias, como a do fetiche da liberdade, cujo significado, ironicamente traduzido por Lukács, vai da universalidade à nulidade.

A educação, como importante complexo para a reprodução social, também é influenciada pelas transformações por que passa a totalidade social e os diferentes complexos que a constituem, por isso essas novas formas de alienação também se fazem presentes no âmbito educacional, onde sua influência é claramente perceptível sob diversos ângulos. Em relação à manipulação do consumo, a educação – erigida em importante nicho de mercado (TONET, 2003) – apresenta-se sob o véu ideológico de solução para todos os males, com a promessa de ascensão social traduzida na formação para a empregabilidade, para o empreendedorismo ou qualquer coisa que o valha, desde que garanta o aumento crescente de *clientes* e assegure o lucro tão almejado pelos investidores. É evidente que a mercantilização da educação, ao transformá-la em mero bem de consumo, a reduz à condição de mercadoria sujeita às regras do mercado regido pelo capital. Mas essa não é a única consequência da intensiva utilização da educação pelos mecanismos de reprodução capitalista e manutenção do *status quo* instituído. Sob o signo da ideologia da desideologização, a educação é invadida por

⁵ Texto original: “L’aspetto più grave della cosa, il suo veleno sottile, mi pare stia proprio in ciò: che lentamente e insensibilmente, ma anche inarrestabilmente, un intero modo di pensare, un’intera *formas mentis*, estesi fino al linguaggio (alla terminologia, all’uso di certi concetti, locuzioni ecc.), vengono introiettati e fatti propri senza resistenza dalla più gran parte dei gruppi intellettuali, compresi quelli che militano o dicono di militare nel campo avverso. /.../ Una resa davvero preoccupante. Né si tratta solo, si badi, di innocui compiacimenti, di civetterie linguistiche senza conseguenze. Come sempre, anche qui la parola veicola la cosa, e la cosa, il risultato, consistono appunto nella vittoria su tutta la linea dell’ideologia della reazione, tanto più pericolosa proprio in quanto ora ammantata da una patina di ‘modernità’.”

um verdadeiro arsenal de terminologias e concepções, as quais, na sua suposta neutralidade e intencional imprecisão, encontram-se comprometidas com a ordem vigente. Ao mesmo tempo, é possível perceber a tentativa – às vezes explícita, às vezes dissimulada, mas quase sempre bem-sucedida – de expurgar do seu cenário as ideias, os conceitos, as teorias que não corroborem com os interesses mercantis. A valorização da fundamentação teórica, a compreensão da realidade para além dos limites gelatinosos da superfície fenomênica, a entificação de uma práxis educativa comprometida com a emancipação humana são prontamente identificadas pelo rótulo “*démodé*”, transformadas em objeto de escárnio e soterradas sob a égide da pseudomodernidade. Sem mencionar a fragilidade da formação, o esvaziamento conceitual, além de outras consequências mais indiretas provocadas por esse processo.

Entre essas consequências, uma vem particularmente despertando nossa atenção. No exercício da atividade docente vinculada à formação de professores, temos percebido, numa relação inversamente proporcional, o aumento da crença na infalibilidade da educação e a diminuição do interesse pela apropriação dos conhecimentos referentes à área. A partir da análise de sondagens aplicadas no início das disciplinas que ministramos, observamos a existência de uma parcela significativa de alunos que escolheram a licenciatura e, em especial, o curso de Pedagogia, por acreditarem que, por meio de sua atuação pedagógica, farão “a diferença” e transformarão o mundo. Alicerçada numa ideia muito vaga acerca do que seria tal “diferença” e de como se configuraria o mundo transformado, essa concepção extremamente idealista da educação representa um sério problema, uma vez que, imbuídos dessa compreensão ingênua, facilmente os alunos seriam tragados pelas teorias não-críticas da educação – em suas versões pedagógicas clássicas: tradicional, nova e tecnicista – ou pelos modelos *mais atualizados*, impregnados pela seiva neoliberal e travestidos de ícones da luta pela democracia, liberdade e cidadania. Desse quadro emergiram as seguintes questões: como quebrar o encanto romântico pela educação sem enveredar pelo caminho oposto e afundar nas areias movediças das teorias crítico-reprodutivistas, que contribuem tanto quanto as pedagogias liberais/neoliberais para a manutenção do *status quo* da sociedade regida pelo capital? Em outros termos: como encontrar um *tertium datur* e desenvolver uma formação docente que, voltada para a emancipação humana, contribua para a crítica e a superação da ordem vigente? Essas questões remetem para a necessidade de compreender – para além do encanto romântico propalado pelas teorias pseudocríticas – o que é a educação e qual sua *real* função numa sociedade capitalista.

Em nossa dissertação de mestrado, intitulada: *Trabalho, reprodução social e educação em Lukács* (LIMA, 2009), ao examinarmos o papel conferido à educação na atualidade, compreendemos que esse complexo social é tomado como uma panaceia geral, capaz de resolver todos os problemas próprios da organização sociometabólica capitalista. Percebemos evidenciar-se, no âmbito dessa proposição, um caráter de inversão ideológica entre fundado e fundante, atribuindo ao complexo da educação uma autonomia absoluta frente aos demais complexos sociais – inclusive em relação à economia – para justificar seu papel redentor. Denominamos tal processo de *fetichização da educação*, e o caracterizamos como um movimento em duplo sentido: a atribuição de múltiplas e diferenciadas funções à educação e a dissimulação do real papel por ela jogado na reprodução social. O estudo desenvolvido ao longo do mestrado e cujo objetivo primordial consistiu em examinar o complexo da educação na *Ontologia* de Lukács, mais precisamente no volume dois⁶, composto pelos capítulos “O trabalho” e “A reprodução”, nos proporcionou uma aproximação da compreensão da educação, elucidando sua *dependência ontológica* e *autonomia relativa* em relação ao trabalho e ao complexo da economia. Mas, isso não foi suficiente para explicitar o processo de fetichização aduzido. Entretanto, os resultados dessa pesquisa nos apontaram a abertura de sendas em meio à espessa cortina que encobre a realidade, indicando o caráter imprescindível do estudo do complexo da *alienação* para a compreensão do fenômeno em tela.

Percebemos, então, que perscrutar os fundamentos do processo de fetichização da educação – que constatamos em termos práticos e teóricos – e refletir acerca das suas consequências para a formação humana remeteria, impreterivelmente, à análise da alienação e da relação existente entre esses complexos no cerne da reprodução social, uma vez que os complexos parciais só são compreensíveis como partes constituintes de um todo.

Nesse sentido, observamos: o caminho que nos levou até o objeto de estudo – o complexo da alienação – teve início com a inquietação provocada pela percepção de um determinado fenômeno na prática cotidiana, especificamente, no exercício da docência no âmbito da formação de professores, estabelecendo, portanto, um vínculo imediato da pesquisa com a educação, tendo nela seu ponto de partida investigativo. Assim, a própria prática educacional nos induziu à necessária elevação para além do cotidiano imediato, lançando-nos

⁶ Trata-se da edição italiana, composta por três volumes. Em 2009, ainda não havia uma publicação de *Para uma ontologia do ser social* em língua portuguesa. Apenas em 2010, com os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, teve início a publicação, pela Editora Boitempo, da obra completa em português. Em 2012, foi publicado o primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social* e, em 2013, o segundo volume, contendo os quatro capítulos sistemáticos: O trabalho, A reprodução, O ideal e a ideologia, O estranhamento.

na busca da fundamentação teórica imprescindível para a efetiva compreensão dessa prática e a abertura de possibilidades de intervenção. Em outras palavras: o estudo do complexo da alienação não tem um fim em si mesmo; na realidade, esse esforço investigativo constitui uma tentativa de contribuição para a compreensão de um complexo indispensável para a reprodução social – a educação. Por isso, nosso principal objetivo consiste em: *examinar o fenômeno da alienação em Lukács, como fundamento para o entendimento do complexo da educação.*

1.2 O aporte onto-metodológico, o desenvolvimento da pesquisa e alguns esclarecimentos

Qualquer dimensão metodológica, enquanto mobilização e orientação da subjetividade cognitiva, não pode, nem deve ser mais do que a indicação genérica dos passos da atividade mental na escavação das coisas, em subsunção da qual o pensamento se realiza, no empenho de capturar o *ente enquanto ente*, vale dizer, sem contaminar a *coisa* com exterioridades de qualquer origem ou natureza, incluídas as do próprio pensamento. Em franco contraste com as vertentes que advogam, diante da empreitada analítica, o prévio municiamento lógico ou a preliminar organização epistêmica da subjetividade – redundando sempre, ontologicamente, estranguladas e estrangulantes por seus fundamentos, comprometidos estes desde a origem pelo arrasto do critério de verdade do universo objetivo ao plano subjetivo ou das idealidades – é extremamente preciso e confortável no pensamento marxiano, a sustentação do clássico e autêntico ideal do conhecimento ontológico, pois, como já foi tematizado, para analítica marxiana a questão da possibilidade do saber é, desde logo, resolvida nessa esfera, ou seja, ontopraticamente, de modo positivo e categórico, sendo reconhecida a solução, por sua patente radicalidade, como base de toda atividade filosófica e científica. (CHASIN, 2009, p. 247; grifos no original).

Nosso estudo – de caráter teórico-bibliográfico – toma por base o referencial onto-metodológico marxiano/lukacsiano, cujas ferramentas teóricas se nos apresentam como as mais adequadas para o esforço de compreensão do objeto investigado. Com base na citação de Chasin, ressaltamos que a prioridade do ontológico em relação ao gnosiológico não se coaduna com o estabelecimento prévio de um método científico e o detalhamento de todos os procedimentos de investigação a serem efetivados. Além disso, essa prioridade ontológica pode, efetivamente, implicar em mudanças radicais nos rumos da investigação e, até mesmo, incidir sobre o objeto e o objetivo vislumbrados, transformando-os. Nesse caso, somente *post festum* é possível descrever com o devido rigor e coerência o verdadeiro caminho percorrido pelo desenvolvimento da pesquisa. Especificamente, no nosso caso, verificamos que o próprio desenvolvimento dos estudos e pesquisas provocou um duplo redimensionamento do objeto. Em primeiro lugar, a compreensão do complexo da educação, ao impor a necessidade da investigação sobre a alienação, direcionou a pesquisa para esse complexo social. Em segundo lugar, a delimitação desse objeto remeteu ao estudo da alienação em Lukács e, finalmente,

tornou imprescindível o exame desse complexo social ao longo da trajetória do autor húngaro, o que, necessariamente, impulsionou à exploração dessa trajetória buscando compreender a evolução do conceito de alienação ao longo dela. Esse processo explica porque, no quadro geral da tese, a trajetória lukacsiana ocupa um espaço tão longo. Sem os elementos advindos dessa exploração, não teríamos a mínima condição de compreender a distinção da concepção de alienação em diferentes obras do autor, como também restaria impossível estabelecer qual concepção é mais adequada para entender a relação da educação com esse complexo social.

Ademais, considerando o princípio marxiano segundo o qual o ser não é estático, mas histórico, percebe-se que o exame de qualquer objeto de estudo só é possível a partir da sua forma “acabada”, mais desenvolvida, pois, como atesta a assertiva marxiana: “refletir sobre as formas da vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta à do seu verdadeiro desenvolvimento histórico” (MARX, 2006, p.97). Em relação à investigação do complexo da alienação em Lukács isso significou, principalmente, que, talvez comprovando a tese marxiana, muito cara a Lukács: “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco” (MARX, 2008, p.264), a anatomia da alienação em *Para uma ontologia do ser social* se revelou como a chave para a compreensão da anatomia da alienação em *História e consciência de classe*.

Os primeiros movimentos realizados no intuito de estabelecer uma aproximação do objeto, buscando compreender o *ente enquanto ente*, ou seja, o complexo da alienação em Lukács – sempre voltado à fundamentação do entendimento do complexo da educação –, suscitaram uma série de questões, a saber: Qual o fundamento ontológico da alienação? Qual o papel desempenhado pela alienação? A alienação pode ser superada? Em que consiste a relação entre a alienação e o complexo da educação? A educação é uma forma de alienação? É possível efetivar uma práxis educacional como forma de contraposição à alienação? A educação pode conduzir os indivíduos para além da particularidade imediata? Quais os limites da educação frente aos processos de manipulação social?

Essas questões iniciais surgiram devido às implicações derivadas do seguinte princípio lukacsiano:

se quero compreender os fenômenos sociais, devo considerar a sociedade, desde o princípio, como *um complexo composto de complexos*. /.../ O problema decisivo está em como são constituídos esses complexos e como podemos chegar à essência real da sua natureza e da sua função. (LUKÁCS, 1969, p.16; grifos no original).

Portanto, se quisermos compreender a relação entre alienação e educação, é necessário investigar a constituição desses dois complexos sociais para identificar a *essência*

real da sua natureza e da sua função. Não esquecendo que a relação de cada complexo com a totalidade social e com os demais complexos específicos contém um momento predominante que é fundamental para sua dialética interna. Embora nem todas aquelas questões tenham sido abordadas ao longo do estudo, elas foram fundamentais para a definição dos *passos iniciais da atividade mental na escavação das coisas.*

Tomando o objeto como o ponto de partida investigativo, definimos dois procedimentos voltados à sua captura: por um lado, visando à perspectiva da totalidade, o exame do lugar da alienação na obra de Lukács, identificando os principais textos do filósofo onde esse complexo é abordado; por outro, em busca da delimitação do objeto, a definição, entre esses escritos, daqueles essenciais para a apreensão do fenômeno investigado.

Todavia, os caminhos que se abriram mostraram-se extremamente longos, amplos, tortuosos e complexos e, ao mesmo tempo, apaixonantes, pois conduziram à compreensão do universo que é Lukács, sua trajetória e sua obra. Percorrendo esses caminhos, ao longo do desenvolvimento dos estudos e sistematizações voltados à produção desta tese, percebemos que o objeto de pesquisa – a alienação em Lukács – mostrou-se ainda mais complexo do que supúnhamos. Isso se deve a um conjunto de razões. A trajetória de Lukács está muito longe de exemplificar um movimento retilíneo uniforme; ela não se ajusta a enquadramentos, não cabe nos limites estabelecidos pela definição de etapas. Em relação à compreensão da alienação, essa peculiaridade da sua trajetória exige o exame de fatores como: o contexto histórico, político e econômico que serviu de palco para a elaboração dos textos nos quais esse complexo é tratado; as motivações – confessas e/ou implícitas – do autor; as principais influências teóricas assimiladas – além do grau e do modo dessa assimilação, incluindo as relações que estabelecem entre si, no seu jogo de força; as reviravoltas e mudanças de perspectiva – muitas vezes radicais e envolvendo, inclusive, a mudança de classe social. No bojo desse processo, percebemos que a relação de Lukács com a teoria de Marx é central. Do inicial preconceito burguês e do comportamento acadêmico diante de Marx até a fidelidade inabalável ao pensamento marxiano e a utilização de todas as forças no sentido de contribuir para a renovação do marxismo, compreendido como uma ontologia do ser social, abre-se um imenso leque. Todavia, conseguimos localizar um fio condutor capaz de nos orientar nesse labirinto e possibilitar a compreensão da trajetória de Lukács: *o seu caminho para Marx.*

Assim, na sistematização desta tese, num primeiro momento, examinamos a relação de Lukács com o marxismo, destacando os principais aspectos do seu “caminho para Marx”. E, dentro deste “caminho”, tentamos situar a problemática em torno das obras *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*. É importante destacar

que todo esse esforço foi fundamentado nas valiosas produções autobiográficas lukacsianas, incluindo seus prefácios autocríticos – além do já citado, referente à segunda edição autorizada de *História e consciência de classe* (1967), utilizamos, principalmente, os prefácios de *A teoria do romance* (1962) e de *Arte e sociedade* (1967), entre muitos outros citados ao longo do texto – e suas entrevistas – especificamente aquelas publicadas sob o título *Conversando com Lukács* e o *Diálogo sobre o “Pensamento Vivido”*. Todavia, é necessário salientar que o fio condutor da elaboração advém das formulações presentes no seu texto “Meu caminho para Marx”. Também é imprescindível mencionar a importância das elaborações de Guido Oldrini, Nicolas Tertulian, István Mészáros, Leandro Konder, José Paulo Netto, Michael Löwy e Sérgio Lessa.

Num segundo momento, a partir do exame da alienação na trajetória de Lukács, ensaiamos uma análise crítico-comparativa da concepção de alienação nas obras *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*, buscando explicitar os fundamentos teórico-práticos que distinguem as duas concepções e verificar a existência de uma linha de continuidade entre elas. Por fim, fazemos uma breve discussão sobre o complexo da educação e a transcendência da alienação, sinalizando algumas linhas de análise para a apreensão da relação entre esses dois importantes complexos sociais. Nesse sentido, consideramos sua principal distinção ontológica: enquanto a educação é um complexo social universal, a alienação é passível de superação.

Antes de explicitarmos melhor o processo de aproximação do objeto, é necessário um importante esclarecimento acerca do termo alienação. Ao longo dos nossos estudos, notamos certa imprecisão no que concerne ao significado dos termos: alienação, estranhamento, objetivação, exteriorização, reificação, coisificação etc. devido a problemas relativos às traduções e também por causa da própria compreensão de diferentes autores e intérpretes acerca dessas categorias.

Nas traduções das obras de Lukács para a língua portuguesa, dois vocábulos têm merecido destaque pelo fato de não ter se estabelecido ainda, em relação a seu significado, um consenso entre tradutores, revisores e intérpretes. Trata-se dos termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung*. Especificamente no que se refere às traduções da obra *Para uma ontologia do ser social*, essa questão assume uma importância fundamental para a compreensão do pensamento de Lukács, principalmente as elaborações contidas no último capítulo, que trata, justamente, do complexo da alienação. Na versão italiana, traduzida por Alberto Scarponi, o termo *Entäusserung* é traduzido como *alienazione* e *Entfremdung* como *estraniazione*. Observamos que *estraniazione*, em português, pode ser traduzido por alienação ou

estranhamento e *alienazione* por alienação. Guido Oldrini, em seu livro *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*, utiliza a versão italiana da *Ontologia* de Lukács e mantém a tradução de Scarponi. Porém, na tradução preliminar do capítulo “A alienação” feita por Norma Alcântara, a partir da edição italiana e do cotejamento com a edição alemã, a autora utilizou os vocábulos *exteriorização* para traduzir *Entäusserung* e *alienação* para *Entfremdung*. Essa escolha coincide com a sugestão de Sérgio Lessa presente na versão de 2002 do seu livro “Mundo dos homens: trabalho e ser social”. Convencido da inadequação do binômio alienação/estranhamento, que havia adotado na versão anterior desse livro, o autor sugere o binômio exteriorização/alienação – embora mantenha o termo estranhamento como tradução para *Entfremdung* no citado livro, pelo fato dessa parecer-lhe uma opção possível e também por “uma questão de comodidade”. Como justificativa para essa alteração, Lessa apresenta o seguinte argumento:

Alienação como positividade provoca uma confusão desnecessária e dificulta a compreensão da estrutura categorial da ontologia de Lukács; além disso, alienação como tradução de *Entäusserung* expressa mal o momento pelo qual a substância do sujeito enquanto tal participa do processo de objetivação. Hoje considero muito melhor a opção, sugerida por Leandro Konder, e já utilizada por Nicolas Tertulian, de traduzir *Entäusserung* por exteriorização. Por sua vez, a tradução de *Entfremdung* por alienação me parece a melhor opção, tanto porque evidencia o caráter desumano dos processos a que se refere, como ainda recupera o uso corrente desse vocábulo. (LESSA, 2002, p.11).

Entretanto, a versão publicada pela Boitempo, no final de 2013, traz alienação para *Entäusserung* e estranhamento para *Entfremdung* criando, a nosso ver, um sério problema porque, diante desse quadro, restam duas opções: ou compreendemos a alienação como algo positivo, *ressignificando* esse conceito e atribuindo-lhe um sentido contrário a tudo que ele representou nos últimos séculos – o que seria muito adequado numa perspectiva pós-moderna, mas extremamente problemático numa abordagem marxiana/lukacsiana – ou compreendemos a alienação como algo negativo e, assim, eliminamos a distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung*. Julgamos as duas opções inadequadas porque ambas dificultam a compreensão do pensamento de Lukács, tornando praticamente inacessível o alcance da sua análise do complexo da alienação. Enquanto a primeira colocaria a questão da alienação em termos que não condizem com as reflexões do autor, a segunda induziria à conclusão de que Lukács, na *Ontologia*, continuaria estabelecendo uma identidade entre objetivação e alienação, como ocorreu em *História e consciência de classe*.

Diante desse beco sem saída, na presente tese, optamos pelo vocábulo *alienação* para designar o sentido negativo das objetivações humanas, correspondendo ao termo

Entfremdung; e *exteriorização*, correspondendo à palavra *Entäusserung*, designando o sentido positivo dessas objetivações. Tal escolha foi motivada pelas considerações de Lessa que, fundamentado em Lukács, assevera:

o fenômeno da alienação corresponde à criação, pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das individualidades). Ao contrário da exteriorização, que corresponde ao momento de afirmação do humano, a alienação se constitui num momento socialmente posto de negação do humano, uma negação social do ser humano. (LESSA, 2007, p.136).

Também nos influenciaram as elaborações de Tertulian (2006) e de Konder (2009). Todavia, o impulso decisivo adveio do próprio processo de estudo da ontologia de Lukács e desta esclarecedora formulação de Mészáros, presente no seu livro “Marx: a teoria da alienação”, a qual, embora longa, dada sua importância, merece ser reproduzida:

Em alemão, as palavras “*Entäusserung*”, “*Entfremdung*” e “*Veräusserung*” são usadas para significar “alienação” ou “alheamento”. “*Entäusserung*” e “*Entfremdung*” são usadas com muito mais frequência por Marx do que “*Veräusserung*”, que é, como Marx a define, “*die Praxis der Entäusserung*” (a prática da alienação) /.../. Tanto “*Entäusserung*” como “*Entfremdung*” têm, portanto, uma tríplice função conceitual: (1) refere-se a um *princípio geral*; (2) expressa um determinado *estado de coisas*; e (3) designa um *processo* que engendra esse estado. **Quando a ênfase recai sobre a “externalização” ou “objetivação”, Marx usa a palavra “*Entäusserung*” (ou palavras como “*Vergegenständlichung*”), ao passo que “*Entfremdung*” é usada quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, de sua própria criação. (MÉSZÁROS, 1981, p.281; itálico no original; negrito nosso).**

Um último esclarecimento ainda se faz necessário. A publicação da obra póstuma de Lukács em português praticamente nos impôs a utilização desta edição, preterindo as traduções preliminares – embora em nenhum momento deixemos de reconhecer a importância que tiveram para o desenvolvimento deste estudo. Todavia, restava-nos resolver o referido problema relativo à tradução. A solução adotada consistiu em continuar usando a palavra *alienação* nas nossas elaborações e manter o termo *estranhamento* nas passagens extraídas do texto de Lukács, na versão brasileira, partindo do princípio que ambas correspondem ao sentido expresso pelo vocábulo *Entfremdung*; quanto ao termo *Entäusserung*, discordando terminantemente de tradução adotada, optamos pela palavra *exteriorização*, a qual usamos para substituir *alienação* nas citações retiradas do mencionado livro, tendo o cuidado de sinalizar que o trecho citado sofreu modificações. Em alguns casos, porém, considerando o contexto no qual aparece, percebemos que a palavra *Entäusserung* é empregada no sentido de *objetivação* e não de *exteriorização* – embora a imbricada interrelação entre esses dois momentos não possa ser negada –; então, valendo-nos da observação de Mészáros transcrita acima – “Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa a palavra

‘*Entäusserung*’ (ou palavras como “*Vergegenständlichung*”)” – nos permitimos fazer os devidos ajustes, quando necessário.

1.3 A aproximação do objeto: o complexo da alienação na trajetória de György Lukács

No primeiro parágrafo do capítulo “O estranhamento” – com o qual Lukács conclui a sua *Para uma ontologia do ser social* –, o filósofo sentencia: “Se quisermos delinear com nitidez e apreender concretamente o fenômeno do estranhamento, precisamos, antes de tudo, visualizar de modo preciso a sua posição dentro da totalidade do complexo social do ser”. (2013, p.577). Na esteira do autor, também entendemos que o objeto de estudo – o complexo da alienação em Lukács – requer uma perspectiva de totalidade⁷. Compreendemos, assim, colocar-se diante de nós o desafio de examinar o lugar da alienação na obra lukacsiana, como ponto de partida para a análise deste complexo. Nosso primeiro movimento nesse sentido – identificar, ao longo de sua obra, os títulos nos quais Lukács aborda a alienação – nos fez perceber que o objeto em tela esteve no centro das atenções deste autor em diversos momentos e, em meio a eles, destacam-se, como as obras mais significativas: *História e consciência de classe*, *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista* e *Para uma ontologia do ser social*.

A primeira dessas obras, *História e consciência de classe*, foi preparada e publicada em 1922-23. Considerada uma obra-prima do marxismo (NETTO, 1981) e a mais representativa elaboração de Lukács (MÉSZÁROS, 2002), um dos seus principais méritos é inaugurar a análise do fenômeno da alienação⁸. Embora em ensaios anteriores o tema já tivesse sido tangenciado⁹, é das palavras do próprio autor que podemos depreender esse caráter inaugural do livro em relação ao “problema da alienação, que – como atesta o próprio Lukács –, pela primeira vez desde Marx, foi tratado como questão central da crítica revolucionária do capitalismo, e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remontam à

⁷ Considerando, como explicita Karel Kosik (2002, p.49): o “Princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta, que antes de tudo significa que cada fenômeno pode ser compreendido como momento do todo”. Ou o “complexo de complexos” lukacsiano.

⁸ “De fato, em *História e consciência de classe*, Lukács submetia, pela primeira vez, o fenômeno da alienação (e principalmente o da reificação) a uma análise filosófica de um valor excepcional.” (TERTULIAN, 2008, p.45).

⁹ Em *História da evolução do drama moderno*, os elementos evidenciados na elaboração lukacsiana remetem à questão da alienação, como demonstra Konder (1980, p.22), citando uma passagem do filósofo: “De certa forma, diz Lukács nesse texto, o individualismo sempre existiu. Com a ordem sócio-econômica da burguesia, contudo, ele assumiu dimensões novas: ‘A vitória da burguesia acarreta (...) a organização econômica individualista e a anarquia da produção’. Instaura-se o culto do indivíduo abstrato, desenraizado, sem comunidade própria. A nova ordem traz com ela uma dissolução da personalidade dos produtores individuais. ‘O trabalho ganha uma vida própria, objetiva, em face da individualidade dos homens isolados’.”

dialética de Hegel” (LUKÁCS, 2003, p.23). Sua gênese, na análise de Oldrini (2009, p.106), pode ser definida como uma “construção”, tendo em vista que “não deriva de um progresso estruturalmente unitário, mas da concentração de uma série de ensaios compostos entre 1919 e 1922”¹⁰, os quais Lukács vai identificar, no prefácio de 1922, como estudos que “nasceram em sua maior parte em meio ao trabalho partidário, como tentativa de esclarecer para o próprio autor e para seus leitores questões teóricas do movimento revolucionário” (LUKÁCS, 2003, p.51). Apenas dois textos – *A reificação e a consciência do proletariado* e *Observações metodológicas sobre a questão da organização* –, considerados por Oldrini (2009, p.106) “os mais amadurecidos”, foram especialmente redigidos para a ocasião. No longo prefácio de 1967, escrito para a reedição de *História e consciência de classe* – a primeira autorizada pelo autor – como parte do III Volume¹¹ das suas *Werke*, publicadas na então Alemanha Ocidental pela editora Luchterhand, Lukács define os ensaios coligidos no citado volume como os escritos que abrangem seus anos de aprendizado do marxismo e adverte que sua intenção ao publicá-los “é justamente enfatizar seu caráter experimental, e de modo algum conferir-lhes um significado atual na disputa presente em torno do autêntico marxismo” (LUKÁCS, 2003, p.2).

A segunda obra em destaque, *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, é um estudo histórico-filosófico desenvolvido por Lukács nos anos 1930, sendo concluído em 1937-1938¹² e publicado apenas dez anos depois. Esse intervalo de uma década entre a conclusão e a publicação da obra se deve ao momento pouco receptivo para um estudo sobre o legado hegeliano, principalmente porque defendia de forma explícita a ligação entre a análise de Hegel da economia clássica burguesa e o método dialético¹³. Nesse estudo, o

¹⁰ Texto original: “deriva infatti non da un progetto strutturalmente unitario, ma dall'accorpamento di una serie di saggi composti tra il 1919 e il 1922”.

¹¹ Também fazem parte deste volume outros textos produzidos posteriormente (Cf. LUKÁCS, 2003, p. 1; nota de rodapé 2). Importante destacar que, em 1967, ao redigir o mencionado Prefácio, Lukács (idem, p.2) reconheça o “caráter experimental” dessas produções.

¹² Em relação às datas de conclusão e publicação da referida obra, há discrepâncias nas informações encontradas. No prefácio da edição em italiano – publicada em 1960 pela Giulio Einaudi Editore –, o outono de 1938 é indicado como a data de conclusão do livro, cuja publicação teria ocorrido em 1947-1948. No prólogo escrito para a edição espanhola – publicada em 1970 pela Editora Grijalbo – também consta 1938 como data de conclusão e apenas 1948 para a publicação. Entretanto, no prefácio de 1967 de *História e consciência de classe* (2003, p.24) a data informada para a conclusão do livro é o outono de 1937. A mesma informação consta na edição cubana. Além disso, Oldrini (2009, p.160) afirma que Lukács teria concluído o livro no outono de 1937 e sua declaração contida no prefácio de 1969 a *Magyar irodalom – magyar kultúra*, indicando 1938-1940 como possível data para a conclusão daquele estudo, seria um equívoco, um lapso devido ao longo tempo decorrido. Na cronologia da vida e da obra de Lukács apresentada no livro *O jovem Marx e outros escritos de filosofia* (2007), organizado por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, a data registrada é 1938. Tendo em vista a seriedade dos estudiosos de Lukács acima arrolados e a impossibilidade de ter acesso a algum material que dirimisse completamente a dúvida, decidimos apresentar as duas datas e justificar essa utilização.

¹³ Como explicaria Lukács algum tempo depois: “durante a guerra foi decidido qualificar Hegel como ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa; naturalmente, isto, me impediu de publicar então o meu livro

fenômeno da alienação é reexaminado à luz de novos elementos teóricos. Entretanto, muito embora nessa obra a alienação seja retomada sob uma perspectiva diferente daquela apresentada em *História e consciência de classe*, seu caráter intermediário é bastante explícito nas argumentações do filósofo húngaro contidas no prefácio de 1967. Tendo clareza acerca da “trilha equivocada” seguida na obra de 1923, Lukács lança-se na efetivação de um novo tipo de crítica, voltada à busca de uma conexão direta com a *Crítica da economia política* de Marx e cujo empenho “assumia a forma de um plano com vistas a investigar os nexos filosóficos entre economia e dialética” (LUKÁCS, 2003, p.45). *O jovem Hegel* é apresentado como o resultado da primeira tentativa de realizar tal empenho e, ao mesmo tempo, como um desvio necessário para o alcance do verdadeiro e mais amplo objetivo do autor: dominar esse conjunto de problemas numa ontologia do ser social.

Para uma ontologia do ser social, a terceira obra em destaque, inicialmente planejada como a introdução à *Ética* – projeto que restou não desenvolvido –, transformou-se num longo manuscrito de cerca de 2000 páginas e tornou-se uma obra autônoma. Um dos móveis centrais dessa elaboração é, certamente, o problema da própria natureza ontológica do marxismo. Juntamente com os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, essa produção representa parte do esforço de Lukács no firme propósito de fomentar o renascimento do marxismo. A primeira obra, conhecida como a “grande Ontologia”, foi publicada na Itália em 1976-1981 e na Alemanha em 1986, como os volumes 13 e 14 das citadas *Werke*. Já a “pequena Ontologia” – os *Prolegômenos* – foi publicada em alemão também 1986, precedendo a “grande Ontologia” e, apenas em 1990, teve sua versão disponível em italiano. No Brasil, os capítulos *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel* e *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, ambos traduzidos por Carlos Nelson Coutinho, foram publicados, em 1979, pela Editora Ciências Humanas. Em 2010, a Boitempo Editorial publicou *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*; no final de 2012, lançou o primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social*, contendo, além dos dois capítulos publicados em 1979, mais dois: *Neopositivismo e existencialismo* e *O avanço de Nicolai Hartmann rumo a uma ontologia autêntica*, correspondendo ao primeiro volume da edição em italiano; no final de 2013, foi publicada a segunda parte da *Ontologia*, conhecida como parte sistemática, na qual Lukács aborda as mediações através das quais os homens fazem sua própria história. Diferente da edição italiana, composta por dois volumes, a edição brasileira condensou as 845 páginas num único volume. Antes da publicação da obra completa em português, já existiam

sobre o jovem Hegel. /.../ esta tese equivocada foi mantida até mesmo bem depois do fim da guerra, mas sabe-se igualmente que publiquei meu livro sem modificar uma linha sequer.” (LUKÁCS, 2008, p.43-44).

traduções preliminares dos capítulos: *O Trabalho, A Reprodução, O ideal e a ideologia e O estranhamento*¹⁴. O renomado *História e consciência de classe* foi publicado, em 1974, pela Editora Escorpião e pela Editora Martins Fontes, em 2003. Já o livro *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, publicado originalmente em Berlim pela editora Aufbau-Verlag, com o título *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, continua sem uma versão em português. Existem uma edição italiana – publicada pela Giulio Einaudi editore, em 1960, sob o título *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalística* – e uma edição mexicana – *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pela Ediciones Grijalbo, de 1970.

Essas três obras são muito importantes, tanto em relação à produção do autor – especificamente – quanto ao campo da filosofia de uma forma geral. São textos extensos – característica de praticamente todos os títulos de Lukács – e que marcam principalmente pela densidade e profundidade. No que se refere à alienação, o conteúdo desses estudos é bem significativo. Entretanto, é imprescindível ressaltar que o esforço desta pesquisa teórica – a qual pretende se efetivar sob o arcabouço onto-metodológico marxiano/lukácsiano – ao mesmo tempo em que nos remete à perspectiva de totalidade, também impõe um recorte da realidade examinada para precisar o objeto de estudo. No nosso caso, os limites próprios de uma pesquisa de doutorado não nos permitem sequer ousar sonhar com a possibilidade de estudar a alienação nas três obras. Por isso, na necessária delimitação do material a ser examinado – nosso segundo movimento no encaminhamento deste estudo – fixamos *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*, mais especificamente, os capítulos “A reificação e a consciência do proletariado” e “O estranhamento”, respectivamente. Cabe justificar tal escolha. Começamos pela última obra.

Na compreensão de Nicolas Tertulian (2006), a análise da alienação é, geralmente, considerada como uma das contribuições mais importantes de Lukács para o século XX. Em seu ensaio sobre a alienação, além das obras aqui mencionadas, ele inclui a *Estética* – pela “missão desfetichizadora atribuída à arte” – entre os escritos lukacsianos mais significativos a tratar desse tema. No entanto, a questão da alienação, presente nas reflexões de Lukács desde a juventude – como é exemplar o livro *História da evolução do drama moderno* – encontra sua expressão mais madura, conforme o autor romeno, no capítulo “O estranhamento” de *Para uma ontologia do ser social*.

¹⁴ Essas traduções preliminares foram feitas, respectivamente, pelos professores: Ivo Tonet, Sérgio Lessa, Maria Angélica Borges (com a colaboração de Sílvia Salvi) e Norma Alcântara. Durante grande parte da nossa pesquisa, utilizamos essas traduções, além da edição italiana. Nos últimos meses, porém, revimos *todo o texto* com base na edição da Boitempo.

Guido Oldrini (2009), por sua vez, ao analisar o legado do filósofo húngaro, destaca a última fase de sua atividade como a mais significativa porque, justamente aí, chega nele à maturação os grandes problemas teóricos do marxismo. Essa fase contemplaria as suas duas últimas décadas de vida e de produção, incluindo, portanto, a *Estética* e a *Ontologia*. Embora a *Estética* seja um estudo importante em relação à questão da alienação, a análise ontológica desse fenômeno, entretanto, só vai ter lugar realmente na última obra de Lukács.

As reflexões desses importantes intérpretes lukacsianos nos trazem elementos suficientes para justificar a escolha de *Para uma ontologia do ser social*. Nela, de fato, vamos encontrar sua elaboração mais madura da alienação: a sua análise ontológica. Essa obra de síntese – embora possa ter problemas em relação à forma, provavelmente devido, sobretudo, à impossibilidade do autor de tê-la submetido a uma revisão – traz a compreensão do Lukács ontólogo (e aqui reside nosso verdadeiro interesse):

examinaremos o estranhamento como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso, assumindo a partir daí formas historicamente sempre diferentes, cada vez mais marcantes. A sua constituição, portanto, não tem nada a ver com uma *condition humaine* universal, possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica. (LUKÁCS, 2013, p.577).

Essa observação – feita logo no primeiro parágrafo do texto – tem um significado muito especial, a julgar pelas elucidativas reflexões apresentadas no citado Prefácio de 1967, escrito no período em que Lukács já desenvolvia suas teses ontológicas. Em *História e consciência de classe*, a pena lukacsiana utilizava uma tinta produzida à base de um marxismo historicista, com forte presença hegeliana, traduzido, entre outras coisas, na identificação entre objetivação e alienação, descrita pelo próprio autor, mais de quatro décadas depois, como um “equivoco fundamental e grosseiro” (LUKÁCS, 2003, p.26). Independente da real intenção do livro, esse “equivoco” foi utilizado para transformar a “crítica social numa crítica puramente filosófica, fazer da alienação, social em sua essência, uma *condition humaine* eterna” (idem, p.26). Assim, o preciso esclarecimento acerca do significado histórico-social da alienação coloca-se como uma importante distinção entre essas duas obras. Mas, de longe, não é a única diferença entre elas, como a passagem a seguir deixa claro:

História e consciência de classe representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas consequências políticas, *volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo*. (idem, p.14; grifos nossos).

Se, na *Ontologia*, Lukács emprega todas as suas energias para o renascimento do marxismo, pautado sobre a compreensão do legado marxiano como uma ontologia do ser

social, na obra de 1923, pela análise do próprio autor, é demonstrada uma perspectiva completamente diferente. Como nosso interesse repousa sobre a compreensão ontológica da alienação, à primeira vista, não pareceria necessário examinar *História e consciência de classe*. Entretanto, o estudo dessa obra – especialmente o capítulo destacado – se justifica por três motivos. Em primeiro lugar, como já salientamos, nela, a análise da alienação assume a centralidade pela primeira vez na obra lukacsiana. Em segundo lugar, ela representa uma importante etapa do que o filósofo húngaro definiu como seu aprendizado do marxismo e, apesar da presença de alguns equívocos, como bem assinalou o próprio autor em seu prefácio crítico, tem seus méritos. Entre eles, no que concerne à presente tese, ressaltamos o fato de apresentar a compreensão de Lukács acerca da alienação, formulada antes de o filósofo conhecer os importantes *Manuscritos de Paris de Marx*¹⁵. O terceiro motivo – certamente o mais importante – repousa numa questão um pouco mais abrangente: o significado de *História e consciência de classe* na trajetória intelectual de Lukács, especialmente sua relação com a *Ontologia*.

Nesse sentido, ressaltamos ser comum encontrar, em estudos críticos sobre Lukács, a defesa de periodizações nas quais se manifesta a contraposição entre as fases de sua trajetória intelectual, e a nítida sobrevalorização do período juvenil em detrimento de sua produção madura. Posteriormente, retomaremos esse aspecto da evolução intelectual do filósofo húngaro. Neste momento, assinalamos, outrossim, que o exame de *História e consciência de classe* também se faz necessário para não cairmos no equívoco diametralmente oposto de simplesmente negar ou desconsiderar a genialidade das excogitações teóricas juvenis de Lukács. Logo, cabe demonstrar o devido valor histórico dessas formulações e identificar os possíveis elementos de continuidade e de descontinuidade entre as duas obras escolhidas, no que se refere à análise da alienação. Tal desafio torna imprescindível considerar a própria trajetória do pensador húngaro, destacando os aspectos essenciais atinentes à especificidade dessas duas obras e à relação entre esses preciosos textos sobre os quais pretendemos nos debruçar. Isso se faz necessário principalmente porque a trajetória de Lukács conta com viragens, autocríticas e reviravoltas que merecem atenção: a influência de pensadores como Simmel, Weber, Kant, Kierkegaard e Hegel, a adesão ao marxismo e, na maturidade, a tentativa de apresentar o pensamento de Marx como uma ontologia do ser social é um percurso cuja complexidade revela redimensionamentos, revisões, mudanças de

¹⁵ Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos em 1844, permaneceriam inéditos até 1932, quando foram organizados e publicados pelo Instituto Marx-Engels de Moscou. Lukács tem acesso a essa produção marxiana juvenil durante o período no qual participou, como colaborador, das atividades do citado Instituto.

perspectiva que vão interferir, também, na forma como o complexo da alienação se apresenta ao longo de sua obra.

Diante do exposto, alguns esclarecimentos são necessários para dirimir falsas expectativas em torno do desenvolvimento do nosso texto. Em primeiro lugar: não pretendemos apresentar uma biografia de Lukács. Conforme Leandro Konder (1980), foi apenas a partir de 1971, ou seja, após a morte do filósofo, que começaram a surgir publicações voltadas à reconstituição de sua trajetória. Trata-se de trabalhos críticos dedicados a alguma fase de sua vida ou a algum aspecto da sua obra. Mas – adverte Konder – “continua a nos faltar uma biografia de Lukács. Continua a nos faltar um estudo global do caminho que ele percorreu, um exame do movimento do conjunto da sua obra, capaz de *integrar* todas essas contribuições.” (idem, p.15; grifos no original). Definitivamente, não é nossa intenção preencher esta lacuna porque, além de não nos julgarmos em condições de realizar tal empreitada, essa tarefa não apenas suprimiria o objetivo da presente tese – por ser muito mais ampla e complexa do que o objeto delimitado neste estudo – como também requereria um tempo muito maior do que aquele determinado para um curso de doutorado. Basta lembrar que mais de uma década de estudos foi dedicada por Guido Oldrini para produzir os textos que compõem seu livro “*György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*” e, não obstante a riqueza do conteúdo do livro, seu autor insiste em afirmar que não se trata de uma biografia. Fazer um exame do conjunto da obra de Lukács capaz de articular as várias contribuições já produzidas traz amplas dificuldades, inclusive porque “boa parte do que se publica a respeito dele, contudo, acolhe equívocos, trunca os fatos, veicula interpretações forçadas e promove a confusão”.¹⁶ (KONDER, 1980, p.16).

Após esses esclarecimentos, cabe-nos, ainda, explicitar a formulação assumida pela tese que procuraremos demonstrar: a distinção entre a concepção de alienação contida em *História e consciência de classe* e em *Para uma ontologia do ser social* deve-se à mudança na concepção marxista de Lukács, sinalizando a passagem do protomarxismo ao marxismo da maturidade, inaugurado pela viragem ontológica de 1930.

¹⁶ Teremos a oportunidade de registrar alguns desses equívocos e desencontros.

2. A TRAJETÓRIA DE GYÖRGY LUKÁCS: DELINEAMENTOS ACERCA DO “CAMINHO PARA MARX”

A trajetória de György Lukács (1885-1971), ao longo de mais de sessenta anos de produção intelectual, descrevendo uma complexa evolução teórica e ideológica, foi marcada por uma série de etapas, configuradas sob diferentes influências. Na compreensão de Nicolas Tertulian (2008, p.25), sua evolução “oferece uma imagem singular da formação e do devir de uma personalidade nas condições agitadas de um século não menos singular por sua complexidade e pelo caráter dramático de sua história”. Trata-se de uma personalidade cuja formação envolveu a vivência de variadas e heterogêneas experiências espirituais, a assimilação de influências diferenciadas e, às vezes, contraditórias, traduzindo-se na edificação de um “equipamento mental” – ainda conforme Tertulian (idem, p.120) – “alternadamente, composto de instrumentos categoriais que pertencem a direções filosóficas heterogêneas (neokantismo, fenomenologia, *Lebensphilosophie*, hegelianismo, marxismo).” Sua formação se desenvolveu em meio a um processo de assimilação de diversificadas e diferenciadas substâncias, tornando sua trajetória bastante sinuosa e complexa e levando, frequentemente, à conclusão da inexistência de unidade e continuidade em seu devir.

Esse complexo percurso intelectual, marcado por viragens, rupturas, contradições e autocríticas é, muitas vezes, traduzido pela ótica de uma “descontinuidade caleidoscópica”, para usar a expressão de Tertulian (2008). Por isso, geralmente, seus críticos assumem a descontinuidade como característica central de sua trajetória e erguem verdadeiras muralhas entre as diversas fases ou períodos descritos. A vasta produção lukacsiana, a variedade de influências nela convergentes, as reviravoltas e a complexa e, aparentemente, tênue, linha de continuidade de sua evolução abriram campo fértil para as mais diferenciadas interpretações, conclusões e especulações.

A peculiar heterogeneidade das concepções sobre Lukács não é novidade. Inclusive, ele próprio era conhecedor dessa situação e se posicionou a esse respeito, como podemos constatar no trecho desta carta, escrita pelo filósofo em meados de fevereiro de 1969:

Tudo o que você escreve é muito interessante e mostra o quanto são complicadas as frentes ideológicas hoje. Isso é válido tanto aqui quanto no Ocidente. Eu mesmo sou olhado aqui, frequentemente, como um revisionista, enquanto, no outro lado, tentam transformar-me em stalinista. Enquanto o problema da própria natureza do marxismo não for esclarecido do ponto de vista teórico, essa situação não pode mudar. É preciso estabelecer, antes de tudo, que Lenin era realmente o continuador de Marx, enquanto Stalin representa essencialmente uma alienação do marxismo

(*eine Abwendung von Marxismus*), no melhor dos casos a sua vulgarização. Tento agora, em um livro extenso [*Ontologia do ser social*], esclarecer certas questões fundamentais. (carta de 15-2-1969 a Igor Al... witch) (LUKÁCS In: TERTULIAN, 2008, p.289; grifos no original).

Revisionista e stalinista não foram os únicos rótulos com os quais se tentou enquadrar o filósofo de Budapeste. A longa lista de termos a ele endereçados no decorrer da sua vida contava com a presença de um arsenal muito maior: trágico, utópico, pessimista, rebelde, messiânico, idealista, romântico, oportunista, esquerdista etc.¹⁷ Além de passar por exílios e ser preso, Lukács também foi alvo de perseguições, ameaças, isolamento e ostracismo. Em 1951, na Hungria, como descreve Mészáros (1984, p.15), “o boicote foi tão forte que todos os livros de Lukács foram retirados da biblioteca”. É amplamente conhecido o fato de que as circunstâncias peculiares de sua vida o fizeram vivenciar experiências tão variadas e heterogêneas que podem ser comparadas, em termos de quantidade e abrangência, ao leque composto por suas produções intelectuais. Essas experiências incluem revolta, frustração e desespero¹⁸.

Entretanto, sobre ele também pairaram as luzes e o brilho da fama. Ainda muito jovem, recebeu um prêmio pelo livro *História da evolução do drama moderno*¹⁹. Também na

¹⁷ Uma análise de todos esses termos e rótulos – capaz de elucidar as motivações que impulsionaram sua atribuição ao filósofo e de aferir sua veracidade – extrapola os limites da presente elaboração.

¹⁸ Em dois momentos esse desespero converteu-se em tendência suicida. O primeiro foi o suicídio de Irma Seidler, em 18 de maio de 1911, com quem Lukács manteve uma relação platônica. Depois de algum tempo sem conseguir escrever, ele redigiu o estudo *Sobre a pobreza do espírito* – do qual afirmará: “é a descrição da sua morte [de Irma] e a expressão do meu sentimento de culpa” (LUKÁCS, 1986, p.23). A morte de seu amigo, Leo Popper, ocorrida no mesmo ano, também o abalou profundamente. O segundo momento, em 1963, foi deflagrado pela morte de Gertrud, a companheira com a qual viveu por 43 anos. Conforme registra Mészáros (2013, p.111): “Durante meses, ele luta contra o desejo de cometer suicídio. Sua perda é registrada em um ensaio sobre Mozart e Lessing – os prediletos de Gertrud –, ‘Minna von Barnhelm’: talvez o texto mais belo de toda a obra de Lukács”. Em relação ao episódio juvenil, ressaltamos que a crise deve ser compreendida tomando como referência o quadro vivenciado por Lukács: a recusa radical do mundo burguês inessencial e inautêntico, a oposição entre a vida autêntica idealizada – consubstanciada principalmente na ética – e a vida empírica degradada e degradante. Em 30 de novembro de 2011, Lukács registra em seu diário: “Mi ética era (de esto me doy cuenta hoy) una tentativa inconsciente de convertir la claridad en un sustitutivo de la realidad, ya que en la contemplación (*par distance*), y en una ética de la ‘pureza’ como la mia no existe una gran diferencia entre mundo exterior claramente observado y realidad efectivamente vivida. Pero esta ilusión se perdió. Ahora veo en mi el elemento ‘Lukács’, pero lo entiendo como una incapacidad para la vida; para mi propia vida, puesto que al fin y al cabo soy incapaz de soportar una vida insustancial /.../”. (LUKÁCS, 1985, p.121-1). A superação da crise suicida, sob o refúgio encontrado na teoria do conhecimento – conforme os registros do jovem esteta, em 14 de dezembro do mesmo ano –, não elimina aquela recusa radical, como se pode inferir da sua conclusão: “percibo mi ‘vida’, mi ‘capacidad de poder seguir viviendo’ como una deserción; a través del suicidio estaría vivo, em la cúspide de mi ser consecuente. Así todo queda en un triste arreglo y um desmoronamiento”. (idem, p.122). Quanto ao segundo episódio, embora as questões de fundo não possam ser exploradas agora, defendemos que a semelhante reação aos eventos – tristeza, luto, desespero, crise suicida – não significa um retorno do filósofo marxista maduro ao universo místico e idealista de *A alma e as formas*, tampouco àquela respectiva visão de mundo.

¹⁹ Lukács nem tinha completado 23 anos. Curiosamente, sua reação à premiação não foi surpresa ou alegria, mas desespero. Em relação a esse episódio, muitos anos depois, o autor afirmará que não considerava aquele júri “competente para julgar o assunto”. Por isso, sua conclusão foi a seguinte: “a atribuição do prêmio a mim significava que deveria existir alguma coisa problemática em meu livro” (LUKÁCS, 1986, p.23). Talvez, dirimir

juventude, com suas primeiras obras, Lukács tornou-se um intelectual internacionalmente renomado. Depois de muitos reveses, apenas no final de sua vida, foi reconhecido como “pensador de excepcional importância [e], respeitado pelas autoridades de seu país, o filósofo ainda chegou a ver, antes de sua morte, os primeiros sintomas da nova atitude da crítica diante da sua obra.” (KONDER, 1980, p.14). Ademais, esse professor “formidável”, nas palavras de seu discípulo Mészáros (1984, p.15), foi exaltado e considerado “o mais significativo pensador marxista do século XX, após Lenin” (OLDRINI, 2009, p.9)²⁰. Sobre esse ponto – a exemplo de muitos outros relativos a Lukács – não há consenso. No entanto, a despeito dessa falta de consensualidade acerca das questões em torno do filósofo húngaro, é interessante observar a existência de um ponto normalmente aceito pelos analistas: sua fidelidade à obra de Marx (NETTO, 1981).

Em relação à compreensão da evolução de Lukács e de sua obra, ressaltamos o caráter essencial da dialética entre continuidade e descontinuidade. As rupturas decisivas por que passou, por mais radicais não eliminaram a perspectiva de unidade de seu pensamento e de sua formação. Referindo-se à orgânica *continuidade na descontinuidade* característica da evolução intelectual de Lukács, Mészáros (2002, p.359) argumenta:

/.../ um intelectual substantivo não pode simplesmente esvaziar a si próprio a cada mudança dos ventos da moda e da acomodação cultural/política. O verdadeiro crescimento intelectual não pode ser outro senão aquele processo orgânico que supera conservando e aprofundando, não obstante as mudanças qualitativas que podem e devem acompanhar a redefinição das suas relações com a dinâmica turbulenta da história.

Nesse sentido, Tertulian (2001, p.30) defende uma linha de continuidade que se manifesta desde *A alma e as formas* até a *Ontologia do ser social*, justificando que o “fervor” com o qual Lukács “abraçou o pensamento de Marx se explica pela convicção de encontrar ali uma estrutura de pensamento que faz plenamente justiça à subjetividade do sujeito, levando em conta a multiplicidade dos condicionamentos objetivos”. Formulação semelhante advém da assertiva de Celso Frederico (1997, p.28): “O itinerário lukacsiano está marcado por uma rara coerência entre as ideias e a vida do autor. Da indignação moral da juventude à tentativa

a dúvida acerca da existência de *alguma coisa problemática no seu livro* tenha sido um dos motivos para Lukács tê-lo submetido à apreciação de Simmel. Quanto à avaliação acerca da competência do júri, podemos constatar que não se tratava de uma opinião solitária e sem fundamento. Em entrevista concedida a Michael Löwy em 1974, Ernst Bloch afirmou que Simmel solicitara seu “julgamento a respeito de um jovem historiador da literatura e esteta, que veio a Berlim com uma recomendação da Academia Húngara de Ciências”. Bloch acrescentou que Simmel sorria ao dizer-lhe: “Uma recomendação desta instituição /.../ não quer dizer grande coisa”. (LÖWY, 1998, p.296). Todavia, a solução para o dilema lukacsiano viria de outra fonte: Leo Popper o teria ajudado a superar esse problema, fazendo-o reconhecer o que havia de *bom* no referido livro. (LUKÁCS, 1999, p.36).

²⁰ Texto original: “Il più significativo pensatore marxista del Novecento dopo Lenin”.

de renovação do marxismo ensaiada pelo incansável octogenário, há uma perturbadora coerência”.

Essa “coerência” também foi defendida pelo próprio Lukács em diversos momentos, em seus prefácios críticos e escritos autobiográficos, entrevistas ou críticas literárias, de forma velada ou mesmo explícita. A título de ilustração, apresentamos dois exemplos dessa defesa. No primeiro caso, referindo-se a uma obra de Thomas Mann, Lukács afirma:

Quando a realização de uma vida e a manifestação sem remanescentes das suas mais profundas possibilidades são reconduzidas aos inícios, e daqui desenvolvidas na sua extensão e plenitude, nisto se exprime o caráter humanamente sintético destes inícios [...]. Sem dúvida este é um caso limite. Muito frequentemente o núcleo da personalidade é muito fraco para caminhar até o fim de todas as vicissitudes da vida em uma continuidade de uniformidade estrutural. Esta tendência é, todavia, presente – no bem como no mal e na adversidade – em quase todos os homens [...]. Naturalmente também aqui vale a proposição dialética da unidade da identidade e da não-identidade. Os temperamentos deste tipo frequentemente sofrem as transformações mais violentas, mudando muito mais do que aqueles que não estão em condições de realizar esta continuidade e constância. *Mas isto que aqui importa é que na mudança se realize uma continuidade: um equilíbrio do núcleo da personalidade nas (e através das) mais radicais transformações.* (LUKÁCS In: OLDRINI, 2009, p.511-512; grifos nossos).²¹

Na análise de Oldrini (2009), nesse trecho, mesmo fazendo alusão a um episódio literário – *Felix Krull*, uma obra de Mann que permaneceria incompleta pela morte do autor – Lukács parece referir-se, também, a si mesmo. Na tensão dialética entre permanência e mudança, completude e incompletude, identidade e não-identidade sintetizada na expressão: *equilíbrio do núcleo da personalidade nas (e através das) mais radicais transformações* encontra-se uma autodefesa, uma relação com sua própria “verdade da vida”. Implicitamente, delineia-se uma justificativa “daqueles desenvolvimentos e daquelas viragens da sua vida de pensador, cujo andamento descontínuo lhe deixa, porém, intacta a ‘constância’, a continuidade intrínseca”. (OLDRINI, 2009, p.512)²².

²¹ Texto original: “Quando il compimento di una vita e la manifestazione senza residui delle sue più profonde possibilità vengono ricondotti agli inizi, e di qui sviluppati nella loro estensione e pienezza, si esprime in ciò il carattere umanamente sintetico di questi inizi [...]. Senza dubbio questo è un caso limite. Molto spesso il nucleo della personalità è troppo debole per percorrere sino in fondo tutte le vicende della vita in una tale continuità di uguaglianza strutturale. Questa tendenza è tuttavia presente – nel bene come nel male e nell’avversità – in quasi tutti gli uomini [...]. Naturalmente vale anche qui la proposizione dialettica dell’unità dell’identità e della non-identità. I caratteri di questo tipo subiscono spesso le trasformazioni più violente, cambiano assai più di coloro che non sono in grado di realizzare questa continuità e costanza. Ma ciò che qui importa è che nel mutamento si realizzi una continuità: un equilibrio del nucleo della personalità nelle (e attraverso le) più radicali trasformazioni.” Na edição em espanhol, traduzida por Jacobo Muñoz, *Thomas Mann*, Barcelona, México, Edições Grijalbo, 1969, o trecho citado por Oldrini encontra-se nas páginas: 116-117.

²² Texto original: “di quegli sviluppi e quelle svolte della sua vita di pensatore, il cui andamento discontinuo ne lascia però intatta la ‘constanza’, la continuità intrinseca”.

No segundo exemplo, a defesa da constância e da coerência em meio às mais radicais transformações é explícita. No prefácio à edição húngara de *Arte e sociedade*, o filósofo argumenta:

O leitor atento e imparcial desta antologia certamente notará que, já em meus primeiros ensaios, que remontam a meio século, estão postos num certo sentido – mesmo que com base em um fundamento teórico equivocado e deficiente – estes mesmos problemas. /.../ Neste sentido, *a despeito de todas as mudanças e de todas as inflexões, meu desenvolvimento apresenta também uma linha unitária, uma continuidade.* (LUKÁCS, 2009, p.36; grifos nossos).

No entanto, não se pode negar a existência de uma *ruptura* entre o jovem esteta de *A alma e as formas* e o filósofo octogenário de *Para uma ontologia do ser social*, pois a continuidade na descontinuidade não anula a descontinuidade na continuidade. Mas, é necessário lembrar que, como explicita Mészáros (2013, p.34), “‘ruptura radical’ não é o mesmo que ‘mudança qualitativa’”. Esta pode caracterizar a totalidade do desenvolvimento do sujeito, enquanto aquela está confinada a certos aspectos desse desenvolvimento, por mais importantes que sejam em alguns pontos”. A nosso ver, ao longo da trajetória lukacsiana, estabeleceu-se uma relação dialética configurada pela unidade da continuidade e da descontinuidade. Justamente por isso, torna-se imprescindível compreender a *ruptura* como momento indissociável dessa processualidade dialética e não tomá-la como uma “conversão total”, a qual, conforme o crítico húngaro, “é privilégio de uma segunda infância intelectual que deve suceder a uma amnésia completa”. (idem, p. 34). Esse, definitivamente, não é o caso de Lukács.

Porém, nem sempre a trajetória de Lukács é compreendida dessa forma. Em boa parte das formulações, a ruptura assume o caráter de um *corte*, separando momentos estanques. Como confirma a reflexão de José Paulo Netto: “a prática das periodizações faz-se de forma a obscurecer o fato capital de que elas devem captar modificações inseridas numa linha evolutiva que circunscreve um campo de continuidades; freqüentemente (*sic*), *as periodizações tendem à hipostasia de rupturas*”. (NETTO, 1981, p.27; grifos nossos).

Encaixam-se em tal tendência as periodizações elaboradas por Lucien Goldmann²³, Peter Ludz²⁴ e Henri Arvon²⁵, pois, conforme Netto, não obstante suas

²³ Por volta de 1957, “Lucien Goldmann /.../ propõe esta periodização: 1º período: pré-marxista; 2º período: marxista-revolucionário; 3º período: stalinista (iniciado em 1938).” (NETTO, 1981, p.27).

²⁴ “/.../ Peter Ludz, nos inícios dos anos sessenta, propôs uma periodização mais flexível para a obra de Lukács, na qual identifica uma sucessão de cinco períodos. O primeiro, de 1907 a 1912, delimita uma síntese intelectual de neoplatonismo, neokantismo e filosofia da vida. O segundo, de 1914/1915 a 1926, denota forte influência hegeliana, mesclada ao estudo de Marx, Lenin, Weber e Rosa Luxemburgo. O terceiro, que vai até 1933, caracteriza-se pela crítica das posições do período anterior. O quarto, que abarca a época da emigração na URSS e inclui os dez primeiros anos posteriores ao segundo pós-guerra, evidencia a assimilação, por Lukács, da teoria

especificidades, elas têm como traço comum a ausência “de uma correta conexão entre as problemáticas que foram objeto da reflexão de Lukács nos diversos momentos por que evoluiu a sua obra” (idem, p.29). A validade de qualquer periodização, concordando com a argumentação de Netto, depende dessa *correta conexão* e sua ausência é tributada à valorização das rupturas, normalmente, característica da prática das periodizações. No caso de Lukács, a ruptura mais enfatizada é a que separa “juventude” e “maturidade” como etapas diferenciadas da trajetória do autor, entre as quais não haveria qualquer vínculo. Voltaremos a essa questão.

Buscando desvelar a relação essencial do pensamento de Lukács com os seus estímulos e condicionantes histórico-sociais, Netto (idem, p.33) destaca a importância de “duas comoções intelectuais (confessadamente) experimentadas por Lukács: a de 1914-1918 e a de 1929-1933” e as toma como um dos pontos de partida para a proposição da seguinte periodização, apresentada pelo autor como “simples hipótese de trabalho”:

a) *período kantiano* (1907-1914): penetrado pela influência de Simmel, Max Weber e da “Escola do Sudoeste Alemão”; a produção lukacsiana – que não oculta a reflexão trágica que a enforma – se concentra sobre a análise das formas culturais, especialmente o teatro e a poesia, bem como sobre reações anímicas niilistas;

b) *período pré-marxista* (1914-1918): complexa etapa de transição, onde o rompimento com o período anterior, sob o signo de Hegel, com a assunção da dialética, opera-se *pari passu* com a agudização das dimensões trágicas que subjazem ao seu pensamento;

c) *período marxista*, comportando a seguinte diferenciação:

1ª fase (1919-1923): adoção do marxismo sob a forma de historicismo abstrato. Embasando um ativismo revolucionário fortemente assimilado de Rosa Luxemburgo;

2ª fase (1924-1933): do repúdio de *História e consciência de classe*, passando pelas *Teses de Blum*, pela estada em Berlim e compreendendo o início do exílio na URSS; ‘anos de aprendizagem do marxismo’ – entendidos como adequação ao quadro histórico de resistência do capitalismo e à situação de insulamento do socialismo; nos últimos anos deste período, a produção intelectual de Lukács privilegia a crítica literária;

3ª fase (1933-1945): etapa de permanência na URSS; mobilização total contra o nazifascismo, paralela a lutas intrapartidárias; os trabalhos de Lukács centram-se sobre arte e literatura, embora dedique grande esforço à análise filosófica;

leniniana do conhecimento. O quinto período, iniciado em 1956, assinala o surgimento da crítica ao stalinismo e a retomada, com novos materiais, das investigações histórico-literárias do tempo da emigração.” (idem, p.28). É oportuno ressaltar que o próprio Lukács não concordou com essa periodização, principalmente pela clivagem indicada entre os períodos quarto e quinto. Conforme Tertulian (2007, p.7), Lukács teve acesso a esse material por meio de seu editor, Frank Benseler.

²⁵ “Arvon distingue cinco períodos nesta evolução. O primeiro, estendendo-se de 1907 a 1914, estaria dominado pela influência do neokantismo, da filosofia da vida e da fenomenologia de Husserl. O segundo, compreendendo os anos de 1914 a 1924, ainda conservaria marcas do neokantismo, mas se colocaria, decididamente, sob o signo do neo-hegelianismo, cujo clímax estaria patente na redação de *História e consciência de classe*. O terceiro período, evidenciado nas teses literárias que Lukács divulga através de *Die Linkskurve*, marcaria uma fase autocrítica e iria até 1933. Neste ano, com o exílio na URSS, iniciar-se-ia o quarto período, prolongado até a morte de Stalin: teria sido esta a fase em que Lukács aceitara, junto com a teoria leniniana do conhecimento, alguns dogmas stalinistas. O quinto e último período, dominado pela desestalinização, cobriria os anos posteriores a 1956.” (idem, p.29; grifos no original).

4ª fase (1945-1956): do retorno a Budapeste à preparação de Levante de Outubro; etapa de vasta publicação referente à literatura e a problemas filosóficos, bem como de crítica oblíqua ao stalinismo;

5ª fase (1956-1971): última etapa da aventura intelectual de Lukács; centra-se na elaboração sistemática da sua *Estética*, na produção de crítica avulsa (literária e política) e na constituição da *Ontologia do ser social*.” (NETTO, 1981, p.38; grifos no original).

Examinando a evolução política de Lukács no período compreendido entre 1909 e 1929, Michael Löwy (1998) apresenta uma periodização que se distingue, em alguma medida, não apenas daquela proposta por seu professor, Goldmann, mas também das proposições de Ludz e de Arvon e, inclusive, da hipótese de trabalho formulada por José Paulo Netto. No texto de Löwy, o período pré-marxista de Lukács não é apresentado como algo absolutamente homogêneo, livre de diferenciações. Também o período por ele designado como “esquerdismo”, de 1919 a 1921, contém uma subdivisão, abrangendo três momentos: o esquerdismo ético (1919), o esquerdismo político (1920) e o bolchevismo de esquerda (1921). Por outro lado, quando Netto (1981) denomina o intervalo de 1919 a 1923 como a primeira fase do período marxista de Lukács, não indica a existência de uma diferenciação “esquerdista” e também não separa o período de conclusão e publicação do livro *História e consciência de classe* como uma fase posterior àquele esquerdismo – inclusive guardando significativas mudanças em relação ao período anterior, como defende Löwy. Na hipótese de trabalho de Netto, o repúdio de Lukács à *História e consciência de classe* teve início em 1926; para Löwy (1998, p.205), as autocríticas direcionadas a essa obra só foram iniciadas em 1933; antes, haveria apenas um “silêncio enigmático” por parte do filósofo em relação a sua obra magistral²⁶.

Podemos notar que entre as periodizações acima mencionadas, as de autoria de Goldmann, de Ludz e de Arvon foram elaboradas antes de 1971, ou seja, vieram à luz enquanto Lukács ainda estava em plena atividade – o que ocorreu até poucos meses antes de sua morte, ocorrida em junho de 1971. Portanto, necessariamente, não teriam condições de abarcar a totalidade de sua trajetória. Michael Löwy – cuja elaboração a qual nos reportamos foi originalmente publicada em 1976, na França – mesmo apresentando um estudo denso e de uma riqueza impressionante que chega a extrapolar os possíveis limites contidos na delimitação “evolução política”, não escreveu uma obra que se lance sobre a completa evolução do autor, pois examina um período específico. Considerando o ano da publicação do texto de Netto, 1981, podemos inferir sua possibilidade de formular uma periodização abrangente, contemplando do início ao fim o que ele denomina de a “aventura intelectual de

²⁶ Examinaremos esse *silêncio enigmático* no momento oportuno.

Lukács” (p.38). Todavia, como se trata de um texto introdutório, seu conteúdo, embora importante e muito esclarecedor, é limitado pela forma e pelo objetivo.

Completamente diferente é o caso de Guido Oldrini (2009), pois no profundo e extenso estudo “*György Lukács e os problemas do marxismo do século XX*”, apresenta um quadro detalhado das várias fases pelas quais o filósofo húngaro passou durante sua trajetória intelectual, da juventude pré-marxista à maturidade marxista. Logo na introdução do seu texto, Oldrini afirma que, para compreender quem foi verdadeiramente Lukács, qual sua contribuição para o desenvolvimento do marxismo, onde está o valor do seu legado e dos seus ensinamentos e que significado conserva atualmente, é necessário ter clareza acerca da escansão cronológica das etapas de seu pensamento, distinguindo o que pertence a sua formação de *pensador* e o que vai caracterizá-lo como *pensador marxista*. Essas duas etapas, adverte o intérprete italiano, embora tenham significativas diferenças que as distinguem e particularizam, não devem ser isoladas entre si como se não existissem vínculos entre elas. Sabemos que a necessária articulação entre essas etapas foi defendida pelo próprio Lukács (2003) quando, diante do objetivo de caracterizar corretamente sua posição a respeito do marxismo por volta de 1918, advertiu a impossibilidade de fazê-lo sem remeter-se à fase por ele designada como sua pré-história. Nesse sentido, é interessante registrar o importante esclarecimento de Oldrini acerca do seu livro: na relação história/pré-história, a história, ou seja, a etapa marxista de Lukács tem preponderância. E acrescenta, ainda, tratar-se da história do pensamento, não do homem, por isso a maior atenção será direcionada para a obra – embora não negue ou minimize o papel jogado pelas questões relativas ao homem, mas alerta que elas entram em cena apenas mediante o entrelaçamento com a sua produtividade cultural.

Resultante de uma longa pesquisa, o livro de Oldrini é composto por quatro seções, a saber: 1ª - O itinerário juvenil de Lukács da cultura burguesa ao marxismo; 2ª - A viragem de 1930 e suas consequências; 3ª - O marxismo “sistemático” da maturidade tardia de Lukács; 4ª - Lukács no quadro da cultura do século XX. A primeira seção divide-se em três capítulos. O primeiro – I. *A cultura centro-europeia na idade do imperialismo* – explicita as principais influências e o ambiente que servirá de pano de fundo para o desenvolvimento juvenil de Lukács. No segundo capítulo – II. *Visão sobre a experiência juvenil pré-marxista de Lukács* – encontramos quatro subcapítulos²⁷, o que evidencia a indicação de diferenciações ao longo dessa etapa do desenvolvimento de Lukács. Mas, vale ressaltar, isso não significa a

²⁷ São eles: 1. Entre Budapeste e Berlim: o período ensaístico; 2. Metafísica da forma; 3. A produtividade estética de Heidelberg; 4. O declínio de uma época. Este último contempla a eclosão da I Guerra Mundial e seu significado para a vida e a obra do jovem esteta-filósofo.

separação em momentos estanques; a relação de continuidade e descontinuidade característica da trajetória lukacsiana é considerada por Oldrini ao longo de toda sua análise. No terceiro capítulo – III. *Depois de Outubro: o Lukács protomarxista*²⁸ –, o autor examina a evolução do jovem esteta-filósofo após o impacto da I Guerra Mundial e, principalmente, o significado da Revolução de 1917 para sua trajetória intelectual e humana. Na ausência de um termo mais adequado, chama esse período de *protomarxismo*.

A Segunda Seção do livro – A viragem de 1930 e suas consequências – também está dividida em três capítulos: IV. *As bases teóricas do Lukács da maturidade*²⁹, V. *Lukács crítico e historiador da literatura*³⁰ e VI. *Na iminência de uma sistemática marxista*³¹. A importância atribuída por Oldrini à viragem de 1930 poderia ser inferida pelo fato de uma seção do seu livro dedicar-se às consequências advindas dela para a trajetória do filósofo húngaro. Entretanto, essa importância é explicitamente assinalada pelo autor, como podemos perceber na seguinte passagem:

em minha opinião, a questão da viragem dos anos 1930 forma historiograficamente um nódulo crucial, decisivo, para a justa compreensão da passagem de Lukács do protomarxismo juvenil ao marxismo da maturidade; /.../ sem a dissolução desse nódulo não se compreende nada, ou se compreende apenas mal, imperfeitamente, as principais questões doutrinárias postas no campo estético, ético e ontológico da sistemática do último Lukács. (OLDRINI, 2009, p.130).³²

A Terceira Seção, cujo título é: *O marxismo “sistemático” da maturidade tardia de Lukács*, aborda três temas centrais da produção lukacsiana madura, a saber: a *Estética*, a *Ontologia do ser social* e a *Ética*. A cada um desses temas é dedicado um capítulo específico, como segue: VII. *Os princípios da grande “Estética”*³³; VIII. *Gênese, fundamentação e problemas da “Ontologia do ser social”*³⁴ e IX. *O caminho marxista para a ética*³⁵.

²⁸ O protomarxismo é analisado em três momentos: 1. A adesão/conversão de Lukács ao comunismo; 2. No exílio em Viena: o marxismo de *História e consciência de classe*; 3. A conjuntura da “estabilização relativa”.

²⁹ Organizado em quatro subcapítulos: 1. O pano de fundo ambiental e os acontecimentos da atividade de Lukács em Moscou; 2. A viragem de 1930: a) Para além dos esquemas do marxismo hegelianizado; 3. A viragem de 1930: b) Para além do marxismo da II Internacional e 4. Consequências e perspectivas da viragem.

³⁰ Também contendo quatro subcapítulos: 1. A literatura à luz da teoria do realismo; 2. Novos estudos sobre Goethe e os seus nexos com Hegel; 3. Uma crítica à dimensão historiográfica e 4. Sobre a questão formal do contraste entre realismo e vanguarda.

³¹ Com três subcapítulos: 1. Hungria pós-1945: República popular e “democracia de novo tipo”; 2. Dinâmica da reprodução ampliada; 3. O equipamento conceitual do marxismo e suas categorias de sustentação.

³² Texto original: “a mio avviso, la questione della svolta degli anni '30 forma storiograficamente il nodo cruciale, decisivo, per la giusta comprensione del trapasso di Lukács dal protomarxismo giovanile al marxismo della sua maturità; /.../ senza lo scioglimento di un tale nodo non si intendono neanche, o si intendono solo male, imperfettamente, le principali questioni dottrinali poste in campo estetico, etico e ontologico dalla sistemática del Lukács ultimo”.

³³ Subcapítulos: 1. Continuidade e descontinuidade estética com o passado; 2. O substrato ontológico da grande “Estética”; 3. O para-si específico da arte e as suas funções e 4. Lukács e Hegel: duas estéticas em confronto.

³⁴ Com a seguinte organização: 1. Premissas histórico-genéticas; 2. A realidade como “complexo de complexos dinâmicos”; 3. Do ser real ao ideal e à ideologia e 4. Implicações e enriquecimentos do marxismo na *Ontologia*.

Por fim, a quarta e última seção, tratando de Lukács no quadro da cultura do século XX, divide-se em quatro capítulos: X. *Lukács homem e filósofo: diagnóstico dos traços da sua figura de estudioso*; XI. *A forma cultural da militância de Lukács*; XII. *Problemas históricos e críticos do socialismo*; XIII. *A herança de um ensinamento*. Esses últimos capítulos tratam de um leque importante de elementos sobre Lukács, desde o significado da sua vida de estudioso à caracterização como militante e seu legado intelectual. Também contêm uma reflexão abordando os reflexos da Revolução de Outubro sobre a filosofia e a cultura, os impasses do stalinismo e os princípios de democracia socialista. Trata-se, portanto, de um estudo bastante amplo e denso.

Detivemo-nos na transcrição detalhada – mesmo sabendo-a cansativa – dos capítulos que compõem o livro de Oldrini devido à inexistência de uma edição dessa obra em língua portuguesa e ao fato de termos utilizado-a largamente. Porém, não é nossa pretensão apresentar um exaustivo exame das periodizações relativas à trajetória política e intelectual de Lukács; por isso indicamos esses poucos exemplos, entre uma gama muito maior, apenas com o intuito de demonstrar a variabilidade das formulações existentes.

Entretanto, é importante ressaltar um aspecto central de algumas formulações, ao qual já fizemos uma rápida referência: a defesa de periodizações nas quais se manifesta a contraposição entre as fases de sua trajetória intelectual, e a nítida sobrevalorização do período juvenil em detrimento de sua produção madura. Em relação a essa questão, o próprio Lukács se manifestou em outubro de 1959, como podemos perceber no trecho de uma carta enviada a Lucien Goldmann:

Se eu estivesse morto por volta de 1924, e se minha alma imutável tivesse olhado vossa atividade literária do além, estaria plena de um verdadeiro reconhecimento por ocupar-vos tão intensamente com minhas obras de juventude. Mas, como não estou morto e, *durante trinta e quatro anos, criei o que deve chamar-se de a obra de minha vida* e como, em suma, *para vós, essa obra não existe de forma alguma*, é difícil para mim, como ser vivo, cujos interesses estão dirigidos, evidentemente, para a sua própria atividade presente, levar em conta vossas considerações. (LUKÁCS in: TERTULIAN, 2008, p.292; grifos nossos).

É oportuno destacar que Lucien Goldmann não é o único a centrar sua atenção na obra do jovem Lukács. São muitos os estudos que seguem essa mesma orientação tendo, inclusive, o próprio Goldmann como inspiração. Na compreensão de Oldrini (2009, p.138), “hoje, o interesse remanescente por Lukács se concentra não sobre sua fase madura, mas no máximo em seus escritos juvenis pré-marxistas e protomarxistas, e em particular, entre estes

³⁵ Composto pelos seguintes subcapítulos: 1. O fundo ético da maturidade de Lukács; 2. Fontes e achados de uma ética ontológica; 3. Sobre a teoria e o papel da ética segundo a ontologia marxista e 4. O caminho marxista ao conceito de pessoa.

últimos, sobre *História e consciência de classe*³⁶. Embora Lukács já tivesse 38 anos de idade ao publicá-lo, esse livro é um dos principais canais de exaltação do período juvenil. Evidenciando tal período e desconsiderando a fase madura, a literatura crítica não apenas apresenta uma imagem despedaçada do grande pensador e anula a importante relação entre continuidade e descontinuidade própria da sua evolução, mas vai além: estabelece o *marxismo* de Lukács como aquele consignado na obra de 1923 e atesta uma involução na sua obra de maturidade. Um belo exemplo desse tipo de procedimento pode ser colhido das palavras proferidas por Mészáros, numa entrevista concedida a um grupo de pesquisadores brasileiros, em 1984, quando afirma: “A posição de Merleau-Ponty, por outro lado, é uma violentação que aparece em *As Aventuras da dialética*, onde constrói um mito sobre *História e Consciência de Classe*, para daí rejeitar toda a obra da maturidade de Lukács.” (MÉSZÁROS, 1984, p.21). Outro exemplo típico é Michael Löwy que, de forma explícita, defende a superioridade dessa obra “em relação aos escritos anteriores e posteriores de Lukács” e argumenta: “Em nossa opinião, em *História e consciência de classe*, a evolução do pensamento lukacsiano atinge seu ápice e esta oposição rígida³⁷, inspirada pelo rigor ético, é abolida, *aufgehoben*, por uma nova concepção: o *realismo revolucionário*”. (LÖWY, 1998, p.206-7; grifos no original).

Diante desse quadro, para justificar nossa forma de apropriação e exposição da evolução lukacsiana, consideramos necessário reconhecer que György Lukács teve uma trajetória extremamente complexa, tanto do ponto de vista pessoal como intelectual e, observando sua obra vastíssima, concordar com Oldrini (2009, p.508) quando afirma: “Atingir-lhe por *disiecta* membros seria igualmente improdutivo quanto supor poder referir-lhe como a um conjunto compacto e unitário, privado de separação³⁸”. A totalidade da obra de Lukács encerra em si uma imensa massa de materiais cujo amplo e diversificado leque reúne importantes títulos, os quais, individualmente, já lhe garantiriam fama e reconhecimento. De fato, livros como *A alma e as formas*, *Teoria do romance* ou *História e consciência de classe*, mesmo tomados isoladamente, proporcionaram a seu autor um espaço entre os notáveis. Entretanto, extensão e diversidade são apenas alguns dos aspectos de sua obra e estão longe de traduzir as dificuldades relativas à compreensão da sua trajetória. Por isso, corretamente,

³⁶ Texto original: “oggi il residuo interesse per Lukács si accentra non sulla sua fase matura ma tutt'al più sui suoi scritti giovanili premarxisti e protomarxisti, e in particolare, tra questi ultimi, su *Storia e coscienza di classe*”.

³⁷ *Esta oposição rígida* refere-se à “fenda intransponível entre o ser objetivo da realidade e o dever ser do ideal” (LUKÁCS In: LÖWY, 1998, p.207) própria da visão trágica de Lukács em *A teoria do romance*.

³⁸ Texto original: “Attingervi per *disiecta membra* sarebbe altrettanto improduttivo quanto supporre di potervi riferire come a un insieme compatto e unitario, privo di cesure”.

Oldrini (2009) observa que, diante do grande volume de produções lukacsianas, estão fadadas ao fracasso tanto as tentativas de apreendê-las num único olhar como aquelas que se voltam para um aspecto da obra e o isolam do conjunto.

Tendo clareza acerca da heterogeneidade e da amplitude do legado lukacsiano – e procurando escapar do caminho das tentativas fracassadas –, partimos do princípio posto pelo próprio Lukács de que *a compreensão do marxista maduro só pode ser alcançada considerando as etapas anteriores, principalmente, seu caminho para Marx*. Essa é a nossa bússola. Por isso, buscamos delinear, com largos traços, os elementos da trajetória do filósofo húngaro implicados na elaboração de *História e consciência de classe* e da *Ontologia do ser social*, com o propósito de identificar os fundamentos basilares da concepção de alienação nelas presente, tomando como fio condutor, principalmente, as formulações contidas no texto “Meu caminho para Marx”, além dos prefácios e escritos autobiográficos lukacsianos.

Além disso, assinalamos como fundamentais para a produção deste capítulo as elaborações de Guido Oldrini, István Mészáros e Nicolas Tertulian, além de Alberto Scarponi, Leandro Konder, José Paulo Netto, Sérgio Lessa, Ivo Tonet e Michael Löwy. Embora não concordemos com a concepção do último acerca da superioridade de *História e consciência de classe* em relação à produção madura lukacsiana, é necessário afirmar o caráter esclarecedor de alguns pontos contidos no seu livro – *A evolução política de Lukács: 1909-1929* – os quais foram muito úteis para nossa compreensão desse período específico da trajetória de Lukács, não obstante, em nossa sistematização, procuramos priorizar as referências advindas do próprio filósofo, principalmente quando as questões postas pelos intérpretes revelam impasses, contradições ou imprecisões.

2.1 O primeiro encontro com Marx: a rebeldia utópica e romântica no pré-marxismo

A mim me parece que, na época que se segue à de Marx, a tomada de posição em face de seu pensamento deve representar o problema central de todo pensador que se leva a sério e que o modo e o grau em que ele se apropria do método e dos resultados da pesquisa de Marx condicionam o seu lugar no desenvolvimento da humanidade. Esta evolução é determinada pela posição de classe; porém, não se trata de uma determinação rígida, mas, sim, dialética. *A nossa posição na luta de classes determina amplamente o modo e o grau da nossa apropriação do marxismo; mas, por outro lado, todo aprofundamento desta apropriação fomenta cada vez mais nossa adesão à vida e à práxis do proletariado e esta adesão, por seu turno, resulta num aprofundamento da nossa relação com a doutrina de Marx.* (LUKÁCS, 2008, p.41; grifos nossos).

Essa afirmação encontra justificativa na experiência do próprio Lukács. Nas etapas por ele percorridas, ao longo de sua aproximação do marxismo, sua posição de classe

jogou um importante papel. Contudo, nesse percurso, também se evidencia o quanto a apropriação do marxismo interferiu na sua visão de mundo e fomentou sua “adesão à vida e à práxis do proletariado”.

A primeira formação de Lukács se efetiva tendo como pano de fundo o amplo ambiente da cultura da Europa Central, particularmente aquela que tem as suas raízes no império austro-húngaro e na Alemanha do período pré-bélico.³⁹ À luz desse ambiente, o pensamento do jovem Lukács surge “entre um cintilante e atravessado jogo de influências” (OLDRINI, 2009, p.16), de cujos desdobramentos ele terá consciência crítica apenas depois.

Uma característica bastante forte da personalidade de Lukács – a rebeldia – manifesta-se muito cedo. Na infância, consubstancia-se na rejeição ao protocolo⁴⁰ que o obrigava a cumprimentar estranhos e na “guerra de guerrilhas”⁴¹ travada com sua mãe. Nas primeiras experiências de leitura, essa rebeldia já sinaliza uma aversão aos valores burgueses. Aos nove anos, ele lê a *Ilíada* e *O Último dos Moicanos*. A influência desses livros sobre ele é notável. Mais de sete décadas depois, o filósofo afirma: “O destino de Heitor, isto é, o fato de que o homem derrotado tinha razão e era o grande herói, foi determinante para todo o meu desenvolvimento posterior.” (LUKÁCS, 1969, p.30-1). De forma ainda mais contundente, algum tempo depois, ele retoma essa experiência infantil e seu significado para sua formação: “Através desses livros compreendi que o sucesso não é critério, que uma pessoa pode estar agindo corretamente mesmo quando não o alcança”. (LUKÁCS, 1986, p.20). Essa compreensão é decisiva para a relação mantida pelo jovem crítico com o ambiente onde vivia, “no qual o sucesso, obtido mediante compromissos⁴² e mesmo através de coisas piores constituía quase que o único critério do valor das pessoas” (idem, p.21).

³⁹ Oldrini (2009) apresenta um amplo exame desse ambiente. Löwy (1998), por sua vez, descreve e analisa os círculos culturais alemães e húngaros que serviram de referência para o desenvolvimento de Lukács na sua primeira formação, destacando como maior impacto o encontro com “o representante mais revolucionário da democracia jacobina húngara [Endre Ady], e o representante mais radical do anticapitalismo cultural alemão [Ernst Bloch]”. (LÖWY, 1998, p.113; acréscimos nossos).

⁴⁰ É oportuno destacar que essa postura não é típica de um momento isolado ou restringe-se à infância. Nas seguintes passagens do roteiro escrito por Lukács para orientar a sua autobiografia, percebe-se a defesa de uma linha de continuidade: “Caminho: da rejeição infantil do protocolo até a crítica concreta da sociedade, lento, pouco consciente, cheio de grandes pausas. /.../ Crítica: protocolo = convenção, com isso, elemento necessário da sociabilidade presente (a ser combatida)”. (LUKÁCS, 1999, p.151).

⁴¹ No *Diálogo sobre o pensamento vivido*, Lukács explica essa “guerra de guerrilhas”. Como forma de punição, sua mãe trancava os filhos num cômodo escuro e só os liberava após pedirem perdão. Enquanto os irmãos pediam logo, Lukács usava uma estratégia que dependia do horário do castigo. Se faltasse muito tempo para a chegada do pai, ele pedia perdão. Mas, se era trancado próximo ao horário de sua chegada, não pedia perdão de forma alguma porque sabia que a mãe o liberaria, independente de seu pedido, para que o ambiente doméstico estivesse tranquilo quando o marido chegasse.

⁴² Cotejando as observações de Lukács e a análise de Oldrini (2009) em relação ao contexto referido pelo filósofo, é importante registrar que o termo *compromisso* guarda o sentido de concessão, comprometimento por meio de concessão.

Refém do “compromisso” de 1867, a Hungria, cujo poder é só aparente, torna-se:

Sujeito passivo e vítima de uma solução hierárquica imposta pelo alto, que a deixa em perene estado de subordinação, essa sofre até o fim as consequências das misérias do compromisso; ou, em outras palavras, entre os países do centro da Europa, ela, historicamente, paga até o fim, bem mais do que a Áustria ou a Alemanha, o preço do “desenvolvimento desigual”. (OLDRINI, 2009, p.46).⁴³

Embora se verifique o “fortalecimento da economia, acrescido pelo bem-estar, luxo e cintilação da Budapeste do final do século, irrupções artísticas e filosóficas de indício ocidental” (idem, p.50)⁴⁴, todos esses fatores não eliminam o caráter arcaico do país como um todo. Ele experimenta um desenvolvimento irregular, o qual se caracteriza – conforme Molnár, citado por Oldrini – pelo crescimento e modernização de alguns setores não atrelados à modernização profunda do país. Em relação ao ambiente húngaro, Mészáros destaca como os fatores mais importantes na situação de Lukács:

o desenvolvimento tardio do capitalismo húngaro, a enorme inércia dos interesses feudais e burocráticos estatais, as contradições entre os dois principais parceiros da monarquia austro-húngara, as complicações particulares da emancipação judaica, a resistência cada vez maior das minorias nacionais sob o domínio húngaro. (MÉSZÁROS, 2013, p.35).

Diante do quadro explicitado, Mészáros (idem, p.35) enfatiza que, enquanto muitos dos contemporâneos de Lukács, “olhando para o Ocidente, simplificaram as tarefas do programa pouco realista de ‘atualizar’ a sociedade capitalista húngara”, ele demonstrou um grande avanço, pois “destacou a profunda crise da burguesia e sua cultura em geral, e assim conduziu uma polêmica constante, mesmo que de maneira indireta, contra o caráter problemático e ilusório do programa de ‘atualização’”. A companhia de teatro Thália, fundada por Lukács aos dezenove anos de idade, é mencionada como um dos primeiros esforços do jovem escritor, e tinha como função “levar cultura às classes operárias”, o que foi feito até sua dissolução, cerca de cinco anos depois, por “interferência do assustado governo húngaro” (idem, p.36).

O típico conservadorismo húngaro, sua aversão ao novo e sua censura em direção a toda forma cultural de resistência ou de protesto são reproduzidos também no mundo universitário. Ademais, *Lipótváros*, o bairro aristocrático de Budapeste onde Lukács residia, reproduzia o ambiente vienense da *Belle Epoque*. A rejeição do jovem Lukács a esse ambiente

⁴³ Texto original: “Soggetto passivo e vittima di una soluzione gerarchica imposta dall’alto, che la lascia in stato di perenne subordinazione, essa sconta fino in fondo le miserie del compromesso; o, detto altrimenti, tra i paesi mitteleuropei essa paga storicamente fino in fondo, ben più di Austria e Germania, il prezzo dello ‘sviluppo ineguale’.”

⁴⁴ Texto original: “Potenziamento dell’economia, accresciuto benessere, lusso e sfavillio della Budapest di fine secolo, insorgenze artistiche e filosofiche di sentore occidentale”.

é patente. O sentimento de repúdio e a aversão aos costumes reproduzidos na Budapeste da sua juventude explicitam sua relação contraditória com a cultura húngara. Em um de seus últimos escritos, essa relação é assim caracterizada: “Vida burguesa: síntese da problemática da infância e juventude: vida plena de sentido é impossível no capitalismo; aspiração: tragédia e tragicomédia /.../” (LUKÁCS, 1999, p.153). A recusa radical àquele estilo aristocrático e burguês leva Lukács a tornar-se o que mais tarde ele descreveria como “*outsider* excêntrico”. Mesmo suas constantes contribuições com os principais periódicos húngaros à época – *Ocidente e Século XX* – não eliminavam ou minimizavam sua percepção⁴⁵ dos “limites sociopolíticos e filosóficos das tendências expressas neles” (MÉSZÁROS, 2013, p.36).

Embora os traços dominantes da cultura centroeuropéia da época do imperialismo sirvam de base para seu pensamento, sua personalidade rebelde e autônoma consegue estabelecer com ela uma complexa relação de proximidade e de distanciamento. Tanto os ambientes judaico-burgueses, quanto o meio universitário húngaro não lhe produziam qualquer satisfação. Leitor apaixonado, desde a adolescência, seus estímulos formativos provinham da literatura mundial, em especial, da alemã⁴⁶. Em relação à produção húngara, seu interesse era bem escasso; havendo uma exceção, como demonstram as palavras do autor: “As poesias de Endre Ady tiveram sobre mim um efeito absolutamente perturbador e, grosso modo, eram a primeira obra da literatura húngara na qual me sentia em casa e na qual me reconhecia” (LUKÁCS, 1986, p.25)⁴⁷. O caráter revolucionário contido no “eu não me deixo

⁴⁵ Mézáros (2013, p.36) enfatiza que Lukács “teve essa percepção não só muito jovem, mas também muito antes dos intelectuais contemporâneos, independentemente da idade, com exceção do teórico sindicalista Ervin Szabó e do extraordinário poeta Endre Ady”. A grande influência desses dois personagens na trajetória de Lukács é um dos aspectos fortemente evidenciados em seus escritos autobiográficos e nas notações de seus principais críticos, como teremos oportunidade de examinar ao longo deste capítulo.

⁴⁶ Nesse sentido, são muito pertinentes as observações de Mézáros. Assinalando as principais influências sobre Lukács: “Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, Emil Lask, Ervin Szabó, Georges Sorel, Heinrich Rickert /.../, Max Weber, Hegel, Marx, Rosa Luxemburgo e Lenin”, observa, em seguida, como “a maior parte é constituída pela cultura alemã, sobretudo nos anos de formação intelectual de Lukács”. E, diante de tal quadro, destaca dois aspectos principais: a justificativa de Lukács para buscar tais influxos – “O atraso da filosofia húngara não lhe deixou alternativas a não ser buscar orientação em outros lugares, e associar-se à corrente dominante da filosofia alemã foi, dadas as circunstâncias, o mais óbvio”. – E sua postura crítica em relação a eles – Lukács “acabou se tornando o crítico mais radical das contradições internas do pensamento e da literatura alemã. Grande parte de sua volumosa produção é dedicada aos problemas da história e da cultura alemãs, mas até mesmo o mais ínfimo artigo é escrito com algum distanciamento”. (MÉSZÁROS, 2013, p.35). Não podemos deixar de salientar o quanto esses escritos críticos, dirigidos ao pensamento alemão, também assumem o papel de um acerto de contas consigo mesmo, de uma autocrítica, ao longo da formação intelectual de Lukács.

⁴⁷ Löwy atribui essa identificação de Lukács com Endre Ady ao fato de compartilharem o mesmo sentimento de “recusa global e radical da sociedade estabelecida” (LÖWY, 1998, p.114). Lukács descreve o significado do seu encontro com a poesia de Ady nos seguintes termos: “uma das experiências mais decisivas da minha vida” (LUKÁCS, 1999, p.40) e “um verdadeiro choque /.../ a influência determinante de Ady residia justamente no fato de que jamais, nem por um só instante, ele se reconciliou com a realidade húngara e, através dela, com o conjunto do real da época... Quando conheci Ady, esta irreconciliabilidade me seguiu em cada um dos meus pensamentos como uma sombra inevitável...” (LUKÁCS In: LÖWY, 1998, p.114). A atração de Lukács pelo lirismo de Ady deve-se, conforme análise de Löwy, a que o poeta “rejeita não só a velha Hungria feudal, como

comandar” de Ady exerceu sobre o jovem esteta uma forte influência, fazendo com que surgisse algo inusitado naquele contexto: “uma mistura que não existia na literatura da época, ou seja, que alguém, hegeliano e representante da ciência do espírito, assumisse ao mesmo tempo uma posição de esquerda e mesmo, dentro de certos limites, revolucionária”. (LUKÁCS, 1999, p.40). Examinando a relação do jovem Lukács com o poeta húngaro, Oldrini (2009, p.79-80) assevera:

O encontro com Ady, a “linha Ady”, inspirada no seu princípio da “recusa por vocação”, o tremer das profundezas: fazem-no compreender a necessidade que a cultura do país se abra ao amplo giro da cultura europeia, em vista da superação das angústias internas que a sufocam; reacendendo seu próprio “ódio cheio de desprezo” contra a direção de István Tisza, o compromisso capitalista-nobre húngaro, a vida do capitalismo em geral; sobretudo o persuadem da validade do princípio, bem firme em Ady, de não abaixar a cabeça diante da opressão (“eu não me deixo comandar”).⁴⁸

O profundo alcance da “linha Ady”, todavia, se manifestará de forma cristalina apenas com a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Na configuração do período ensaístico⁴⁹

também o ‘progresso’ burguês e ocidental”. E complementa: “Da combinação entre essa revolta ética contra a ordem feudal e burguesa da Hungria, e a falta de força revolucionária real nas cenas político-sociais, decorre, logicamente, tanto em Lukács como em Ady, uma visão trágica de mundo /.../” (idem, p.115). Essa problemática é explicitada pelo próprio Lukács, num artigo de 1909, citado por Löwy: “Ady é o poeta dos revolucionários húngaros sem revolução. O público de Ady é pateticamente grotesco. É formado por homens que sentem que não há saída a não ser a revolução. Que vêem (*sic*) que tudo que existe é... mau, não pode ser corrigido, e deve ser destruído para dar lugar a novas possibilidades. Há necessidade de uma revolução, mas é impossível ter esperanças inclusive na longínqua possibilidade de tentá-la”. (LUKÁCS In: LÖWY, 1998, p.115-6). Concordamos com Löwy, para quem é evidente que também o filósofo húngaro fazia parte desse “público”. E, à luz desses dados, constatamos que dois importantes aspectos da trajetória lukácsiana – a recusa radical da Hungria capitalista aristocrática da sua juventude e a visão trágica de mundo – guardam estreita vinculação com o reconhecer-se de Lukács na poesia de Endre Ady.

Sobre a relação de Lukács com Ady, Mészáros (2013, p.36-7) certifica: “O contato pessoal entre eles foi quase inexistente, tanto que o impacto de Ady sobre o jovem Lukács se deu principalmente pela leitura de seus poemas. Enquanto seus contemporâneos discordavam do significado extremamente mediado da poesia simbólica de Ady, reconhecendo o autor apenas como um inovador linguístico-formal, o jovem Lukács foi o primeiro a concentrar sua atenção no núcleo organizador dessa poesia: a paixão elementar de um revolucionário democrático”. E acrescenta: “O messianismo sombrio e profético de Ady, com seus apelos dramáticos formulados em termos de ‘ou a salvação ou o desastre total’, expressava com grande intensidade lírica os dilemas de quem, na tentativa de encontrar uma solução para seus problemas particulares em uma escola europeia, teve de abrir os olhos para a profunda crise da ordem social em escala mundial.” A semelhança do jovem Lukács com o poeta húngaro é enfatizada nestes termos: “As perspectivas de ambos eram essencialmente as mesmas em um aspecto fundamental: a solução só poderia surgir no horizonte na forma de um ‘dever-ser’, articulada em alternativas de extrema intensidade dramática”. Inclusive, “As qualidades poéticas do estilo do jovem Lukács – *A alma e as formas, Cultura estética, A teoria do romance* –, que desapareceriam posteriormente, encontram sua explicação nessas perspectivas, nesse horizonte”.

⁴⁸ Texto original: “L’incontro con Ady, la ‘linea Ady’, ispirata al suo principio del ‘veto per vocazione’, lo scuotono dal profondo: gli fanno capire la necessità che la cultura del paese si apra all’ampio giro della cultura europea, in vista del superamento delle angustie interne che la soffocano; rinfocolano il suo proprio ‘odio pieno di disprezzo’ contro la dirigenza di István Tisza, il compromesso capitalistico-nobiliare ungherese, la vita del capitalismo in generale; soprattutto lo persuadono della validità del principio, ben fermo in Ady, di non chinare la testa di fronte all’oppressione (‘io non mi lascio comandare’)”.

⁴⁹ “O período ‘ensaístico’ de Lukács (como ele próprio o chamará mais tarde), o do início da sua carreira, terminou com *A alma e as formas*, lançada em 1911, em alemão.” (TERTULIAN, 2008, p.103).

do jovem esteta, tiveram caráter determinante os influxos advindos dos principais expoentes das assim chamadas “ciências do espírito” – Dilthey, Simmel e Weber – além de Kant. Coincide com esse período juvenil a primeira aproximação com o marxismo.

Lukács tem o primeiro contato com o pensamento de Marx por volta de 1902. À época em que concluía os estudos secundários, ele conheceu o *Manifesto Comunista*, cuja leitura causou-lhe grande impressão. Durante os estudos universitários – Lukács se formará em Economia (1906) e Filosofia (1909) – ele lê alguns textos de Marx e de Engels, entre os quais estão: *O 18 brumário* e *A origem da família*. Mas, é o estudo do livro primeiro de *O Capital* que mais centralizará sua atenção nesse momento. Esse estudo – afirmará Lukács, quase três décadas depois – “logo me convenceu da correção de alguns pontos centrais do marxismo. Impressionaram-me, em primeiro lugar, a teoria da mais-valia, a concepção da história como história das lutas de classes e a estruturação da sociedade em classes”. Entretanto – continua o filósofo – “Naquele momento, como é óbvio no caso de um intelectual burguês, esta influência se limitou à economia e, sobretudo, à ‘sociologia’”. (LUKÁCS, 2008, p.37). Seu objetivo era encontrar um fundamento “sociológico” para a monografia sobre o drama moderno. Justamente por isso, ele estava interessado no “Marx ‘sociólogo’, visto em grande medida pelas lentes metodológicas de Simmel e Max Weber”. (LUKÁCS, 2003, p.3).

O primeiro encontro com Marx parece sustentar a assertiva lukacsiana: “nossa posição na luta de classes determina amplamente o modo e o grau da nossa apropriação do marxismo” (LUKÁCS, 2008, p.41). Seu comportamento acadêmico diante do marxismo permitiu a incorporação do Marx “sociólogo”, completamente separado de qualquer fundamento econômico, em consonância com a perspectiva simmeliana⁵⁰ então assumida pelo autor da *História da evolução do drama moderno*. Lukács afirma que a sociologia da literatura por ele edificada, tomando como modelo Simmel e Kant, incluiria, também, elementos provenientes de Marx. Todavia, reconhece que tais elementos estariam tão empalidecidos que mal poderiam ser reconhecidos. No *Diálogo sobre o Pensamento Vivido*, o filósofo confessa: “A filosofia sotoposta ao meu livro sobre o drama é, na verdade, a filosofia

⁵⁰ No que se refere a tal perspectiva, é bastante esclarecedora a descrição apresentada por Tertulian (2008, p.95-96): “As teses de Simmel amalgamavam, de modo característico, o apego a uma sociologia da cultura e da arte e a fidelidade à ideia neokantiana da autonomia dos valores do espírito (a arte, a religião, o direito etc.). Simmel admitia a influência das estruturas econômicas no modo de vida e nas formas culturais (por exemplo, a dominação da moeda como forma de troca na sociedade capitalista moderna), mas o axioma filosófico que subjaz a suas reflexões fazia da energia espiritual um fator primordial e autônomo nas constelações da vida humana. Aos elementos do materialismo histórico assimilados e integrados em sua análise Simmel atribui apenas um papel subordinado, contestando firmemente qualquer valor de filosofia, com poder explicativo geral, para o materialismo histórico”.

de Simmel.” (LUKÁCS, 1986, p.24). No mesmo sentido, no prefácio à edição húngara de *Arte e sociedade*, Lukács se refere aos ensaios coligidos naquele livro como absolutamente contrastantes com as tendências em voga na Hungria do início do século passado. Mas, faz um importante esclarecimento:

Mesmo que neles já se possa perceber alguma influência do marxismo, seria um equívoco identificar nele uma relação maior entre o marxismo e a tendência a adotar o ponto de vista de uma concreção social objetiva. Na minha aplicação das ideias inspiradas em Marx, era enorme a influência de Simmel, que procurara inserir alguns resultados particulares do marxismo na sociologia idealista que, à época, começava a se desenvolver na Alemanha. (LUKÁCS, 2009, p.21-22).

Seguindo o exemplo de seu professor, o jovem esteta procurava separar todo elemento econômico da sua análise sociológica. No entanto, por outro lado, “via na análise ‘sociológica’ apenas o estágio inicial da verdadeira investigação científica no domínio da estética”. (LUKÁCS, 2008, p.38). Todavia, manifesta-se, nesses textos, o caráter idealista-burguês imbuído na pura e simples síntese da sociologia e da estética como ponto de partida, substituindo “as relações diretas e reais entre a sociedade e a literatura”. (LUKÁCS, 2009, p.22). Justamente por isso, na sua análise madura, o filósofo não se surpreende ao constatar que construções abstratas resultem dessa perspectiva artificiosa.

Precisamente a busca por uma interpretação menos abstrata dos fenômenos literários moverá o autor de *História da evolução do drama moderno*, ao perceber a peculiar concepção de fundo dessa obra: “a tese segundo a qual o conflito dramático (trágico) é uma manifestação ideológica da decadência de classe, precisamente em função da sua abstratividade, é uma construção vazia”. (idem, p.22). Sem romper com as “ciências do espírito”, no conjunto de ensaios reunidos sob o título *A alma e as formas*, o jovem esteta tenta “apreender a estrutura interna, a essência geral de determinadas formas típicas do comportamento humano e, em seguida, vinculá-las às formas literárias, mediante a figuração e a análise dos conflitos da vida”. (idem, p.22). Evidencia-se, na sua compreensão, que as formas de vida e as formas de arte têm em comum o fato de serem *formas* com as quais se pode exprimir a “realidade vital da alma”⁵¹. Acerca dos ensaios presentes em *A alma e as formas*, adverte Oldrini:

Seja na concepção como no estilo dos ensaios intervém agora um salto de qualidade. Conceitualmente, os ensaios do livro transfiguram experiências subjetivas, autobiográficas /.../; formalmente, prevalece um *pathos* compositivo lírico-estético,

⁵¹ G. LUKÁCS, *L'anima e le forme*, trad. de S. Bologna, Se, Milano 1991, p.24, citado por Oldrini (2009, p.60).

à Kierkegaard, distinguido pela aristocracia ostentada do gosto e por uma cultivada obscuridade do estilo. (2009, p.59).⁵²

Outro aspecto essencial diferencia esse livro em relação às composições anteriores: ele assinala o início de uma importante transformação no pensamento de Lukács. A aproximação da filosofia hegeliana introduz novos ingredientes na fermentação ideológica e teórica do jovem esteta, cujo conteúdo já incluía uma perspectiva messiânica articulando-se ao anticapitalismo romântico, além dos elementos provenientes do neokantismo. Referindo-se ao ensaio “Metafísica da tragédia”, Lukács (2009, p.22-23) destaca a sua tentativa, sob a influência da *Fenomenologia do espírito*, de efetivar uma “interpretação menos abstrata dos fenômenos literários”, esclarecendo “o problema mediante a dialética interna do ‘Espírito’ e com base na relação entre o homem (indivíduo) e a sociedade”. Não obstante o misticismo impregnado na exposição, o autor de *A alma e as formas* enfatiza que, naquela análise do comportamento trágico, “estão sempre consideradas as relações essenciais do comportamento típico do homem” e “a interpretação tipificadora desse comportamento pressupõe e examina sempre um estado objetivo do mundo, em relação dialética com este comportamento”. Contudo, reconhece a nítida separação entre a tragicidade e o processo histórico real com o qual contrapôs ao sociologismo abstrato dos seus primeiros escritos uma generalização filosófica igualmente abstrata.

Na “Metafísica da tragédia”, entretanto, assinala Oldrini (2009, p.64): “a palavra nova não é tanto ‘tragédia’ (emblema simmeliano da cultura moderna) quanto precisamente ‘metafísica’: uma metafísica certamente ainda segundo a perspectiva da ‘filosofia da vida’, totalmente mergulhada na mística”⁵³. Porém, sob o acinzentado misticismo, entrevia-se a “nova direção de longa marcha na qual se move seu pensamento, angústia entre o desejo de compreender os problemas da tragédia do presente e a impossibilidade de fazê-lo com os meios anteriores, os meios do ensaísmo.” (OLDRINI, 2009, p.64-5)⁵⁴. Pouco mais de um ano após sua publicação, numa carta endereçada à Margarethe Susmann, em agradecimento pela recensão do seu livro, Lukács (2003, p.49) afirmava: “o todo e sua forma haviam se tornado estranhos para mim”.

⁵² Texto original: “Sia nella concezione che nello stile dei saggi interviene ora un salto di qualità. Concettualmente i saggi del libro trasfigurano esperienze soggettive, autobiografiche /.../; formalmente vi prevale un pathos compositivo lirico-estetico, alla Kierkegaard, contraddistinto dall’aristocraticismo ostentato del gusto e da una coltivata oscurità dello stile.”

⁵³ Texto original: “la parola nuova non è tanto ‘tragedia’ (emblema simmeliano della cultura moderna) quanto appunto ‘metafísica’: una metafísica certo ancora in chiave di ‘filosofia della vita’, del tutto sprofundata nella mística.”

⁵⁴ Texto original: “nuova direzione di marcia lungo cui si muove il suo pensiero, stretto tra il bisogno di afferrare filosoficamente i problemi della tragicità del presente e l’impossibilità di farlo con i mezzi di prima, i mezzi del saggismo.”

A análise de Mészáros (2002, p.356) acerca desse importante texto do jovem Lukács explicita os motivos do repentino “estranhamento” do autor diante de sua criação. A ruptura de seu primeiro sistema deveu-se a duas principais tensões: “Os constantes apelos de Lukács, num referencial explanatório presumivelmente racional, ao milagre da tragédia e à ideia corolária da experiência mística” e a “ausência nele de uma dimensão histórica, apesar de todas as referências a uma história metafisicamente transubstanciada”.

Entretanto, se *A alma e as formas* conclui sua fase ensaística – e significa para seu autor: “a síntese científica da minha vida até agora, o fechamento da minha assim chamada juventude”⁵⁵ –, também contém *in germe* um novo começo. Nesse sentido, são elucidativas as palavras de Tertulian (2008, p.103-104): “O fim do período dos ensaios coincide com a escolha de uma atividade filosófica sistematizada. Ambicionava organizar suas representações do mundo em torno de pontos fixos e de certezas definitivas.” A estranheza assumida por Lukács frente ao “todo e sua forma” e o desejo de ultrapassar definitivamente essa fase tornam clara a configuração de uma ruptura. Porém, em seu bojo, apresenta-se também uma continuidade na descontinuidade, nesse caso, centrada na *metafísica da forma* e no necessário impulso para além do ensaísmo, adentrando no âmbito da filosofia.

Entre os fatores que desencadeiam esse impulso, soma-se ao reconhecimento de que os meios do ensaísmo não seriam suficientes para a compreensão dos problemas da tragédia, as próprias tragédias pessoais por que passa o jovem crítico e a influência exercida por Ernst Bloch, cuja importância é assim explicitada por Lukács (1986, p.25):

Sobre mim teve enorme influência Bloch. Ele, de fato, me convenceu com seu exemplo que era possível fazer filosofia à maneira tradicional. Até aquele momento eu estava imerso no neokantismo do meu tempo, e agora encontrava em Bloch o fenômeno de alguém que filosofava como se toda filosofia atual não existisse, que era possível filosofar ao modo de Aristóteles ou de Hegel.

Convencido por Bloch da possibilidade de ainda existir uma filosofia no sentido clássico, Lukács lança-se, entre 1911 e 1912, ao projeto de uma estética, idealizada como a primeira parte de sua filosofia. O projeto dessa estética, embora elaborado em Florença, é posto em execução apenas em Heidelberg e parte significativa desse manuscrito mantém-se inédita até a morte de seu autor. Tertulian (2008, p.137), analisando a estética lukacsiana do período de Heidelberg, argumenta:

Lukács se encontrava ao longo do período de que nos ocupamos, em uma fase de transição entre o kantismo e o hegelianismo. A realidade metafísica lhe aparecia,

⁵⁵ Trata-se de trecho de uma carta de Lukács para Irma Seidler, de 23 de março de 1910, citado por OLDRINI (2009, p.62-63). Texto original: “la sintesi scientifica della mia vita finora, la chiusura della mia cosiddetta giovinezza”.

então, ou como o mundo da “coisa em si”, transcendendo as faculdades de nossa sensibilidade e de nosso intelecto, ou como o mundo de uma identidade ideal entre sujeito e objeto, segundo o postulado de Schelling ou de Hegel.

Examinando os rumos tomados por sua trajetória após o primeiro contato com a obra de Marx, Lukács (2008, p.38) pondera:

Compreende-se que, com este desenvolvimento da minha concepção de mundo, as impressões juvenis da leitura de Marx fossem se esbatendo, acabando por ter um papel cada vez menor na minha atividade científica. Continuava considerando Marx o economista e o ‘sociólogo’ mais competente, mas economia e ‘sociologia’ desempenhavam então uma função reduzida no meu trabalho.

A “economia” e a “sociologia” marxianas, por mais competentes, não tinham espaço na atividade *filosófica* sistematizada desenvolvida àquela altura pelo jovem esteta. O *trabalho* mencionado acima, entretanto, seria interrompido, principalmente, em consequência da eclosão da Primeira Guerra Mundial. Como observa Oldrini:

A crise provocada pela guerra mundial coloca fim a uma época. Sociedade e cultura são abaladas. Na sociedade se abrem fraturas insanáveis entre ideologias de classe; na cultura mudam de cima a baixo as coordenadas e os parâmetros de julgamento. Para Lukács, termina aquela fase de seu aprendizado desenvolvido a reboque da cultura centro-europeia da época do imperialismo e começa um caminho inteiramente novo, destinado, com milhares de viravoltas, a marcá-lo e acompanhá-lo pelo resto da vida. (OLDRINI, 2009, p.91).⁵⁶

Em meio à crise estabelecida pela eclosão do conflito bélico, a reação lukacsiana – repúdio imediato e categórico à guerra – não deve ser interpretada como um simples traço pacifista na sua personalidade. Antes, sua postura antibelicista alinhava-se à posição contrária às democracias ocidentais e às potências centrais⁵⁷. Na compreensão do filósofo, a guerra, resultante da união de todas as forças sociais que ele odiava e queria destruir, “revelou o falso, o inumano”. Se, antes, já considerava desprezíveis aquelas potências e julgava a monarquia dos Habsburgos, sua pátria, “como uma insensatez humana destinada à destruição”, agora, no

⁵⁶ Texto original: “La crisi provocata dalla guerra mondiale mette fine a un’epoca. Società e cultura ne escono sconvolte. Nella società si aprono fratture insanabili tra ideologie di classe; nella cultura cambiano da cima a fondo le coordinate e i parametri di giudizio. Per Lukács termina quella fase del suo apprendistato sviluppatasi a rimorchio della cultura mitteleuropea dell’età dell’imperialismo e comincia un cammino interamente nuovo, destinato, con mille giravolte, a segnare e accompagnarlo per il resto della vita.”

⁵⁷ Como descreve Mészáros (2013, p.98-9), Lukács “assiste à eclosão da guerra com um pessimismo absoluto e afirma com ironia, a respeito das palavras de Marianne Weber sobre as histórias de heroísmo individual: ‘Quanto melhor, pior!’. Do mesmo modo, embora dê as boas-vindas à perspectiva da destruição do sistema dos Habsburgos, dos Hohenzollern e dos czares, pergunta com certo desespero: ‘Mas quem nos salvará da civilização ocidental?’”. Sua oposição à guerra emergiu desde o primeiro momento, mas não se tratava de um receio em relação à sua segurança e bem-estar pessoal. Todavia, como afirma Lukács: “o filho de um diretor de banco não precisava servir o exército se não quisesse”. Deve-se à influência do pai o jovem esteta ter sido designado para o serviço auxiliar. Considerando o período de sua juventude, o filósofo acrescenta: “O fato de ser filho do diretor de um banco de crédito não exerceu nenhuma influência literária, mas foi muito importante em minha vida. Quem sabe em qual campo russo eu teria morrido se essa relação não existisse?” (1999, p.47). A influência do pai o liberaria, pouco tempo depois, também desse serviço auxiliar. (Cf. LUKÁCS, 1999, p.47).

novo quadro, constata a obrigatoriedade de se empenhar a própria vida, de tomar parte neste “homicídio universal, para que esse obstáculo ao devenir homem continuasse conservado pela ordem rigorosa /.../ do império alemão. Devíamos nos tornar individualmente assassinos, criminosos, vítimas etc. para, desse modo, preservar a existência disso”. (LUKÁCS, 1999, p.159).

Sob essa perspectiva, a guerra mundial representava para ele “a crise de toda a cultura europeia; considerava o presente, para dizê-lo com as palavras de Fichte, *Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* [a era da completa culpabilidade]⁵⁸; considerava-o como uma crise da civilização, da qual só se poderia sair por uma via revolucionária”. (LUKÁCS, 2009, p.24). Porém, já em plena maturidade, percebendo que a sua “visão do mundo ainda tinha um fundamento puramente idealista”, acrescenta: “a ‘revolução’ seria puramente moral.” (idem, p.24). No mesmo sentido, é bastante reveladora a avaliação contida no prefácio de 1962 à *Teoria do Romance*: “Uma coisa é clara: esse repúdio da guerra e, com ele, da sociedade burguesa da época era puramente utópico⁵⁹; nem sequer no plano da inteligência mais abstrata havia na época algo que mediasse minha postura subjetiva com a realidade objetiva.” (LUKÁCS, 2000, p.8).

À rebeldia, ao pessimismo e à visão trágica do mundo, características do Lukács⁶⁰ do período pré-bélico, a precipitação do conflito mundial acrescentou o desespero. A força do impacto desse acontecimento sobre o pensador húngaro pode ser constatada não apenas por sua presença marcante nos textos autobiográficos e prefácios críticos redigidos na maturidade, mas, pela mudança nos rumos da sua trajetória naquele preciso momento. É principalmente o estado de desespero provocado pela guerra o estopim para a crise filosófica experimentada pelo esteta-filósofo⁶¹. Ele assim a descreve:

⁵⁸ Todavia, é necessário observar que o autor da *Teoria do romance* não intencionava, com essa afirmação, estabelecer uma inflexão de Hegel a Fichte. Mas, como afirma claramente, tratava-se de “uma kierkegaardização da dialética histórica de Hegel”. (LUKÁCS, 2000, p.15).

⁵⁹ Conforme Tertulian (2008, p.38): “O caráter utópico do desejo de Lukács estava demonstrado pelo fato de que sua recusa polêmica da civilização capitalista se traduzia por um repúdio do mundo inteiro, do ‘social’ e do ‘econômico’ ao qual o autor de *A teoria do romance* opunha o sonho de uma humanidade pura, liberta das servidões das categorias ‘econômicas’ e ‘sociais’.”

⁶⁰ O caráter trágico do jovem esteta é apontado por Löwy como um traço importante do seu pensamento “político-moral” do período de 1909 a 1916, descrito como: “um anticapitalismo romântico *sui generis*, que combina a problemática da *intelligentsia* alemã (o desenvolvimento irreversível do capitalismo) com a dos intelectuais húngaros (a estabilidade de uma sociedade ultraconservadora, feudal e burguesa), numa ‘fusão ideológica’ extremamente radical com tendências a uma coerência trágica”. (1998, p.121-1). Contudo, não se trata de um caso isolado. A visão trágica do mundo – cujas raízes histórico-sociais se encontram no contexto húngaro – era compartilhada por um amplo conjunto de intelectuais da Hungria, entre os quais está Endre Ady.

⁶¹ Confirma tal fato a seguinte passagem referida por Mészáros (2002, p.358): “O desafio intelectual de superar as tensões do seu sistema, de acordo com sua lógica imanente, foi muito importante para o desenvolvimento subsequente de Lukács. Contudo, o elemento decisivo para isso foi a irrupção da realidade, sob a forma da própria conflagração global, no interior do seu mundo auto-referente (*sic*), de pura forma, onde se podia

esta crise – sem que eu o soubesse – foi determinada objetivamente por uma mais intensa manifestação das contradições imperialistas e acentuada pela eclosão da guerra mundial. Decerto, esta crise se expressou inicialmente somente na forma de uma passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo (*Teoria do romance*, redigida entre 1914 e 1915), com Hegel assumindo para mim uma importância cada vez maior (particularmente a *Fenomenologia do espírito*). (LUKÁCS, 2008, p.38-9).

A crise filosófica imbrica-se com a crise moral deflagrada em consequência do quadro histórico pintado pela guerra. Como resultado, realiza-se um deslocamento no eixo de sua atividade teórica, impulsionando o esteta-filósofo na elaboração de um novo projeto. O livro *Teoria do romance*, originalmente concebido como a introdução de uma obra sobre Dostoievski, reflete esse “estado de ânimo de permanente desespero com a situação mundial” (LUKÁCS, 2000, p.8) e evidencia a abordagem de problemas que vão muito além da especulação estética, pois:

No momento em que o redigia, Lukács estava absorvido por problemas de ética e de filosofia da história. O grandioso esboço do desenvolvimento do gênero épico contido na *Teoria do romance* devia, em seu entender, simplesmente abrir-lhe o caminho para abordar os grandes problemas morais e históricos que atraíam sua atenção. (TERTULIAN, 2008, p.103).

No embate com esses grandes problemas morais e históricos, consubstancia-se, na *Teoria do romance*, “uma concepção de mundo voltada a uma fusão de ética de ‘esquerda’ e epistemologia de ‘direita’ (ontologia etc.)” (LUKÁCS, 2000, p.17). Todavia, essa obra marca um avanço em relação à *Alma e as formas* e representa uma nova mudança qualitativa para Lukács, pois, conforme Mészáros (2002, p.358): “o desejo subjacente a este trabalho era desenvolver a racionalidade da estrutura explicativa do autor pela combinação do radicalismo ético e político a que ele aspirava com uma concepção da história empiricamente sustentável”. Esse desejo, entretanto, naufraga sob o peso da sua perspectiva insustentável: a “contradição entre os imperativos éticos abstratos do autor e seu diagnóstico não-crítico dos parâmetros estruturais fundamentais da sociedade contra a qual queria se rebelar”. (idem, p.358). Importa destacar o quanto, na *Teoria do Romance*, revela-se um imbricado feixe de relações entre ferramentas teóricas distintas, incorporando o arsenal crítico-literário consolidado até então na formação do jovem esteta. A configuração dessa trama é assim explicitada:

Encontrava-me, a essa altura, no processo de transição de Kant para Hegel, sem contudo alterar em nada minha relação com os métodos das chamadas ciências do espírito; essa relação baseava-se essencialmente nas impressões que me causaram na juventude os trabalhos de Dilthey, Simmel e Max Weber. *A teoria do romance* é, de fato, um produto típico das tendências das ciências do espírito. (LUKÁCS, 2000, p.9).

seriamente esperar ‘esquecer a existência de tudo o que fosse problemático’.” E, acrescenta, no parágrafo seguinte: “A guerra acelerou tremendamente o processo de autodefinição teórica de Lukács /.../”.

Entretanto, mesmo reconhecendo o entrelaçamento do livro com as ciências do espírito⁶², Lukács destaca, entre os aspectos relevantes desta obra, o fato de que ela inauguraria a aplicação da filosofia hegeliana a problemas estéticos. Nessa composição, a filosofia assumia um papel bem mais acentuado, não era mais refém no interior da forma do ensaio literário. Todavia, Oldrini (2009, p.86) assevera:

Filosofia, portanto, mas qual? Sobre este ponto a *Teoria do romance* permanece um torvelinho de contradições não esclarecidas. Os agora distantes elementos básicos da “vida” entram com as suas “formas” numa relação dinâmica totalmente desconhecida no passado. O componente que faz a diferença é a historicidade, terreno onde creio não existirem dúvidas que o condicionamento que revela provém principalmente da filosofia da história de Hegel.⁶³

Por mais que a influência de Hegel possa ser inferida pela ênfase na historicidade, Oldrini não concorda totalmente com a afirmação lukacsiana, contida no prefácio redigido em 1962, de que o autor da *Teoria do romance* já teria se tornado hegeliano. Embora o crítico italiano reconheça no “recurso à historicização das categorias estéticas” a marca indelével dos princípios da filosofia hegeliana da história sobre Lukács, assegura que:

até aqui o hegelianismo está bem longe de constituir a sua tendência filosófica dominante. Toda outra série de fatores culturais, vinculados com o substrato da cultura centroeuropeia pré-bélica, age sobre ele na direção oposta, empurrando o hegelianismo para a margem e dando à sua contribuição um que de incerto, de contraditório e também de extremamente problemático. (OLDRINI, 2009, p.87).⁶⁴

Na compreensão de Oldrini, enquanto o influxo neokantiano retirava as conquistas da dialética objetiva do hegelianismo, a crítica kierkegaardiana a Hegel – estudada com muita atenção por Lukács – comprometia o justo entendimento da filosofia hegeliana da história⁶⁵. Todavia, para o objetivo que temos em mente, resta decisiva a aproximação do

⁶² Na última autobiografia Lukács afirma: “Uma particularidade deste livro sobre o romance é que, metodologicamente, é um livro de história do espírito. Mas acho que é o único livro de história do espírito que não é de direita”. (LUKÁCS, 1999, p 49).

⁶³ Texto original: “Filosofia, dunque, ma quale? Su questo punto la *Teoria del romanzo* resta una girandola di contraddizioni non chiarite. L’ormai lontano retroterra della ‘vita’ entra con le sue ‘forme’ in un rapporto dinamico del tutto sconosciuto al passato. La componente che fa la differenza è la storicità, terreno dove non credo sussistano dubbi che il condizionamento che rivela proviene principalmente dalla filosofia della storia di Hegel.”

⁶⁴ Texto original: “fin qui l’hegelismo resta ben lungi dal costituire la sua propensione filosofica dominante. Tutta un’altra serie di fattori culturali, connessi con il sostrato della cultura mitteleuropea prebellica, agisce su di lui in direzione opposta, costringendo l’hegelismo a margine e rendendone l’apporto un che di incerto, di contraddittorio e anche di estremamente problematico.”

⁶⁵ Nas suas notas sobre a trajetória do filósofo húngaro, em relação ao período 1912-1914, Mészáros destaca o quanto “Lukács é cada vez mais influenciado pelo idealismo objetivo de Hegel. Ao mesmo tempo, é crítico dos elementos conservadores e do desprezo do indivíduo na sistematização hegeliana da filosofia da história. Planeja uma obra que deveria ser a síntese crítica de Hegel e Kierkegaard, mas não avança muito em sua realização”. E conclui que o autor da *Teoria do romance* “Insiste na primazia da ética sobre a filosofia da história”. (MÉSZÁROS, 2013, p.98).

jovem esteta da filosofia hegeliana e as consequências daí advindas em relação ao seu caminho para Marx.

Em relação ao primeiro encontro com Marx, em síntese, podemos constatar que o período pré-marxista do filósofo húngaro não se configurou pela ausência de contato com a obra marxiana, pois, em sua formação juvenil, já conhecera alguns elementos importantes do marxismo. Todavia, é necessário considerar a forma como esses elementos foram recebidos e incorporados: filtrados pela lente de Simmel e empalidecidos frente à posição de classe e à concepção de mundo afinada com a teoria neokantiana da *imanência da consciência*, eles não se sobrepuseram em meio ao jogo de influências que configuravam o pensamento lukacsiano de então. Nesse sentido, é importante destacarmos a advertência feita por Oldrini acerca da distinção entre a proposição de algumas teses de Marx e a asserção do marxismo como teoria. Partindo dessa premissa, segue-se sua lúcida conclusão:

Aquele pouco de marxismo que vem indiretamente entre as mãos do Lukács pré-bélico é o reflexo de um genérico anticapitalismo romântico, não diferente daquele que circula em parte da cultura centro-europeia da época, ou o marxismo já cuidadosamente depurado, por meio do impacto revisionista, de todos os seus traços revolucionários (crítica da ideologia, luta de classe, dialética etc.), e assim, por exemplo, tornado conveniente com as questões da sociologia contemporânea. (OLDRINI, 2009, p.95).⁶⁶

Ademais, Guido Oldrini enfatiza a firme hostilidade mantida pelo jovem Lukács em relação ao marxismo como teoria, sobretudo por sua identificação com a teoria da velha metafísica⁶⁷. Tal concepção é explicitada, de forma clara, pelo próprio esteta, na crítica que redige à edição alemã do livro *Teoria e história da historiografia*, de Benedetto Croce:

O fato que o materialismo histórico, o método sociológico até agora mais significativo, seja quase sempre transformado em *metafísica histórico-filosófica*, não deve fazer esquecer o valor, que marcou época, do método no qual se funda e do qual, simplesmente, até hoje não temos uma elaboração clara. Nisto que Marx chama o problema da ideologia está – *naturalmente despojada da sua formação conceitual metafísica e metodologicamente limpa* – o caminho que leva à solução do problema aqui indicado por mim: a consciência disto que realiza necessariamente em conteúdos concretos as posições, formalmente condicionadas pela própria

⁶⁶ Texto original: “Quel poco di marxismo che viene indirettamente tra le mani del Lukács prebellico è o il riflesso di un generico anticapitalismo romantico, non dissimile da quello circolante in parte della cultura mitteleuropea dell’epoca, oppure il marxismo già accuratamente depurato, tramite l’impatto revisionistico, da tutti i suoi tratti rivoluzionari (critica dell’ideologia, lotta di classe, dialettica ecc.), e così, a esempio, reso congruo con le indagini della coeva sociologia.”

⁶⁷ Também encontramos em algumas passagens citadas por Löwy referências a essa identificação do marxismo com a metafísica e a necessidade de despojá-lo dessa condição; inclusive, como destaca o crítico: “este ‘despojamento’ dar-se-ia em larga medida pela mediação de uma epistemologia neokantiana segundo a qual o materialismo em todas as suas formas, só poderia ser considerado ‘metafísico’.” (LÖWY, 1998, p.150-1).

axiomática, das ciências do espírito objetivo. (LUKÁCS In: OLDRINI, 2009, p.96; grifos nossos).⁶⁸

Com base nessas proposições, percebemos que, neste primeiro encontro com Marx, Lukács não fez mais do que assumir uma perspectiva acadêmica frente ao marxismo, bem ao gosto das ciências do espírito com as quais comungava. Assim, concluímos que, mesmo o sentimento de recusa do mundo burguês e a insatisfação com as teorias que emergiam sob sua égide não foram suficientes para preservar completamente o jovem esteta da influência da cultura centroeuropeia, no que se refere à forma de apropriação do marxismo. Justamente por isso, o desdobramento dos eventos históricos terá significativa importância para sua trajetória no caminho para Marx, considerando que a crise filosófica e moral – desencadeada em consequência da guerra e das revoluções que a seguiram – provocou um giro profundo na trajetória de Lukács e serviu de pano de fundo para o seu segundo encontro com Marx, impulsionando um posicionamento extremamente marcante e decisivo para sua evolução intelectual e pessoal. Examinaremos alguns aspectos desse processo.

2.2 O segundo encontro com Marx: o messianismo utópico, revolucionário e idealista no protomarxismo

A guerra e, em seguida, as revoluções russa e húngara determinaram um giro profundo na minha concepção de sociedade e na minha ideologia, fazendo de mim um marxista. (LUKÁCS, 2009, p.24).

No segundo encontro com Marx, Lukács debruçou-se sobre os escritos filosóficos juvenis marxianos, embora também estudasse “apaixonadamente” – como ele mesmo afirmará – a *Introdução à crítica da economia política*. Se, no primeiro encontro, Marx era visto através de Simmel, agora, neste segundo contato, são as lentes de Hegel que filtram a visão lukacsiana. Todavia, o contexto histórico que serviu de cenário para a realização desses estudos foi o período da Primeira Guerra Mundial, portanto, um momento de grande efervescência para a trajetória do autor húngaro. Caracteriza-o não apenas a exacerbação do sentimento de repúdio aos valores burgueses, mas a transição de um idealismo subjetivo, presente em seus primeiros escritos, para um idealismo objetivo, demarcando sua passagem

⁶⁸ Texto original: “Il fatto che il materialismo storico, il metodo sociologico finora più significativo, si sia quasi sempre trasformato in metafisica storico-filosofica, non deve far dimenticare il valore, che fa epoca, del metodo su cui esso si fonda e di cui, semplicemente, fino a oggi non abbiamo avuto una elaborazione chiara. In ciò che Marx chiama il problema dell’ideologia sta – naturalmente spogliato della sua formazione concettuale metafisica e metodicamente ripulito – il cammino che porta alla soluzione del problema da me qui indicato: la conoscenza di ciò che realizza necessariamente in contenuti concreti le posizioni, formalmente condizionate dalla propria assiomatica, delle scienze dello spirito oggettivo”.

de Kant a Hegel. Essa transição, todavia, não significou que o filósofo alemão assumiria a centralidade na formação de Lukács. Como já assinalado, vários outros elementos agiam nele. Além daqueles provenientes da cultura centroeuropeia, a considerável influência desempenhada por Kierkegaard no jovem Lukács refletia-se, ainda, na forma de apropriação de Hegel, e, num certo sentido, caracterizava seu estado de espírito. Ademais, durante o conflito mundial, o esteta-filósofo se aproximou do sindicalismo de Erwin Szabó – por meio do qual se estabeleceu seu interesse por Sorel – e leu a obra de Rosa Luxemburgo anterior à guerra. Como resultado desses influxos, surgiria, conforme sua posterior avaliação, “um amálgama de teorias internamente contraditório”. (LUKÁCS, 2003, p.4).

Em meio a essa efervescência, mesmo superando aquela primeira impressão compartimentalizada de Marx como o “eminente especialista”, o “economista” ou o “sociólogo” e avançando no sentido de visualizá-lo como “o filósofo do pensamento de largo alcance, o grande dialético”, é importante assinalar que o significado do materialismo, no sentido de concretizar e totalizar, ainda não havia sido apreendido por Lukács e isso impediria a formulação coerente dos problemas da dialética. Acerca desse período, conclui o pensador húngaro: “O máximo a que cheguei foi a uma prioridade (hegeliana) do conteúdo em relação à forma e a procurar uma síntese (essencialmente hegeliana) de Hegel e Marx numa ‘filosofia da história’”. (LUKÁCS, 2008, p.39). Essa síntese, materializada em *História e consciência de classe*, tornou-se possível devido a um conjunto de circunstâncias excepcionais que marcaram a trajetória lukacsiana. Portanto, para caracterizar o segundo encontro com Marx, faz-se necessário indicar as principais consequências do desdobramento dos eventos históricos em relação à formação do filósofo húngaro e elucidar os aspectos fundamentais desse momento de transição, principalmente no que tange à compreensão do pensamento marxiano e à obra *História e consciência de classe*.

A irrupção da realidade implicaria importantes consequências não apenas para seu desenvolvimento intelectual, mas provocaria intensas mudanças de ordem prática na sua vida como um todo. A eclosão da guerra fez ruir o mundo burguês, tragando seus ideais e extinguindo a ilusão de segurança. Para além do dilacerante desespero e do profundo pessimismo frente à realidade, Lukács viu-se diante de uma verdadeira encruzilhada:

uma guerra que constringia cada um a recolocar-se o problema da sensatez ou insensatez também da própria vida privada [...]. Para cada um de nós, cuja história chegou nesta encruzilhada, a pergunta se fazia pessoal, íntima: qual posição assumir,

se a minha própria existência deve ter um sentido, nos confrontos desta alternativa? (LUKÁCS In: OLDRINI, 2009, p.97).⁶⁹

Essa pergunta, ao mesmo tempo crucial e urgente, tem um significado bastante peculiar quando consideramos que a crise da civilização burguesa, cujo ponto culminante se materializa no conflito mundial, “engendrara na consciência do filósofo – como explicita Tertulian (2008, p.37) – um estado de espírito tipicamente kierkegaardiano: o ‘eu’ se encontrava numa relação de tensão sem saída com a realidade objetiva”. O espetáculo desolador proporcionado pela guerra fortalecia em Lukács a percepção de um verdadeiro abismo entre a interioridade e a exterioridade, intensificando uma tendência já presente nas elaborações de *A alma e as formas*, na qual o jovem esteta buscava, na pureza da *forma* – alcançada pela identidade arbitrária entre forma e ética –, a possibilidade de “esquecer a existência de tudo que é problemático e bani-lo para sempre de sua esfera” (LUKÁCS In: MÉSZÁROS, 2002, p.357), demonstrando claramente uma separação entre a vida autêntica a que aspirava – regida por uma ética abstrata – e a vida empírica, ordinária – degradada pelas determinações burguesas. Como responder àquela pergunta, se a realidade, posta nesses termos, não lhe apresentava qualquer saída?

A Revolução de 1917 surgiu, então, como a resposta aos seus anseios, uma resposta às questões que se lhe pareciam insolúveis até aquele momento⁷⁰. No âmbito daquela fermentação ideológica, esse evento assumiu, na compreensão lukacsiana, a personificação de uma saída para a guerra e para o capitalismo. Na sua autobiografia, a argumentação a esse respeito é cristalina:

por mais que eu condenasse a situação húngara, não estava preparado em absoluto para aceitar o parlamentarismo inglês como solução ideal. Mas, naquela época, eu não via nada que se pudesse pôr no lugar do que havia. E é desse ponto de vista que a revolução de 1917 foi uma experiência tão significativa, pois lá de repente aparecia no horizonte que as coisas também poderiam ser diferentes. Qualquer que fosse a atitude que se tivesse em relação a esse “diferente”, esse “diferente” modificou a vida de todos nós, a vida de uma parte considerável da minha geração. (LUKÁCS, 1999, p.46).

Como um raio de luz lançado sobre a noite escura, o Outubro Vermelho assinala uma possibilidade de futuro imanente, inaugurando, para Lukács, uma perspectiva

⁶⁹ Texto original: “... una guerra che costringeva ciascuno a riproporsi il problema della sensatezza o della insensatezza anche della propria vita privata [...]. Per ciascuno di noi, la cui storia giungeva a questo bivio, la domanda si faceva personale, intima: quale posizione assumere, se la mia propria esistenza deve avere un senso, nei confronti di questa alternativa?”

⁷⁰ Os anseios de Lukács deviam-se à sua visão trágica de mundo e à constatação da inexistência de “uma força social capaz de levar a luta revolucionária contra o capitalismo”. Daqui emerge o significado da Revolução de 1917, pois o “Outubro (e, em certa medida, os acontecimentos de 1918 na Hungria) mostrou-lhe precisamente a existência de tal força: o proletariado e sua vanguarda bolchevique”. (LÖWY, 1998, p.158).

revolucionária fundada na própria realidade. Assim, abre-se no horizonte uma nova concepção: não se trata mais de uma revolução ética e moral, de viés puramente abstrato – como a consubstanciada na *Teoria do romance* –, mas de uma **revolução verdadeira**. E, embora traços próprios da visão anterior – idealismo, misticismo, messianismo – ainda permaneçam por algum tempo, após a Revolução de 1917, Lukács “não pôde mais suportar os limites que as categorias presentes em seus escritos anteriores lhe impunham, assim como não pôde mais expressar sua preocupação socialmente específica nos termos da ‘ética de esquerda e epistemologia de direita’ de *A teoria do romance*”. (MÉSZÁROS, 2002, p.362-3). Uma nova ruptura gestava-se a partir deste momento. Sua efetivação, é oportuno registrar, também será caracterizada pela dialética da continuidade e da descontinuidade.

Certamente, como enfatiza Tertulian (2008, p.38): “É à grande revolução russa que se deve o desfecho decisivo da crise espiritual aguda que Lukács atravessava na época de *A teoria do romance*”. Mas, a superação da crise instaurada pela guerra não foi a única consequência da Revolução de Outubro para o filósofo húngaro. Ela também o conduziu à adesão ao Partido Comunista, que ele definirá como: “a maior viragem, o maior resultado evolutivo na minha vida” (LUKÁCS, 1999, p.161). Esta é uma viragem cuja processualidade acolhe elementos e relações extremamente complexos, como podemos perceber a partir do seguinte trecho da autobiografia de Lukács:

Já mencionei que simpatizei desde o início com a Revolução Russa e também saudei a proclamação da República dos Conselhos. Mas, afinal, eu também tinha crescido em meio a preconceitos burgueses. Por conseguinte, a palavra de ordem da ditadura do proletariado suscitou em mim *uma certa crise ideológica*, cujo produto foi publicado no jornal *Szabadgondolat* (Pensamento Livre), onde, num artigo, *tomei posição contra a ditadura*. Depois que essa crise foi resolvida, em dezembro de 1918, Seidler [Trata-se de Erno Seidler, irmão de Irma Seidler] me chamou para um encontro com Kun e Szamuely. (LUKÁCS, 1999, p.58; acréscimos e grifos nossos).

O Bolchevismo como problema moral, redigido em novembro de 1918, é citado, pelo filósofo, em vários textos autobiográficos e prefácios críticos, como a última hesitação antes da decisão definitiva e irrevogável de ingressar no movimento revolucionário operário. A brevidade dessa hesitação é tanto indiscutível – considerando que o autor ingressou no Partido Comunista Húngaro em dezembro do mesmo ano –, como reveladora do caráter transitório da crise ideológica experienciada. No entanto, a brevidade da hesitação e a rapidez da superação da referida crise ideológica não podem obliterar a importância substancial do artigo para a apreciação deste momento da trajetória do filósofo. Pelo contrário: a reforçam. O texto desvela o impasse no qual Lukács se encontrava quando, sob o impacto da Revolução, percebeu-se premido a se posicionar frente aos significativos acontecimentos históricos

testemunhados. E, mais importante, põe em relevo tanto o conflito ético no qual se debatia, como a concepção acerca do pensamento marxiano então defendida pelo autor. Examinemos melhor.

A objeção de Lukács ao bolchevismo, fruto da mencionada *crise ideológica*, tem estreita relação, conforme Löwy, com “um dualismo de tipo neokantiano entre ‘a árida realidade empírica’ e ‘a vontade ética, utópica, humana’”, apontado por este crítico como o “ponto de partida ideológico, *que dá estrutura ao conjunto do artigo*”. (LÖWY, 1998, p.159; grifos no original). De fato, toda a discussão desenvolvida ao longo do texto se pauta a partir de um dualismo, muitas vezes cristalizando determinados conceitos ou elementos numa oposição rígida e absoluta, como é o caso da relação entre o bem e o mal. Todavia, no que se refere às influências do neokantismo sobre o filósofo húngaro, é oportuno registrar as esclarecedoras ponderações de Mészáros (2013, p.39): “O jovem Lukács recolheu-as segundo o espírito de sua própria situação e as assimilou a sua própria maneira, em uma síntese abrangente que não se reconhece em nenhuma obra de seus amigos ou professores”. Essa passagem é importante por dirimir qualquer possibilidade de se pensar em Lukács como um simples seguidor do neokantismo. Ademais, sua síntese peculiar agregava muitas outras influências, além daquelas provenientes do neokantismo. Sua trajetória é demasiado complexa para compatibilizar-se com rotulações simplistas.

Em relação ao artigo em apreço, após afirmar que não pretende tratar “das possibilidades de realização prática do bolchevismo, nem das consequências úteis ou nocivas de seu eventual acesso ao poder”, mas “fazer completa abstração da reflexão sobre as consequências práticas”, pois “a decisão é – como em toda questão importante – de natureza ética” (idem, p.314-5), Lukács expõe um conjunto de argumentos que culminam nesta apreciação final:

o bolchevismo baseia-se sobre a seguinte hipótese metafísica: o bem pode surgir do mal, e é possível, como diz Razoumikhine em *Razkolnikov* [Refere-se à obra *Crime e Castigo*, de Dostoievsky], chegar à verdade mentindo. O autor destas linhas é incapaz de partilhar essa fé, e isto porque vê um dilema moral insolúvel na raiz mesma da atitude bolchevique /...”. (LUKÁCS, 1998, p.319; acréscimos nossos).

O dilema moral insolúvel visualizado pelo jovem intelectual na raiz da atitude bolchevique relaciona-se com o seu “socialismo ético tolstoiano”⁷¹ e com a influência de Dostoievsky – cuja referência explícita na passagem citada não é fruto do acaso⁷².

⁷¹ Conforme registra Löwy (1998, p. 157), esse termo “era empregado na época [refere-se a 1918, M.F.L.] para designar, sobretudo, uma ideologia *pacifista*, antimilitarista e ‘não violenta’”.

⁷² Oportuno lembrar que a *Teoria do romance* foi, originalmente, pensada como um livro sobre Dostoievsky. Ademais, Löwy (1998, p.139) defende que a ética de esquerda utópico-idealista de Lukács foi construída a partir

No Prefácio de 1967, Lukács refere-se a esse ensaio como “uma apologia intelectual fracassada, adornada de argumentos abstratos e de mau gosto” (LUKÁCS, 2003, p.6). Nessa crítica, o filósofo não explicita o significado da *apologia intelectual fracassada* ou quais seriam esses *argumentos abstratos e de mau gosto*. Todavia, o próprio texto os revela. Infelizmente, um exame minucioso do ensaio, discutindo cada aspecto, à luz da concepção marxista madura de Lukács extrapolaria nossos objetivos⁷³. Assim, tentaremos, apenas, expor alguns elementos e a concepção de marxismo expressa no texto.

Coerente com o dualismo presente em toda a sua reflexão, Lukács defende a separação do pensamento marxiano em *filosofia da história* e *sociologia*. No mesmo sentido, assevera que a *luta de classes* e a *ordem socialista* “por mais estreita que seja sua interdependência, não são produtos do mesmo caminho conceitual”. O sistema de Marx, portanto, estaria dividido nesses dois “pontos cardeais”. Enquanto a *luta de classes* seria “uma constatação da sociologia marxiana que fez época, a saber, que a ordem social sempre existiu e que necessariamente tem uma força motriz”, – na avaliação de Lukács: um “dos princípios básicos mais importantes dos verdadeiros nexos que compõem a realidade histórica” –, a *ordem socialista* é considerada “um postulado utópico da filosofia da história de Marx: um programa ético para um mundo novo a vir”. A unidade entre esses dois supostos “pontos cardeais”, – estabelecida pela dialética marxista, que supera a separação rígida e metafísica apontada por Lukács –, conforme o autor da crítica ao bolchevismo, é proporcionada pelo hegelianismo de Marx “que tem uma tendência excessiva a colocar os diferentes elementos do real no mesmo plano”. (LUKÁCS, 1998, p.316; grifos no original).

Evidente que a visão compartimentalizada de Marx ainda permanece neste ponto do desenvolvimento intelectual de Lukács, devidamente articulada com aquela separação entre a vida autêntica e a vida empírica, degradada – presente desde as primeiras elaborações do jovem esteta e da qual irá desvencilhar-se apenas com muito custo. É dessa perspectiva que o filósofo dispõe, em planos diferentes, a realidade da *luta de classes* e o postulado da *ordem socialista*, e, a partir de tal orientação pode concluir:

a luta de classe do proletariado, chamado a conduzir essa nova ordem social, enquanto luta de classes, não contém em si mesma a nova ordem. Do único fato da liberação do proletariado, suprimindo a opressão da classe capitalista, não decorre a destruição de toda opressão de classe, tanto quanto ela não decorria do resultado das

de Tolstói e de Dostoiévsky. Um exame da influência desses dois autores sobre Lukács encontra-se no capítulo “O anticapitalismo de Lukács e sua visão trágica de mundo”, especialmente nas páginas 136-149.

⁷³ Uma análise pormenorizada deste texto pode ser encontrada em Löwy (1998, p.158-164). Mas, dada sua afinidade com a obra de juventude de Lukács, principalmente sua valorização de *História e consciência de classe*, é oportuno destacar que essa análise não parte dos fundamentos ontológicos do Lukács maduro. Não obstante, essa elaboração contribuiu muito para nossa compreensão do artigo lukacsiano em tela.

lutas libertadoras e vitoriosas da classe burguesa. Sobre o plano da necessidade sociológica exclusivamente, isto significa apenas a mudança da estrutura de classe, a transformação do antigo oprimido em opressor. (LUKÁCS, 1998, p.316).

Se a luta de classe do proletariado, não contendo em si mesma a nova ordem, apenas transformaria o antigo oprimido em opressor e, embora a vitória do proletariado constitua “uma condição prévia indispensável”, por permitir a “liberação da última classe oprimida”, não passe de “uma condição prévia, um fato negativo”, o que seria necessário, então, para alcançar a verdadeira liberdade e eliminar completamente a relação de opressão? Eis a resposta do jovem Lukács: a **vontade**, o “*querer* esse mundo novo: o mundo democrático”. Essa vontade, erigida num patamar superior à realidade imediata da luta de classes, é o elemento que “não pode ser descartado sem o risco de derrocar todo o edifício”. (LUKÁCS, 1998, p. 316; grifo no original). – Por isso, no âmago da objeção do autor ao bolchevismo, o princípio da democracia é um elemento essencial, estando o problema ético relacionado à “maneira pela qual se decide se a democracia faz parte tão-somente da tática do socialismo /.../ ou se é parte integrante dele, de tal modo que seja impossível suprimi-la sem que antes sejam esclarecidas todas as consequências éticas e históricas.” (idem, p. 315). – Essas formulações explicitam com muita clareza o idealismo utópico de Lukács. Bastante forte neste período, seu messianismo também se evidencia de forma contundente na seguinte passagem: “é esta *vontade* que faz do proletariado o portador da redenção social da humanidade, a *classe messias* da história do mundo”. A simpatia do autor pelo proletariado e por sua vanguarda bolchevique, afirmada em sua última autobiografia, deve-se, principalmente, ao caráter messiânico que lhes atribui. (idem, p. 316; grifos nossos).

A rígida dualidade que preside a análise lukacsiana e, como vimos, separa a *luta de classe* e a *ordem socialista*, opõe, como contrários, a luta do proletariado por seus interesses materiais concretos e a vontade de um mundo novo⁷⁴. Contaminada por seu messianismo utópico e idealista, a análise acerca da *missão* do proletariado não permite a articulação entre as duas dimensões da sua tarefa histórica. Na sua compreensão, “ainda que Marx tenha construído esse processo histórico-filosófico à maneira hegeliana [*Astúcia da razão*], a saber, que é lutando por seus interesses de classe imediatos que o proletariado chegará a libertar o mundo de todo despotismo” (idem, p. 316-7), afirma energicamente:

⁷⁴ A esse respeito, Löwy (1998, p.160-1) assevera: “/.../ sua atitude [de Lukács] quanto ao proletariado continua marcada por seu profundo dualismo: ele não compreende a ligação entre este imenso papel histórico-filosófico e a ‘mesquinha’ luta do proletariado por seus interesses materiais. /.../ Ainda uma vez, o neokantismo de Lukács impede-o de compreender a ligação dialética entre o *conteúdo real* de interesses do proletariado e sua qualidade *ética*.” (acréscimos nossos; grifos no original).

no instante da decisão – e este instante está aí – torna-se impossível não ver a separação entre a árida realidade empírica e a vontade ética, utópica, humana. E ver-se-á, então, se o papel redentor do socialismo consiste realmente em ser o portador ao mesmo tempo submisso e voluntário da redenção do mundo – ou se não passa de um invólucro ideológico de interesses de classe, mas que só se diferenciam de outros interesses de classe por seu conteúdo, e não por sua qualidade ou força moral. (LUKÁCS, 1998, p.317).

À luz de tal formulação, podemos inferir que, conforme a concepção do autor, a força moral do proletariado sucumbiria sob os interesses de classe mesquinhos e, neste caso, ele não teria a pureza ética para encarnar o papel de *messias*, de redentor da humanidade. Considerando que o “sentido final da luta do proletariado é tornar impossível toda luta de classe posterior, de criar uma ordem social tal que ela não possa aparecer mais, mesmo sob a forma de pensamento”, o dilema moral emerge no momento da escolha entre as alternativas para a busca da “ordem social sem opressão de classe – a social-democracia pura”. (idem, p.317). Quais seriam essas alternativas? Para Lukács, seriam socialismo ou democracia, as quais ele expõe nos seguintes termos:

Ou nós assumimos a ocasião para realizar esse objetivo, e então nos colocaremos obrigatoriamente sobre o terreno da ditadura, do terror, da opressão de classe, o que nos fará trocar a dominação das classes precedentes pela dominação de classe do proletariado, acreditando que – Satã expulso por Belzebu – esta última dominação de classe, por sua própria natureza mais cruel e aberta, se destruirá a si mesmo e com ela toda a dominação de classe, ou, então, nós queremos que a nova ordem social seja realidade por meios novos, pelos meios da verdadeira democracia. (idem, p.317).

Ambas alternativas são consideradas como portadoras da “possibilidade de crimes monstruosos e de erros incomensuráveis, mas que deverão ser assumidos com plena consciência e responsabilidade por aqueles que se sintam obrigados a escolher”. Justamente a assunção da responsabilidade por essas consequências impõe um dilema ético na escolha. Se a primeira alternativa constitui-se numa dominação de classe mais cruel e aberta do que a existente, na troca de Satã por Belzebu, a segunda – que não deve ser efetivada contra a vontade da humanidade, mas pautada na espera, no ensinamento, na propagação da fé e na expectativa para convencer a humanidade a, livremente e por sua vontade, fazer nascer a ordem desejada – guarda em si um grande perigo, qual seja: a “necessidade – provisória – de colaborar com as classes e os partidos que só estão de acordo com a social-democracia sobre certos objetivos imediatos, mas que permanecem hostis ao seu objetivo final”. O dilema torna-se mais nítido quando Lukács explicita a necessidade de que essa colaboração não desvirtue o objetivo final, não comprometa sua pureza. Em suas palavras: “O dilema, diante do qual a exigência da democracia coloca o socialismo, é um compromisso externo, que não

deve tornar-se um compromisso interno”. Nesse aspecto, “a força fascinante do bolchevismo, explica-se pela liberação que resulta da supressão desse compromisso”. Já destacamos, em outro momento, o repúdio de Lukács às relações baseadas em “compromissos”. Portanto, aquela simpatia pelo bolchevismo – na realidade, um verdadeiro fascínio – também se justifica por essa compreensão. Todavia, a inegável influência dos preconceitos burgueses lhe proporciona uma desconfiança, cujos efeitos, além dos já demonstrados, também se verificam na constatação de que “aqueles que são enfeitiçados por essa possibilidade [a primeira alternativa] nem sempre são conscientes das responsabilidades que lhes cabem desde logo”. A esses se coloca o dilema ético da relação entre meios e fins: “pode-se atingir o que é bom por meio de maus procedimentos, pode-se chegar à liberdade pela via da opressão?” (idem, p.318; acréscimos nossos). Ora, a classe *messias* pode fazer nascer um mundo novo, utilizando os mesmos instrumentos que as classes precedentes lançam mão para manter a opressão? Em outros termos: É possível chegar à verdade mentindo? O rigor ético lukacsiano não lhe permite responder a essas questões de forma afirmativa, principalmente porque não acredita que seja necessária “mais fé para o ‘rude heroísmo’ da decisão bolchevique do que para a luta lenta, aparentemente menos heróica, e [,] entretanto [,] carregada de responsabilidades profundas, a luta que trabalha a alma, longa e pedagogicamente, daquele que assume até o fim a democracia”. (idem, p.319). Nada mais coerente, se lembrarmos do significado do idealismo ético para Lukács, conforme explicitado no trecho recolhido por Oldrini (2009, p.94):

O idealismo ético é uma revolução permanente contra a existência (*Sein*) como existência, contra alguma coisa que não atinja seu ideal ético; e enquanto é revolução permanente, enquanto revolução absoluta, é capaz de definir e de regular a direção de um desenvolvimento verdadeiro, que não chega nunca a um ponto morto e não estagna nunca.⁷⁵

Em conformidade com esse idealismo ético, Lukács defende a constituição da nova ordem social pelos “meios da verdadeira democracia” (LUKÁCS, 1998, p.317). Sua oposição ao bolchevismo, no entanto, não é absoluta, considerando o fascínio nele produzido, mas sedimentada sobre a ideia de transformar o mundo por meios não violentos. E isso tem clara relação com a postura do filósofo diante da possibilidade concreta da violência, como podemos perceber nesta passagem da sua última autobiografia, quando, referindo-se à hesitação antes da adesão ao Partido Comunista, ele afirma:

⁷⁵ Texto original: “L’idealismo etico è una rivoluzione permanente contro l’esistenza (*Sein*) come esistenza, contro qualche cosa che non raggiunge l’ideale dell’etica; e in quanto è rivoluzione permanente, in quanto rivoluzione assoluta, è capace di definire e di regolare la direzione di uno sviluppo vero, che non arriva mai a un punto morto e non ristagna mai”.

Apesar de não ter dúvida alguma sobre o papel positivo da violência na história e de nunca ter tido nenhuma objeção aos jacobinos, é preciso reconhecer que na cabeça do homem em carne e osso como eu, a teoria pode não coincidir exatamente com a prática no instante preciso em que surge o problema de agir em favor da violência. E foi necessário um certo processo, em novembro, para que eu pudesse aderir ao Partido Comunista em meados de dezembro [1919]. (LUKÁCS, 1999, p.55).

Não obstante o dilema ético explicitado no artigo, Lukács adere ao recém-fundado Partido Comunista Húngaro⁷⁶. Sua adesão causou surpresa e decepção no seu círculo de amigos mais próximos. A expressão utilizada por Anna Lesznai⁷⁷ – “de Saulo a Paulo” (OLDRINI, 2009, p.97) – ilustra bem o sentimento gerado por essa “conversão”, entre aqueles que conviviam com o filósofo.

Na avaliação de Oldrini (2009), “conversão” é um termo capcioso, que induz à ideia de uma mudança brusca e injustificável, uma concepção possível apenas se embasada numa perspectiva superficial e limitada da trajetória de Lukács. A nosso ver, a adesão do filósofo húngaro ao comunismo nada tem de inexplicável. Sem dúvida, na sua evolução, no seu anticapitalismo romântico, na sua revolta em relação ao contexto húngaro pré-bélico ou na sua rejeição aos valores burgueses encontram-se elementos suficientes para justificar o ingresso no Partido Comunista. Que o caminho trilhado para o comunismo era posto pelo seu próprio desenvolvimento, mesmo Lukács o reconheceu, nos seus escritos autobiográficos. Obviamente, não defendemos, aqui, um desenvolvimento necessário; as escolhas realizadas pelo esteta-filósofo frente às alternativas postas pelo real têm um peso nada desprezível nesse processo. Portanto, definitivamente, não se trata de uma conversão, no sentido de uma súbita reviravolta. Por isso, concordamos plenamente com a afirmação de Mészáros:

⁷⁶ A esse respeito, Michael Löwy afirma: “Lukács aderiu ao PC Húngaro poucos dias *depois da aparição deste ensaio* contra o bolchevismo” (1998, p.314; grifos nossos), publicado em “15 de dezembro de 1918” (idem, p.158). Guido Oldrini (2009, p.99), por sua vez, registra: “Na metade de dezembro de 1918, Lukács entra, assim, no Partido comunista húngaro, fundado há menos de um mês”. (Texto original: “A metà dicembre 1918 Lukács entra così nel Partito comunista ungherese, fondato meno di un mese prima”). Porém, conforme István Mészáros (2013, p.100), Lukács ingressou no Partido Comunista em 2 de dezembro de 1918, doze dias após sua fundação em Budapeste. Leandro Konder (1980, p.122) assegura que: “Quando este artigo saiu publicado, Lukács tinha já, surpreendentemente, mudado de posição: no dia 2 de dezembro de 1918 inscrevera-se no PC”. Na última autobiografia, a data indicada por Lukács (1999, p.55) não é precisa, mas se refere a meados de dezembro de 1918. Então, tendemos a crer que os primeiros críticos tenham razão. Não obstante esse desencontro de informações, podemos concluir: a adesão de Lukács ao PC húngaro significa que a mencionada *crise ideológica* fora, minimamente, superada e, como acontecera em outros momentos, o autor não mais se reconhecia no texto que havia escrito.

⁷⁷ Anna Lesznai, poeta e romancista, fazia parte da Sociedade Dominical que se formou em torno de Béla Balázs e de Lukács, entre 1915 e 1918, em Budapeste. De acordo com o filósofo húngaro, também faziam parte desse círculo de amigos figuras como: Emma Ritoók, Béla Fogarasi, Lajos Fülep, Frederik Antal, Karl Manheim, Arnold Hauser, Gergely e Charles de Tolnai, entre outros. (Cf. LUKÁCS, 1999, p.50-51). Mészáros (2013, p.99) apresenta uma lista mais extensa e detalhada desse grupo de intelectuais que se reuniam aos domingos para discutir a crise da cultura europeia.

A identificação de Lukács com o marxismo significou uma mudança qualitativa em seu desenvolvimento. No entanto, ela não aconteceu da noite para o dia; não poderia ser descrita com as categorias de ‘ruptura radical’ e ‘radicalmente nova’, contra as quais Lukács, em sua defesa dialética, travou uma batalha durante toda a sua vida. Ao contrário, as raízes dessa mudança devem ser buscadas muito antes, em sua síntese dialética na juventude e nas tensões internas desta. (MÉSZÁROS, 2013, p.34).

Mesmo que o ingresso de Lukács no PC húngaro, como observa Löwy: “Por sua forma súbita e seu caráter irreversível, lembr[e] efetivamente uma conversão religiosa, o que corresponde perfeitamente ao caráter ético-místico do personagem nesta época”, essa aparente descontinuidade não anula o fato de que “a mudança de Lukács foi preparada por todo seu desenvolvimento anterior”. (LÖWY, 1998, p.157-8). Reforça essa tese o fato de Lukács não ter sido o único intelectual húngaro a aderir ao movimento comunista, o que demonstra um poder bastante forte de atração e fascínio exercido pela força do proletariado sobre grande parte da intelectualidade⁷⁸. Inclusive, entre os integrantes do Círculo Dominical, encontramos alguns futuros militantes comunistas e participantes da República dos Conselhos⁷⁹.

Não obstante, para o filósofo, a necessidade de justificar a escolha colocou-se de forma imperativa e resultou na produção do ensaio *Tática e ética*, no qual Lukács faz um acerto de contas consigo mesmo para possibilitar seu ingresso no Partido Comunista, e revela as motivações humanas internas que justificam sua decisão (LUKÁCS, 2003, p.6). Dois aspectos bastante importantes da superação da crise ideológica podem ser verificados nas passagens a seguir:

A teoria marxista da luta de classes, que neste ponto de vista segue totalmente a conceituação hegeliana, transforma o objetivo transcendental em um objetivo imanente; a luta de classes do proletariado é o próprio objetivo e, ao mesmo tempo, sua realização. (LUKÁCS In: LÖWY, 1998, p. 172).

[a ética] nos ensina que, mesmo diante da escolha entre dois modos de incorrer em culpa, nós ainda encontraremos uma norma associada à ação correta e à incorreta. Esta norma nós denominamos *sacrifício*. E, assim como o indivíduo, que escolhe entre duas formas de culpa, finalmente faz a *escolha correta* quando sacrifica seu *eu*

⁷⁸ Löwy assim justifica esse fenômeno: “A dupla aspiração antifeudal e antiburguesa da intelectualidade húngara revolucionária encontrará uma resposta histórica e uma síntese concreta com a Revolução húngara de 1918-1919, quando o proletariado, dirigido por sua vanguarda comunista, aparece na cena sócio-política como sujeito da dupla revolução, democrática e socialista. /.../ A adesão massiva dos intelectuais, influenciados por Ady e Szabo, ao Partido Comunista da Hungria e à República dos Conselhos será a saída lógica e coerente de sua crise ideológica. Com o aparecimento do Partido Comunista e do proletariado revolucionário como força social massiva, seu desespero amargo e angustiado se transforma em explosão fulgurante, em esperança imensa, apaixonada e messiânica”. (LÖWY, 1998, p.111).

⁷⁹ Cf. Mézáros (2013, p.99). Todavia, para evitar falsas conclusões, é importante lembrarmos que desse mesmo grupo emerge Emma Ritoók, na época amiga íntima de Ernst Bloch, “apoiou depois a contrarrevolução de Horthy e denunciou os antigos amigos em um livro intitulado *Aventureiros do espírito*, publicado em 1922”. (MÉSZÁROS, 2013, p.99). Porém, Lukács afirma, enfaticamente, a inverdade de tal denúncia: “não corresponde absolutamente aos fatos o que mais tarde foi afirmado pela contra-revolução [*sic*], por exemplo Emma Ritoók, que a Sociedade Dominical era um agrupamento bolchevique” e esclarece: “é característico das diferenças de perspectiva dentro da Sociedade Dominical que eu fosse o único a começar a defender um ponto de vista hegeliano-marxista. Somente Frederik Antal tinha certa inclinação pelo marxismo”. (LUKÁCS, 1999, p.52).

interior no altar da ideia mais elevada, assim também é necessário força para avaliar este sacrifício em termos da *ação coletiva*. No último caso, contudo, a ideia representa *um imperativo da situação histórico-mundial, uma missão histórico-filosófica*. (LUKÁCS In: MÉSZÁROS, 2002, p.368-9; grifos no original; acréscimo nosso).

Na primeira citação, evidencia-se uma mudança significativa no que tange àquela separação rígida, efetivada por Lukács no ensaio sobre o bolchevismo, entre a vontade de um mundo novo e a luta pelos interesses concretos e imediatos do proletariado. Se “a luta de classes do proletariado” é identificada com “o próprio objetivo” e, simultaneamente, com a “sua realização”, podemos concluir que Lukács não mais alimenta dúvidas em relação à força moral do proletariado como classe que luta pelo objetivo final da eliminação de toda forma de opressão. Parece ser aqui o nascedouro daquela fé irrestrita que o filósofo lhe dedicará ao longo de décadas.

A segunda citação refere-se ao dilema ético, o grande nó górdio enfrentado por Lukács naquele momento de transição entre novembro e dezembro de 1918. O sacrifício do “seu eu interior” – ou seja: o sacrifício da sua ética pessoal, a queda no pecado, a perda da pureza, a perda da alma – “no altar da ideia mais elevada” – a superação da sociedade de classes, a redenção social da humanidade – possibilitou a saída para aquele dilema. A superação da crise ideológica, claramente explicitada em “*O bolchevismo como problema moral*”, e anunciada por Lukács como anterior à sua adesão ao PC, encontra-se teorizada no ensaio *Tática e ética*. Indubitavelmente, o texto demonstra a força da ética impulsionando não apenas a resolução da crise ideológica e uma mudança substancial na concepção do autor acerca das questões centrais relativas ao bolchevismo, mas seu ímpeto à ação. Diante daquela encruzilhada, a posição a ser assumida é definida, fundamentalmente, com base na ética⁸⁰. O compromisso ético torna-se o impulso e a “força motora por trás do trabalho intelectual divisado por Lukács” (MÉSZÁROS, 2002, p.368), indicando tendências em meio a toda aquela efervescência intelectual, assinalada como sugere a afirmação a seguir: “A ética, por exemplo, impele à prática, ao ato e, assim, à política. Esta, por sua vez, impele à economia, o que leva a um aprofundamento teórico e, por fim, à filosofia do marxismo.” (LUKÁCS, 2003, p.5). Conclui-se, assim, que as motivações éticas influenciaram sua decisão tão profundamente como direcionaram sua percepção inicial sobre o bolchevismo.

⁸⁰ A motivação ética foi preponderante no momento da adesão de Lukács ao Partido Comunista. Todavia, a intervenção no âmbito político, ao longo de uma década, trouxe como resultado a incorporação de razões teóricas como fundamento daquela escolha. (Cf. NETTO, 1983, p.29-30). Naturalmente, pensamos também nos estudos impulsionados pela atividade política, como motor desse deslocamento na fundamentação da escolha.

Embora pareça que, na passagem citada, Lukács descreve, de forma linear, o caminho percorrido desde sua tomada de posição diante dos acontecimentos da década de 1920 até a apreensão da filosofia marxiana, na realidade, ele ressalta que se tratam apenas de tendências cujos desdobramentos ocorrem lenta e irregularmente. Sua honestidade não lhe permite traçar uma linha de evolução intelectual imanente e orgânica quando, no Prefácio crítico de 1967, examina aspectos desse percurso. Referindo-se a este momento, o qual coincide com o início de seu período protomarxista, o filósofo lança a seguinte questão: “Se a Fausto é permitido abrigar duas almas em seu peito, por que uma pessoa normal não pode apresentar o funcionamento simultâneo e contraditório de tendências intelectuais opostas quando muda de uma classe para outra em meio a uma crise mundial?” (LUKÁCS, 2003, p.4).

Entendemos a pergunta de Lukács como uma forma de justificar seu estado nesse momento peculiar da sua formação intelectual. A discussão desenvolvida até aqui evidencia que a trajetória do filósofo húngaro está longe de desenrolar um movimento retilíneo e, certamente, a importante viragem que tem lugar após a eclosão da Primeira Guerra Mundial e a irrupção da Revolução Soviética – cujo ponto máximo é a adesão ao Partido Comunista húngaro – marcará, decididamente, toda sua evolução posterior, mas não significará uma ruptura radical, na qual a continuidade seja completamente eliminada. Novamente, encontramos uma superação que nega e, ao mesmo tempo, incorpora elementos do quadro anterior. Certamente não se trata de um processo simples, mas as contradições desse período não são negadas nem aplainadas. O autor de *Tática e ética* as enfrenta crítica e corajosamente e, examinando seu universo intelectual referente a esse período, afirma encontrar “de um lado, tendências simultâneas de apropriação do marxismo e ativismo político e, de outro, uma intensificação constante de problemáticas éticas puramente idealistas.” (LUKÁCS, 2003, p.4).

O fato de ter abandonado, por pura convicção, a classe economicamente privilegiada na qual nascera não significa que todas as experiências até então vivenciadas sejam negadas, esquecidas ou, simplesmente, percam qualquer poder de manifestação ou de permanência em seu ser. O processo é muito mais complexo. Não permite uma visão unilateral na qual tudo que existia antes é negado e suprimido, diante do novo homem que surge. Não se trata de um “quadro em preto-e-branco” – reflete Lukács (idem, p.4-5) – “como se um bem revolucionário em luta contra os resíduos do mal burguês esgotasse a dinâmica dessa oposição”. A nova síntese elaborada pelo filósofo não nega a dimensão positiva dos elementos hegelianos, do idealismo ético, do anticapitalismo romântico e mesmo do conhecimento do mundo capitalista, ressaltando que, “naturalmente, apenas depois que esses

elementos foram superados como tendências dominantes ou simplesmente co-dominantes e se tornaram – modificados várias vezes em seu fundamento – elementos de uma nova concepção do mundo doravante unitária”. (LUKÁCS, *idem*, p.5).

Com a adesão ao Partido Comunista, Lukács supera a dimensão prática do impasse, vence a hesitação. Todavia, as questões teóricas não são resolvidas imediatamente. Segue-se um período de confusão subjetiva e de grandes incertezas, claramente demonstrado pela “simultaneidade de oposições abruptas” (LUKÁCS, *idem*, p.4) presentes nos escritos desse primeiro momento de transição, quando as “duas almas” ainda não alcançaram uma síntese adequada e o estado interior de desorientação permanece não superado. Ora, nele, agem tendências conflitantes, influências ecléticas, e aquela nova concepção do mundo – que se coaduna com o novo homem – só surge após a superação desse conflito, o que não é, nem de longe, coisa de pouca monta. Na realidade, no plano teórico, como afirma Oldrini (2009, p.99): “a verdadeira ‘conversão’ de Lukács, a sua conversão ideológica radical /.../ acontece somente quando, em virtude do recurso à filosofia da história como ‘critério decisivo da tática socialista’, ele encontra modo de livrar-se da hipoteca do refreamento da política na ética”.⁸¹

Nesse quadro, a articulação da atividade política e do aprofundamento teórico, possibilitada por sua experiência comunista, torna-se o principal veículo para a evolução intelectual do esteta-filósofo. Um processo nada simples, como adverte Tertulian: “/.../ sua [de Lukács] passagem *definitiva* do hegelianismo para o marxismo, do idealismo abstrato, violentamente impregnado de moralismo, para uma dialética revolucionária rigorosamente materialista se deve a uma dramática evolução política e espiritual.” (TERTULIAN, 2008, p.42-3; grifo no original; acréscimos nossos). Esta dramática evolução, certamente, tem início com a importante guinada à esquerda⁸² efetivada pelo autor de a *Teoria do Romance*.

⁸¹ Texto original: “la ‘conversione’ vera di Lukács, la sua conversione ideologica radicale /.../ non interviene se non quando, in virtù del ricorso alla filosofia della storia come ‘criterio decisivo della tattica socialista’, egli trova modo di sottrarsi all’ipoteca dell’imbrigliamento della politica nell’etica”.

⁸² Essa guinada à esquerda, na análise de Löwy, produziu um período caracterizado pelo esquerdismo do jovem Lukács, cuja fonte é “a oposição absoluta, contrastada, total entre o proletariado revolucionário, portador de valores éticos autênticos, e a sociedade burguesa corrompida e corruptora” e “entre os dois não é possível nenhum compromisso.” (1998, p.179). Esse esquerdismo é dividido em três momentos, a saber: I. O esquerdismo ético: 1919 – caracterizado por uma forma radical e moralista de esquerdismo, cujo principal texto é *Tática e ética* (*idem*, p.180); nesse período, Lukács “ainda estava mais próximo da ‘ética de convicção’ que da ‘ética de responsabilidade’, ou seja, mais preocupado com a coerência de sua prática com certos princípios político-morais (‘a teoria’) do que com as conseqüências [*sic*] de sua ação sobre a realidade objetiva...” (*idem*, p.187) –; II. O esquerdismo político: 1920 – durante o refúgio em Viena, o “esquerdismo de Lukács muda de característica: torna-se menos moralista, mais político, com certos traços próximos às posições da ‘ultra-esquerda’ (Pannekoek-Bordiga) comunista.” (*idem*, p.189). As concepções do filósofo sofrem uma virada a partir da crítica de Lênin a seu artigo sobre o parlamentarismo (*idem*, p. 193); III. O bolchevismo de esquerda: 1921 – o esquerdismo de Lukács situa-se “no quadro do bolchevismo; não tem mais nada em comum com a ultra-esquerda do KAPD. O elemento ético continua a ser subjacente, mas de maneira mediatizada: a ofensiva aparece como a única via para abolir a separação entre o dever-ser e o ser.” (*idem*, p.195-6). Ainda em relação a

A ativa participação na Revolução Húngara⁸³ serviu para clarificar a compreensão do filósofo acerca da “fragilidade de toda teoria de orientação sindicalista” (LUKÁCS, 2008, p.40), embora não tenha sido suficiente para eliminar seu subjetivismo ultra-esquerdista. Com muita serenidade, na última autobiografia, Lukács (1986) atribui a possibilidade dessa participação à notoriedade já alcançada como célebre escritor, internacionalmente reconhecido. O senso de praticidade de Béla Kun⁸⁴ o levaria a aproveitar-se, estrategicamente, da posição do eminente membro do Partido. Porém, Lukács adverte para a insuficiência de sua preparação diante das grandes tarefas impostas pela República dos Conselhos⁸⁵. O escasso conhecimento acerca da teoria da revolução de Lênin ilustra bem esse fato⁸⁶, pois o estudo de suas obras só foi possível no período da emigração para Viena⁸⁷, quando o principal interesse de Lukács tornou-se “revigorar a continuidade do movimento operário revolucionário na Hungria” (LUKÁCS, 2003, p.8) e, justamente por isso, vincula o estudo à atividade revolucionária, tendo nela seu fim último.

Na primeira experiência política, como vice-comissário na efêmera República dos Conselhos, as tendências intelectuais presentes em Lukács o impulsionaram numa direção

esse período, conclui Löwy (idem, p.199): “A evolução do pensamento de Lukács, depois de sua adesão ao PC Húngaro, de 1918 a 1921 é a de um intelectual idealista que é repentinamente jogado na torrente revolucionária e cuja febre moralista cedeu, pouco a pouco, com a corrente glacial da luta política real. Seu esquerdismo é apenas a continuação política do rigor ético: ele é o filho legítimo de sua visão trágica de mundo. O itinerário de 1918 ao III congresso da Internacional é[,] portanto[,] o de uma progressiva descida para a terra depois da revoada para o Absoluto moral da mística, sem, todavia, abandonar o essencial: a perspectiva revolucionária histórico-mundial e a finalidade humanista.” (idem, p.202). “Na realidade, com o III Congresso [,] o período ‘esquerdista’ de Lukács acabou-se e ele se aproximava de uma nova etapa, representada por *História e consciência de classe*”. Para esse crítico, *História e Consciência de Classe*, portanto, não seria fruto do esquerdismo lukacsiano.

⁸³ Oldrini (2009, p.102) destaca o quanto Lukács torna-se subitamente parte muito ativa na Revolução Húngara: “é acolhido no comitê central do partido, é nomeado membro do comitê de redação do seu órgão, o ‘Vörös Újság’ (Jornal Vermelho), e, sobretudo, cumpre a função de vice-comissário no Comissariado para a educação pública”. Texto original: “è accolto nel comitato centrale del partito, viene nominato membro del comitato di redazione del suo organo, il ‘Vörös Újság’ (Giornale rosso), e soprattutto svolge la funzione di vicecommissario nel Commissariato per l’educazione pubblica”. Além disso, é importante registrar que: “Durante a campanha militar contra as forças de invasão, Lukács é comissário político da 5ª Divisão”. (MÉSZÁROS, 2013, p.101).

⁸⁴ Cf. Lukács (1986, p.33-4). De acordo com Löwy (1998, p.314; acréscimos nossos): “Alguns militantes do Partido ficaram impressionados com essa reviravolta [de Lukács] e com a rapidez com que Bela Kun e a direção do PC húngaro aceitaram o recém-chegado e entregaram responsabilidades importantes ao ‘antibolchevique’ da véspera”.

⁸⁵ A República dos Conselhos foi instaurada pela Revolução Húngara de 21 de março de 1919 e esmagada cerca de quatro meses depois, no dia 1º de agosto, quando se instala o Terror Branco. Nesse ínterim, Lukács toma parte na direção do partido.

⁸⁶ No *Diálogo sobre o pensamento vivido*, encontramos as seguintes declarações de Lukács: “A cultura marxista, até mesmo em gente como eu que tinha lido Marx, era muito escassa” e “Posso dizer que entrei no partido totalmente despreparado e que, sob este aspecto, no partido não aprendi absolutamente nada. Os verdadeiros anos de aprendizagem forçada começaram com a ditadura do proletariado e depois de sua queda, quando uma parte dos comunistas se esforçou para conhecer e assimilar o marxismo, entendido no sentido comunista da palavra”. (LUKÁCS, 1986, p.33).

⁸⁷ A emigração para Viena – em consequência do aniquilamento da República dos Conselhos, sob as forças fascistas de Horthy (Cf. NETTO, 1983) – inaugura, para Lukács, um período de grande aprofundamento do marxismo e de contatos com comunistas de diversas nacionalidades, uma vez que a capital austríaca funcionava como um “lugar de passagem internacional” (LUKÁCS, 2003, p.8).

que, décadas depois, ele consideraria “utópica e abstrata no campo da política cultural”. (LUKÁCS, 2003, p.7). Todavia, é oportuno enfatizar a importância de sua participação no Comissariado para a educação pública, não apenas porque sua influência se fez sentir de forma patente nas decisões institucionais relativas à vida artística e cultural da Hungria⁸⁸, mas porque ela é parte do trabalho prático que se seguiu à sua adesão ao Partido. Como ele próprio assinala: “O *trabalho prático* logo me obrigou a dedicar-me aos escritos econômicos de Marx, a um estudo mais profundo da história, da história econômica, da história do movimento operário etc., compelindo-me assim a uma revisão contínua dos fundamentos filosóficos”. (LUKÁCS, 2008, p.39-40; grifos nossos). Notamos, nessa passagem, uma mudança bastante significativa na trajetória intelectual do nosso autor: as questões práticas-objetivas assumem o primeiro plano; é delas que emergem as motivações e o direcionamento do aprofundamento teórico. A realidade objetiva começa a impulsionar uma mudança dos fundamentos da malha conceitual lukacsiana. Porém, inicialmente, ela se constitui em apenas mais um elemento – embora importantíssimo para o desenvolvimento ulterior do filósofo – no âmbito do embate que ele vivencia neste momento de transição. Todavia, um aspecto extremamente importante deve ser enfatizado: o contato com a obra de Marx não é mais norteador pelos interesses acadêmicos que o impulsionaram no período pré-marxista. A mudança de posição na luta de classes determina um novo modo e um novo grau de sua apropriação do marxismo.

Com a guinada à esquerda, Lukács se tornou um dos principais representantes do sectarismo dos anos 20. No importante prefácio de 1967, o filósofo ressalta a distinção entre esse sectarismo – caracterizado por objetivos messiânicos e utópicos e por métodos que tomavam por base tendências antiburocráticas – e aquela forma de sectarismo desenvolvida pelo stalinismo – a qual “pretende, acima de tudo, proteger as relações de força estabelecidas contra qualquer reforma. É conservadora nas suas finalidades e burocrática nos seus métodos” – e assevera: “as duas orientações só têm em comum o nome pelo qual são designadas e internamente representam oposições hostis”. (LUKÁCS, 2003, p.9).

A revista *Kommunismus* – cujo núcleo interno contava com a participação do filósofo – voltava-se à elaboração de “métodos mais radicais sobre todas as questões, proclamando uma ruptura total, em todos os domínios, com todas as instituições, formas de vida, entre outras coisas, do mundo burguês” (LUKÁCS, 2003, p.10), com o objetivo de servir ao sectarismo messiânico. A superação dessa orientação foi possível pelo efeito de uma sucessão de fatos, entre os quais, a crítica de Lênin endereçada ao ensaio de Lukács, contrário

⁸⁸ Cf. Oldrini (2009, p.103).

à participação nos parlamentos burgueses, é indicada como fundamental. O pronto reconhecimento do acerto dessa crítica ao seu texto polêmico conduziu o autor a iniciar uma revisão de suas concepções, embora o sectarismo ainda permanecesse.

A simultaneidade de tendências opostas no Lukács protomarxista atingiu o ponto culminante quando seu messianismo revolucionário, idealista e utópico entrou em rota de colisão com a necessária orientação realista. O dualismo conflitante, manifesto na “estranha díade de teoria e prática” – como o caracterizou Lukács (2003) –, ancorava-se, por um lado, no forte sectarismo messiânico, que orientava a postura do filósofo em relação às questões internacionais, associado à plena convicção acerca da iminência da revolução socialista mundial; por outro lado, encontrava-se a perspectiva política realista, assumida diante das questões específicas da Hungria. Sua participação no movimento comunista húngaro lhe impunha uma contínua análise da realidade, como pressuposto para a tomada de decisões nos espaços que ocupava. Nessa experiência, a “confrontação com os fatos, a obrigação de examinar aquilo que Lênin chamava de ‘o próximo elo da corrente’, passaram a ser incomparavelmente mais imediatas e intensas do que antes” (LUKÁCS, 2003, p.11). Todavia,

A coexistência, no modo de julgar os fenômenos históricos, de um extremismo e de um voluntarismo revolucionário de tipo messiânico, ao lado de um realismo lúcido em vias de maturação, encontrou sua expressão teórica suprema na coexistência *sui generis* da dialética hegeliana e da dialética marxista em *História e consciência de classe*. (TERTULIAN, 2008, p.44; grifos no original).

Justamente nesse período de transição extremamente crítico, surge uma das obras mais prestigiadas e mais polêmicas do filósofo húngaro: *História e consciência de classe*. Pela sua importância, esta obra merece um estudo sistemático, profundo e minucioso, cuja execução ultrapassaria nossos objetivos e nossas possibilidades. No entanto, seu caráter central para nossas elaborações nos impõe um exame dos seus aspectos essenciais e das consequências dela advindas para a trajetória de Lukács, além do seu significado na tradição marxista. O impacto causado por essa obra evidencia-se, principalmente, pelo diversificado e amplo leque de autores sobre os quais sua influência se exerceu e ainda se exerce⁸⁹. Também alimentam sua *fama* as várias polêmicas por ela suscitadas e as diferentes interpretações que lhe foram endereçadas. Dentre as quais, destaca-se, como uma peculiaridade muito importante

⁸⁹ Nesse sentido, recolhemos as declarações de Mészáros (2013, p. 76): “As pessoas que foram influenciadas por ela [*História e consciência de classe*] vão de Antonio Gramsci a Walter Benjamin, de Ernst Bloch ao jovem József Révai, de Karl Korsch e Theodor Adorno a Lucien Goldmann, de Marcuse e Horkheimer a Béla Fogarasi, de Arnold Hauser e Karl Mannheim a Henri Lefebvre e Merleau-Ponty, e muitos outros”. Assinala, ainda, uma influência indireta “sobre o desenvolvimento do existencialismo (incluindo o jovem Sartre)”. Além desses autores, Michael Löwy (1998, p.204), sobre quem a influência da obra de 1923 é marcante, acrescenta: Marcuse, Jakubowsky, Adam Schaff, Karel Kosik.

desta obra – e um tema bastante problemático –, a sua presumida vinculação com o assim chamado *marxismo ocidental*.

É comum encontrarmos o estabelecimento de uma relação direta e imediata entre as elaborações de Lukács contidas em *História e consciência de classe* e a emergência da referida formulação. Num artigo bastante esclarecedor, José Paulo Netto (1996) discute a relação entre Lukács e o marxismo ocidental e afirma que este último “não é um conceito preciso, mas uma noção lassa, frouxa, lábil e multivalente”, cuja particularidade “reside em conceber a teoria (seja a de Marx, seja a que elabora) como *crítica a toda impostação ontológica*”. (NETTO, 1996, p.8, 9; grifos nossos). Já nos referimos ao fato de Lukács (2003, p.14) mencionar que *História e consciência de classe* representa objetivamente – embora isso não corresponda às intenções subjetivas do autor – uma tendência contrária aos fundamentos ontológicos do marxismo. Seria esse, então, o ponto de confluência a garantir o vínculo entre a obra de 1923 e o marxismo ocidental? A resposta de Netto (idem, p.14) a essa questão é afirmativa. Examinando as diversas formas de vinculação entre *História e consciência de classe* e o marxismo ocidental, apontadas por diferentes estudiosos, conclui que esses nexos⁹⁰ “efetivamente existem”, mas, em sua reflexão, “a *vinculação essencial e medular* está na concepção não-ontológica da teoria (marxiana)” e é nesse sentido que a obra “antecipa o marxismo ocidental ao rechaçar de plano qualquer impostação teórica ontológica”. (NETTO, idem, p.15; grifos no original). Entretanto, dois aspectos de extrema importância precisam ser mencionados para evitar erros comuns: (1) a firme oposição ao marxismo ocidental mantida por Lukács a partir de 1926-1929⁹¹ até seus últimos escritos e (2) o fato de a distinção dos quadros histórico-sociais que serviram de pano de fundo para a elaboração dos dois produtos teóricos em tela estabelecer-lhes conotações bastante diferentes, a despeito da confluência de sua matriz teórica⁹². A esse respeito, vale a pena transcrever a análise do crítico brasileiro:

⁹⁰ Netto (1996, p.14) cita os seguintes nexos: “o privilégio da subjetividade (consciência) na dialética da história (Arvon); a ênfase nas questões epistemológicas e metodológicas (Anderson); a postura crítica em face de uma sistematicidade cientificizante (Gouldner); a negatividade da sua *Ideologiekritik* (Buck-Morss); a crítica radical ao positivismo (Honneth); as marcas de um neohegelianismo de esquerda (Merquior); a recuperação da dimensão filosófica da obra de Marx (Jay); a interpretação da racionalização da modernidade em função da reificação e do fetichismo da mercadoria (McCarthy)”.

⁹¹ Embora Netto (1996) indique essas datas, salientamos que o opúsculo sobre Lenin, escrito em 1924, conforme Miguel Vedda, já “apresenta algumas diferenças significativas em relação ao volume de artigos precedente” (VEDDA In: LUKÁCS, 2012, p.16). O estudioso argentino refere-se à obra de 1923. Vale enfatizar, todavia, que, a nosso juízo, a verdadeira ruptura – a qual mantém traços de continuidade, como é peculiar na trajetória de nosso autor – com *História e consciência de classe* será realizada, efetivamente, com a grande viragem ontológica, em 1930, como teremos ocasião de examinar.

⁹² Justamente pela distinção desses quadros histórico-sociais, deve-se compreender a afirmação de Lukács, em relação à obra de 1923, quando se sente obrigado a “alertar os leitores para as decisões equivocadas que, na época, talvez fossem muito difíceis de ser evitadas, mas que hoje e há muito tempo não são mais”. (LUKÁCS, 2003, p.32).

Escrevendo sobre o terreno histórico-real da maré montante revolucionária do imediato primeiro pós-guerra, Lukács construía, com *História e Consciência de Classe*, um monumento da vontade subversiva, fáustica e criadora de um novo mundo – a sua obra tinha uma funcionalidade eversiva e disruptiva; desenvolvendo semelhante matriz teórica sem a perspectiva de uma revolução proletária viável, o marxismo ocidental converteu temáticas e procedimentos críticos-metodológicos daquela obra em constatação (ora resignada, ora revoltada) da inviabilidade de uma revolução digna desta designação. (NETTO, idem, p.15).

Cientes da impossibilidade de realizar uma análise pormenorizada dessa relação e dos seus desdobramentos para a compreensão e divulgação do pensamento de Lukács – principalmente no que tange à diversificação de interpretações sobre a obra de 1923 –, limitamo-nos a esses breves esclarecimentos colhidos do texto de José Paulo Netto⁹³.

Conforme a análise de Lessa (2003, p.84), o livro de 1923 contém “uma concepção messiânica dos partidos comunistas, uma concepção teleológica da história em direção ao comunismo e uma concepção fortemente hegeliana do proletariado como a mediação que realizaria a identidade sujeito-objeto através da revolução socialista”. Todavia, a despeito dessas peculiaridades, julgamos necessário registrar o caráter revolucionário da obra; embora não tenhamos a intenção de negar seu messianismo utópico e idealista. No processo evolutivo que culminou na superação de *História e consciência de classe*, a fidelidade a esse caráter revolucionário encontra-se como parte do conjunto de elementos que permaneceram após a viragem ontológica do filósofo de Budapeste.

A ativa participação na Revolução Húngara, a derrota da breve República dos Conselhos, a clandestinidade, o exílio em Viena, o sectarismo messiânico – associado ao esforço para sua superação – e, sobretudo, a convicção de que “a grande onda revolucionária que em breve deveria conduzir o mundo inteiro, ou pelo menos a Europa inteira, ao socialismo de maneira alguma passaria por um refluxo após as derrotas da Finlândia, Hungria e de Munique” (LUKÁCS, 2003, p.9) abriram a perspectiva sob a qual o autor de *História e consciência de classe* discutiu todos os grandes problemas teóricos presentes nesta obra. Efetivamente, ela surgiu em consequência dessas questões e, na análise de Mészáros:

esta obra recusou categoricamente submeter-se às tentações do pessimismo, não importando quão trágicas fossem as circunstâncias prevalentes. /.../ a forte ênfase no *método* como fator decisivo do que deveria constituir o legítimo marxismo tinha muito a ver com o apelo do livro, já que ele poderia ser utilizado como recurso para superar a penosa evidência da avassaladora relação negativa de forças da época. (MÉSZÁROS, 2002, p.73-4; grifo no original).

Entre as correlações por meio das quais essa importante obra de Lukács adquiriu um caráter representativo, Mészáros (2002, p.74-5) destaca: i) “a materialização teórica dos

⁹³ É oportuno registrar que o texto em questão é muito mais rico em suas análises do que a síntese apresentada.

problemas que resultaram do fato de que a primeira revolução socialista em grande escala começou de repente no ‘elo mais fraco da corrente’; ii) “a meta implícita e parcialmente explícita [da obra] era um exame rigoroso do que poderia garantir o êxito contra as relações de forças extremamente desfavoráveis”; iii) “os termos em que, à luz da experiência húngara frustrada, a avaliação das causas do fracasso poderia localizar algumas tendências num estágio muito inicial”; iv) “a classe dos intelectuais burgueses que mudaram de lado sob a influência da Revolução Russa, como o próprio Lukács, trouxe consigo seu próprio programa e seus objetivos para obter uma linha específica de mediação teórica”; v) a visão de Lukács da classe burguesa – que ele mesmo havia abandonado – principalmente no que tange à questão “da mudança de posição e atitude de toda a classe no período intermediário”, compreendido como “a passagem da burguesia de uma posição que refletia uma ‘*crise de conscience*’ [crise de orientação teórica] para outra inteiramente *desprovida de consciência*”.

A forma como *História e consciência de classe* se posicionou diante do fato de a revolução se efetivar no “elo mais fraco da corrente”, “procurando sugerir uma saída para as restrições e contradições de qualquer ordem pós-revolucionária pela implementação prática das categorias filosóficas ali elaboradas”, além da indicação da “burocratização” do partido – mesmo que o filósofo utilizasse uma “linguagem esópica” e atribuisse “as contradições e traços negativos criticados ao ‘antigo tipo de partido’” são os pontos destacados por Mészáros (2002, p.74) para justificar a rápida condenação da obra de Lukács pelas autoridades do partido em Moscou. No texto redigido em 1971, Mészáros (2013, p.75) já ressaltara a insistência de Lukács em relação à “importância vital do princípio metodológico que estabelece que a crítica marxista ‘deve ser aplicada constantemente a si mesma’.” O quanto o filósofo levava a sério tal princípio revela-se na passagem, citada por seu ilustre intérprete, acerca da forma de configuração do Partido Comunista, o qual, a seu juízo, deveria ser:

uma forma de organização [que] produz e reproduz o discernimento teórico correto quando eleva de maneira consciente e em termos organizacionais a sensibilidade da forma de organização para as consequências de uma atitude teórica. Capacidade de ação e capacidade para a autocrítica, para a autocorreção, para o aperfeiçoamento teórico, encontram-se, portanto, numa interação indissolúvel. (LUKÁCS, 2003, p. 575; MÉSZÁROS, 2013, p.75).

Naturalmente, formulações como essa, por mais que enformadas numa linguagem esópica, não passariam despercebidas e somaram-se aos outros motivos que concorreram para a imediata condenação da obra lukacsiana⁹⁴, pois, não podemos esquecer que esse escrito

⁹⁴ Esse importante livro de Lukács foi, conforme Mészáros (2013, p.103), “atacado de duas direções opostas: Karl Kautsky o ataca em um artigo publicado no *Die Gesellschaft* (em junho de 1924) e o filósofo do partido

suscitou “uma série de problemas institucionais concretos, intimamente relacionados a problemas filosóficos mais gerais”. (MÉSZÁROS, 2013, p.53).

Na análise de Nicolas Tertulian, o intenso ataque desferido contra *História e consciência de classe* pode ser atribuído ao forte “subjetivismo” de Lukács – cujo esforço, empreendido na longa trajetória, conforme assinala o autor romeno, buscava “circunscrever a subjetividade do sujeito, para definir as condições de uma *unreduzierte Subjectivität* (uma subjetividade não reduzida e irreduzível) e, mais precisamente, de uma verdadeira *humanitas* do *homo humanus*” (TERTULIAN, 2001, p.29) – o qual impregnou também a primeira tentativa de elaboração marxista. Essa conclusão é reiterada por Tertulian (2008), quando atribui à tendência lukacsiana de hipertrofiar o papel da subjetividade alguns dos sérios equívocos da obra em tela.

A elaboração de Lukács teve uma péssima acolhida por parte da Internacional Comunista⁹⁵. Compreendida como uma recaída hegeliana, pautada num revisionismo teórico e erguida sobre tendências idealistas e subjetivistas, a obra foi alvo de duras críticas, sistematizadas em artigos publicados por representantes do marxismo oficial, como Deborin e Rudas; mas, o golpe mais forte – que antecede e dá ânimo àquelas críticas – foi a condenação enfática pelo próprio presidente da Internacional, Zinozief, em cujo relatório ao V Congresso da Internacional comunista pode-se ler: “Não podemos tolerar impunemente tal revisionismo teórico na nossa Internacional comunista” (OLDRINI, 2009, 118)⁹⁶.

Os artigos que compõem *História e consciência de classe* constituem – conforme assinala Lukács, no Prefácio de 1922 – uma tentativa de esclarecimento acerca de questões teóricas do movimento revolucionário, não apenas para os leitores aos quais se destina, mas, sobretudo, para o próprio autor⁹⁷. A convicção fundamental contida nessa elaboração consiste na defesa de se proceder à *correta* compreensão da essência do método de Marx e à sua *correta* aplicação – o que exclui imprimir-lhe qualquer correção –, como forma de demonstrar

russo A. Deborin o condena no *Arbeiterliteratur*, em um ensaio intitulado ‘Lukács und seine Kritik des Marxismus [Lukács e a sua crítica do marxismo]’.” Ainda, “Expressando a drástica mudança na relação de forças dentro do partido e da Internacional Comunista, László Rudas – que costumava apoiar Lukács – muda radicalmente sua posição e ataca violentamente História e consciência de classe em um longo ensaio /.../”.

⁹⁵ Cf.: Mészáros, 2013; Oldrini, 2009; Mészáros, 2002; Tertulian, 2001; Netto, 1983. Conforme Mészáros (2013, p.75), “O que os deixou mais furiosos foi o alerta de Lukács de que, a não ser que o partido ative genuinamente a ‘personalidade total’ de seus membros, sua disciplina ‘se fixa num sistema reificado e abstrato de direitos e deveres, e o partido sofre uma recaída no tipo de organização do partido burguês’.” (LUKÁCS, 2003, p.564).

⁹⁶ Texto original: “Non possiamo tollerare impunemente un tale revisionismo teorico nella nostra Internazionale comunista”.

⁹⁷ Essa elaboração, impregnada de princípios utópico-extremistas e ainda dominada por formulações próprias a um marxismo sumário ou mesmo por resíduos do “anticapitalismo romântico” do pré-marxismo, é compreendida como uma reavaliação da visão exposta em escritos anteriores, como uma autocrítica e um ajuste de contas com o passado intelectual do seu autor. É marcada, definitivamente, por um momento de transição. (Cf.: Oldrini, 2009; Mészáros, 2002).

sua infinita fecundidade para a solução de problemas. Nessa apaixonada e inabalável defesa, o caráter messiânico revolucionário, utópico e idealista pode ser identificado logo nas primeiras páginas:

o autor faz questão de explicar aqui que, em sua opinião, as experiências dos anos da revolução confirmaram brilhantemente todos os momentos essenciais do marxismo ortodoxo (e, portanto, comunista); que a guerra, a crise e a revolução, *inclusive* o ritmo mais lento, por assim dizer, do desenvolvimento da revolução e a nova política econômica da Rússia soviética, não colocaram um único problema que não possa ser resolvido justamente pelo método dialético assim compreendido e *por ele somente*. (LUKÁCS, 2003, p.54-55; grifos no original).

Podemos afirmar que, com essa elaboração, Lukács aplicava-se na tentativa de renovação do marxismo, na busca das suas potencialidades ainda inexploradas. Ele, todavia, não foi o único a percorrer esse caminho. As obras: *Introdução à filosofia de Marx*, de Fogarasi, e *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch⁹⁸, surgidas no mesmo período, são provas de que essa “tendência teórica estava no ar” (NETTO, 1983). Mas, o filósofo húngaro pairava muito acima dos demais, devido a sua diferenciada capacidade de penetração nos problemas da teoria. Um importante ponto dessa diferenciação, enfatizado por Oldrini (2009, p.109), consiste no papel socialmente progressivo atribuído por Lukács à filosofia de Hegel, no fato de que os “recursos idealístico-objetivos do hegelianismo servem como o ponto máximo da polêmica direta contra os atrasos filopositivistas do marxismo, que, assim empobrecido, achatado, vulgarizado, vinha há décadas perdendo a sua força de teoria”.⁹⁹

A perspectiva lukacsiana, diametralmente oposta a toda forma de socialismo vulgar e de revisionismo, entende que “para o retorno revolucionário ao marxismo, era um dever óbvio /.../ renovar a tradição hegeliana do marxismo” (LUKÁCS, 2003, p.21). Esse aspecto é severamente denunciado e combatido como um retorno a Hegel. No mesmo sentido, a ênfase sobre o papel da subjetividade, da consciência e da práxis no processo de revolução, contrapondo-se ao determinismo e fatalismo de um marxismo passivo, erige-se na forma de um “*práxis-centrismo*” – para usar a expressão de Tertulian (2001).

Os principais desvios atribuídos à obra em questão são “basicamente resumidos na recusa da *dialética da natureza* de Engels e na utilização de uma epistemologia que ignora a *teoria do reflexo* leninista” (NETTO, 1983, p.43; grifos no original). Ambas as posições foram discutidas pelo próprio autor no Prefácio crítico de 1967, redigido para a segunda

⁹⁸ Publicada em 1923, a obra *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch, “mostra uma abordagem semelhante à dos ensaios de Lukács publicados nos periódicos *Kommunismus* e *Die Internationale* (editado por Korsch) no que se refere a algumas questões políticas e filosóficas fundamentais. /.../ Com base nessa afinidade, os dois são estigmatizados e criticados no ano seguinte como ‘revisionistas’.” (MÉSZÁROS, 2013, p.103).

⁹⁹ Texto original: “risorse idealistico-oggettive dell’hegelismo si serve come punta polemica diretta contro gli attardamenti filopositivistici del marxismo, che, così impoverito, appiattito, vulgarizzato, era venuto smarrendo da decenni la sua forza di teoria”.

edição da obra, autorizada, como já indicamos, apenas mais de quatro décadas depois. Mas, se essa análise crítica de Lukács, que vai muito além dos tão enfatizados “supostos desvios”, torna-se possível quando, no bojo das consequências advindas do terceiro encontro com Marx, seu protomarxismo é superado e ele alcança a maturidade marxista, naquele momento, diante das acusações lançadas sobre seu livro, sua reação foi a *defesa vigorosa das suas posições*.

Nesse sentido, a reação de Lukács aos ataques à *História e consciência de classe* não condiz com a teoria defendida por Michael Löwy (1998, p.205), segundo a qual o filósofo húngaro “guardará silêncio durante dez anos, sem tentar contestar seus numerosos críticos. Silêncio enigmático que pede uma explicação e para o qual ignoramos os motivos”. Na realidade, rapidamente, Lukács redigiu uma contracrítica. Esse silêncio de fato existiu, mas, hoje, sabemos que não se deve atribuí-lo a uma escolha do autor e, sim, à imposição das “instâncias às quais o texto foi endereçado na época (ele foi encontrado nos fundos do antigo Instituto Lênin de Moscou) [que] parecem não ter aprovado a sua publicação” (TERTULIAN, 2001, p.30). Não apenas Löwy, mas, provavelmente, todos os estudiosos e críticos de Lukács desconheciam a existência de tal elaboração. Em particular, o livro de Löwy sobre a evolução política de Lukács, como já afirmamos, foi publicado, originalmente, em 1976, na França. Acreditamos que a vastidão de materiais do filósofo húngaro à qual o autor teve acesso, incluindo textos inéditos e materiais em húngaro, não contemplou a enérgica contracrítica lukacsiana por uma razão muito simples: o texto *Chvostimus und Dialektik* ainda estava engavetado.

Quando, exatamente, o texto veio à luz? Aparentemente essa é uma questão muito simples. Mas, o exame da literatura a esse respeito revela alguns desencontros: o artigo redigido por Nicolas Tertulian (2001, p.30) informa que o texto foi publicado em 1966 em Budapeste, “aos cuidados de Lászlo Illes do Instituto de Teoria Literária da Academia Húngara de Ciências, e com a aprovação do diretor dos Arquivos de Moscou, por Aron Verlag, editora da revista *Magyar Filzsófiai Szemle*”. Por outro lado, Antonio Carlos Mazzeo (2011), resenhando o texto de Lukács a partir da edição italiana¹⁰⁰, afirma que “a edição húngara, em língua alemã, é datada de 1996, publicada pela Áron Verlag de Budapeste, sob responsabilidade de Lászlo Illés”. As datas indicadas, além de não coincidirem, encontram-se

¹⁰⁰ Conforme pudemos verificar: (1) na edição italiana, de 2007, o texto foi publicado como *Coscienza di Classe e Storia – Codismo e Dialettica*, em Roma, pela Edizioni Alegre; (2) na edição francesa, de 2001 (e já esgotada!), o título usado foi *Dialectique et spontanéité. En défense de Histoire et Conscience de Classe*, pela Editora De La Passion; (3) a edição inglesa traz o título *Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, publicada em Londres, pela editora Verso. Quanto à data dessa publicação, embora Netto (2013, p. 12) registre o ano 2000, no site da Livraria Cultura consta o ano de 2002 para a 1ª edição do livro.

separadas por um intervalo de três décadas, o que denota a presença de um equívoco. Mas, qual dos dois autores o teria cometido?

Pelo menos três fatores nos levam a crer que a data correta é mesmo 1996: (1) se o texto foi publicado, em Budapeste, em 1966, como justificar que Mészáros – filósofo húngaro e colaborador de Lukács durante muitas décadas – não tivesse conhecimento dele? E sabemos que ele não conhecia o texto, pois não o incluiu na bibliografia de Lukács preparada entre 1967 e 1968, quando redigiu *O conceito de dialética em Lukács*¹⁰¹; (2) é possível que a elaboração do prefácio à edição francesa, de 2001, por Nicolas Tertulian, tenha possibilitado seu contato com o texto lukacsiano e o levado a escrever o artigo “Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács” – publicado pela Revista Crítica Marxista, em 2001. Se o texto veio à luz em 1966, por que o crítico romeno, extremamente perspicaz em seus estudos sobre a obra e a trajetória do filósofo húngaro, não fez aquela brilhante discussão antes? e (3) se o texto foi publicado em 1966, como justificar que tenha demorado mais de três décadas para ser editado em outros idiomas, principalmente, quando sabemos que as décadas de 1960 e de 1970 registraram altos índices editoriais no que se refere às obras de Lukács?

No entanto, localizamos outra referência que corrobora a informação apresentada no artigo de Tertulian: trata-se de um texto de autoria de Michael Löwy (2004), no qual lemos: “Laszlo Illès, o editor húngaro que o publicou em 1966 em sua língua original (o alemão), o apresentava em seu prefácio como tendo sido escrito entre 1925 e 1926/.../”¹⁰². No mesmo texto, Löwy explica que desconhecia a referida contracrítica quando, em 1976, escreveu seu livro sobre Lukács. Nesse caso, levantamos duas hipóteses: ou o artigo de Tertulian está errado¹⁰³ e, nesse caso, Löwy, baseado nesse artigo, teria repetido o erro; ou realmente o texto de Lukács foi publicado em 1966 e, incredivelmente, manteve-se um silêncio sobre ele durante mais de trinta anos. Silêncio tão profundo que impossibilitou a Löwy, cujo rigor teórico é indiscutível, o acesso a um material de extrema importância para sua análise da evolução de Lukács. Esse episódio é um ótimo exemplo do quanto a trajetória de Lukács é extremamente complexa e como o acervo de informações a seu respeito, muitas vezes, mais confunde do que esclarece os fatos. Felizmente, neste caso, conseguimos precisar

¹⁰¹ José Paulo Netto (2013), na apresentação do referido livro de István Mészáros, afirma, em nota de rodapé (nota nº 2, p.12) que a “contracrítica (1925-1926) de Lukács aos ataques à *História e consciência de classe* /.../ só viu a luz, em húngaro, em 1996 /.../”.

¹⁰² Texto original: “Laszlo Illès, el editor húngaro que lo publicó en 1966 en su lengua original (el alemán), lo presentaba en su prefacio como habiendo sido escrito entre 1925 y 1926 /.../”.

¹⁰³ Tal erro pode ter sido cometido por um deslize na digitação, não percebido (e, por isso, não corrigido) no processo de revisão. Afinal, quantas vezes nos deparamos com tais equívocos, inclusive em revistas especializadas e renomadas?

qual dessas hipóteses estaria correta: Michael Löwy assegurou que o texto realmente foi publicado em 1996¹⁰⁴.

Todavia, o aspecto mais importante da contracrítica de Lukács é o conteúdo da sua argumentação. Em *Chvostimus und Dialektik*, Lukács responde às principais objeções lançadas contra seu livro. Conforme Tertulian (2001, p.30-31):

O texto testemunha a resistência de Lukács às tentativas de estreitamento do pensamento marxiano, transformado pelos ortodoxos da época em um determinismo grosseiro, tratando a objetividade como um epifenômeno das cadeias causais objetivas. O essencial da polêmica se volta à natureza da *subjetividade revolucionária*. O práxis-centrismo de Lukács, perceptível na distinção da *zugerechnetes Bewusstsein* (consciência atribuída), nas críticas dirigidas a Engels a respeito da experimentação ou da indústria como formas da *práxis*, na rejeição da dialética da natureza e da *Abbildtheorie* (teoria do reflexo), desencadeava a indignação dos seus adversários que o acusaram de idealismo e de subjetivismo. (Grifos no original).

A análise desse texto inédito de Lukács, efetivada por Tertulian, traz aspectos muito importantes para a compreensão desse momento que assinala uma transição entre o *marxismo fortemente hegelianizado* e as concepções defendidas nas obras de maturidade. O texto indica quais os pontos mantidos pelo autor de *História e consciência de classe* e quais os pontos atenuados e, no julgamento de Tertulian (2001, p.32), “revela também as grandes fraquezas da argumentação de Lukács e joga uma luz crua sobre a vulnerabilidade de certas posições de base de seu livro de 1923”. Entretanto, o próprio Lukács, no já citado Prefácio de 1967, realiza um exame crítico dessas posições que defendera “com unhas e dentes” e propõe, conforme o crítico romeno, uma “reconsideração do conjunto de sua posição, formulando juízos nuançados sobre cada um dos pontos em questão. Aí o filósofo procedia de fato a uma reconstrução de seu percurso político e filosófico, indicando claramente quais eram, segundo ele, os méritos e os erros do livro” (TERTULIAN, idem, p.35-6).

No Prefácio crítico, Lukács atribui a dificuldade de caracterização e avaliação unitárias do livro *História e consciência de classe* ao fato de este ter vindo à luz num momento em que as duas almas ainda não haviam alcançado uma síntese adequada e se contrapunham como orientações intelectuais opostas. A obra, indicada pelo autor como a síntese e o termo de um período importante do seu desenvolvimento, cujo início coincide com a adesão ao comunismo, resente-se do estado espiritual experimentado. Isso, todavia, não anula a possibilidade de indicação dos seus motivos dominantes.

¹⁰⁴ Através de *e-mail*, o Prof. Michael Löwy nos assegurou tratar-se de um erro de ortografia. Agradecemos, imensamente, ao Prof. Löwy, pelo esclarecimento e, também, à Prof^a. Jackline Rabelo, por ter possibilitado nosso contato com Löwy. Também agradecemos ao Prof. Ivo Tonet que, gentilmente, confirmou com o Prof. Antonio Carlos Mazzeo a data de publicação da edição alemã desse texto.

A posição contrária à ontologia é o primeiro aspecto destacado por Lukács. Tendo o cuidado de ressaltar que esta não era a intenção subjetiva do autor, ele reconhece que seu livro, objetivamente, representa “uma *tendência* no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas consequências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo”. (LUKÁCS, 2003, p.14; grifo nosso)¹⁰⁵. No cerne dessa tendência encontram-se, como características básicas, a compreensão do marxismo exclusivamente como uma teoria social ou filosofia social e a obliteração ou a rejeição da posição assumida pelo marxismo em relação à natureza. A justificativa para tal representação são as passagens do livro nas quais é defendida a tese de que a natureza é uma categoria social, além disso, “a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante” (idem, p.14). Essa tese, na concepção de Tertulian (2001, p.34), exprime “uma significativa resistência à ideia de uma relação direta, não afetada pela mediação social, do sujeito cognitivo para com a natureza”. Nesse sentido, o crítico esclarece:

Na época, seu ativismo e seu voluntarismo revolucionário se traduziam filosoficamente por um “sociocentrismo” acentuado, que absolutizava a *mediação social* da consciência e sobretudo sua vocação transformadora. A consequência paradoxal desta posição era tanto a rejeição da ideia de uma “dialética da natureza” como a classificação da ação sobre a natureza na categoria das condutas por excelência contemplativas (uma vez que estavam fundadas na obediência e na submissão a leis pré-existentes) e não eminentemente práticas. (idem, p.34; grifos no original).

Compreendendo aquela postura como um desvio do marxismo, já em solo ontológico, Lukács reconhecerá a importância da concepção materialista da natureza na distinção radical entre uma visão socialista e uma visão capitalista do mundo. Em *História e consciência de classe*, a rejeição da dialética da natureza como “um equívoco hegeliano de Engels” (NETTO, 2004, p.146) estava na base da polêmica contra o último. Mesmo no texto de 1967, é possível constatar que Lukács não considera injustificadas suas reservas em relação à tese engelsiana acerca da práxis¹⁰⁶.

A posição metodológica fundamental presente nas elaborações de *História e consciência de classe*, divorciada da necessária impostação ontológica, traria como resultado

¹⁰⁵ Já mencionamos a relação entre essa tendência da obra e o assim chamado *marxismo ocidental*.

¹⁰⁶ José Paulo Netto (2004, p.146) destaca o significado da aceitação da dialética da natureza para a impostação ontológica do pensamento lukacsiano e afirma que, na *Ontologia do ser social*, Lukács precisou “cuidadosamente a especificidade da dialética histórica em relação à dialética do ser natural (especificidade que distingue sua concepção das generalizações engelsianas)”. Talvez esteja nessa distinção o fundamento para a manutenção das reservas lukacsianas em relação a Engels, mesmo que essas já tenham sido “anuaçadas”.

o desaparecimento dos “pilares reais e mais importantes da visão marxista do mundo”. Assim, embora a análise dos fenômenos ideológicos parta da sua base econômica, a ausência da categoria fundamental do ser social – “o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza” – torna estreita a compreensão da economia. Como principais consequências atribuídas a tal postura, encontramos a indicação de que “as últimas conclusões revolucionárias do marxismo permanecem sem sua autêntica justificação econômica” e de que o fundamento ôntico desse metabolismo – a objetividade ontológica da natureza – desaparece e, por isso, também desaparece “aquela ação recíproca existente entre o trabalho considerado de maneira autenticamente materialista e o desenvolvimento dos homens que trabalham”. (LUKÁCS, 2003, p.15-6). Ainda no bojo dessas consequências, o filósofo húngaro destaca:

A grande ideia de Marx, segundo a qual até mesmo a “produção pela produção significa tão-somente o *desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, o desenvolvimento da riqueza da natureza como fim em si*”, coloca-se fora daquele domínio que *História e consciência de classe* está em condições de examinar. (idem, ibidem, p.16; grifos no original).

Essa “grande ideia de Marx” torna-se acessível ao exame lukacsiano quando, no âmbito da sua *Para uma ontologia do ser social*, a relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e o crescimento das capacidades humanas – envolvendo a articulação dialética entre genericidade e individuação – surge como o aspecto fundamental para a análise do fenômeno alienação. Em *História e consciência de classe*, no entanto, as ferramentas teóricas advindas com a devida impostação ontológica ainda não estavam presentes no horizonte metodológico do autor.

Nesse sentido, a ênfase involuntária de subjetivismo dominante presente na exposição das contradições do capitalismo e da revolução do proletariado também deriva dos limites impostos pela ausência daqueles “pilares reais”. Da mesma forma, o conceito de práxis, o qual, conforme o autor, tornou-se deformado e estreito, também ressurte da ausência de uma compreensão mais adequada acerca da relação entre o homem (sociedade) e a natureza, através do trabalho. Considerando o objetivo perseguido – a superação radical do caráter contemplativo do pensamento burguês – o filósofo maduro reconhece o acerto da sua posição contrária ao exagero e à sobrevalorização da contemplação. Todavia, denuncia dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, observa que o caráter excessivo adquirido pela concepção da práxis revolucionária, naquela elaboração *juvenil*, “correspondia à utopia messiânica própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica doutrina de Marx”. Em segundo lugar, confessa: “eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis

acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista”. Dessa forma, a pretensão de “separar a verdadeira e autêntica consciência de classe de toda ‘pesquisa de opinião’ empírica /.../ conferir-lhe uma objetividade prática incontestável” resultou na “formulação de uma consciência de classe ‘atribuída’”. A forte ênfase no subjetivismo, o alheamento da práxis objetiva, a falta de uma compreensão adequada das elaborações de Lênin acerca da consciência de classe socialista levaram o revolucionário – messiânico, utópico e idealista – Lukács a transformar em “resultado puramente teórico e, portanto, algo essencialmente contemplativo” aquilo que, para o autor de *O que fazer?*, traduzia-se como o “resultado da autêntica análise marxista de um movimento prático dentro da totalidade da sociedade”. À luz desse exame crítico, como arremate final, acrescenta: “A conversão da consciência ‘atribuída’ em práxis revolucionária aparecia então – considerada objetivamente – como simples milagre.” (LUKÁCS, 2003, p.17-8). Não resta dúvida para o filósofo de que sua intenção, em si, era correta, mas, isso não o impede de denunciar o desvirtuamento provocado pela concepção abstrata idealista então abraçada.

Às imprecisões filosóficas identificadas no livro, Lukács atribui o caráter de punição pelo fato de as análises dos fenômenos ideológicos terem buscado “seu ponto de partida não no trabalho, mas simplesmente em estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida”. Com isso, conclui o autor, “perde-se de antemão a perspectiva de um salto filosófico em direção a questões decisivas, como a da relação entre teoria e prática, ou sujeito e objeto”. (LUKÁCS, idem, p.20).

O peso da herança hegeliana em seus ombros é também objeto da apreciação do filósofo húngaro. A relação de continuidade e de descontinuidade, característica de sua trajetória em diversos momentos importantes, encontra, naquela produção protomarxista, a ocasião de se manifestar com toda a força que lhe é própria. Embora para o jovem Lukács fosse nítida a separação entre o idealismo subjetivo kantiano e o idealismo objetivo hegeliano – distinção ausente nas correntes que, no interior da filosofia burguesa, procuravam *renovar* o filósofo alemão, na mesma época em que *História e consciência de classe* veio à luz – apenas na maturidade marxista lhe será possível reconhecer *a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel* e também constatar que a influência do autor da *Fenomenologia do espírito* não havia sido “elaborada de modo coerente pelo materialismo e, por isso, também não foi suprimida nem preservada”. (LUKÁCS, 2003, p.20). A complexa transição efetivada pelo filósofo húngaro deixava suas marcas e cobrava seu preço.

Porém, nas enviesadas linhas de *História e consciência de classe* delineiam-se pontos importantes que não podem ser negligenciados ou negados. O conteúdo dos dois

primeiros capítulos – “O que é marxismo ortodoxo?” e “Rosa Luxemburgo como marxista” – causa “escândalo” devido a sua novidade e o conteúdo que encerram conferirá à obra o sentido de um marco não indiferente na história do marxismo, pois inaugura um modo de enxergar o marxismo como filosofia¹⁰⁷.

Entre os méritos da sua produção, Lukács (idem, p.20-21) destaca “ter restituído à categoria da totalidade, que a ‘cientificidade’ do oportunismo socialdemocrata empurrara totalmente para o esquecimento, a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx”. Em relação a essa categoria, cuja importância nesta obra é indiscutível, traduzindo-se numa “inspiração metodológica” que o filósofo jamais iria abandonar, Lukács ressalta dois pontos importantes. Em primeiro lugar, o fato de ter antecipado aspectos discutidos por Lênin, pois a produção lukacsiana é anterior à publicação dos textos filosóficos leninianos, os quais “continham tendências semelhantes” àquelas próprias dos seus ensaios, como Lukács perceberá muitos anos depois. Em segundo lugar, o exagero hegeliano que presidiu sua reflexão e, conseqüentemente, tanto estabeleceu uma distância entre ela e aquela efetivada por Lênin, como resultou na cristalização de uma oposição entre a assunção da centralidade metodológica da totalidade e a prioridade da economia. Reconhecendo o paradoxo metodológico pelo qual enveredou, acrescenta que este foi acentuado porque “a totalidade era vista como a portadora categorial do princípio revolucionário da ciência”. (LUKÁCS, 2003, p.21). Nesse sentido, afirma:

Não é o predomínio de 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 o fundamento de uma ciência inteiramente nova. /.../ O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência. (LUKÁCS, 2003, p.105).

Em relação à adoção do ponto de vista da totalidade “como portadora categorial do princípio revolucionário da ciência”, é importante destacar alguns aspectos fundamentais. Na evolução lukacsiana não apenas as influências, os princípios e os fundamentos teóricos se transformam, as próprias categorias – como indicamos na Introdução – são metamorfoseadas em consequência do processo orgânico de crescimento intelectual do autor, através da superação – que, muitas vezes, conserva e reelabora os elementos – do quadro anterior. Em *História e consciência de classe*, a tentativa de síntese de Hegel e Marx numa filosofia da história revelava-se numa compreensão de totalidade largamente distinta daquela formulação

¹⁰⁷ Cf. Oldrini, 2009, p.110.

baseada na concretude e complexidade, traduzida na expressão “complexo composto de complexos” (LUKÁCS, 1969, p.16), presente em *Para uma ontologia do ser social*.

Em relação ao problema da totalização em *História e consciência de classe*, Mészáros (2002) sublinha que a “defesa de Lukács do ‘ponto de vista da totalidade’ era diretamente dirigida contra dois alvos práticos fundamentais”. O primeiro diz respeito à “orientação tática estreita da Segunda Internacional, com seu ‘evolucionismo ilusório’ e a separação não-dialética de ‘meios’ e ‘fins’”. Quanto ao segundo alvo, “as tendências que emergiam recentemente da burocratização do movimento comunista”, o autor de *Para além do capital* salienta o quanto se tornaria mais difícil para Lukács “dar voz à crítica implícita em sua posição, definida, de modo oblíquo” – obliquidade essa identificada nos termos abstratos em que formula a crítica e no fato de que ele não “nomeia explicitamente seus adversários”. Por outro lado, Mészáros registra a validade da crítica magistral de Lukács às “antinomias do pensamento burguês”¹⁰⁸; a relevância da “demolição intelectual que faz do ‘economicismo’, do ‘fatalismo’ etc. socialdemocratas”, ao demonstrar “a urgência historicamente renovada de uma intervenção radical ativa da consciência social na luta em andamento”; a importância da sua análise da “hegemonia” e, principalmente, aquele mérito da obra já destacado pelo próprio autor, “o significado metodológico e teórico, assim como o prático, de colocar no primeiro plano dos debates socialistas a perspectiva há muito tempo perdida da ‘autêntica totalização’.” (MÉSZÁROS, 2002, p.381). Obviamente, os aspectos problemáticos da solução adotada por Lukács não são ignorados por Mészáros. Sua crítica, em certo sentido, se aproxima da linha de discussão seguida por Tertulian quando este afirma que:

Da preeminência da categoria da totalidade, permitindo a visão total e dinâmica que nunca deixara de ser a de Lukács, chegava-se, contudo, ao conceito hegeliano de uma quimérica identidade do sujeito e do objeto (que devia encarnar a consciência de classe do proletariado). Na obra de Lukács, o culto da “prática” era significativamente acompanhado de uma certa subestimação dos fatores *objetivos*, de uma apreciação insuficiente da inexorabilidade do papel representado pela economia no conjunto das funções sociais. *A prioridade do objeto na relação sujeito-objeto se encontrava, assim, inevitavelmente negligenciada.* (TERTULIAN, 2008, p.46; grifos nossos).

Retomaremos alguns aspectos dessas questões em momento oportuno. Mas um ponto importante já precisa ser referido de imediato: a influência hegeliana. A esse respeito é muito esclarecedora a análise de Oldrini (2009, p.111), cujo eixo centra-se, justamente, na questão metodológica. O forte peso da herança hegeliana sobre o filósofo húngaro é evidenciado na metodologia, demonstrando a intensidade da influência dessa tradição,

¹⁰⁸ Importante lembrar que, nesse aspecto, Mészáros (2002, p.380) afirma que *História e consciência de classe* “permanece insuperável ainda hoje”.

expressa pela locução “A verdade é o todo”, na elaboração lukacsiana da totalidade como princípio de compreensão da realidade. Assim, sob forte influência hegeliana, o protomarxismo lukacsiano chegaria à formulação de que “o ponto central fundante torna-se ver, ensaiar e estudar quais relações as classes sociais têm com a totalidade”¹⁰⁹.

A razão pela qual Lukács volta sua atenção para as classes sociais pode ser extraída da seguinte passagem:

O indivíduo nunca pode se tornar a medida das coisas, pois contrapõe-se necessariamente à realidade objetiva como a um complexo de coisas rígidas, prontas e inalteradas, que lhe permitem alcançar apenas o juízo subjetivo do reconhecimento ou da rejeição. *Somente a classe* (e não a “espécie”, que não passa de um indivíduo contemplativo, estilizado e transformado em mito) *é capaz de referir-se à totalidade da realidade de maneira prática e revolucionária*. E mesmo a classe só pode fazê-lo se estiver em condições de avistar na objetivação reificada do mundo dado, preexistente, um processo que ao mesmo tempo é o seu próprio destino. (LUKÁCS, 2003, p.383-4; grifos nossos).

Portanto, somente a classe é capaz de agir de acordo com o ponto de vista da totalidade. Entretanto, daqui emerge uma relevante distinção entre as classes e sua relação com o todo, pois, embora reconheça que proletariado e burguesia são partes do mesmo todo, Lukács vai ressaltar que as relações que essas duas classes sociais têm com o todo não são idênticas. Enquanto a burguesia permaneceria como parte, defendendo seus interesses particulares, o proletariado poderia alcançar o todo. A problemática que emerge a partir deste ponto, envolvendo a identidade sujeito-objeto, consciência psicológica e consciência atribuída, o papel do proletariado, a reificação etc. é imprescindível para a compreensão da categoria alienação em *História e consciência de classe* e será abordada no próximo capítulo. Neste momento, cabe apenas assinalar o quanto a herança hegeliana exerce influência sobre o tratamento da categoria alienação no Lukács protomarxista.

Em relação à análise do complexo da alienação, é imprescindível destacar, como o próprio Lukács (2003, p.23-4) afirma, “que a alienação do homem foi conhecida e reconhecida como problema central da época em que vivemos, tanto pelos pensadores burgueses como pelos proletários, por aqueles social e politicamente de direita como pelos de esquerda”. Em consequência desse fato, o autor reconhece que sua obra exerceu “uma profunda influência nos círculos dos jovens intelectuais”. Essa influência, inclusive, manteve-se mesmo à revelia do autor, quando o livro tornou-se “maldito”.

Embora Lukács tenha rejeitado *História e consciência de classe*, à semelhança do que já fizera antes com *A alma e as formas* e a *Teoria do romance*, chegando até mesmo a

¹⁰⁹ Texto original: “il punto centrale fondativo diventa vedere, saggiare e studiare quali rapporti con la totalità hanno le classi sociali”.

afirmar que o livro estaria “completamente superado” (LUKÁCS, 1969, p.71), ele é forçado a admitir a importância da obra, mesmo condicionando tal importância a um tempo e a um modo determinados. O reconhecimento e a explicitação dos equívocos contidos no livro não devem ser entendidos como sua condenação total. Mas, o resultado de motivações essencialmente práticas, assim esclarecidas pelo autor:

Infelizmente [,] sei que, por razões ligadas ao desenvolvimento social e pelos posicionamentos teóricos por ele produzidos, aquilo que hoje reputo como teoricamente errado pertence aos momentos mais atuantes e influentes da recepção deste livro. Por isso, considero-me obrigado, ao reeditá-lo depois de mais de quarenta anos, a expor[,], sobretudo[,], suas tendências negativas e a alertar os leitores para as *decisões equivocadas que, na época, talvez fossem muito difíceis de ser evitadas, mas que hoje e há muito tempo não são mais*. (LUKÁCS, 2003, p.31-2; grifos nossos).

De fato, as deficiências reconhecidas e examinadas por Lukács não são apenas produto da particularidade do autor. Mas, vinculam-se, outrossim, às grandes tendências do período, nas quais “um poderoso momento histórico de transição – pondera Lukács (idem, p.28-9) – debatia-se então por sua expressão teórica”.

Ainda entre os aspectos corretos do livro, Lukács assinala, por um lado, a inclusão das obras juvenis de Marx e o tratamento da “concepção marxista do mundo como essencialmente unitária” (idem, p.30) e, por outro lado, a contribuição para a definição do marxismo ortodoxo. Ambos os aspectos, ao mesmo tempo, importantes e atuais. Em relação ao primeiro, o filósofo húngaro reconhece a forma dicotomizada como a obra de Marx foi tratada, separada em duas partes – juvenil e madura – cuja interação não permitiria uma unidade. Infelizmente, o próprio Lukács observaria, tempos depois, esta cisão em relação a sua própria obra. No que tange ao segundo aspecto, na concepção defendida por Lukács, a ortodoxia marxista remetia ao problema do método. Assim, a autenticidade do marxismo não significa uma fidelidade automática, uma crença nas teses ou nos resultados da pesquisa marxiana. As obras de Marx não são qualificadas como textos sagrados, cujo teor deveria ser tomado como profissão de fé.

O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro “sagrado”. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou “aperfeiçoá-lo” conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso. (LUKÁCS, 2003, p.64).

No Prefácio de 1967, Lukács retoma essa passagem para reiterar a definição elaborada na juventude e acrescenta: “segundo minhas convicções atuais, está não apenas objetivamente correta, como poderia ter mesmo hoje, às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável”. (idem, p.29).

É importante examinar a tese lukacsiana – que Tertulian (2008, p.23) descreveu como uma “afirmação paradoxal que representava uma atitude polêmica diante de uma concepção ‘literal’, dogmática, do marxismo” – com bastante cuidado, para não incorrer no erro de remetê-la a um fundamento gnosiológico ou meramente metodológico. A defesa da ortodoxia marxista nos termos expressos pelo filósofo húngaro, mesmo num texto produzido ainda no âmbito de seu protomarxismo, tinha por móvel principal superar quaisquer abordagens engessadas, deterministas e dogmáticas do pensamento de Marx. Na inicial aproximação da concepção de Marx como o filósofo de largo alcance, essa compreensão da ortodoxia marxista, aparentemente paradoxal e representando uma atitude polêmica diante de uma concepção literal e dogmática, visava demonstrar a dimensão filosófica do marxismo.

Conforme Lukács, *História e consciência de classe* representa o desfecho que resume seu “desenvolvimento desde os últimos anos da guerra. Um desfecho, no entanto, que pelo menos em parte já *continha tendências de um estágio de transição para uma clareza maior, embora essas tendências não pudessem se manifestar efetivamente*”. (LUKÁCS, 2003, p.13-4; grifos nossos)¹¹⁰. Como em outros momentos da trajetória de Lukács, a relação de continuidade e descontinuidade também se apresenta, fazendo com que alguns aspectos já se

¹¹⁰ Löwy (1998, p.208) afirma que isso é uma ilusão, reforçada pela circunstância de alguns capítulos que a compõem estarem datados de 1919 a 1922. Na sua avaliação, o próprio Lukács estaria equivocado porque, na opinião do crítico, “*História e consciência de classe* instaura um *novo* universo teórico, que abole, supera a tendência utopista dos anos de 1919-1920. Na realidade, não somente três dos principais capítulos (‘A reificação e a consciência do proletariado’, ‘Notas críticas sobre a crítica da revolução russa’, ‘Notas metodológicas sobre a questão da organização’) foram escritos em 1922, como a maior parte dos capítulos datados de 1919 e 1920 foram *profundamente* modificados em 1922”. Ainda, segundo seu raciocínio, “existe certa continuidade entre o Lukács de 1922-1923 e o de 1920-1921. No entanto, a ruptura é profunda com o período de 1919-1920; o ‘divisor de águas’ situa-se em meados de 1920: a publicação de *Esquerdismo, doença infantil do comunismo* de Lênin, em julho de 1920”. (idem, p.209). Realmente, Lukács afirma que alguns textos foram reelaborados. Mas, não explicita os aspectos centrais de tais reformulações e, quanto aos ensaios: “O que é marxismo ortodoxo” e “A mudança de função do materialismo histórico”, enfatiza: “embora tenham sido reelaborados para *História e consciência de classe*, *mantive sua orientação fundamental*” (LUKÁCS, 2003, p.7; grifos nossos). Todavia, o impacto da crítica de Lênin às orientações subjetivistas defendidas por Lukács é inquestionável. Nesse aspecto, Löwy está certíssimo. Mas, para estabelecer o quão profundas foram essas modificações e qual sua essência fundamental, seria necessário comparar os textos publicados e sua versão original – o que está fora das nossas possibilidades. Porém, não esqueçamos: Lukács anuncia 1918-19 como o início do período cuja síntese é expressa pela obra de 1923! (LUKÁCS, idem, p.32). Por isso, julgamos tratar-se de uma ruptura que mantém traços de continuidade, refletindo aquela relação, tantas vezes já assinalada aqui, acerca da continuidade na descontinuidade. Sobre as formulações contidas na obra de 1923, essa peculiaridade pode ser demonstrada nas palavras de Miguel Vieda (In: LUKÁCS, 2012, p.10): “Nos ‘estudos sobre a dialética marxista’ que compõem *História e consciência de classe*, vemos indícios de um deslocamento desse messianismo dotado de traços anticapitalistas românticos; a sucessão dos textos que integram o volume revela essa passagem de um utopismo inicial até uma disposição mais cética e objetivista nos últimos artigos, embora persistam resquícios idealistas”.

sobressaiam dentro do quadro mais geral, apontando para um novo caminho. Por isso, embora permeada por uma perspectiva messiânica utópica, a obra contém muitas passagens que “procuram mostrar as categorias dialéticas em sua objetividade e seu movimento ontológico efetivo e que, por isso, apontam na direção de uma ontologia autenticamente marxista do ser social” (LUKÁCS, 2003, p.30). Trata-se, de fato, de uma obra de transição. Mas a essa compreensão o filósofo só chegaria *post festum*.

Nos anos que seguem imediatamente à publicação de *História e consciência de classe*, Lukács permanece dentro do horizonte ideológico permeado pelo messianismo utópico, como atestam as produções do período, inclusive o texto em resposta aos ataques realizados por Rudas e Deborine. Apenas na segunda metade dos anos 1920 essa linha começa a se transformar.

Além dos problemas relativos à recepção do livro nas instâncias do partido, à sua imediata condenação, aos ataques sofridos – aos quais já fizemos referência – outro problema se apresenta: a mudança no quadro histórico, com a paulatina afirmação de um período de estabilidade relativa, colocava a perspectiva da revolução muito distante daquela imediatez defendida e, mais do que isso, necessária às formulações contidas nos ensaios. Quanto à postura lukacsiana frente a esse novo quadro, Oldrini (2009, p.118) afirma: “No Lukács exilado em Viena a consciência desta incompatibilidade apenas lentamente amadurece. Com custo ele se separa dos pilares do seu protomarxismo, com toda a bagagem de ilusões revolucionárias que comporta.”¹¹¹

Contribuem para essa separação, além daquelas tendências já em curso no livro e manifestas nas “passagens que /.../ antecipam uma interpretação e uma renovação dialético-materialista de Marx” (LUKÁCS, 2003, p.31), a irrupção da realidade que, novamente, chama o filósofo para a concretude do real – entre os principais fatos, os quais vamos somente mencionar, estão: a morte de Lênin, as disputas partidárias que se seguiram à morte do grande líder, a emergência da ideia do socialismo num só país e a já referida estabilização relativa.

Em relação à situação particular do filósofo, é importante registrar os rumos da sua formação intelectual, os objetos (textos e autores) aos quais dedicará sua atenção. No biênio 1926-27, como o próprio Lukács indica em sua autobiografia, começam seus estudos mais profundos e circunstanciados “de Lênin e do cerne da economia marxista, como uma mais séria tomada em consideração dos estudos de Engels sobre a dialética”. (OLDRINI,

¹¹¹ Texto original: “Nel Lukács esule a Vienna la consapevolezza di questa incompatibilità matura solo lentamente. Dai capisaldi del suo protomarxismo, con tutto il bagaglio di illusioni rivoluzionarie che comporta, egli si stacca a fatica.”

2009, p.120).¹¹² Os resultados dessa incursão teórica, associada aos processos vivenciados no âmbito do partido comunista húngaro, já começam a ser visíveis nas próximas produções do autor, evidenciando um movimento crescente em direção à concretude antiespeculativa das questões, o que demonstra o quanto as reflexões relativas aos rumos do partido e as ações empreendidas por ele “começavam a minar os fundamentos intelectuais do período de 1917 e 1924” (LUKÁCS, 2003, p.33).

No que tange a esse processo de transformação dos fundamentos intelectuais, a seguinte passagem de Oldrini (2009, p.122-124) é bastante esclarecedora:

Se a “teoria da práxis” elaborada em *História e consciência de classe*, e ali contraposta ao caráter meramente contemplativo tanto do pensamento burguês quanto do pseudomarxismo da II Internacional, faltava ainda da sua característica prática real, da indicação de sua base real no trabalho, agora Lukács parece perceber pelo menos três coisas. Em primeiro lugar, que nem toda práxis comporta em si uma superação da contemplação, que nem todo ativismo por si funciona como uma alavanca para garantia de um processo revolucionário. /.../ Em segundo lugar, Lukács percebe que o caminho para a superação da contemplação também não passa, nem pode passar, através daqueles atalhos, por um lado, as vulgarizações sociológicas do marxismo do gênero daquela realizada por Bucharin (por certas vezes mais recuadas, mais próximas do materialismo burguês, do mesmo marxismo da II Internacional), por outro lado, a reinterpretação de Hegel segundo os esquemas do “verdadeiro socialismo” à Hess /.../ No terceiro ponto, enfim – e estamos nas *Teses de Blum* – ganha força o princípio de que não é de nenhum modo possível, nas específicas condições húngaras (tanto menos, pois, para a Europa em geral), identificar com o proletariado, como classe em si, aquela que uma locução de Lukács do ensaio sobre Moses Hess havia definido o “sujeito da práxis subversiva”.¹¹³

As *Teses de Blum* são uma representação muito significativa da evolução do pensamento de Lukács, da sua orientação realística. A participação na facção liderada por Landler, no partido húngaro, contribui fortemente para esse senso de realidade que começa a se firmar no filósofo. Referindo-se a essa produção, com clara finalidade política, Lukács (2003, p.37) afirmará: “a mudança da opinião fundamental que sustentava as teses /.../ passou

¹¹² Texto original: “di Lenin e del nocciolo della economia marxista, come una più seria presa in considerazione degli studi di Engels sulla dialettica /.../”.

¹¹³ Texto original: “Se la ‘teoria della prassi’ elaborata in *Storia e coscienza di classe*, e là contrapposta al carattere meramente contemplativo così del pensiero borghese come del pseudomarxismo opportunistico della II Internazionale, mancava ancora del suo contrassegno pratico reale, dell’indicazione della sua base reale nel lavoro, ora Lukács sembra rendersi conto almeno di tre cose. In primo luogo, che non ogni prassi comporta di per sé un superamento della contemplazione, che non ogni attivismo funge di per sé da leva a garanzia di un processo rivoluzionario. /.../ In secondo luogo Lukács si rende conto che la via al superamento della contemplazione non passa né può passare neanche attraverso scorciatoie quali, da un lato, le vulgarizzazioni sociologiche del marxismo del genere di quella posta in atto da Bucharin (per certi versi più arretrata, più prossima al materialismo borghese, dello stesso marxismo della II Internazionale), dall’altro, la reinterpreteazione di Hegel secondo gli schemi del ‘vero socialismo’ alla Hess /.../ Terzo punto infine, e siamo alle *Tesi di Blum*, guadagna forza il principio che non è in alcun modo possibile, nelle specifiche condizioni ungheresi (tanto meno poi per l’Europa in generale), identificare con il proletariado come classe a sé quello che una locuzione del Lukács del saggio su *Moses Hess* aveva definito il ‘soggetto della prassi rovesciante’.”

a ser doravante o fio condutor para minha atividade teórica e prática”. O fato dessas teses terem sido derrotadas e de o autor, cujo pseudônimo era Blum, ter sido obrigado – diante das circunstâncias postas, que incluíam até mesmo sua expulsão do partido – a publicar uma autocrítica, não anulou ou conteve seu efeito transformador. Apesar de Lukács ter avaliado que sua atuação era melhor como teórico e intelectual e, partindo da certeza da correção das suas teses, constatar tratar-se de uma falha enquanto político tê-las apresentado naquele momento inviável à sua efetivação, e, em consequência de tudo isso, ter-se afastado do campo da política propriamente dita para dedicar-se aos estudos, a tendência que se explicita a partir deste momento eleva fundamentalmente sua compreensão teórico-prática.

No caminho de superação do messianismo utópico, idealista e revolucionário que caracterizaram seu protomarxismo, Lukács encontra nas *Teses de Blum* um momento de transição muito importante. Apesar de não se relacionar especificamente com o campo teórico, essa elaboração o impulsiona rumo a uma tendência a buscar os nexos objetivamente extraídos da história, da dialética ou dos fatores constitutivos do complexo social para fundamentar suas teorias e para a crítica da sociedade, prescindindo daquelas elucubrações subjetivas e esperanças imaginárias. (OLDRINI, 2009). Esse princípio orientador da sua atividade teórico-prática, absolutamente contrário ao messianismo anterior, apresenta-se como um dos aspectos decisivos para viabilizar a transição de sua fase protomarxista para a maturidade marxista. Todavia, muitos outros elementos concorrem para essa importante descontinuidade na continuidade da trajetória do filósofo húngaro, como veremos nas formulações acerca do seu terceiro encontro com Marx.

2.3 O terceiro encontro com Marx: a filosofia do *tertium datur* na maturidade marxista

Tão-somente a íntima adesão ao movimento operário, devida a uma atividade de muitos anos, e a possibilidade de estudar as obras de Lenin e de compreender, pouco a pouco, a sua fundamental importância abriram caminho ao terceiro período do meu contato com Marx. Somente então, depois de quase uma década de atividade prática e de mais de uma década de esforços intelectuais para compreender Marx, o caráter totalizador e unitário da dialética materialista tornou-se concretamente claro para mim. Mas esta clareza trouxe consigo, também, o reconhecimento de que o verdadeiro estudo do marxismo só agora pôde iniciar-se e não pode mais ser interrompido. (LUKÁCS, 2008, p.40; grifos no original).

Um conjunto de fatores impulsionou e configurou o terceiro encontro de Lukács com Marx, determinando sua *viragem ontológica* e possibilitando a inauguração da sua filosofia do *tertium datur*, própria da maturidade marxista. É importante notar que cada um

dos encontros de Lukács com o marxismo representou, não um momento estanque e bem delimitado, mas um período considerável de tempo e de imbricadas relações; e, este terceiro contato, quando comparado aos dois momentos anteriores, revela-se muito mais complexo, pois se desdobra num espaço de tempo bem maior, perfazendo mais de quatro décadas. Essa peculiaridade não nos permite um exame pormenorizado de todo o período¹¹⁴, cuja complexidade, densidade e riqueza tornam a execução dessa tarefa algo muito além dos limites do presente estudo. Diante de tal quadro, resta-nos a possibilidade de um *recorte metodológico* que, não perdendo a perspectiva de totalidade, permita definir os aspectos essenciais sobre os quais deva incidir nossa discussão. Considerando que nosso interesse volta-se, especialmente, para a compreensão das consequências advindas desse encontro em relação à concepção de alienação sistematizada por Lukács em seu *Para uma ontologia do ser social*, limitaremos nosso exame aos aspectos da sua trajetória que sejam centrais para a compreensão da virada ontológica de Lukács e para a produção da sua última grande obra.

Referindo-se ao terceiro período do seu contato com Marx, Lukács (2008) assinala a clareza acerca do caráter totalizador e unitário da dialética materialista como um aspecto central da sua compreensão do marxismo. Esses avanços, salientamos, mantêm uma imbricada relação com a impostação ontológica efetivada a partir do contato com os escritos filosóficos de Lenin e, especialmente, com os inéditos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Junto com essa clareza, como registra o autor em 1933, também se fez presente o reconhecimento de que, a partir do seu terceiro encontro com Marx, iniciava-se o verdadeiro estudo do marxismo, cuja continuidade evidenciava-se como inevitável. A apropriação do marxismo e o desenvolvimento de estudos tomando por base sua fundamentação assumiram a centralidade na vida e na obra do autor de *História e consciência de classe*, estreitamente vinculados à firme convicção da impossibilidade de alcançar uma compreensão *definitiva* dos fenômenos da natureza e da sociedade, por mais profundo e vasto que seja o conhecimento no qual se apoie, lembrando a acertada afirmação de Lenin de que “o fenômeno é sempre mais rico do que a lei [...] e, por isso, a lei, qualquer lei, é limitada, incompleta, aproximativa”. (LENIN In: LUKÁCS, 2008, p.40). A simples constatação desse posicionamento de Lukács em defesa da totalidade e contrário a qualquer engessamento do conhecimento, remetendo-o, outrossim, à constante relação dialética entre teoria e prática, já é argumento suficiente para

¹¹⁴ Não queremos insinuar que tenhamos efetivado um exame pormenorizado dos períodos anteriores, pois, na discussão dos dois primeiros encontros de Lukács com Marx, também fizemos recortes e tratamos de aspectos específicos. Nossa intenção é registrar que, em relação ao terceiro encontro, as limitações são ainda mais amplas e o conjunto de informações, dados, fatos, produções teóricas, relações pessoais etc. a permanecer excluído das nossas formulações é ainda maior do que nos casos anteriores.

uma contraposição às infundadas acusações de idealismo, revisionismo, determinismo e stalinismo lançadas sobre ele.

Como uma característica fundamental desse terceiro encontro, assinalamos a permanência da descontinuidade na continuidade, típica da trajetória do filósofo. A adesão de Lukács ao Partido Comunista Húngaro e sua vinculação ao marxismo podem ser consideradas – como ele afirmou em diversos momentos – a máxima viragem da sua vida, mas, não foi a última. Como assinala Tertulian (2008, p.42-3), a passagem *definitiva* de Lukács “do hegelianismo para o marxismo, do idealismo abstrato, violentamente impregnado de moralismo, para uma dialética revolucionária rigorosamente materialista se deve a uma dramática evolução política e espiritual. /.../”. Por isso, no cerne da maturidade marxista também encontramos mudanças significativas, autocríticas, saltos que caracterizam seu processo evolutivo e respondem pela existência de etapas na sua última fase de desenvolvimento. Entre tais mudanças, indiscutivelmente a mais importante e que dá início à fase madura, é a viragem de 1930. Ela desencadeia um conjunto de transformações essenciais que incidem sobre diferentes aspectos da filosofia e da obra do autor, abrangendo desde a ideologia e os fundamentos conceituais até o estilo da escrita. As principais, certamente, podem ser recolhidas nesta passagem registrada por Oldrini (2009, p.129):

o utopista messiânico defensor da exclusividade de uma revolução puramente proletária se transforma no teórico da “ditadura democrática” e da política da Frente popular; o rejeitador, na filosofia, da dialética da natureza e da teoria do reflexo se transforma, pelo menos, num defensor dessa tendência; o refinado ensaísta se transforma, também estilisticamente, em um pensador severo, seco, prosaico, inclinado ao rigor do pensamento e da expressão, além de um autor de obras de sólida fundamentação, tão grandes na concepção e construção que parecem, às vezes, até prolixas.¹¹⁵

Como essa transformação é possível? Que fatores a desencadeiam? Quais as principais consequências dessa transformação para a trajetória de Lukács e para sua relação com o marxismo? Que mudanças essa viragem provoca na sua concepção de alienação? Para discutir essas questões, partimos da premissa segundo a qual a compreensão da maturidade marxista de Lukács torna-se impossível sem os devidos esclarecimentos acerca da viragem de 1930. Portanto, explicitar seu significado, as circunstâncias que a possibilitaram e as

¹¹⁵ Texto original: “l’utopista messianico fautore dell’esclusivismo di una rivoluzione puramente proletaria si trasforma nel teorico della ‘dittatura democratica’ e della politica di Fronte popolare; il denegatore, in filosofia, della dialettica della natura e della teoria del rispecchiamento si trasforma in un loro almeno tendenziale sostenitore; il raffinato saggista si trasforma, anche stilisticamente, in un pensatore severo, asciutto, prosastico, incline al rigore del pensiero e dell’espressione, oltre che nell’autore di opere di solito impianto, tanto vaste per ideazione e costruzione da apparire talora persino prolixe.”

consequências dela advindas para a concepção lukacsiana de marxismo e de alienação é o principal objetivo a direcionar as formulações desenvolvidas neste ponto do nosso estudo.

Na compreensão de Oldrini (2009, 2013), essa viragem tem caráter ontológico porque se fundamenta na crítica marxiana à filosofia especulativa de Hegel, tendo como princípio essencial o reconhecimento da objetividade como propriedade originária de todo ente. À luz dessas considerações, justifica-se adequadamente sua categórica afirmação, segundo a qual “os pressupostos e as linhas diretrizes da investigação lukacsiana após os anos de 1930 devem imediatamente à teoria materialista da objetividade” (OLDRINI, 2013, p.28). À essa afirmação, o crítico italiano acrescenta uma importante observação: a ausência de um projeto ontológico explícito como fundamento das elaborações de Lukács causa inconvenientes e impõe limites que só serão superados posteriormente, ao longo do processo apenas iniciado com a viragem.

Um exame das diversas etapas vivenciadas pelo filósofo húngaro, desde o marco de 1930 até a produção da sua *Ontologia*, embora extremamente importante para a compreensão da evolução lukacsiana no bojo da sua fase marxista madura, foge aos limites do nosso estudo, considerando que nossos objetivos visam à compreensão da relação dessa viragem com os fundamentos de *Para uma ontologia do ser social* e com a definição da concepção de alienação presente nesta última grande obra de Lukács. Nesse sentido, nossa hipótese é que as principais diferenças entre a concepção de alienação explicitada na *Ontologia* e aquela encontrada em *História e consciência de classe* devem-se à mudança de fundamentação teórica inaugurada pela última viragem do filósofo – aquela em direção à compreensão do pensamento de Marx como uma ontologia do ser social. Atribuímos, portanto, uma significativa importância a essa viragem. E, por isso, logo no início de nossa discussão, julgamos necessário esclarecer que essa avaliação está longe de encontrar unanimidade entre os críticos de Lukács. Bem ao contrário do que afirmamos, geralmente, seus críticos consideram a viragem apenas um fenômeno circunstancial, o resultado de uma pressão externa ou mesmo pura e simples acomodação diante de um determinado quadro contextual. Como bem explicita Oldrini (2009, p.166), esses julgamentos partem do limitado princípio da existência de apenas duas possibilidades, na realidade, dois extremos: “ou o subjetivismo prático-político exasperado (sectarismo) de *História e consciência de classe*, ou o objetivismo enrijecido, dogmático do stalinismo”. A opção de Lukács, todavia, consiste

num *tertium datur*, numa “forma superior de objetividade, fundada sobre os genuínos princípios materialista-dialéticos de Marx e Lenin”.¹¹⁶

O caráter decisivo da viragem para a constituição da maturidade marxista de Lukács – reconhecido por Oldrini, Tertulian, Mészáros, entre outros – a coloca como um tema central para a compreensão da trajetória do filósofo magiar. Dentro dessa perspectiva, alguns aspectos de ordem biográfica apresentam-se como indispensáveis para o delineamento do contexto da viragem e, por isso, serão examinados.

Em 1928, com a morte de Jenö Landler, líder do grupo adversário de Bèla Kun no Partido Comunista Húngaro, coube a Lukács a liderança da facção landleriana e a redação e apresentação das perspectivas sociopolíticas do partido – as famosas *Teses* de Blum, às quais já fizemos referência. Acerca do significado dessas *Teses*, escritas para o II Congresso do Partido Comunista Húngaro, Lukács registra nas anotações para sua última autobiografia: “a sua essência é que, numa crise tão profunda do sistema de Horthy, abrem-se perspectivas revolucionárias, seu conteúdo social não seria a ditadura do proletariado, mas o que Lenin [chamou] em 1905 de ‘ditadura democrática dos operários e camponeses’.” (LUKÁCS, 1999, p.164). O resultado do embate é descrito por Lukács como sua aniquilação política. Devido ao apoio de Zinoviev a Bèla Kun, as *Teses* são derrotadas, a facção landleriana é dissolvida e Lukács é obrigado a publicar uma autocrítica. Essa aparente “capitulação incondicional à linha húngara” (idem, p.165) consistiu numa estratégia para limitar as consequências da derrota e da crítica às *Teses* ao âmbito do partido húngaro¹¹⁷. Decididamente tratava-se de uma autocrítica formal, pois a confiança nas teses ali defendidas – como indicamos em momento anterior – não se abalara, apesar da derrota. Todavia, internamente, uma autocrítica autêntica se realizara e culminaria num duplo resultado: a desistência da ação política e a firme convicção da necessidade de desenvolver a ação ideológica. (Cabe enfatizar que essa ação ideológica não perderá completamente o caráter político).

É bastante conhecido o fato de o filósofo húngaro ter-se inserido na prática política por imposição das circunstâncias e, inclusive, ainda sob a influência da mesma

¹¹⁶ Texto original: “o il soggettivismo pratico-politico esasperato (settarismo) di *Storia e coscienza di classe*, oppure l’oggettivismo irrigidito, dogmatico, dello stalinismo”; “superiore forma di oggettività, fondata sui genuini principi materialistico-dialettici di Marx e Lenin”.

¹¹⁷ Nas palavras de Lukács, fica extremamente clara a justificativa para essa (pseudo) capitulação. No Prefácio de 1967, ele escreve: “Quando soube de fontes confiáveis que Bèla Kun preparava minha exclusão do partido na condição de ‘liquidador’, decidi renunciar a prosseguir a luta, pois sabia da influência de Kun na Internacional, e publiquei uma ‘autocrítica’. Embora naquela época eu estivesse profundamente convencido de estar defendendo um ponto de vista correto, sabia também – pelo destino de Karl Korsch, por exemplo – que a exclusão do partido significava a impossibilidade de participar ativamente da luta contra o fascismo iminente. Como ‘bilhete de entrada’ para tal atividade, redigi essa autocrítica, já que, sob tais circunstâncias, eu não podia e não queria mais trabalhar no movimento húngaro.” (LUKÁCS, 2003, p. 36). Karl Korsch foi expulso do partido em 1926.

motivação ética que impulsionou seu ingresso no Partido Comunista Húngaro. Entretanto, com o episódio relativo às *Teses de Blum*, a retirada da política e o retorno ao campo da atividade teórica pareceram-lhe a melhor forma de contribuir para a causa socialista e garantir sua permanência nas fileiras da luta pelo comunismo. Depois de participar do comitê central do Partido Comunista Húngaro, de exercer a função de vice-comissário popular para o ensino na República Soviética Húngara, de comissário popular de política no Exército Vermelho e da atividade ilegal em Budapeste após a dissolução da República dos Conselhos, com a derrota das *Teses* e a conseqüente imposição de uma autocrítica, Lukács chegou à conclusão de que não era um bom político e, por isso, decidiu afastar-se desse campo¹¹⁸ e dedicar-se àquele no qual acreditava enquadrar-se bem melhor: o desenvolvimento da teoria, principalmente os estudos relativos à crítica literária e à estética. Bèla Kun, apoiado por Zinoviev, desferira o golpe definitivo para afastar o filósofo da atividade diretamente política. O afastamento de Lukács do campo político se estenderia por quase três décadas e mesmo o breve retorno a essa arena, ocorrido em 1956, quando assumiu o posto de ministro na Hungria, não significou uma ruptura com aquela decisão porque – como esclarece Lukács (2003, p.38) – o cargo foi aceito sob a condição de tratar-se apenas de um período de transição relativo à crise mais aguda, estabelecendo-se, a *priori*, que a renúncia seria apresentada tão logo ocorresse uma consolidação.

Além da derrota das *Teses* de Blum, tem lugar outro episódio importante: a ordem de expulsão emitida pelo governo austríaco contra Lukács¹¹⁹. Por conta da intervenção de Thomas Mann, que “escreve uma comovente carta a seu favor” (MÉSZÁROS, 2013, p.105), a ordem é revogada. Entretanto, Lukács deixa definitivamente a capital da Áustria onde morava desde 1919 e vai a Moscou, em dezembro de 1929, por ocasião do II Congresso do partido,

¹¹⁸ Em relação ao abandono da militância política direta, Sérgio Lessa chama a atenção para um ponto importante: “Há que se levar em conta, também, que, àquela época, a consolidação do stalinismo tornava a arena política cada vez mais inóspita, mesmo para a ‘oposição reformista’ de Lukács, por uma razão ou outra, possivelmente um pouco por cada uma, Lukács concentrou na sua ‘guerra de guerrilha’ no campo da teoria e, com exceção do Levante Húngaro de 1956, nunca mais ocupou nenhum cargo de direção política.” (LESSA, 2003, p. 85). Também é oportuno registrar a observação de José Paulo Netto, segundo a qual “O *marxismo ortodoxo* de Lukács, na medida em que se funda numa particular articulação entre teoria e prática, implica de modo necessário uma dimensão imanentemente política no conjunto da obra construída no seu marco” e, assim, “a obra marxista de Lukács – continua Netto –, em que pesem os giros efetuados pelo filósofo desde 1918, jamais esteve, do ponto de vista do seu conteúdo essencial, alheia à dimensão política.” (NETTO In: LUKÁCS, 2008, p. 7-8). O “afastamento” da ação política direta não significaria, portanto, que a atuação de Lukács perderia o caráter político. Apesar de um necessário *détour*, continuou contribuindo para esse campo, de forma indireta, por meio de seus escritos estéticos, filosóficos ou ontológicos.

¹¹⁹ Na cronologia resumida de György Lukács, Mészáros (2013, p.105) informa que essa ordem de expulsão foi emitida em 1929. Mas, no *Diálogo sobre o pensamento vivido*, Lukács (1985, p.42) registra: “Acontece que, em 1928, quando Kun foi preso em Viena, queria me expulsar, assim alguns amigos meus escreveram a Thomas Mann, e este enviou uma carta contra minha expulsão”.

permanecendo lá até 1945 – exceto por um breve período, entre 1931 e 1933, transcorrido em Berlim, de onde retorna a Moscou, depois da tomada de poder por Hitler.

Em Moscou, torna-se membro do Partido Comunista da União Soviética, no qual permanece até 1931, quando ingressa no Partido Comunista Alemão. Certamente, o filósofo húngaro não era um desconhecido ao aportar em solo soviético. Como registra Oldrini (2009), há anos já circulavam ensaios ou partes de ensaios de sua autoria em revistas acadêmicas soviéticas e o filósofo contava com certa notoriedade que não foi abalada nem mesmo pelas notícias acerca de *História e consciência de classe*. Mas, há uma diferença considerável entre a Moscou da sanção do primeiro plano quinquenal e os ambientes frequentados anteriormente pelo filósofo húngaro. Em Heidelberg e em Viena, ele experimentara um cenário de grande efervescência, no qual fora acolhido como um estrangeiro e exilado de prestígio e mantinha boas relações com muitos intelectuais de renome internacional. Quanto ao período moscovita, o quadro é, no mínimo, distinto. Como descreve Oldrini: “vestindo bem pouco mais do que as roupas do insignificante funcionário de um instituto de pesquisa, ademais num país enrijecido em direção à meta da inversão revolucionária da sociedade, encontra-se sempre substancialmente confinado a margem”. (2009, p.132)¹²⁰. Não desprezando a objetiva dificuldade linguística, o crítico italiano atribui o fato de esse período historiográfico permanecer como o menos conhecido e discutido de toda a trajetória do autor, principalmente, à situação de isolamento experienciada por Lukács, à escassez de relações interpessoais e à insignificância do papel por ele desenvolvido. De fato, não mantinha contato com os grandes intelectuais europeus, como fizera outrora, e nem mesmo com os compatriotas húngaros também exilados em Moscou. Sintomático desse quadro de isolamento é o fato de Fogarasi – próximo a Lukács e seu companheiro em diversas ocasiões, como no Círculo de Domingo e na República dos Conselhos –, ao redigir páginas de diário sobre sua própria temporada moscovita durante os anos 1933-39, jamais mencionar o filósofo. (Cf. OLDRINI, 2009). Todavia esse isolamento não era absoluto.

Lukács, provavelmente devido a sua notoriedade intelectual, foi acolhido como colaborador no Instituto Marx-Engels de Moscou, então sob a direção de Riazanov. Essa experiência, como o próprio autor registra no Prefácio de 1967, é responsável por dois acontecimentos de extrema importância para sua trajetória: a relação intelectual com Lifschitz e o contato com os recém-lançados *Cadernos filosóficos* de Lenin e com os – ainda inéditos –

¹²⁰ Texto original: “vestendo ben poco più che i panni dell’ insignificante funzionario di un istituto di ricerca, per di più in un paese teso verso il traguardo del capovolgimento rivoluzionario della società, si trova sempre sostanzialmente confinato a margine.”

Manuscrítos econômico-filosóficos de Marx, que estabelece o início do terceiro encontro de Lukács com o grande pensador alemão. Além desses dois felizes episódios, Lukács cita, entre “os fatos que despertaram as grandes esperanças dos inícios dos anos 1930”: i) “o esforço de Stalin para salvar a verdadeira herança de Lenin contra Trotski, Zinoviev etc.”, possibilitando, conforme o julgamento de Lukács naquele momento, o resgate e ulterior desenvolvimento do legado leniniano; ii) o debate filosófico de 1929-1930 que, conforme registra, deu-lhe “a esperança de que o esclarecimento das relações Hegel-Marx, Feuerbach-Marx, Marx-Lenin e a ultrapassagem da chamada ortodoxia plekhanoviana abriam novos horizontes à pesquisa filosófica”; iii) a dissolução da RAPP – Associação Russa dos Escritores Proletários, a qual Lukács sempre se opôs e que foi dissolvida em 1932 –, abrindo a perspectiva “de uma retomada, liberta de qualquer burocratismo, da literatura socialista, da metodologia e da crítica literária marxista”. (LUKÁCS, 2008, p.42).

A colaboração com Lifschitz e o contato com os inéditos de Lenin e Marx são extremamente importantes para a compreensão do desenvolvimento de Lukács no bojo do seu terceiro contato com Marx. Porém, antes de examinarmos esses dois eventos, é necessário tecer algumas considerações acerca dos três fatos acima listados, principalmente porque abrem o leque para a discussão da relação de Lukács com Stalin¹²¹.

Lukács escreveu aquela afirmação sobre o embate de Stalin contra Trotski, Bukharin e Zinoviev¹²² em 1957, no Posfácio ao texto de 1933 – *Meu caminho para Marx*. Na sequência do texto, entre parênteses, ele acrescentou: “Sobre este juízo acerca dos anos que vão de 1924 a 1930, o tempo que desde então transcorreu e as experiências que o acompanharam em nada alteraram o essencial.” (LUKÁCS, 2008, p.42). No muitas vezes citado Prefácio de 1967, a posição a favor de Stalin nas discussões do partido soviético sobre o socialismo em um só país é reiterada. Esse apoio é reafirmado em prefácios redigidos ao longo dos anos 1960, no capítulo dedicado a Marx em *Para uma ontologia do ser social* e também na última autobiografia, demonstrando que, em relação a esse posicionamento, não houve alteração da concepção de Lukács sobre Stalin. Também é possível concluir, com base

¹²¹ A importância dessa relação para Lukács evidencia-se pelas inúmeras referências feitas a ela, especialmente a partir de meados da década de 1950, após o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética.

¹²² Importante destacar a distinção entre os motivos que impulsionaram a desconfiança de Lukács em relação a Trotski, Bukharin e Zinoviev. Quanto aos dois primeiros, no texto de Lukács *Para além de Stalin*, escrito presumivelmente em 1969, podem-se ler os seguintes comentários: “de Trotski, recusava as características que o aproximavam de Lassalle; de Bukharin, afastava-me a sua posição teórica tendente ao positivismo”. (LUKÁCS, 2008, p.207). No mesmo texto, ainda é possível constatar que Lukács jamais duvidou da integridade pessoal de Trotski ou Bukharin; juízo esse não estendido a Zinoviev. Principalmente pela política húngara de Bèla Kun, foi possível a Lukács uma clareza acerca da natureza da condução da Internacional Comunista por Zinoviev, com a qual o filósofo não concordara e a que dedicara uma dura oposição.

em várias citações do filósofo, que sua opinião acerca de Trotski não sofreu alteração ao longo dos anos¹²³. Além disso, sabe-se que, durante sua estada em Moscou, Lukács conseguiu publicar seus artigos e ensaios de forma regular. (Fato que leva muitos críticos à conclusão de que seu período moscovita constitui uma capitulação com o stalinismo). É certo que, em 1941, foi preso pela polícia stalinista¹²⁴, mas, diferente de vários contemporâneos, não desapareceu sob a onda dos expurgos encetados no bojo dos grandes processos promovidos pela política de Stalin. Também jamais interrompeu sua dedicação ao movimento comunista, do qual participara ativamente desde sua adesão ao partido em 1918, mesmo quando a intervenção diretamente política foi-lhe impossibilitada e sua atuação ficou restrita à contribuição teórica.

Diante desse quadro não é raro, como constata Lessa (2003), que o contato com o filósofo induza à seguinte questão: Lukács foi ou não stalinista? Na compreensão do crítico brasileiro, a resposta a essa questão depende de um esclarecimento anterior acerca do significado do termo “stalinista”, fato que, por si, já seria um indício do quão nebuloso é esse terreno¹²⁵. Nesse sentido, Lessa afirma:

¹²³ A seguinte passagem de Tertulian (2008, p.170) confirma nossa afirmação: “Lukács sempre foi adepto da tese que defende a possibilidade de construir o socialismo num único país. Colocou-se, então, ao lado de Stalin contra Trotski durante a famosa luta política que aconteceu depois da morte de Lenin; e permaneceu, durante sua vida, um adversário do trotskismo que não cessou de denunciar como uma forma particular de sectarismo burocrático e de irrealismo político.” No Prefácio de 1967, por exemplo, o trotskismo é anunciado como uma posição sempre recusada pelo autor. Na *Carta sobre o stalinismo*, Lukács reitera seu apoio a Stalin contra Trotski e exprime o seguinte julgamento a respeito do último: “parece-me injustificada a lenda defendida no Ocidente de que se Trotski tivesse tomado o poder teria havido um desenvolvimento mais democrático do que sob Stálin. /.../ Uma sociedade socialista dirigida por Trotski seria pelo menos tão pouco democrática quanto a staliniana e ainda se teria orientado estrategicamente à base do dilema política catastrófica ou capitulação, afastando-se da tese substancialmente justa defendida por Stálin acerca do socialismo num só país. (A impressão que tive do meu encontro com Trotski, em 1921, deixou-me a convicção de que ele, como indivíduo, seria levado ao “culto da personalidade” de forma pior do que Stálin.)” E ainda acrescenta: “é certo que Stálin, nos anos que se seguiram, prosseguiu *de fato* (ainda que não na argumentação) na linha de Trotski e não na linha de Lenin. Assim, se mais tarde Trotski acusou Stálin de se ter apropriado do seu programa, pode-se dizer que neste ponto, em muitos aspectos, ele tinha razão. Aquilo que hoje consideramos despótico e antidemocrático na época staliniana tem ligações estratégicas bastante estreitas com as idéias [*sic*] de Trotski.” (LUKÁCS, 1977, p.4). Infelizmente, apesar de reconhecer a importância de tais questões, é preciso admitir que uma discussão acerca da correção do juízo de Lukács em relação a Trotski ou em relação à defesa do “socialismo num só país” ultrapassaria os limites do nosso texto.

¹²⁴ Sobre esse episódio, Leandro Konder registra: “Se a causa da prisão estivesse diretamente relacionada com sua oposição interna ao sistema staliniano ou com o ousado artigo ‘Tribuno do povo ou burocrata?’, Lukács teria, mais tarde, esclarecido isso. Pode-se admitir, então, que a prisão tenha decorrido de um *equivoco*, uma denúncia falsa ou uma troca de nomes. Mas uma coisa é certa: se o filósofo estivesse nas boas graças do regime, é muito difícil que tal *equivoco* tivesse acontecido.” (KONDER, 1980, p.75; grifos no original). Na última autobiografia, Lukács afirma que ficou preso por dois meses, sob a acusação de ser um espião da polícia política húngara em Moscou e também um trotskista. Mas, não chegou a saber quais denúncias serviram de base para tais acusações. Já Mészáros (2013, p.107) afirma que a prisão durou seis meses. De qualquer forma, sua liberação deve-se à intervenção pessoal de Dimitrov – instigado pelos protestos de intelectuais de diferentes países.

¹²⁵ Acrescentamos que, além da nebulosidade mencionada por Lessa, esse terreno também é impregnado de tendências e preconceitos que não são demovidos nem mesmo diante dos argumentos mais coerentes e dos dados mais objetivamente comprováveis que se possa apresentar.

Se por este termo entendemos uma adesão incondicional a Stalin, há argumentos suficientes para afirmar taxativamente que Lukács não foi um “stalinista”. Ele realizou uma incansável “luta de guerrilha” contra a consolidação do que teoricamente se cristalizou como o dogma stalinista, se opôs ao abandono da tradição hegeliana enquanto um dos elementos constituidores do pensamento marxiano, criticou, incansável, o mecanicismo e economicismo do “marxismo oficial”: em suma, não há nenhuma identidade entre Lukács e o stalinismo neste patamar. /.../ Contudo, se entendemos por stalinismo um campo mais amplo, que se particulariza no interior do marxismo no século XX pelas teses do “socialismo em um só país” e pela defesa do modelo soviético como um passo efetivo na direção da sociedade comunista, certamente Lukács se encontraria no seu interior. (LESSA, 2003, p.83).

Seguindo a mesma caracterização de sua trajetória, a relação de Lukács com o stalinismo também se configura como algo extremamente complexo. Por isso, afirmar que ele não foi stalinista pelo fato de não ter aderido incondicionalmente a Stalin é tão problemático quanto concluir que ele foi stalinista por concordar com a tese do socialismo em um só país ou ter apoiado Stalin naqueles primeiros embates. Nesse sentido, concordamos com a assertiva de Lessa segundo a qual essa questão não condiz com um simplório “sim” ou “não”. Ainda no âmbito das análises desse autor, encontramos a defesa de que Lukács teria sido um “incansável e intransigente reformista no interior do ‘socialismo real’.” (LESSA, 2003, p.84). Essa opção por uma radical oposição reformista no interior do bloco soviético teria deixado suas marcas nas obras do grande filósofo húngaro. Entretanto, recusar toda a sua obra da maturidade sob a justificativa de que esta seria uma mera expressão do stalinismo é – na concepção de Lessa – tão equivocado quanto negar essa relação e as consequências teóricas que ela provoca. Mas, como ele argumenta: “Ignorar a complexidade desta relação tem servido, invariavelmente, como desculpa para se esquivar de uma análise, necessariamente trabalhosa, dado seu volume e complexidade, de seus textos mais significativos”. (idem, p.68).

Reconhecemos que um esclarecimento preciso acerca do posicionamento de Lukács em relação ao stalinismo demandaria um esforço hercúleo no sentido de examinar sua produção a partir da década de 1930. E ainda, enfatizamos: tal exame não seria adequado se não levasse em conta as circunstâncias nas quais esses materiais foram produzidos, inclusive a linguagem de fábula – para usar a expressão de Lukács (1969a) – a que o filósofo recorreu em muitos momentos, além de considerar os esclarecimentos prestados pelo próprio autor quando o contexto permitiu que ele se posicionasse abertamente sobre essas questões. Esquivar-se dessa análise, infelizmente, nem sempre tem servido de motivo para silenciar sobre essa relação, o que provoca o aparecimento de julgamentos apressados, os quais, muitas vezes, não se apoiam num exame detalhado da obra de Lukács. A taxativa rotulação de stalinista dirigida

ao filósofo magiar também se configura como um dos sérios obstáculos a obnubilar o significado da viragem de 1930. Acreditamos tratar-se de uma forma simplista largamente utilizada para negar essa transformação ou minimizar sua importância substancial, reduzindo quase a zero seus efeitos sobre o pensamento do filósofo. Dentro dessa perspectiva, as transformações no pensamento de Lukács após 1930, especialmente sua viragem ontológica, são interpretadas como uma capitulação ou uma sujeição ao stalinismo. Outra face dessa questão diz respeito à negação da relação dialética entre continuidade e descontinuidade que caracteriza a trajetória do filósofo húngaro, principalmente quando o engessamento entre fases atomisticamente distintas é associado à valorização da chamada fase juvenil em detrimento da produção madura.

Exemplares, nesse sentido, são as formulações de Michael Löwy. Examinando a evolução política de Lukács, o grande admirador da obra de 1923 afirma que a “mudança decisiva” – mencionada pelo filósofo húngaro em 1967 (LUKÁCS, 2003, p.33) – significa a explicitação de “uma ruptura teórica e política profunda com todo seu antigo pensamento revolucionário e, em particular, com *História e consciência de classe*”. Ainda de forma mais clara – continua Löwy (1998, p.232) – “seus escritos pós 1926 caracterizam-se pela conversão bem entendido, com muitas reservas e reticências – ao stalinismo”. Qual seria o significado dessa conversão e em que consistiriam essas muitas reservas e reticências?

A conversão, sob a ótica de Löwy, significa o fim do período revolucionário de Lukács, o qual, após uma etapa utópico-revolucionária de 1919 a 1921, atingiria seu apogeu realista-revolucionário entre 1922 e 1924. Comparando a “leitura” de Hegel em dois escritos lukacsianos – *História e consciência de classe* e *Moses Hess* –, Löwy assinala a existência de uma ruptura entre as duas obras. Na primeira, “Lukács encontra em Hegel – afirma Löwy (idem, p.233) – a categoria da totalidade e a dialética do sujeito-objeto”; na segunda, “descobre nele, antes de tudo, o pensador ‘realista’.” Longe de reconhecer que, em 1923, Lukács, ainda mergulhado no idealismo hegeliano, propõe a *identidade sujeito-objeto* – concepção essa que ele irá refutar com todas as forças em *Para uma ontologia do ser social* e será um dos principais alvos de sua ácida crítica de 1967 –, Löwy defende que ali se processa uma “notável síntese dialética”, produzindo uma “unidade coerente e harmoniosa, que não é um ‘meio termo’ mas uma *superção* dos contrários” (idem, p.206; grifo no original). Não podendo nos delongar sobre essa interpretação, examinemos a segunda “leitura” lukacsiana de Hegel proposta por Löwy. No reconhecimento de Hegel como um pensador “realista” – conclui Löwy – Lukács vê a tendência hegeliana à “reconciliação”. Assim, a queda do filósofo na “reconciliação” de Hegel com a realidade significará o divisor de águas que põe

um fim a seu período revolucionário, traduzindo-se na sua própria “reconciliação” com a realidade da URSS stalinista.

As reservas e reticências partem de uma constatação: Lukács não é um stalinista coerente. O que isso significa? Löwy observa que, “em sua forma mais coerente e rigorosa, o stalinismo implica a obediência acrítica e incondicional a todas as tendências e manobras da direção soviética e de seus instrumentos internacionais (Komintern, Kominform etc.)” e Lukács, muito longe de seguir de forma automática a “linha geral” de Moscou, ocuparia uma posição particular no campo político-ideológico stalinista. Numa palavra: Lukács teria “sua própria linha” que poderia ou não coincidir com aquela “linha geral”. Em conformidade com esse raciocínio, Löwy afirma: “Embora aceite as premissas fundamentais da política stalinista (o socialismo num só país, o abandono do internacionalismo revolucionário), Lukács não é um incondicional: sejam quais forem as circunstâncias recusa-se a abandonar sua ideologia frente-populista *sui generis*.” Dessa forma, seria razoável considerar o filósofo como um “opponente interno” do stalinismo. Resta, então, saber qual seria essa “linha” lukacsiana cuja oscilação com a “linha oficial” é assim demarcada por Löwy: “Lukács [torna-se] um personagem eminente do *establishment* político-cultural do movimento comunista oficial nos anos de 1934-1938, e de 1944-1948, enquanto cai em ‘desgraça’ em 1929-1930, 1941 e 1949-1950”. (idem, 243, 244, 246). Por que essa oscilação? Ainda conforme o autor de *A evolução política de Lukács*, o filósofo húngaro sofreu uma “profunda e dolorosa desilusão” devido ao “reco da onda revolucionária e as mudanças internas na URSS, a partir de 1924”. Fiel ao movimento que abraçara em 1918 e recusando um retorno à burguesia, mas, “Em face da ruína da grande esperança num novo mundo socialista, superação dialética do humanismo burguês, Lukács vai-se conformar com um projeto menos ambicioso e mais ‘realista’: a conciliação da cultura democrático-burguesa com o movimento comunista”. (idem, p.246-7). Uma virada à direita que não se conciliaria com os movimentos esquerdistas do stalinismo e responderia pela oscilação acima mencionada. Mesmo o “acerto de contas” de Lukács com o stalinismo que – ainda conforme Löwy – teria início em 1956 e seria também, “em certa medida”, um acerto de contas do filósofo com seu próprio stalinismo, é considerado *incompleto* – porque “se recusa a colocar em questão alguns elementos fundamentais da política stalinista (o ‘socialismo num só país’, por exemplo)” (idem, p.248) e não condena radicalmente os processos de Moscou – e *direitista* – “porque Lukács tende a definir o stalinismo como sendo essencialmente um desvio ‘esquerdista’, um ‘subjetivismo sectário’.” (idem, p.249).

Por fim, caracterizando o movimento do pensamento de Lukács como uma simultaneidade de continuidade e ruptura, Löwy (idem, p.251-2) afirma a existência de um novo rumo que sinaliza um “início de orientação para a esquerda revolucionária” e cujos indícios o estudioso localiza nos últimos escritos e entrevistas do filósofo nos quais “os elementos para uma crítica de esquerda do stalinismo, qualitativamente distinta daquela dos anos de 1956-1957, apesar de existirem elementos de continuidade”. Ao empreender um heroico “retorno à orientação revolucionária de sua juventude” (idem, 252-3), o filósofo contaria com 83 anos de idade. Esse retorno, que passava diretamente por um reencontro com a poesia de Ady e um reacender da “chama ardente do Comissário do Povo de 1919” (idem, p.257), não pode ser completado.

Não concordamos com tal interpretação. Por isso, sem a mínima pretensão de esgotar essa questão ou trazer alguma contribuição significativa para seu desenvolvimento, examinaremos algumas elaborações de Lukács sobre sua relação com o stalinismo, buscando demonstrar a autenticidade da sua viragem ontológica. Defendemos que as possíveis “marcas” deixadas pela orientação política de Lukács na sua produção teórica não eliminam ou mesmo comprometem a riqueza das elaborações contidas em sua *Para uma ontologia do ser social*, principalmente considerando as inúmeras críticas dirigidas ao stalinismo presentes nesta obra, especialmente no capítulo sobre a alienação¹²⁶. Ademais, partimos do pressuposto de que a fidelidade do filósofo sempre esteve comprometida com o comunismo e isso, muitas vezes, foi o motivo primordial na base das suas escolhas, mesmo aquelas julgadas como equivocadas quando analisadas *post festum*. Para examinar a caracterização da relação de Lukács com o movimento comunista, recorreremos às análises de seu discípulo.

Na avaliação de Mészáros (2002, p.350), a “trajetória de Lukács no movimento comunista internacional só pode ser caracterizada como trágica”. Certamente, conforme seu raciocínio, muitas personalidades marcantes engajadas nesse movimento experimentaram o fato – sem dúvida, trágico – de verem o desenvolvimento das “sociedades do socialismo realmente existente” seguirem um curso contrário àquele correspondente aos seus ideais. Porém, o autor de *Para além do capital* argumenta que, embora Lukács tenha experimentado essa falta de sintonia entre os ideais que “ele advogou e pelos quais viveu” e a evolução histórica da realidade objetiva, a sua tragédia foi de outro tipo: “consistiu, intelectual e politicamente, na internalização da representação daquele desenvolvimento bloqueado do qual ele esperava, desde a eclosão da Revolução de Outubro, a efetivação de seus ideais.” (2002,

¹²⁶ Cf. Lukács, 2013, páginas: 629, 632, 649, 726, 746, 785, 786, 788, 821, 822, 830 e 831.

p.350). Mas, afinal, o que isso significa? Por que essa internalização representaria uma tragédia?

Mészáros (2002) defende que Lukács sentiu o impacto do Outubro Vermelho de forma tão intensa quanto verdadeira. Mesmo tendo experienciado situações constrangedoras, como os ataques a ele dirigidos ou a imposição de autocríticas às quais teve de submeter-se, além de ter sido vítima de acusações levianas, em nenhum momento o filósofo comunista deixou de dedicar-se à causa da transformação socialista. A seguinte declaração de Lukács corrobora, de forma indiscutível, o juízo explicitado por Mészáros:

Ainda hoje – afirma o filósofo no final dos anos 1960 –, apesar das mudanças e evoluções, continuo sendo um comunista tão convicto como quando, em 1918, ingressei no Partido. A clareza na recusa dos métodos stalinistas, que paulatinamente fui elaborando e expressei nitidamente nos meus escritos das duas últimas décadas, jamais tendeu a um afastamento do socialismo: “somente” tem validade para muitas de suas perspectivas oficiais, “unicamente” *destaca a necessidade de reformar o socialismo*. (LUKÁCS, 2008, p.211; grifos nossos).

Desde o momento em que ingressou no Partido, o autor de *A teoria do romance* permaneceu fiel à sua escolha até o final da vida. A internalização dos ideais identificados com a Revolução de 1917 e a autenticidade da orientação pessoal de Lukács podem ser ilustradas, conforme demonstra Mészáros, pelo conteúdo expresso nas últimas entrevistas concedidas pelo filósofo húngaro. Poucos meses antes de morrer – e tendo clareza acerca da gravidade da doença que o acometera –, seria extremamente absurdo defender que sua postura visava à obtenção de privilégios. A manutenção de uma perspectiva que buscava soluções para os problemas identificados a partir “do interior” daquele desenvolvimento bloqueado sinaliza, de forma incontestável, que o filósofo jamais declinou de sua escolha, mesmo contribuindo apenas como intelectual, quando as circunstâncias o afastaram da arena efetivamente política.

A nosso ver, essa dedicação incondicional e a busca de soluções a partir “do interior” responderiam pela estratégia de “luta de guerrilhas” que o filósofo travou no interior do movimento em relação ao stalinismo. Da mesma forma que também seria o fator primordial para justificar suas autocríticas formais e o fato de nunca ter-se afastado do movimento comunista – mesmo diante das várias alternativas possíveis para um intelectual do seu calibre, ademais considerando a origem economicamente abastada de sua família.

Discutindo a relação de Lukács com o stalinismo, Tertulian salienta como as vigorosas críticas e denúncias encetadas por intelectuais marxistas como Bertolt Brecht, Ernst Bloch ou Lukács às práticas stalinistas e ao “socialismo de caserna” visavam à reforma radical desta sociedade para possibilitar sua “reconstrução sobre bases autenticamente

socialistas”. (TERTULIAN, 2007, p.1). Uma urgente reforma em profundidade era defendida por Lukács como forma de “salvar a opção por um futuro socialista”, por isso, “Nutrindo a convicção em um sentido premonitório de que esta perversão do marxismo que é o stalinismo representa um perigo mortal para a causa do socialismo – continua Tertulian (idem, p.4) –, o filósofo apaixonadamente se dedicou a denunciar o abismo que separa a teoria e a prática de Stalin do espírito marxiano”. A ênfase da crítica lukacsiana volta-se, sempre, para uma reforma que possibilite a permanência do regime e não sua demolição. O crítico romeno destaca que, entre os marxistas que seriamente discutiram a questão do stalinismo, deve-se a Lukács a reflexão mais aprofundada sobre a natureza do problema. A importância para Lukács do debate sobre a problemática do stalinismo revela-se pelo volume de contribuições que dirige a essa questão, especialmente entre 1956 e 1971¹²⁷ e teria, ainda conforme Tertulian (idem, p.5), duas razões: “A primeira de ordem mais geral, estaria ligada ao destino do movimento comunista mundial; a segunda, mais pessoal, estaria intimamente ligada a sua própria história”. O que estaria na base dessas razões? Vejamos.

Sobre o plano geral, Tertulian (idem, p.5) argumenta que Lukács estava convencido de que o stalinismo não seria um “fenômeno histórico passageiro, circunscrito à vida daqueles que lhe haviam dado seu nome, o fenômeno do stalinismo, tornado uma *forma mentis*, iria devastar ainda por muito tempo o movimento comunista internacional”, por isso o filósofo empregou tanta energia na tentativa de “demonstrar que para além da prática política [,] o stalinismo é um conjunto de visões teóricas e um método de pensamento, que desnaturou durante décadas o sentido original do comunismo”. Não são poucas as passagens de Lukács nas quais o desvirtuamento do marxismo promovido pela orientação stalinista é realçado, seja de forma direta, seja indiretamente, quando discute conceitos e categorias deturpadas pela mistificação staliniana.

No que se refere ao plano pessoal, recordando que Lukács esteve ligado ao movimento comunista por mais de meio século, Tertulian afirma que ele “teria sido em certa medida um ator do período stalinista, e em todo caso uma testemunha da escolha”. Isso traz,

¹²⁷ Entre essas publicações, Tertulian (2007, p.5) destaca: “desde suas [de Lukács; M.F.L.] intervenções nos debates do círculo *Petőfi*, passando pelo *post scriptum Meu caminho até Marx* publicado em 1957 na revista *Nuovi Argomenti*, pela *Carta a Alberto Carocci* publicada em 1962 na mesma revista, por *Socialismo e democracia*, pequena obra redigida em 1968, até às grandes obras como a *Estética* e a *Ontologia do ser social*, onde o problema é debatido no plano de uma concepção de conjunto da vida social.” Na coletânea *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971* – organizada por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto e publicada em 2008, pela Boitempo – estão coligidos vários textos que tocam diretamente na problemática questão do stalinismo. Utilizaremos, para fins de nossa discussão, especialmente, o pós-escrito de 1957 para *Meu caminho para Marx* e o pequeno ensaio *Para além de Stalin*, além de alguns prefácios da década de 1960 e da *Carta sobre o stalinismo*.

inevitavelmente, o surgimento de um campo fértil para questionamentos e conjecturas acerca do significado de sua relação com Stalin. Principalmente, no bojo das consequências advindas das revelações de Khrushchov sobre a conduta da política do seu antecessor, denunciada no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética. Lukács, direta ou indiretamente, seria atingido por essas revelações. Nesse sentido, nas análises de Tertulian, uma questão posta logo de início é: “que relações existiam entre seus escritos redigidos durante o período stalinista (a maior parte publicados em Moscou nos anos trinta e no início dos anos quarenta) e o clima ideológico então reinante na União Soviética?”. Em outras palavras: como Lukács teria conseguido publicar de forma regular seus escritos sem tê-los vinculado ou mesmo submetido à lógica e aos dogmas stalinistas? Percebe-se como se abre, aqui, um amplo espaço para toda sorte de especulações, acusações e críticas diante das quais o filósofo se vê premido a se posicionar. Assim, assinala ainda Tertulian: “Ele deveria se explicar. E de fato, suas análises do stalinismo implicam também as respostas às questões mais pessoais que lhe colocavam”. (TERTULIAN, *idem*, p.5-6). Era necessário se posicionar sobre essa questão também no sentido de uma defesa pessoal.

Diante do exposto, percebemos o delineamento de duas interpretações acerca da relação de Lukács com o stalinismo¹²⁸. A primeira julga tratar-se de uma adesão tácita – como deixa transparecer a análise de Löwy, certamente influenciado pelas indicações de Lucien Goldmann –; a segunda – compartilhada por Tertulian, Mészáros, Oldrini, Lessa – indica uma incompatibilidade entre o pensamento de Lukács e a dogmática stalinista.

Já explicitamos nossa concordância com a segunda interpretação. Convém justificá-la. Reveladoras, nesse sentido, são as páginas lukacsianas dedicadas especialmente ao stalinismo, das quais nos valem para buscar os argumentos que sustentam parte da tese aqui defendida. Com base na análise de ensaios e prefácios de Lukács, selecionamos quatro eixos principais de discussão do fenômeno stalinismo, que demonstram quais as preocupações centrais do filósofo ao discorrer sobre esse tema: i) a justificativa do seu apoio inicial a Stalin; ii) a paulatina percepção das contradições em Stalin e no stalinismo; iii) as estratégias de “sobrevivência” utilizadas pelo filósofo sob o stalinismo; e iv) as consequências advindas do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética.

Em relação ao primeiro eixo de discussão, observamos, nesses escritos, além de um amplo exame do fenômeno, a ênfase em questões pessoais, considerando a explícita

¹²⁸ Não negamos a existência de outras interpretações, inclusive aquelas que, categoricamente, engessam Lukács no rótulo de stalinista e negam qualquer contribuição significativa da sua obra como um todo. Neste momento, todavia, as duas interpretações registradas são as que condizem com a orientação dos intérpretes aos quais temos recorrido.

preocupação do filósofo em justificar suas escolhas, em expor os motivos das posições assumidas – inclusive dos silêncios e das omissões. Um argumento importante utilizado por Lukács na sua defesa é a linha de continuidade presente nas suas elaborações, corroborando a interpretação – comum a Oldrini e Tertulian, principalmente – de que na produção dos anos 1930 já estariam contidas *in nuce* as formulações desenvolvidas nas grandes obras da maturidade, nomeadamente a *Estética* e a *Ontologia*. Portanto, longe de significar uma capitulação ao stalinismo¹²⁹, aquela produção consistiria no início da efetivação da sua guinada filosófica, possibilitada pelo impacto da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* – e a consequente ruptura com os preconceitos idealistas defendidos em 1923 –, cuja linha de desenvolvimento pode ter sido, de certa forma, dificultada pela política stalinista, mas não foi rompida nem impossibilitada. Um exemplo disso é o livro *O jovem Hegel*, escrito durante um período de crescente repressão, entre os anos de 1937 e 1938, e cuja publicação foi adiada devido à equivocada tese defendida pelo stalinismo, no bojo da propaganda anti-hitlerista, qualificando Hegel como ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa¹³⁰. A obra, publicada apenas dez anos após sua conclusão, todavia, não sofreu nenhuma alteração para ajustar-se àquilo que Lukács (2008, p.44) denominaria depois como uma tolice.

No texto redigido provavelmente em 1969 e coligido na coletânea dos escritos políticos de 1956-1971 sob o título *Para além de Stalin*, Lukács dedica algumas páginas ao que ele denomina um relato, subjetivo e autobiográfico, da história de sua relação com Stalin e com sua forma de governo. Nesse escrito, o filósofo não apenas reitera o fato de ter apoiado Stalin em “algumas questões essenciais” nas disputas partidárias que tiveram lugar após a morte de Lenin, mesmo que esse apoio não tenha sido exposto de “forma pública e polêmica”, mas verbaliza uma justificativa para seu posicionamento. Nesse sentido, primeiramente, três fatores principais são destacados, exatamente aqueles que despertaram as esperanças iniciais do filósofo. O primeiro diz respeito ao problema central no âmbito daquelas disputas e consiste na questão do “socialismo em um só país”. Essa orientação, defendida por Stalin, parecia a Lukács a mais convincente, considerando o concreto refluxo da vaga revolucionária aberta em 1917, principalmente tendo em vista um contexto marcado pela estabilização

¹²⁹ Acerca dessa questão, afirma Mészáros (1984, p.13): “Lukács era um crítico sincero de suas posições em *História e Consciência de Classe*, fato que pode ser facilmente comprovado no *Prólogo de 1967*. Ainda hoje, isto é apresentado como uma capitulação ao stalinismo. Isso é um absurdo. Ao contrário, refletia um desenvolvimento intelectual muito importante, uma passagem do hegelianismo ao marxismo, como ele explica no *Meu Caminho para Marx*”.

¹³⁰ Em relação a esse episódio, no capítulo de *Para uma ontologia do ser social* dedicado a Hegel, Lukács (2012, p.234) afirma: “a petrificação e a deformação do marxismo no período stalinista necessariamente transformou a imagem de Hegel numa caricatura”.

relativa. Por outro lado, também ressaltamos, nesse momento, a confiança de Lukács na continuidade do leninismo através de Stalin, que lhe parecia defender a herança de Lenin contra aqueles adversários que despertavam sua aversão.

O segundo fator relaciona-se com o debate sobre filosofia de 1929-1930. Na última autobiografia do filósofo, ele expressa a necessidade de se reportar à “era de Stalin” com mais rigor do que aquele investido nos estudos então realizados, mas adverte para um erro comum: o preconceito contido na ideia de que “Stalin só tenha dito coisas erradas e antimarxistas”. O exemplo recolhido para corroborar essa defesa é o debate filosófico de 1929-1930, “aberto por Stalin contra Deborin e sua escola”, cujos desdobramentos trouxeram importantes consequências para Lukács. Nesse debate, Stalin atacou a chamada ortodoxia plekhanoviana, protestando contra a ideia de que Plekhanov seria um grande teórico e um mediador de Marx e afirmando que “a correta era a linha Marx-Lenin – e, sem o dizer expressamente, a linha de Stalin – do marxismo”. Independente do objetivo que Stalin realmente tivesse em mente, Lukács interpretou essa luta “no sentido de que ela continha a concepção de que o marxismo não é uma teoria econômico-social, junto à qual há lugar também para outras coisas, mas uma visão universal do mundo”. Essa compreensão induziu Lukács a criticar também Mehring. O cerne da crítica lukacsiana dirigida a Plekhanov e a Mehring consistia na contraposição à ideia por eles compartilhada de completar Marx nas questões não restritas ao âmbito econômico-social, no caso, especificamente, na estética. Conforme seus juízos, dominantes à época, a estética não era parte integrante do sistema marxista. Sob tal perspectiva, observa Lukács: “Mehring insere a estética kantiana na teoria de Marx, e Plekhanov, uma estética em substância positivista”. (LUKÁCS, 1999, p.87). À luz de sua interpretação do referido debate, o filósofo conclui: “devia haver uma estética marxiana própria, que o marxismo não tomava nem de Kant nem de nenhum outro”. (idem, p.87-8). As consequências dessa conclusão para o desenvolvimento dos estudos estéticos e filosóficos de Lukács são determinantes para o rumo seguido por sua evolução intelectual, tanto no campo específico da estética, quanto na filosofia¹³¹.

¹³¹ Pensamos, aqui, no impulso dessa conclusão para o desenvolvimento de uma estética marxista, autônoma e unitária e, no seu bojo, a compreensão do marxismo como uma filosofia de caráter unitário e a posterior defesa do pensamento de Marx como uma ontologia do ser social. Entretanto, Tertulian (2007, p.15), analisando a relação de Lukács com o stalinismo, neste ponto, visualiza um paradoxo: “Lukács se vinculou com convicção às conclusões da discussão filosófica patrocinada por Stalin, pois a idéia [*sic*] de que o pensamento de Marx tinha sua coerência e autonomia em relação aos filósofos anteriores lhe parecia perfeitamente exata. O marxismo não era para ele uma mistura de determinismo econômico e de interpretação sociológica das atividades do espírito. Mas é justamente sua concepção sobre a autonomia filosófica do marxismo que vai levá-lo a denunciar o marxismo institucionalizado na URSS e (ironia da situação!) a reincidência agravada nos erros mecanicistas e deterministas de Plékhanov”. Assim, involuntariamente, Stalin seria, em parte, o instigador do desenvolvimento dos elementos teórico-conceituais que permitiriam a Lukács, posteriormente, exercer sobre ele uma ácida crítica.

Como terceiro fator, deparamo-nos com a dissolução da RAPP – Associação Russa dos Escritores Proletários. Lukács apoiou a intervenção staliniana na RAPP, associação a que sempre se opôs, considerando o sectarismo que orientava sua direção. Pareceu-lhe, então, que a dissolução da organização oficial dos escritores revolucionários da União Soviética e a criação de uma união formada por escritores de todas as tendências e ideologias possibilitaria “uma retomada, liberta de qualquer burocratismo, da literatura socialista, da metodologia e da crítica literária marxista” (LUKÁCS, 2008, p.42). Vale salientar que essa não era uma percepção exclusiva do filósofo, pois “uma grande parcela da opinião pública literária do socialismo daquela época aprovou a dissolução e colocou grandes esperanças em suas consequências” (LUKÁCS, 2010a, p.13).

Entretanto, o paulatino esclarecimento acerca dos rumos da política staliniana levaria Lukács à percepção das contradições em seu bojo, inclusive do sistema de dogmas subjetivistas construído, o qual subverteria o princípio emancipador próprio da sociedade comunista – “De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo a sua necessidade” – num “Estado policial dirigido autocraticamente.” (LUKÁCS, 2008, p.47). Ele continuaria a apoiar o acerto da tese do “socialismo em um só país” naquele contexto específico¹³², mas não poderia ficar alheio ao desdobramento dos eventos relativos ao debate de 1929-1930 e à dissolução da RAPP, por exemplo. Assim, aquelas esperanças iniciais começaram a fenecer quando veio à tona a compreensão de que “a opressão dogmática de uma burocracia tirânica sobre qualquer pensamento autônomo deveria ser buscada no próprio regime de Stalin e, pois, também na sua própria pessoa”. (idem, p.43). Em relação à RAPP, as esperanças foram dissipadas rapidamente, pois a criação de uma união formada por escritores de todas as tendências e ideologias, na realidade, era apenas um pretexto do regime stalinista para aniquilar o poder da direção – de orientação trotskista – daquela associação. Por isso, sob o controle do aparelho stalinista, a nova união não tardou a restabelecer as mesmas tendências sectárias em literatura¹³³. Quanto ao debate filosófico, a suposta continuidade do leninismo por Stalin mostrou-se completamente falsa devido às nítidas contradições entre teoria e prática deste último, à construção de um sistema de dogmas subjetivistas e, principalmente –

¹³² É oportuno registrar que o apoio de Lukács a essa tese naquele contexto específico não o impediu de perceber que “o surgimento de democracias populares na Europa Central indicava a transição à nova realidade”. Isso significava, na compreensão do filósofo magiar, que o período do “socialismo em um só país” pertencia ao passado e não caberia, no novo contexto, a manutenção das ações desenvolvidas sob aquelas circunstâncias. Entretanto, constata: “ficou evidente que Stalin e seus seguidores não queriam, nem podiam, extrair da situação internacional radicalmente transformada as devidas consequências teóricas e, em consequência, práticas.” (LUKÁCS, 2008, p.45). Dessa forma, Stalin manteve os métodos antigos mesmo no quadro das novas circunstâncias. Comportamento ao qual Lukács dirige duras críticas nas suas notas sobre o stalinismo.

¹³³ Cf. LUKÁCS (1999, p.98; 2008, p.207-8; 2010a, p.13).

em explícita contraposição à concepção de Lenin – à concessão da centralidade “às escolhas táticas prático-políticas do momento, impondo-se uma degradação da teoria geral, que fica relegada a superestrutura, a embelezamento, e de fato não tem mais nenhuma influência sobre as decisões táticas.” (LUKÁCS, 1969, p.154)¹³⁴. O marcante distanciamento de Stalin das concepções leninistas e do próprio marxismo não é a única contradição staliniana observada por Lukács. Entre os aspectos negativos dos métodos stalinistas, o autor de *O jovem Hegel* refere-se, especialmente, aos grandes processos, à incorreta posição staliniana traduzida na tese segundo a qual a socialdemocracia era a “irmã-gêmea” do fascismo, inviabilizando a formação de uma frente única, além do já mencionado sistema de dogmas subjetivistas.

Um novo quadro é inaugurado a partir desses esclarecimentos e o papel desempenhado por Lukács ganha nova configuração. Não se trata mais de um apoio, motivado por grandes esperanças, à política staliniana. Outras questões, mais amplas e decisivas, colocam-se no horizonte. Considerando a ascensão de Hitler e sua iminente guerra para aniquilar o socialismo, revelava-se, no centro daquele período histórico, a luta pela continuidade do único Estado socialista. A existência do próprio socialismo estava, portanto, em jogo. Em defesa do socialismo, Lukács subordinaria todas as suas decisões e até mesmo o que lhe era mais caro: a obra da sua vida. “Contudo – resalta o filósofo (2008, p.43) – isso jamais significou uma capitulação diante das tendências ideológicas que se constituíram, se propagaram e, finalmente, se dissolveram no curso dessa luta”. A oposição aberta a Stalin, naquele contexto, mostrava-se então fisicamente impossível – lembramos que Lukács estava exilado em Moscou –, mas a maior motivação do filósofo consistia na compreensão de que essa opção poderia ser convertida num apoio a Hitler.

No que se refere aos grandes processos, o ponto de vista sob o qual se delineava a avaliação lukacsiana também consistia naquela compreensão, considerando “uma obrigação sagrada evitar qualquer declaração que, no Ocidente, pudesse estimular a tolerância para com Hitler”. (idem, p.208). Mesmo reconhecendo o quão problemáticos eram os mecanismos adotados por Stalin naquele “ajuste de contas revolucionário”, uma posição contrária aos “processos” só surgiria a partir da palavra de ordem “deve-se extirpar o trotskismo e todas as suas raízes”. (idem, p.209). Mas, essa oposição seria apenas interna, posto que lhe restasse

¹³⁴ Sobre esse aspecto, Lukács (1969, p.167) afirma nas conversações de 1966: “Houve um tempo em que o princípio reconhecidamente fundamental era este: o marxismo desenvolveu as leis mais gerais do processo que conduz ao socialismo e, a partir dessas leis, os melhores revolucionários elaboraram periodicamente uma estratégia – e, no quando desta estratégia, uma tática, que se aplicava até a cada greve isoladamente considerada – devendo naturalmente esta tática mudar conforme as circunstâncias. Stalin, contudo, subverteu este princípio. Para ele era a tática momentânea que era essencial. As injunções táticas ditavam a estratégia e, em seguida, a estratégia era aplicada às perspectivas gerais do socialismo”.

intacta a firme convicção da necessidade ética de apoiar o partido em quaisquer decisões¹³⁵. Posteriormente, Lukács concordaria com a avaliação de Krushev, segundo a qual esses processos foram supérfluos. (LUKÁCS, 2008, p.44). Todavia alega que qualificar isso como “cegueira” significa abstrair-se do exame de uma série de fatores que influenciaram suas decisões, julgamentos e posicionamentos assumidos. (idem, p.208). Na última autobiografia, questionado acerca da sua avaliação “atual” – ou seja, em 1971 – sobre a explicação elaborada à época dos processos, o filósofo reconhece que vê a situação de modo diferente. Constatando que Stalin não tinha nenhuma necessidade daqueles processos, explicita: “Depois do processo Bukharin, excluiu-se totalmente a possibilidade de que alguém ousasse agir contra Stalin. Stalin, entretanto, manteve sua linha tática, de intimidação das pessoas. Neste sentido, considero os processos supérfluos”. (LUKÁCS, 1999, p.108). Devidamente firmado em solo ontológico, nas conversações de 1966, o filósofo denuncia a inversão efetivada por Stalin entre a teoria geral e a tática momentânea para justificar os grandes processos da década de trinta. Por meio da valorização da tática em detrimento da teoria, primeiro Stalin “fez os processos, depois arquitetou as teorias adequadas a legitimá-los”. E acrescenta: “Ainda hoje ocorre que em nosso campo sejam tomadas medidas táticas e a estratégia e a teoria geral venham convocadas a dar-lhes cobertura. O valor das teorizações desse tipo é nulo.” (1969, p.167).

Entretanto, a incipiente percepção das contradições próprias da orientação stalinista não poderia, de forma imediata, suscitar em Lukács uma crítica aberta porque isso, naquele momento, certamente, significaria sua exclusão das fileiras do movimento comunista. Todavia, por outro lado, impunha-se a necessidade de defender suas ideias científicas. A solução encontrada foi o estabelecimento do que ele vai denominar de uma “luta de guerrilha”, em cujo cerne se alternavam momentos nos quais era possível expressar uma opinião dissidente e momentos de silêncio autoimposto. E, aqui, nos encontramos no terceiro eixo de discussão do stalinismo, referente às estratégias de “sobrevivência” implementadas pelo filósofo. Nessa luta de guerrilha, um espaço de grande importância foi a Revista *Literaturnyi Kritik*¹³⁶. Depois da sua estada em Berlim, entre 1931 e 1933, Lukács retorna a Moscou, mas não retoma as atividades como colaborador no Instituto Marx-Engels e passa a

¹³⁵ A expressão utilizada por Lukács (2008, p.44) para justificar seus posicionamentos ao longo desse episódio foi: “Right or wrong, my party”. Conforme a nota de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, essa expressão – cujo significado é: Certo ou errado, é meu partido – está em inglês no texto original.

¹³⁶ Essa Revista surge no bojo do movimento contra a RAPP, sendo organizada pelo grupo que visava à formação de uma associação geral dos escritores russos. O principal objetivo da *Literaturnyi Kritik* era a “transformação revolucionário-democrática da literatura russa” (LUKÁCS, 1999, p.98). Lukács tomou parte nela até sua extinção em 1940. Mesmo na época da crescente repressão stalinista, a revista se afastou da linha geral de Stalin e atacou a sua ortodoxia naturalista. (idem, p.102).

integrar, junto com Lifschitz, o grupo que fazia parte dessa revista. Um aspecto essencial da experiência é a possibilidade de travar a luta pelo realismo socialista¹³⁷, o qual se contrapunha às teorias oficiais então dominantes na União Soviética. Aqui, um importante esclarecimento se faz necessário para evitar conclusões equivocadas: a percepção das contradições da política e dos métodos stalinianos foi um processo gradual. Se, sob alguns aspectos, Lukács as constataria com nitidez logo nos primeiros anos, em outros tal clareza só seria alcançada muito tempo depois. Por isso, o filósofo afirma, em 1965, referindo-se ao período dedicado à *Literaturnyi Kritik*:

Naquele momento, os falsos princípios da estrutura básica da teoria e da prática estalinistas ainda não se tinham revelado inteiramente a nós, aos meus amigos e a mim mesmo. Sem dúvida, já então percebíamos corretamente as consequências perigosas da vulgarização burocrática e do enrijecimento da teoria marxista da literatura, mas naquele momento víamos ainda o inimigo principal somente no aparelho, na teoria e na prática dos literatos sectários. O fato de que os métodos de Stalin constituíssem o centro deste estado de coisas só mais tarde se fez claro para nós. (LUKÁCS, 2010a, p.14).

Isso, porém, não compromete o valor histórico – e mesmo conceitual – dos artigos produzidos nesse período. Tal clareza – conforme argumenta o filósofo – poderia mudar o tom, mas não a essência dos seus textos. Na sua compreensão, há uma linha de continuidade entre esses escritos e sua produção posterior e, naquele momento, já estava posta de forma transparente sua distinção em relação ao stalinismo. Com o objetivo de comprovar essa afirmação, o filósofo cita o seguinte trecho do livro de Leo Kofler, *Der Fall Lukács: Georg Lukács und der Stalinismus*, publicado em 1952, ou seja, bem antes do XX Congresso do PCUS: “Lukács e o estalinismo distinguem-se entre si tal como o socialismo liberal distingue-se do socialismo burocrático. Entre eles não existe nenhuma ponte”. (KOFLER In: LUKÁCS, 2010a, p.14). Com arguta perspicácia e fina ironia, recorre também ao comentário de um historiador burguês, Jürgen Rühle, o qual afirma: “O realismo que ele [Lukács] tinha em vista diferia essencialmente do ideal artístico estalinista. [...] A ideologia estética do estalinismo distanciou-se da definição do realismo de Lukács – e com isso, no fundo, do marxismo”. Além disso, três importantes fatores depõem a favor de Lukács. O primeiro – inclusive, citado por Leo Kofler – demonstra sua postura contrária ao stalinismo num momento bem anterior ao Congresso de 1956. Referimo-nos ao artigo “Tribuno do povo ou burocrata?”, publicado em 1940. Na análise de Mészáros (2013, p.107): “Trata-se da crítica mais aguda e penetrante sobre a burocratização da Rússia durante o período de Stalin”. O segundo não deixa margem a

¹³⁷ Inúmeros artigos de Lukács abordando o realismo socialista – alguns reunidos no livro *Marxismo e teoria da literatura* (LUKÁCS, 2010a) – originaram-se no âmbito da *Literaturnyi Kritik*, polemizando contra o sectarismo literário e contra o modernismo burguês.

dúvidas quanto ao posicionamento de Lukács, diametralmente oposto à transformação da arte e da literatura, sob o stalinismo, em mera ilustração propagandística. Na “Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels”, Lukács (1968, p.18), fundamentando-se nos *Manuscritos* de 1844 de Marx, afirma: “A atividade espiritual do homem dispõe, pois, de uma certa e relativa autonomia para cada um dos seus campos; e isso diz respeito sobretudo à arte e à literatura”. E complementa: “A autonomia a que nos referimos é fundada objetivamente na essência mesma do desenvolvimento, na divisão social do trabalho”. Esse texto, redigido em 1945, é uma indiscutível contraposição aos efeitos do burocratismo sectário e do enrijecimento dogmático instaurados pelo stalinismo. No mesmo sentido, partindo do princípio marxiano/engelsiano da existência de apenas uma ciência unitária – a história, ou seja: a historicidade como princípio de toda forma de ser, de toda objetividade natural e social – e examinando a relação entre o desenvolvimento das forças econômicas da sociedade e das ideologias¹³⁸, incluídas a arte e a literatura, Lukács escreve: “Tal concepção do desenvolvimento histórico exclui, nos marxistas autênticos, toda esquematização e toda manipulação de dados à base de analogias ou paralelismo mecânicos”. (idem, p.21). A discordância entre esse juízo e a doutrina stalinista – manipuladora e mecanicista – não poderia ser maior. Como terceiro fator, destacamos a centralidade de Goethe e Hegel no âmbito dos interesses de Lukács, a qual é corretamente interpretada por Oldrini (2009, p.185) como: “um sinal a mais da sua destacada originalidade de marxista e /.../ outra prova irrefutável da distância quilométrica que o separa, já nos anos 30 (e tanto mais naturalmente em seguida), dos slogans oficiais do stalinismo”.¹³⁹

Enquanto a revista *Literaturnyi Kritik* manteve-se em funcionamento, Lukács a utilizou como principal veículo para a publicação, em Moscou, dos seus artigos sobre a essência do realismo¹⁴⁰. À questão: “Como isso era possível?”, ele responde descrevendo sua tática das citações protocolares. Ele conseguia driblar os censores inserindo citações de Stalin nos seus textos. Mas, adverte: se o leitor atual examinar esses textos com a devida atenção, perceberá que as citações não têm relação com seu conteúdo essencial e, além disso, utilizava ideias elaboradas antes por outros pensadores marxistas, evitando, assim, os dogmas

¹³⁸ Observamos que, aqui, Lukács antecipa a compreensão da sociedade como complexo de complexos, apresentada mais de duas décadas depois na *Ontologia*, embora ainda não use essa terminologia, a qual adotará apenas posteriormente, sob a influência de Nicolai Hartmann.

¹³⁹ Texto original: “un segno in più della sua spiccata originalità di marxista e /.../ un'altra prova irrefutabile della distanza chilometrica che lo separa, già negli anni '30 (e tanto più naturalmente in seguito), dagli slogan ufficiali dello stalinismo”.

¹⁴⁰ Ressalte-se que ele também contribuía para diversos outros periódicos nesse período como o atestam Mészáros (2013) e Oldrini (2009), mas a *Literaturnyi Kritik* era, indiscutivelmente, o principal veículo para a divulgação de suas produções naquele momento.

stalinianos. No bojo dessas elaborações, desde que a conjuntura permitisse certa margem de manobra, eram introduzidas críticas veladas, verbalizadas naquela linguagem *esopiana*, à qual já fizemos referência.

A gradual abertura para as críticas ao stalinismo torna-se possível a partir do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, realizado em 1956, quando crimes, abusos e equívocos do método e da política stalinistas são denunciados. As consequências advindas desse evento constituem o quarto eixo de discussão que selecionamos a partir dos escritos lukacsianos – indubitavelmente o tema mais presente nas suas formulações. O XX Congresso do PCUS revela-se de importância capital para a elucidação do imbróglio criado em torno da relação de Lukács com o stalinismo. Essa abertura permitiu ao filósofo expor suas críticas ao modelo stalinista sem precisar recorrer a subterfúgios. O prefácio do livro *Realismo crítico hoje*, redigido em 1957, expõe de forma cristalina o sentido dessa transformação. A preocupação principal do autor consiste em demonstrar que sua orientação intelectual já divergia do modelo oficial muito antes de se instalar esse acerto de contas com Stalin¹⁴¹. Se nas suas produções isso não pôde ser colocado explicitamente, convém constatar que, mesmo de forma sutil ou camuflada, essas ideias já estavam presentes.

A análise de Lukács sobre o “Realismo crítico na sociedade socialista”, produção contemporânea das discussões provocadas por aquele Congresso, é bastante crítica e elucidativa no que se refere à arte e à literatura do período staliniano, especialmente por promover o desmascaramento do caráter propagandístico típico da literatura produzida entre 1930 e 1950 na União Soviética. Ainda no prefácio de 1957, comparando esse capítulo do livro com seus escritos anteriores, o autor enfatiza que a circunstância criada pelo Congresso influenciou apenas a maneira de apresentar as coisas e afirma categoricamente: “não se encontrará aqui nenhuma inovação substancial em relação às posições que tenho constantemente sustentado” (LUKÁCS, 1969a, p.23). Referindo-se à questão do “romantismo pretensamente revolucionário”, ressalta que sua posição, por força das circunstâncias, foi mantida, neste caso específico, por meio do silêncio, pois, explica o filósofo: “Enquanto viveu Stalin e reinaram as teorias zdhanovistas, não era possível encontrar uma forma de oposição mais explícita”. (idem, p. 23-4). Por não concordar com a utilização da fórmula “romantismo revolucionário”, Lukács a evitava continuamente em seus escritos. Porém, mesmo esse silêncio foi entendido como uma rebelião. Tomando essa situação como exemplar, torna-se

¹⁴¹ No texto *Para além de Stalin*, escrito mais de uma década depois desse prefácio, a não-identidade com o stalinismo é reforçada pela seguinte formulação: “Creio poder afirmar com tranquilidade que fui, objetivamente, um inimigo dos métodos stalinistas, mesmo quando eu mesmo julgava seguir Stalin”. (LUKÁCS, 2008, p.212).

perfeitamente compreensível a afirmação do filósofo: “Aproveito com satisfação a primeira oportunidade de poder exprimir-me assim, também sobre este assunto, sem recorrer à linguagem da fábula.” E reitera: “quem conheça os meus antigos escritos verificará facilmente que o meu ponto de vista não mudou. Mas considero ser meu dever advertir claramente o leitor da alteração de terminologia” (idem, p.24).

Dada a possibilidade de se exprimir sem recorrer à linguagem de fábula – uma das principais consequências da abertura provocada pelo XX Congresso –, Lukács pôde dedicar suas energias à crítica explícita do stalinismo, denunciando, especialmente, a contraposição entre Stalin e Lenin, o culto à personalidade, a deturpação do marxismo, o falso sistema de dogmas criado por Stalin e as consequências da dogmática stalinista para a orientação cultural geral e para a arte e a literatura.

A gradual percepção do afastamento de Stalin da orientação leninista metamorfoseou-se, após o XX Congresso, na clara constatação de uma ruptura. Por isso, um dos pontos centrais das análises de Lukács sobre o fenômeno stalinismo consistiu na discussão da relação entre Stalin e Lenin. Entre os principais elementos que os distinguem, Lukács destaca: *a questão do método*¹⁴² – enquanto Lenin distinguia claramente teoria, estratégia e tática e examinava com grande acuidade as mediações existentes entre elas, em Stalin evidencia-se a tendência à abolição das mediações e a instituição de uma conexão imediata entre posições teóricas gerais e os fatos concretos –; *a instituição da autoridade* – que em Lenin devia-se às suas ações e realizações teóricas, em Stalin, surge mediante a deturpação do marxismo¹⁴³ e à eliminação de importantes mediações –; *a relação entre subjetividade e objetividade* – Lenin não nega o momento objetivo, já Stalin caracteriza a objetividade como objetivismo desprezível –; e, por fim, *a inversão da relação entre ciência e política* – enquanto Lenin, a exemplo dos clássicos do marxismo, compreendia que as decisões políticas baseavam-se nos materiais disponibilizados pela ciência, Stalin elege a agitação como o momento primário, cujas exigências determinam o conteúdo e a forma da ciência. Todavia, embora efetivamente distanciando-se de Lenin, Stalin tinha necessidade de

¹⁴² A esse respeito, no Prefácio à *Estética*, Lukács (1966, p.18) observa: “A comparação da caracterização da dialética de Lênin com a de Stalin mostra muito claramente as consequências de tal diferença metodológica; e as numerosas tomadas de posição pouco razoáveis a respeito da heresia hegeliana deram lugar a uma pobreza, às vezes espantosa, das investigações lógicas na época staliniana.” Texto original: “La comparación de la caracterización de la dialéctica por Lenin con la de Stalin muestra muy claramente las consecuencias de una tal diferencia metodológica; y las numerosas tomas de posición poco razonables respecto de la herencia hegeliana dieron lugar a una pobreza, a veces espantosa, de las investigaciones lógicas en la época staliniana”.

¹⁴³ Nesse sentido, adverte Lukács (1977, p.7): “A falta de escrúpulos de Stálin chega ao ponto de alterar, se necessário, a própria teoria, a fim de utilizá-la como suporte para a sua autoridade insegura”.

aparentar uma continuidade, ainda que “citacional”¹⁴⁴ – valendo-nos da expressão de Lukács (1977, p.9) –, com o terceiro clássico do marxismo e, para isso, a deformação dos fatos e até dos próprios textos leninianos foram artifícios perfeitamente aceitáveis em seu raio de ação.

A reação imediata de Lukács ao XX Congresso – conforme registra na *Carta sobre o stalinismo* – refletiu uma preocupação com o culto à personalidade. Não se tratava para ele de identificar toda a problemática de um período histórico com o caráter particular de um indivíduo, mas da necessidade de se compreender que contexto e que tipo de organização produziram esse fenômeno. Embora identificasse em Stalin o vértice da pirâmide, percebia a existência de uma incessante reprodução ampliada que produzia “pequenos Stálin” à medida que a base da pirâmide se alargava. A ser ver, na ausência desse tipo de organização, o culto à personalidade não teria forças para reproduzir-se e “não teria passado de um sonho subjetivo, de um acidente patológico, jamais teria podido atingir aquela eficácia social que exerceu durante algumas décadas”. (LUKÁCS, 1977, p.2). Todavia, sem um estudo historiográfico sério e sistemático que examine as condições sob as quais esse fenômeno pôde surgir e manter-se, restam apenas conjecturas e hipóteses não confirmadas. O filósofo magiar não se propõe a desenvolver tal estudo, mas assinala um aspecto bastante significativo desse fenômeno: “À medida que o predomínio intelectual de Stalin foi reforçado e se enrijeceu em culto à personalidade, a pesquisa marxiana degenerou amplamente numa exposição, aplicação e difusão de ‘verdades definitivas’.” (LUKÁCS, 2008, p.48). Assim, além de proporcionar consequências nefastas para o desenvolvimento da vida científica, praticamente paralisando o avanço das ciências, o falso sistema de dogmas stalinista produziu uma deturpação grosseira do pensamento de Marx. Firmando-se como o legítimo herdeiro e, sobretudo o “intérprete sempre autorizado de Lenin, a ponto de ser reconhecido como o quarto clássico do marxismo, Stálin pôde chegar a consolidar cada vez mais o fatal preconceito da identidade entre a teoria especificamente stalinista e os princípios fundamentais do marxismo”. (LUKÁCS, 1977, p.5-6). Tal identificação produziu duas perspectivas igualmente nefastas: o *dogmatismo* firmado sobre a substancial identidade entre Stalin e os clássicos do marxismo e o *revisionismo* que, baseado naquela identidade, promoveria a defesa da revisão não apenas das teses stalinistas

¹⁴⁴ A esse respeito é importante notar que “A marginalização de Marx e de Lenin pela política de Stalin é também um movimento gradual, do qual falta até nossos dias uma exposição histórico-crítica”. A tática de Stalin, posicionando-se a favor de Lenin, gradualmente se converteria na colocação da renovação leniniana do marxismo em primeiro plano e a secundarização do estudo de Marx. Na sequência, particularmente após a publicação da *História do partido*, essa evolução resultou na marginalização de Lenin por Stalin. “A partir de então – denuncia Lukács –, a filosofia oficial se reduziu ao comentário das publicações de Stalin. Marx e Lenin aparecem apenas na forma de citações de apoio”. (LUKÁCS, 1977, p.9).

mas a estenderia aos próprios clássicos do marxismo¹⁴⁵. Considerando o perigo capital contido nessa distorção para o marxismo-leninismo, Lukács (2008, p.50) defende a necessidade de se “extirpar o dogmatismo para combater o revisionismo”, submetendo-os a uma crítica tanto teórica quanto prática e, nesse sentido, assegura:

Hoje, estamos diante de duas grandes tarefas. Em primeiro lugar, mostrar ao mundo o que é o marxismo comparado com o stalinismo. Por outro lado, a direita ocidental se esforça por provar que Stalin não fez senão desenvolver até as suas últimas consequências as ideias de Lenin. Nosso dever, portanto, é mostrar a continuidade entre Marx, Engels e Lenin, provando que todos os três empregaram o mesmo método, ao passo que Stalin – em muitos pontos importantes deste método e de sua aplicação – rompeu com o marxismo. (1969a, p.192-3).

Assim, o retorno ao verdadeiro método dos clássicos do marxismo é assumido pelo filósofo como uma *conditio sine qua non* para libertar as forças nele contidas das cadeias impostas pelos métodos stalinistas¹⁴⁶. Dessa forma, dar nova vida ao método marxiano constitui a tarefa essencial de Lukács a partir de 1956¹⁴⁷. Todavia, o autor de *Para uma ontologia do ser social*, ao mesmo tempo em que indica essa grandiosa obra como uma contribuição para o desenvolvimento daquela tarefa, adverte para o fato de que tendências nesse sentido já estavam presentes em seu pensamento há décadas. (Cf. LUKÁCS, 2008, p.212). Na sua última grande obra, ao analisar o complexo da alienação, o filósofo denuncia que “a ideologia stalinista realizou a façanha de *reificar o próprio marxismo*”, revitalizando e dando “maior extensão quantitativa e profundidade qualitativa a tendências estranhadoras que de outro modo estariam condenadas à extinção” e constata a evidente “necessidade da ruptura radical com o método stalinista” também nesse campo. (LUKÁCS, 2013, p.686; grifos nossos). Ainda no mesmo capítulo, destaca o “desenvolvimento equivocado do marxismo sob

¹⁴⁵ No capítulo da sua *Para uma ontologia do ser social* dedicado aos princípios ontológicos fundamentais de Marx, Lukács (2012, p.420) adverte: “Nesse contexto, para não dar lugar ao surgimento de equívocos metodológicos, basta tomar posição contra todo aquele que identificar a concepção marxiana com o desenvolvimento staliniano do socialismo, em parte para corroborar e conservar, com falsas referências a Marx, as decisões equivocadas do stalinismo, em parte para desacreditar o socialismo, apresentando a teoria e a práxis de Stalin como estando de acordo com Marx e Lenin”.

¹⁴⁶ No capítulo dedicado ao complexo da Alienação, Lukács (2013, p.822) é categórico em relação a essa questão e assevera: “/.../ enquanto os resquícios do período stalinista não forem realmente superados na teoria e sobretudo na prática, nem a *superioridade do método marxista* no plano do pensamento, nem a do modo de vida socialista real no âmbito do ser social conseguirão assumir uma figura autêntica, visível para o mundo todo, que influencie decisivamente as suas perspectivas.” (grifos nossos).

¹⁴⁷ No Prefácio ao primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social*, publicado pela Boitempo em 2012, José Paulo Netto refere-se ao filósofo húngaro nestes termos: “Poucos como Lukács experimentaram o peso da era stalinista e, sob ela, exercitaram a resistência possível – no seu caso, com ônus expressivos em sua vida e em sua obra. Por isso, já septuagenário, também como poucos visualizou nos desdobramentos da crítica ‘oficial’ ao stalinismo, iniciada em 1956 no XX Congresso do PCUS (cujos limites reconheceu e criticou, progressiva e cada vez mais radicalmente), a possibilidade e, sobretudo, a incontornável urgência de um movimento teórico que levasse ao que várias vezes designou como *renascimento do marxismo*.” (NETTO, 2012, p.10-1).

Stalin.” (idem, p.823)¹⁴⁸. Na *Estética* – outra importantíssima obra da maturidade –, referindo-se às tendências do período stalinista vulgarizadoras do marxismo, o filósofo reconhece que elas “se manifestam também no fato de que o materialismo dialético e o materialismo histórico foram tratados muitas vezes como ciências separadas uma da outra, ao ponto de se formarem especialistas em cada ramificação.” (LUKÁCS, 1966, p.14)¹⁴⁹. Entretanto, é imprescindível reconhecer que, se nessas obras, pertencentes às suas duas últimas décadas de produção, a necessidade de uma retomada de Marx em seus próprios termos está colocada de forma tão explícita¹⁵⁰, a consecução de tal proposta já se iniciara há muito tempo, desde o momento em que o filósofo começou a desenvolver estudos no campo da estética e a aplicar nessa área – na qual seu domínio era vasto – os conhecimentos dos clássicos do marxismo. Exatamente por isso, ele pôde afirmar sem qualquer hesitação: “O reconhecimento da autonomia e da originalidade da estética marxista foi o meu primeiro passo na direção da compreensão e da realização de uma nova inflexão ideológica”. (LUKÁCS, 2009, p.27).

Para compreendermos essa “nova inflexão ideológica”, faz-se necessário examinar os dois felizes acasos com os quais Lukács se deparou no seu período moscovita e cuja importância foi essencial para sua virada ontológica: o contato com Lifschitz e a leitura dos *Cadernos filosóficos* de Lenin e dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Voltemos, agora, a nossa atenção para esses dois acontecimentos.

Em muitas ocasiões, Lukács menciona o crítico Michail Lifschitz¹⁵¹, um grande estudioso da estética marxista, com o qual estabelece uma amizade de longa duração e de

¹⁴⁸ Diversas outras passagens, ao longo da *Ontologia*, remetem aos erros crassos cometidos por Stalin e à urgente e necessária superação do stalinismo como condição para um adequado retorno ao pensamento de Marx. Nas *Conversações* (LUKÁCS, 1969) também constam inúmeras referências à problemática do período stalinista e o reforço à necessidade de superá-lo, além das denúncias ao fato de que as tentativas de superação ainda se pautavam nos termos próprios do stalinismo.

¹⁴⁹ Texto original: “se manifiestan también en el hecho de que el materialismo dialéctico y el materialismo histórico se trataron a veces como ciencias separadas una de otra, hasta el punto de formarse ‘especialistas’ de cada rama”.

¹⁵⁰ Inclusive a correspondência lukacsiana comprova de forma inequívoca as intenções subjacentes às suas duas últimas grandes obras, como atesta Tertulian (2008, p.293) na seguinte passagem: “A idéia (*sic*) que volta como um *leitmotiv* nas numerosas cartas dos dez últimos anos de sua vida era que, após a longa noite do período stalinista, que pervertera e mutilara o pensamento marxista em sua própria estrutura, as categorias fundamentais desse pensamento deviam ser submetidas a um reexame radical e que sua missão era ser, com sua *Estética* e sua *Ontologia do ser social*, um dos pioneiros desse ‘renascimento do marxismo’.”

¹⁵¹ Além do Prefácio de 1967, no qual Lukács refere-se a seu encontro com Lifschitz como um feliz acaso, também há registros acerca do filósofo, historiador e crítico literário soviético no Prefácio de *Arte e Sociedade*, onde se lê: “No Instituto Marx-Engels, conheci e trabalhei com o camarada Mikhail Lifchitz, com quem, no curso de longas e amistosas conversações, debati questões fundamentais do marxismo” (LUKÁCS, 2009, p.25) e na última autobiografia: “A minha opinião sobre Lifchitz é a de que ele era um dos maiores talentos que viviam naquela época, sobretudo no plano puramente literário”. (LUKÁCS, 1999, p.88). Lifschitz também é citado nos Prefácios de *A teoria do romance*, da *Estética* e de *Ensaio sobre a literatura*. A influência de Lifschitz sobre Lukács foi extremamente importante e não por acaso ele lhe dedicaria – com veneração e amizade – seu livro sobre o jovem Hegel. Mesmo o posterior distanciamento entre os dois – Lukács retornaria à Hungria em 1945,

preciosos frutos teóricos, inclusive classificando-a como um dos acontecimentos de extrema importância para sua evolução intelectual. Essa relação se efetiva em dois momentos: o primeiro, entre 1929 e 1931, quando Lukács desenvolve a atividade de colaborador científico no Instituto Marx-Engels de Moscou; o segundo, por ocasião do retorno do filósofo a Moscou, após sua estada na Alemanha, quando integra, junto com Lifschitz, um grupo intelectual em torno da *Literaturnyi Kritik*. A importância da relação de Lukács com os expoentes da assim chamada “nova corrente” (Cf. OLDRINI, 2009), integrantes do círculo dessa revista, é tão forte ao ponto de possibilitar a István Hermann, biógrafo húngaro de Lukács, a seguinte conclusão:

A colaboração com Lifschitz e com o círculo da “*Literaturnyi kritik*” exerceu uma influência tão profunda e significativa em Lukács, que se poderia dizer com razão: toda a atividade (*Lebenswerk*) de Lukács é, de agora em diante, simplesmente incompreensível sem o conhecimento da atividade de Lifschitz e dos outros expoentes da corrente. (HERMANN In: OLDRINI, 2009, p.134)¹⁵².

Acerca das discussões travadas com Lifschitz sobre as questões fundamentais do marxismo, Lukács destaca que o “resultado ideal mais relevante deste processo de esclarecimento foi o reconhecimento da existência de uma estética marxista, autônoma e unitária”. (LUKÁCS, 2009, p.25). Justamente nesse ponto se constata com maior clareza a importância da convivência de Lukács com o crítico soviético, pois, da sua mútua colaboração nos estudos resulta a elaboração de uma nova concepção de estética, cuja pedra angular consiste na defesa de que no pensamento de Marx e Engels estariam postas as bases de uma estética autônoma e unitária que prescindiria da inclusão de elementos externos como forma de complementação. O filósofo húngaro recorda que essa ideia foi veiculada num artigo de sua autoria “a respeito do debate *Sickingen* entre Marx e Lassalle; [e] em Lifschitz esta ideia está no seu livro, escrito na juventude, sobre o jovem Marx”. (LUKÁCS, 1999, p.88). Embora essa concepção tenha surgido num contexto nada favorável – em nítida contraposição à orientação da Segunda Internacional –, ganhou espaço e foi difundida rapidamente, tornando-se uma constatação comum. (Apenas os seguidores de Plekhanov lhe fariam objeção.) Em consequência dessa rápida aceitação, perdeu-se de vista que a origem de tal concepção radicase nos esforços de Lukács e Lifschitz, os quais se lançaram no intuito de demonstrá-la e, por

enquanto o filósofo soviético permaneceria na Rússia; o autor de a *Destruição da Razão* assumiria a oposição entre racionalismo e irracionalismo, Lifschitz adotaria uma concepção conservadora, condenando a literatura moderna – não significou a ruptura da amizade e o reconhecimento da grande influência de um sobre o outro.

¹⁵² Texto original: “La collaborazione con Lifšic e con il circolo del ‘*Literaturnyj kritik*’ esercitò un così profondo e significativo influsso su Lukács, che si potrebbe dire a ragione: tutta l’attività (*Lebenswerk*) di Lukács è da allora in poi semplicemente incomprendibile senza la conoscenza di quella di Lifšic e degli altri esponente della corrente.”

conta disso, realizaram uma mudança fundamental no campo da estética e, por conseguinte, também no marxismo. Por isso, Oldrini (2009, p.158), recordando as anotações de Lukács a respeito dessa questão nos seus escritos autobiográficos, assegura como justa a reivindicação do filósofo do “mérito de ser o primeiro a se colocar, junto com Lifschitz, a favor do reconhecimento da autonomia estética do marxismo, de ter sido o primeiro a elaborar o conceito que a estética forma uma seção orgânica, completa em si mesma, do sistema marxista da filosofia.” (OLDRINI, 2009, p.158)¹⁵³.

A influência do esteta soviético sobre Lukács fica ainda mais evidente quando refletimos sobre a seguinte afirmação do autor da *Estética*:

Quando – em 1930 – voltei a ocupar-me intensamente dos problemas artísticos, *não pensava em uma estética sistemática a não ser como uma perspectiva muito distante de meu horizonte*. Finalmente, duas décadas depois, no início dos anos cinquenta, pude pensar em retornar à realização de meu sonho juvenil, com uma concepção do mundo e um método completamente distinto, podendo realizá-lo com conteúdos completamente distintos e com métodos totalmente contrapostos. (LUKÁCS, 1966, p.30-31; grifos nossos)¹⁵⁴.

Ao retomar seus estudos no campo da arte, a intenção de Lukács era aplicar os fundamentos dos clássicos do marxismo naquela área na qual já era bastante amplo seu arsenal de conhecimentos¹⁵⁵ e poder desenvolvê-la, desde que isso fosse possível. Não havia, inicialmente, um objetivo claramente formulado de elaborar uma estética sistemática. Mas, é oportuno registrar que, embora esse projeto não estivesse explicitado, os estudos e escritos produzidos pelo filósofo nesse período guardam uma coerência interna tão excepcional a ponto de comporem uma obra coesa e unitária, ao serem reunidos e editados como livros¹⁵⁶. Evidente a contribuição dos estudos de Lifschitz para esse desenvolvimento. Principalmente

¹⁵³ Texto original: “merito di essersi schierato per primo, con Lifšic, in favore del riconoscimento della autonomia estetica del marxismo, di aver elaborato per primo il concetto che l’estetica forma una sezione organica, compiuta in se stessa, del sistema marxista della filosofia”.

¹⁵⁴ Texto original: “Cuando – hacia 1930 – volví a ocuparme intensamente de problemas artísticos, no pensaba en una estética sistemática sino como muy lejana perspectiva de mi horizonte. Finalmente, dos decenios más tarde, a principios de los años cincuenta, pude pensar en volver, con una concepción del mundo y un método completamente distintos, a la realización de mi sueño juvenil, y realizarlo con contenidos completamente distintos y con métodos totalmente contrapuestos”.

¹⁵⁵ Ressaltamos, recorrendo a Tertulian (2008, p.178), que: “Lukács tinha escrito uma *História do drama moderno* e uma *Teoria do romance* em um tempo em que não tinha ainda aderido ao marxismo. Mas seus conhecimentos literários e sua experiência estética já eram imensos. O que o marxismo traz de novo em sua concepção se manifesta pelo rigor que preside à elucidação das relações entre a gênese sócio-histórica das obras literárias e sua *substância estética*. O julgamento de valor estético e o julgamento de existência sócio-histórica se comunicam de modo orgânico”. (Grifos no original).

¹⁵⁶ Publicações posteriores do filósofo demonstram claramente esse julgamento que também é referido por Oldrini (2009, p.186) na seguinte passagem: “Que Lukács logo tome consciência de como os seus ensaios não formam uma rapsódia desconexa, mas têm a consistência que consente sua elevação à categoria de pesquisa historiográfica prova a sua posterior conversão em livros unitários”. Texto original: “Che Lukács prenda presto coscienza di come i suoi saggi non formino una rapsodia sconnessa, ma abbiano lo spessore che consente loro di elevarsi al rango della ricerca storiografica lo prova la loro posteriore conversione in libri unitari”.

porque, como é amplamente conhecido, os autores de *A ideologia alemã* não redigiram textos especificamente voltados ao tratamento da arte – muito embora o desejassem – e não edificaram uma estética sistemática ou exploraram questões estéticas. Os apontamentos acerca desse tema são trechos esparsos, localizáveis em cartas, anotações de conversas e breves excursos em textos versando sobre outras questões. Coube a Lifschitz, especialmente, a investigação rigorosa da obra de Marx, Engels e Lenin e a identificação, a extração e a organização dessas passagens que constituiriam a estrutura e a base de fundamentação para o desenvolvimento de uma estética marxista¹⁵⁷. Por isso, segundo as recordações do crítico soviético examinadas por Oldrini:

exatamente ele, Lifschitz, teria “contagiado” Lukács “com o interesse pela estética de Marx e Engels”. Seu problema teórico comum é, de fato, o da estética do marxismo: ou seja, se é possível conceber uma estética marxiana autônoma e unitária. A resposta para o problema – então muito pouco aceita mesmo entre os marxistas – ressoa neles como um decisivo sim, desde que se eliminem as aporias, as inconseqüências e os falsos esquemas da *vulgata* marxista até ali prejudicialmente atuais /.../; uma vez que os seus teóricos, céticos acerca da capacidade do marxismo de resolver, no seu bojo, os problemas da imanência estética da obra de arte, recorrem principalmente a empréstimos de fora ou a soluções de compromisso artificiais e incoerentes”. (OLDRINI, 2009, p.157; grifo no original)¹⁵⁸.

Assim, sob a influência de Lifschitz e em estreita colaboração com o crítico soviético, Lukács assume uma dupla tarefa: eliminar as interferências do marxismo vulgar (provenientes tanto da Segunda Internacional quanto do stalinismo) e buscar os verdadeiros princípios para uma estética marxista pautada pelos fundamentos elaborados por seus fundadores. A primeira produção com Lifschitz surge dentro desse contexto. A colaboração entre ambos os levaria à seguinte conclusão, sintetizada por Lukács no Prefácio de 1967:

mesmo os melhores e mais capacitados marxistas, como Plekhanov e Mehring, não haviam apreendido com suficiente profundidade o caráter universal da concepção de mundo do marxismo e, por isso, não compreenderam que Marx também nos coloca a tarefa de edificar uma estética sistemática sobre um fundamento dialético-materialista. (LUKÁCS, 2003, p.47).

¹⁵⁷ Sobre essa questão, a referência de Lukács na *Estética* é categórica: “Desde o agudo estudo de M. Lifschitz acerca do desenvolvimento das concepções estéticas de Marx, desde sua cuidadosa coleção e sistematização das dispersas sentenças de Marx, Engels e Lênin sobre questões estéticas não podem subsistir alguma dúvida acerca da conexão e a coerência destas ideias.” (LUKÁCS, 1966, p.15). Texto original: “Desde el agudo estudio de M. Lifschitz acerca del desarrollo de las concepciones estéticas de Marx, desde su cuidadosa recolección y sistematización de las dispersas sentencias de Marx, Engels y Lenin sobre cuestiones estéticas no puede subsistir duda alguna acerca de la conexión y la coherencia de dichas ideas”.

¹⁵⁸ Texto original: “proprio lui, Lifšic, avrebbe ‘contagiato’ Lukács ‘con l’interesse per l’estetica di Marx e Engels’. Loro comune problema teorico diviene infatti quello dell’estetica del marxismo: se sia cioè possibile concepire una estetica marxista autonoma e unitaria. La risposta al problema – allora ben poco accettata persino presso i marxisti – suona in loro come un deciso sì, a condizione che si liquidino pregiudizialmente le aporie, le inconseguenze e i falsi schemi della *vulgata* marxista fin lì corrente /.../ poiché i suoi teorici, scettici circa la capacità del marxismo di risolvere al suo interno i problemi della immanenza estetica dell’opera d’arte, ricorrono per lo più a prestiti esterni o a soluzioni di compromesso artificiose e incoerenti”.

No mesmo sentido, no Prefácio à *Teoria do romance*, o filósofo registraria: “Quando nós, com M. A. Lifschitz, em repúdio à sociologia vulgar, da mais variada extração, do período stalinista, tencionávamos desentranhar e aperfeiçoar a genuína estética de Marx, chegamos a um verdadeiro método histórico-dialético”. (LUKÁCS, 2000, p.13). Percebemos que aquela dupla tarefa tem imbricadas relações entre si e, sobretudo, apresentará resultados para além daqueles inicialmente pretendidos por seus elaboradores. Se a concepção de uma estética sistemática ainda não se encontrava conscientemente explicitada no horizonte teórico do filósofo, a clareza acerca da necessidade de fundamentar-se na teoria, a busca incessante por uma teoria como base de sustentação de seus estudos particulares já se constitui num forte indício da iminente edificação de um sistema de estética. E, claro, não se trata de qualquer teoria, mas daquela cuja origem se encontra nos clássicos do marxismo.

Apoiado no postulado da historicidade como princípio de todo ser, conforme defendem os fundadores do marxismo em *A ideologia alemã*, Lukács reconhece que a compreensão da história como ciência unitária levaria Marx e Engels a tratar a literatura tendo como referência um quadro histórico-sistemático. Dessa forma, o autor de *O romance histórico* resolve a questão da autonomia da estética a partir de um ponto de vista radicalmente distinto das perspectivas em voga, baseado nos fundamentos dos clássicos do marxismo e à luz da nova concepção filosófica marxiana inaugurada pela viragem de 1930. Como resultado dessa nova interpretação, Oldrini ressalta:

ele [Lukács] aborda a questão da autonomia da estética segundo o princípio de que ela não pode ser resolvida cedendo aos pressupostos da estética idealista (“autonomia idealisticamente inflada da arte e da literatura”) ou aos do sociologismo (“identificação vulgar e mecânica de literatura e propaganda política”); ao contrário, ela apenas poderia ser resolvida graças ao *tertium datur* da solução dialético-materialista. (OLDRINI, 2013, p.17).

Essa solução dialético-materialista não seria alcançada sem a ruptura com os preconceitos idealistas contidos em *História e consciência de classe*. E, aqui, chegamos ao fator determinante da viragem de 1930, o qual permitirá a Lukács, depois de tantas aventuras intelectuais, pisar no firme solo marxiano e, paulatinamente, desenvolver uma perspectiva ontológica do marxismo compreendido como uma filosofia unitária e autônoma. A proposição de uma estética marxista não seria possível sem a ruptura com aquela linha idealista e, por outro lado, a edificação de uma estética marxista, unitária e autônoma remeteria o filósofo a uma nova interpretação de Hegel. No âmbito da reavaliação de suas concepções filosóficas, sob o impacto e à luz dos *Manuscritos* de 1844 e dos *Cadernos filosóficos*, nasce o projeto que resultará na primorosa obra *O Jovem Hegel* – a nosso ver, parte significativa do acerto de

contas com sua concepção abstrata, subjetivista e historicista materializada em *História e consciência de classe*. No bojo das marcantes diferenças entre *O jovem Hegel* e *História e consciência de classe* – as quais não temos a mínima condição de discutir aqui – destacam-se a clara abordagem de problemas ontológicos e a distinção entre objetivação e alienação. Na obra de 1923, imerso no idealismo hegeliano, Lukács estabelece uma identidade entre objetivação e alienação; já em 1938, essa identidade é rechaçada, embora os termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung* ainda não sejam apresentados com a precisa diferença linguística encontrada na *Ontologia*¹⁵⁹. É oportuno registrar que os muitos desencontros proporcionados pelas traduções desses termos é um problema cuja raiz não se encontra nas formulações do filósofo húngaro, mas nas perspectivas defendidas pelos tradutores. Já nos posicionamos em relação à tradução desses vocábulos na introdução da presente tese, concordando com a opção utilizada por Mészáros, Tertulian, Konder, Tonet e Lessa, entre outros, para os quais a exteriorização significa o aspecto positivo da objetivação em relação ao sujeito, o retorno da ação sobre a subjetividade que põe em funcionamento séries causais teleologicamente orientadas, enquanto a alienação significa a transformação de forças sociais em elementos hostis, estranhos, que dominam e subjugam a vida humana.

Em *O jovem Hegel*, Oldrini assegura já manifestar-se nas reflexões de Lukács a centralidade de uma problemática ontológica, especialmente na discussão da relação entre causalidade e teleologia como “uma contradição dialética em cuja legalidade de uma relação real da própria realidade objetiva aparece no seu movimento, na sua contínua reprodução” (LUKÁCS In: OLDRINI, 2009, p.297)¹⁶⁰. Um conjunto de temas, cujo adequado tratamento só terá lugar na *Ontologia*, começa a aflorar no âmbito dessa produção, inclusive a relação entre teleologia e causalidade e do nexos dialético que elas assumem no trabalho concreto – fundamentais para a compreensão da alienação. Nesse sentido, vale a pena reproduzir a longa citação de *O jovem Hegel*, recolhida por Oldrini:

A análise concreta da dialética do trabalho humano supera em Hegel a antinomia de causalidade e teleologia, mostrando o lugar concreto que a finalidade humana consciente ocupa *no interior* do contexto causal complexivo, sem quebrar esse contexto [...]. Assim, a concreta análise hegeliana do processo de trabalho humano demonstra que a antinomia entre causalidade e teleologia é, na realidade, uma contradição dialética na qual a legalidade de uma relação real da própria realidade objetiva aparece no seu movimento, na sua contínua reprodução. (LUKÁCS In: OLDRINI, 2009, p.297; 2013, p.25; grifos no original).

¹⁵⁹ Cf. Lukács (2013); Oldrini (2013, p.24).

¹⁶⁰ Texto original: “una contraddizione dialettica in cui la legalità di un rapporto reale della stessa realtà oggettiva appare nel suo movimento, nella sua continua riproduzione”.

A superação da concepção idealista e do subjetivismo exacerbado de *História e consciência de classe* inicia-se ainda nas formulações de *O jovem Hegel*. Sob esse aspecto, há uma relação de continuidade entre a produção de 1938 e a *opus postumum* lukacsiana, na qual essa superação é efetivamente consolidada. Porém, deixemos claro, não se trata, ainda, de um projeto explícito de edificação de uma ontologia. Embora essa relação consista em mais uma evidência da organicidade da obra de Lukács e confirme o sentido da virada ontológica da década de 1930. Tertulian (1996) defende a existência de uma continuidade entre *O jovem Hegel* e a *Para uma ontologia do ser social*, nos seguintes termos:

as análises dedicadas na primeira obra às ‘figuras da consciência’ estabelecidas na *Fenomenologia do espírito* e também ao famoso processo de ‘alienação’ do sujeito e à recuperação dessa alienação (*die Entäusserung und ihre Rücknahme*) são substituídas na segunda pelas análises dedicadas aos diferentes níveis da subjetividade (subjetividade ‘natural’ da vida cotidiana, reificação ‘inocente’ e reificação estranhante, estranhamento propriamente dito, espécie humana em-si e espécie humana para-si) e ao longo e complicado trajeto que conduz à verdadeira existência não-estranhada do gênero humano.” (TERTULIAN, 1996, p.66).

As considerações de Tertulian demonstram como as categorias próprias da maturidade marxista de Lukács, presentes na *Ontologia*, surgem bem antes, embora não se apresentem, imediatamente, na sua forma definitiva, mas passem por longo processo de evolução. Após o contato com os *Manuscritos* de 1844 de Marx, “a objetivação como propriedade primária de todas as coisas e relações”, cujo efeito perturbador e transformador é recordado por Lukács quase cinco décadas depois (LUKÁCS, 2003, p.46), os estudos desenvolvidos no campo da estética deslocaram-se do universo subjetivista – tão marcante em seus escritos de juventude – e firmaram suas bases sobre a perspectiva do realismo. Dentro do progressivo desenvolvimento da tendência ontológica própria da maturidade marxista, dois traços são particularmente lembrados por Oldrini: “o objetivismo de princípio dominante nas pesquisas crítico-estéticas e o aflorar gradualmente mais decisivo de categorias portadoras da sistemática da maturidade”. (OLDRINI, 2009, p.296)¹⁶¹.

Essa tendência que o conduz à integral transformação da perspectiva filosófica e à mudança radical da sua relação precedente com o marxismo é assim justificada pelo filósofo magiar:

A leitura dos textos de Marx rompeu todos os preconceitos idealistas da *História e consciência de classe*. É certo que eu poderia ter encontrado em seus outros textos, lidos anteriormente, ideias semelhantes para essa transformação teórica. Mas o fato é que isso não aconteceu, obviamente porque os lia desde o início com base em minha própria interpretação hegeliana, e somente um texto completamente novo poderia provocar esse choque. (LUKÁCS, 2003, p.46).

¹⁶¹ Texto original: “l’oggettivismo di principio dominante nelle ricerche critico-estetiche e l’affiorare via via più deciso di categorie portanti della sistematica della maturità”.

Certamente o autor de *História e consciência de classe* poderia ter encontrado os fundamentos para uma ruptura com os preconceitos idealistas contidos nessa obra em *O Capital*, na *Contribuição à crítica da economia política* ou em outro dos textos marxianos que estudara com tanto afinco. Mas, às vezes, é preciso estar preparado para ver algo. E essa preparação de Lukács só chegaria à clara explicitação a partir do momento em que foi possível um encontro com Marx completamente diferente dos anteriores, no qual a compreensão lukacsiana não se estabeleceu com base na visão de outros autores, mas a partir do que diz a letra do próprio pensador alemão. Como afirma o filósofo húngaro, mais de quatro décadas depois: “ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziu em mim as palavras de Marx sobre a objetivação como propriedade material primária de todas as coisas e relações”. (idem, p.46). Esse efeito responderia pela superação da identidade entre objetivação e alienação, à qual fizemos referência linhas acima. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do grande filósofo alemão, Lukács pôde ler:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo.

Um ser não-objetivo é um *não-ser*. (MARX, 2006, p.127; grifos no original).

Os fundamentos teóricos de *História e consciência de classe* não resistiriam ao choque de objetividade determinado por essas palavras arrebatadoras. Seu autor chegaria ao extremo, nada incomum no seu caso, de considerar o livro completamente alheio à sua obra. Todavia, sua coerência e senso de realidade não permitiriam um rompimento radical que não considerasse a linha de continuidade entre essa obra e seus escritos posteriores. Por isso, no Prefácio de 1967, após a elaboração da *Estética* e mergulhado na sistematização da sua *Ontologia*, ao mesmo tempo em que os pontos de ruptura são alvo de duras críticas, os aspectos corretos do livro são exaltados – como já fizemos notar em outro momento. Porém, a superação do viés idealista dessa obra é apenas uma das consequências do contato com os inéditos de Marx. Para além dessa importante superação, o impacto dos *Manuscritos* de 1844 sobre Lukács responde – muito mais do que qualquer outro fator – pela viragem de 1930.

Já observamos o quanto a mudança dos ventos revolucionários no quadro da estabilização relativa influenciou o autor de *História e consciência de classe* a repensar algumas posições ali defendidas. Mesmo na contracrítica de 1925-1926, escrita ainda no calor da paixão que animava a obra de 1923 e voltada vigorosamente à sua defesa, é possível divisar a presença de juízos “anuçados” – para usar a expressão de Tertulian (1996) – sobre

alguns aspectos importantes do livro. Também são bastante conhecidas as elaborações contidas na resenha do *Manual* de Bukharin e no texto sobre *Moses Hess* publicados, respectivamente, em 1925 e 1926. A revisão e a tentativa de superação da estrutura de *História e consciência de classe* se encontram em inicial efetivação nesses escritos. Entretanto, o reconhecimento dos equívocos contidos nessa obra – entre os quais, Lukács destaca no Prefácio de 1967: marxismo como teoria social e rejeição da dialética da natureza; ênfase involuntária de subjetivismo dominante; conceito de práxis deformado e estreito, devido à ausência de uma compreensão mais adequada da relação entre o homem (sociedade) e a natureza, através do trabalho; marxismo fortemente hegelianizado – além do desmoronamento das suas bases e, principalmente, a ruptura com aquela tendência contra os fundamentos ontológicos do marxismo só se torna possível no bojo das consequências da *impressão estarrecedora* causada em Lukács pela leitura dos mencionados textos de Marx e de Lenin.

Pelo que vimos examinando até aqui, podemos constatar a correção da assertiva de Oldrini (2009) segundo a qual a viragem de 1930 impulsionou Lukács para além tanto dos esquemas do marxismo da Segunda Internacional, como, também, do marxismo hegelianizado. Citando as palavras do próprio filósofo, enfatizamos o quanto o contato com os *Cadernos filosóficos* de Lenin e os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx revolucionou completamente sua relação com o marxismo. Nesse sentido, acrescenta Oldrini (2009, p.136): “Estas leituras o afetam tão profundamente que mudam por inteiro sua relação com o marxismo, transformam sua perspectiva filosófica /.../”¹⁶².

Em relação à Segunda Internacional, o aspecto central destacado pelo crítico italiano é a questão do marxismo como teoria. Sabe-se que Marx e Engels, por motivos que independem de sua vontade, não chegaram a explicitar um sistema filosófico do marxismo. Diante dessa situação, muitos marxistas propuseram-se a preencher as possíveis lacunas com teorias externas à tradição marxista, gerando o que Oldrini classifica como um “ecletismo incoerente, segundo o qual é necessário ‘completar’ as doutrinas econômicas de Marx pelo exterior, por exemplo, com Mach no plano físico, com Kant no plano ético e, no plano estético, com um *mélange* entre as teorias kantianas e as teorias positivistas da arte/.../”. (2009, p.146)¹⁶³. Desse modo, o marxismo da Segunda Internacional sofreu deformações e

¹⁶² Texto original: “Queste letture incidono cosi a fondo su di lui da cambiare per intero il suo rapporto al marxismo, da trasformare la sua prospettiva filosofica /.../”.

¹⁶³ Texto original: “ecletismo incoerente, secondo cui occorrerebbe ‘completare’ le doctrine economiche di Marx dall’esterno, a esempio con Mach sul piano fisico, con Kant sul piano etico e, su quello estetico, con un *mélange* tra le teorie kantiane e le teorie positivistiche dell’arte /.../”.

profundas distorções, tanto do ponto de vista político, quanto do filosófico. Na compreensão de Oldrini (2009), isso se deve ao fato de a grande maioria dos marxistas que a integraram não terem sido capazes de penetrar na teoria de Marx até o ponto de fazerem dela a base geral de sua concepção de mundo. Nesse sentido, embora o crítico italiano defenda tratar-se de uma injustiça afirmar que um Bebel, um Liebknecht, um Kautsky ou um Lassalle não foram bons socialistas por conta dos erros que cometeram, citando Mehring, enfatiza o quanto “o pleno modo de pensar o comunismo científico [...] lhes faltava quase completamente”¹⁶⁴ e assevera que, a despeito de suas matrizes opostas, eles naufragam nas mesmas dificuldades: “a aceitação da ligação imediata entre categorias ideais e história ou entre ciência e fatos, a incapacidade de soerguer-se ao ponto de vista – em que Marx e Engels e, depois, Lenin, são mestres – de onde colher as linhas diretrizes do processo histórico concreto.” (OLDRINI, 2009, p.148)¹⁶⁵. A principal dificuldade a impedir esse soerguimento consiste na concepção economicista e determinista na qual o marxismo é enquadrado no âmbito da Segunda Internacional. Reduzindo a teoria de Marx ao campo econômico, essa concepção a transforma numa doutrina unilateral, onde os planos da realidade são determinados pela economia. Já demonstramos como Lukács tanto alcança esse soerguimento como consegue penetrar na teoria marxiana, superando a perspectiva mecanicista e economicista da Segunda Internacional, além de contrapor-se ao dogmatismo burocrático e ao enrijecimento teórico próprios do stalinismo.

Ainda em relação a essa questão, num ensaio de Oldrini sobre a contraposição de Lukács e de Gramsci¹⁶⁶ ao marxismo da Segunda Internacional, encontramos o seguinte registro:

A frase juvenil de Marx – “é o ser social dos homens que determina a consciência, e não a consciência que determina o seu ser” – é entendida ao pé da letra, no sentido da existência de uma relação causal entre estrutura e superestrutura, economia e ideologia, com a conseqüente redução do marxismo a um rígido determinismo. (OLDRINI, 1999, p.69).

Diante de tal determinismo, Lukács se coloca em posição abertamente contrária às deturpações provocadas no marxismo pela inclusão de elementos externos, alheios à essência do pensamento de Marx. Não concorda em absoluto com a perspectiva de complementação do

¹⁶⁴ Mehring citado por Oldrini (2009, p. 147). Texto original: “l’intero modo di pensare del comunismo scientifico [...] le mancava quasi completamente”.

¹⁶⁵ Texto original: “l’accettazione del collegamento immediato tra categorie ideali e storia o tra scienza e fatti, l’incapacità di sollevarsi al punto di vista – in cui Marx e Engels, poi Lenin, sono maestri – donde cogliere le linee direttrici del processo storico concreto.”

¹⁶⁶ Não desconsiderando as diferenças entre esses dois pensadores, nesse ensaio, Oldrini (1999) destaca a semelhança de ambos enquanto adversários do marxismo da Segunda Internacional, principalmente em relação à visão ampla e profunda da tradição do pensamento clássico.

marxismo, seja pela justaposição de teorias, seja pela construção de doutrinas ecléticas. Essa discordância reflete-se de forma cristalina na firme convicção – compartilhada com Lifschitz – da existência de uma estética marxista, autônoma e unitária, como referimos acima. Assim, no âmbito dos escritos estéticos lukacsianos posteriores a 1930, evidencia-se uma mudança considerável em termos de fundamentação que, por um lado, significa a objetivação do seu plano de elaboração de uma estética marxista e, ao mesmo tempo, constitui a edificação de uma concepção universalista do marxismo, defendendo sua constituição como uma teoria filosófica unitária o que, conseqüentemente, traduz-se numa forte contraposição às formulações próprias da Segunda Internacional. Na última autobiografia, logo após afirmar o seu pacto com Lifschitz, o filósofo registra:

estética parte orgânica da teoria de Marx, resultante exclusivamente de suas teses sobre a realidade. Portanto: universalismo da teoria marxiana /.../. Comigo, além disso: tendência à ontologia geral (unitária em última análise, mas muito diferenciada) como real base fil[osófica] do m[arxismo].

Portanto: justamente através da unidade filosófica da teoria marxiana caminho para sua universalidade. Com isso, em novos contextos: velha tendência: criada orientação para a ontologia. Antiga posição gnosiológica do problema “existem... como possíveis”, pensada até o fim: “existem... surgiram por meio de que necessidade histórica?” Qual era e é a real função no desdobramento histórico do ser social?

Só a partir daqui: oposição entre gnosiologia e ontologia – exclusão de qualquer colocação idealista. (LUKÁCS, 1999, p.165).

A superação das duas perspectivas mencionadas por Oldrini inaugura a filosofia do *tertium datur* lukacsiana, a qual, tendo como principal objetivo estabelecer a renovação do pensamento de Marx, culminará na impositação ontológica que, embora explicitada apenas na sua *opus postumum*, tem início muito antes. Detivemo-nos em aspectos essenciais da viragem de 1930 e da relação de Lukács com a elaboração de uma estética sistemática, além de sua contraposição ao stalinismo e ao marxismo da Segunda Internacional porque é no bojo desses acontecimentos que se desenvolvem as bases de fundamentação da sua *Ontologia*. Porém, embora as raízes da *Ontologia* de Lukács tenham origem na viragem ontológica de 1930, como já o referimos diversas vezes, é importante esclarecer que não se trata de uma linha de desenvolvimento claramente explicitada desde o seu emergir. Somente *post festum* revela-se essa relação. Nas anotações autobiográficas de Lukács acima registradas, evidencia-se como a compreensão da estética enquanto *parte orgânica da teoria de Marx* conduziu a uma *concepção universalista dessa teoria*. E, no caso específico do filósofo, conduziu também à tendência à ontologia geral. Na unidade filosófica do pensamento de Marx estariam postas as bases para a sua universalidade. A partir dessa relação, Lukács revela a retomada de velhas questões em novos contextos, referindo-se ao fato de seus escritos estéticos de juventude já

colocarem a questão – de fundo ontológico – ‘*como são possíveis as obras de arte?*’. A linha de continuidade é indiscutível: os temas próprios do seu universo juvenil são retomados à luz de pressupostos teóricos completamente diversos e de uma articulação teoria e prática antes inexistente.

Numa carta de 1915, Lukács escreve ao amigo Paul Ernst: “Ocupo-me agora, finalmente, com meu livro sobre Dostoiévski (por ora, deixo a *Estética* de lado). O livro, contudo, irá além de Dostoiévski; conterá minha *ética metafísica* e uma parte significativa de minha filosofia da história”. (LUKÁCS, 2000, p.167; grifos nossos). Sabemos que esse livro, anunciado em 1915, não seria desenvolvido de acordo com a programação explicitada pelo filósofo, mas ganharia a forma de sua *Teoria do romance*. O mais importante dessa citação de Lukács, entretanto, é o anúncio da sua intenção de escrever uma estética e uma ética. Esses interesses juvenis jamais foram abandonados pelo filósofo. Mas, sua peculiar trajetória os colocaria entre parênteses em determinados momentos e, sobretudo, transformaria radicalmente as bases de fundamentação sobre as quais esses importantes complexos sociais seriam examinados. No caso da estética, quando Lukács retoma seu antigo objeto de estudo a partir de bases teóricas marxistas, não existia, inicialmente, um projeto explícito de elaboração de uma teoria estética sistemática. Essa veio à luz somente algumas décadas após aqueles estudos particulares desenvolvidos pelo filósofo a partir de 1930, como já tivemos ocasião de demonstrar. Após a conclusão da grande *Estética*, seu autor se lançaria ao desenvolvimento de uma *Ética*¹⁶⁷. Esse outro projeto juvenil retorna motivado por dois fatores principais: em primeiro lugar, a ética é um tema sobre o qual Lukács sempre manteve um forte interesse do ponto de vista teórico e sua importância e centralidade na vida do filósofo são indiscutíveis, considerando os princípios éticos que provocaram tantos dilemas e crises ao longo de sua trajetória; em segundo lugar, importantes aspectos contextuais o motivaram a discutir questões éticas naquele momento. Como nos explica Oldrini (2013, p.25), o projeto de uma ética marxista surge no horizonte de estudos de Lukács como resultado do contexto com o qual se depara, após o fim da Segunda Guerra Mundial, quando retorna à Hungria: “luta por uma ‘democracia de novo tipo’, fundada numa política de ‘plano’.” Eis o raciocínio do crítico italiano: “‘Plano’ significa programa, e todo programa implica uma escolha; os homens são continuamente chamados – em especial aqueles de uma época revolucionária, que

¹⁶⁷ Conforme Oldrini (2013), Lukács conclui a *Estética* em 1960. Logo em seguida, lança-se à composição de sua *Ética*, para a qual já vinha reunindo materiais desde 1940. Oldrini (2013, p.12) cita duas cartas do filósofo redigidas naquele ano – “uma, de 10 de maio, a Ernst Fischer, e a outra, de 27 de dezembro, à sua irmã Maria (Mici)” – que confirmam o início da elaboração da *Ética*. Entretanto, no Prefácio à edição italiana da *Ontologia*, Scarponi afirma que Lukács concluiu a *Estética* apenas em 1962.

estão lutando por uma ‘nova democracia’ – a tomar decisões repletas de consequências para o seu destino”. (idem, p.27). Diante de tal quadro, justifica-se o fato de os “problemas de ética” se colocarem de forma tão urgente para o filósofo magiar, levando-o a questionar-se acerca da existência de uma ética marxista – a exemplo do que já ocorrera em relação à estética. Neste caso, sua resposta é igualmente afirmativa.

O interesse em desenvolver uma ética representa, em parte, a retomada de um projeto do passado, mas novos elementos se sobrepõem na nova tentativa de sistematização, substituindo aquela *ética metafísica* – anunciada em 1915 – por uma *ética marxista*. O projeto que envolve a elaboração de uma ética passará por algumas transformações. Sigamos as indicações de Scarponi (1976) para identificá-las. Em primeiro lugar, Lukács, já setuagenário, em 1955, trabalhava na *Estética* – a qual, originalmente, foi pensada como uma obra composta por três partes: “A peculiaridade do estético”, “Obra de arte e comportamento estético” e “A arte como fenômeno histórico-social” – e, ao mesmo tempo, numa pesquisa dedicada à ética. Sob a atmosfera do XX Congresso do PCUS, o plano de trabalho é modificado: a elaboração da *Ética* se impõe, suspendendo a continuidade da *Estética* que, embora com dimensões monumentais (os quatro volumes que compõem a primeira parte totalizam cerca de 1200 páginas), limita-se à terça parte do ambicioso projeto inicial. Uma segunda modificação é efetivada quando, conforme Scarponi:

No momento de enfrentar praticamente a nova matéria, Lukács adverte, porém, que uma ética privada de fundação ontológica seria “sustentada no ar”. /.../ Nasce assim a ideia de estender um breve ensaio ontológico que sirva como introdução à ética. Mas, logo o novo tema toma a mão do autor e se transforma no argumento de uma obra independente. É o retorno a Marx, a restauração de um marxismo “fundado sobre os fatos” que impõe tomar de frente a questão do ser – e no seu âmbito, sobretudo, do ser social – por restituir transparência metodológica ao marxismo. (SCARPONI, 1976, p. XI-XII)¹⁶⁸.

Assim, desaparecem do seu horizonte as duas últimas partes da *Estética*. Lukács pretende dedicar-se a duas pesquisas sistemáticas – à ontologia do ser social e à ética – além de planejar a escrita de uma autobiografia. A *Ontologia*, entretanto, ocupará o filósofo por cerca de uma década e não lhe permitirá desenvolver seus demais projetos. Dessa forma, em relação à ética, não foi possível a sistematização pretendida, apenas restaram indicações ao longo do texto da sua *opus postumum* e várias passagens em intervenções e em entrevistas

¹⁶⁸ Texto original: “Al momento di affrontare praticamente la nuova materia, Lukács avverte però che un’etica priva di fondazione ontologica sarebbe ‘campata in aria’. /.../ Nasce così l’idea di stendere un breve saggio ontologico che funga da introduzione all’etica. Ma subito il nuovo tema prende la mano all’autore e si trasforma nell’argomento di un’opera indipendente. È il ritorno a Marx, la restaurazione di un marxismo ‘fondato sui fatti’ che impone di prendere di petto la questione dell’essere – e nel suo ambito soprattutto dell’essere sociale – per restituire limpidezza metodologica al marxismo.”

concedidas nos últimos anos de vida¹⁶⁹. Quanto à autobiografia, ao saber da gravidade da sua doença, o filósofo chegou a escrever um esboço de algumas páginas. Mas, logo perceberia que não tinha mais forças suficientes para escrever com as próprias mãos. Sua autobiografia foi desenvolvida, então, na forma de diálogo, em conversações que tomaram como referência as anotações do filósofo. Essa atividade o poupou de um insuportável ócio, considerando toda a sua vida de intensa atividade. Mesmo octogenário, dedicava-se à produção da *Ontologia* por cerca de dez horas diárias, além de manter regular correspondência internacional e atender a diversas solicitações de entrevista. Leandro Konder (1978), que teve a oportunidade de entrevistá-lo nesse período, registra o quanto ficou impressionado com a capacidade de trabalho e a vivacidade do filósofo. Extremamente atento ao evoluir histórico, nas anotações para a última autobiografia, referindo-se aos dois grandes sistemas (lembramos que se tratava do ano de 1971, quando os muros ainda não tinham caído), Lukács (1999, p.170) registrará a “importância do marxismo autêntico como única saída. Por isso: nos países soc[ialistas]: ideologia marxista como crítica do existente, como estímulo às reformas que se tornam cada vez mais necessárias”. O filósofo permaneceu, até seus últimos momentos, um ardoroso defensor do socialismo, ao qual impunha, no máximo, aquela contraposição reformista. Sua militância não envolveu jamais, revelando-se nitidamente em suas produções teóricas.

Nesse sentido, convém ressaltar que a principal característica da *Ontologia* é seu caráter militante. Trata-se de um trabalho de intervenção, cujo autor, como intelectual ligado à vida do movimento operário, procura contribuir na luta pelo socialismo. Defendendo esse caráter militante da *Ontologia*, Scarponi (1976) discorda da forma de tratamento dedicada pelos interlocutores de Lukács nas *Conversazioni* de 1966¹⁷⁰, ao discutirem os temas e impoções do trabalho do filósofo daquele período porque, não obstante o vivo sentido de atualidade demonstrado, “não hesitaram em apresentar esta atividade numa luz nitidamente

¹⁶⁹ Essas anotações sobre a ética constituem objeto de estudo de diversos pensadores, inclusive Nicolas Tertulian, autor do artigo “O grande projeto da Ética”, publicado pela *Verinotio revista on-line*, n. 12, Ano VI, em outubro de 2010. Outro importante estudioso que se dedicou ao exame da ética em Lukács é Guido Oldrini. No seu ensaio “Lukács e o caminho marxista ao conceito de ‘pessoa’”, referindo-se à lacuna na doutrina marxista devido à ausência de uma ética, ele faz as seguintes considerações: “O maior esforço para preenchê-la é feito no século XX por Lukács. É verdade que também ele não deixou, ao morrer, uma ética acabada, um esboço completo da ética do ponto de vista do marxismo. A ética, no entanto, tem, ao longo de toda a sua carreira – tanto na vida como na teoria – papel central. Podemos chegar até ao paradoxo de dizer que esse filósofo, que jamais escreveu uma ética, é um ‘filósofo da ética’ por definição, um pensador que produz sempre teoria ética, mesmo quando fala de qualquer outra coisa”. (OLDRINI, 1995, p.109).

¹⁷⁰ Publicadas no Brasil pela Editora Paz e Terra, em 1969, com o título *Conversando com Lukács*.

acadêmica, como o esforço de um filósofo fechado no horizonte do próprio pensamento”. (SCARPONI, 1976, p.VIII)¹⁷¹.

A partir da assertiva *o homem é um ser que dá respostas*, Lukács, na *Ontologia*, procura demonstrar aquela sentença marxiana, segundo a qual *os homens fazem sua própria história, mas em circunstâncias não escolhidas por eles*. Dessa forma, dirige suas análises e formulações à defesa da possibilidade ontológica de superação do sistema capitalista rumo a uma forma de sociedade e de sociabilidade comunistas. Isso não significa, obviamente, que o pensador assuma essa superação como algo necessário e historicamente imediato. O idealismo juvenil expresso em *História e consciência de classe* não contamina sua obra da maturidade nesse sentido, embora suas esperanças inabaláveis e seu apelo aos intelectuais, especialmente sedimentado sobre a ética, possam sugerir um retorno àquela perspectiva.

Assim como a *Estética*, a *Ontologia* insere-se no conjunto de atividades desenvolvidas pelo filósofo no intuito de efetivar uma renovação do marxismo. Esse objetivo, que paulatinamente vai clarificando-se em ações mais específicas, numa abordagem geral, consiste numa reação ao XX Congresso do PCUS e visa, além da superação das abordagens mecanicistas, economicistas e deterministas do marxismo, assim como das vulgarizações resultantes da dogmática stalinista, estabelecer um novo início para a luta operária, com uma orientação em duplo sentido: de um lado, o retorno ao marxismo autêntico, compreendido como uma filosofia unitária e universal; de outro, a apreensão da realidade, visando a uma compreensão de suas determinações objetivas e subjetivas. Nesse sentido, o filósofo chegou a expressar a necessidade – e sua intenção – de escrever *O Capital* do presente¹⁷². Mas, a investigação do mundo contemporâneo, da lógica que o preside, dos novos determinantes que entraram em cena no seu evoluir, atualizando as análises de Marx, é uma tarefa que o autor da *Ontologia* pôde apenas indicar, mas de maneira alguma teve condições de pôr em prática. Como registra Antunes (2002, p.15), na apresentação da edição brasileira da grandiosa obra *Para além do capital*, de István Mészáros, publicada pela Boitempo, coube a esse excepcional discípulo de Lukács “essa significativa contribuição para a realização, em parte, desta monumental (e por certo coletiva) empreitada”.

Na sua *Ontologia*, Lukács se lança na imprescindível tarefa de renascimento do marxismo a partir de dois quadros de referência: o desenvolvimento do capitalismo depois de Marx e o enrijecimento dogmático produzido no pensamento marxista depois de Lenin. É

¹⁷¹ Texto original: “non esitavano a presentare quest’attività in una luce nettamente accademica, come lo sforzo di un filosofo chiuso nell’orizzonte del proprio pensiero.”

¹⁷² Cf. LUKÁCS (1999); SCARPONI (1976); NETTO (2012).

importante esclarecer que, como atesta Scarponi (1976), no início dos anos 1950, esse projeto de intervenção teórica ainda não estava claramente delineado na mente do filósofo magiar. No entanto, defendemos que o retomar daqueles temas próprios de seu interesse juvenil não se deve a uma suposta nostalgia ou a um capricho de um intelectual fechado em seu universo teórico, mas ao fato de Lukács, com vivo senso de realidade, buscar respostas para os problemas abertos nas duas últimas décadas de sua vida. Suas elaborações finais acabam por revelar uma síntese entre seus interesses de pesquisa mais íntimos – os quais surgiram na sua distante juventude – e a busca por soluções para viabilizar uma renovação do marxismo, depurando-o de todo determinismo economicista e de todo revisionismo deformante. Ademais, como discorre Scarponi:

A escolha do tema, como se afirma na própria *Ontologia*, não nasce, portanto, de uma particular inclinação pessoal, mas da tentativa de reativar o contato com as grandes tradições do marxismo, que compreendem a realidade como algo a ser transformado e não simplesmente algo para manipular e gerir. É necessário, por isso, que o marxismo se configure como ciência, como conhecimento o mais adequado possível do real, e é exatamente em tal direção que se move a pesquisa teórica lukacsiana, “já que no caos atual de teorias tortuosamente idealizadas, achatadamente niveladoras e falsamente ‘profundas’, a necessária restauração do marxismo precisa de uma ontologia fundada e fundante, que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social e esteja ao mesmo tempo em condições de apresentar isto na sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza”. (SCARPONI, 1976, p. XII).¹⁷³

Lukács (1978, p.1-2) impõe essa ontologia em contraposição, principalmente, ao neopositivismo que “radicalizando as velhas tendências gnosiológicas /.../ dominou de modo incontrastado, com sua recusa de princípio em face de toda e qualquer colocação ontológica, considerada como não científica”. Ademais, acrescenta o filósofo: “esse domínio se deu não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis”. Por isso, os métodos de pensamento neopositivistas seriam determinantes em relação à orientação teórica dos grupos dirigentes, sejam políticos, militares ou econômicos. Enfatizamos que essa influência neopositivista alcança, inclusive, complexos sociais essenciais como a educação, tornando evidente o quanto a *Ontologia* de Lukács contribui também para uma crítica radical do fetichismo e da manipulação que pesam sobre as práticas educacionais na atualidade.

¹⁷³ Texto original: “La scelta del tema, come si afferma nell’*Ontologia* stessa, non nasce dunque da una particolare inclinazione personale, ma dal tentativo di riattivare il contatto con le grandi tradizioni del marxismo, che intende la realtà come qualcosa da trasformare e non semplicemente da manipolare e gestire. Occorre perciò che il marxismo si configuri come scienza, come conoscenza il più possibile adeguata del reale, ed è proprio in tale direzione che si muove la ricerca teorica lukácsiana, ‘giacché nel caos attuale di teorie tortuosamente esgotate, piattamente livellatrici e falsamente ‘profunde’, la necessaria restaurazione del marxismo ha bisogno di una ontologia fondata e fondante, che trovi nella realtà oggettiva della natura la base reale dell’essere sociale e sia nel medesimo tempo in grado di presentare questo nella sua simultanea identità e differenza con l’ontologia della natura”.

Todavia, paradoxalmente, o pensamento da maturidade de Lukács encontra resistência mesmo em autores que demonstraram grande interesse por suas ideias juvenis. Um aspecto essencial da nova orientação do filósofo maduro, o seu realismo ontológico e todas as consequências que traz em seu bojo – a teoria do reflexo, a rigorosa conexão entre teleologia e causalidade, enquanto aspectos do seu materialismo filosófico – não foram acolhidos, como atesta Tertulian (2012, p.34), por Sartre e Merleau-Ponty, para os quais outros aspectos pareceram bastante pertinentes.

Scarponi (1976), no citado prefácio à edição italiana de *Para uma ontologia do ser social*, menciona as expectativas anunciadas em relação à última grande obra do filósofo húngaro e os “juízos definitivos” elaborados com base no que já havia sido publicado até aquele momento. A nosso ver, trata-se de julgamentos apressados e, muitas vezes, baseados apenas na defesa da tese segundo a qual a produção juvenil do filósofo é superior a toda a obra desenvolvida na maturidade; também constatamos que mesmo aqueles juízos emitidos de forma categórica prescindem da leitura da última obra de Lukács. Entre os fatores responsáveis pela intensa atmosfera de expectativa criada em torno da publicação dessa obra, Scarponi lista uma série de causas, incluindo as antecipações feitas por Lukács em entrevistas e textos que vieram à luz antes de sua morte, a forma fragmentária através da qual a obra foi sendo publicada e “o uso no campo marxista do termo ‘ontologia’, com a vinculação suspeita de intromissões metafísicas e quedas idealísticas”. (SCARPONI, idem, p. VII)¹⁷⁴. Certamente, a curiosidade e a expectativa criadas em torno do conteúdo da última grande obra de Lukács são absolutamente normais, afinal trata-se de um teórico extremamente importante. Todavia, essa obra provocou também outras reações. O termo ontologia, indiscutivelmente o eixo central das grandes obras finais de Lukács, é alvo da desconfiança de muitos estudiosos que a relacionaram com um retorno à metafísica. Na análise de Oldrini (2009, p. 292), sob certos aspectos, essa desconfiança é relativamente justificada porque a ontologia “carrega sobre si, pelo menos há dois séculos, uma desqualificação que lhe pesa como uma pedra, após a condenação sem apelo de Kant”. Um novo caminho para a ontologia só teria início no século XX, quando o seu renascimento “ao longo da linha que de Husserl, passando pelo primeiro Heidegger, se desenvolve até Nicolai Hartmann”, torna possível um confronto crítico com seu próprio passado, surgindo, assim, uma ontologia crítica em aberta oposição à ontologia dogmática, tendo como consequência o desmoronamento daquela anterior “pretensão de deduzir *a priori* as categorias do real”. Ainda conforme o crítico italiano, “Lukács parte daqui,

¹⁷⁴ Texto original: “l’uso in campo marxista del termine di ‘ontologia’, con il connesso sospetto di intrusioni metafisiche e cadute idealistiche”.

mas vai além: não só critica a ontologia ‘crítica’ de matriz hartmanniana (para não falar também de Husserl e Heidegger), mas, certamente, desloca o foco para aquele plano que ele define como ‘ontologia do ser social’.¹⁷⁵

De certa forma, podemos compreender os esforços de Lukács no sentido de efetivar uma crítica à ontologia dogmática e mesmo a possibilidade de ir além da ontologia proposta por Hartmann¹⁷⁶ como um acerto de contas consigo mesmo, uma correção de parte dos equívocos contidos na sua obra de juventude *História e consciência de classe*. Todavia, é necessário registrar que o próprio Lukács, mesmo já sustentando suas *formulações estéticas sobre raízes ontológicas*, ainda atribui uma conotação negativa à palavra “ontologia”, rejeitando-a e a remetendo àquela compreensão metafísica. Fruto de um complexo processo de maturação, o aporte ontológico lukacsiano não se define imediatamente nem em termos do conteúdo propriamente dito, nem no tocante à terminologia adotada. A esse respeito, afirma Oldrini (2013, p.29):

mesmo onde a coisa, o nexó conceitual, já existe em germe, falta a palavra para exprimi-lo. Até para com a própria palavra “ontologia” Lukács nutre, desde muito, desconfianças e suspeitas. Para ele, tomando a conotação que lhe foi conferida por Heidegger, a palavra só tem um valor negativo; significa, no melhor dos casos, “pura antropologia”, sociologia “mitologizada ontologicamente”, “pseudo-objetividade”...

Nessa perspectiva, convém lembrar que a grande *Estética*, como afirmam muitos intérpretes e o próprio autor, já se edifica sobre bases ontológicas e reflete a linha evolutiva inaugurada por Lukács desde a viragem de 1930. Nas conversações de 1966, o filósofo afirma: “o ser e suas transformações são o fundamental. Na minha opinião, é daqui que se deve começar e daqui comecei eu mesmo minha estética”. E justifica sua assertiva nos seguintes termos: “Ora, as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre (*sic*) a

¹⁷⁵ Texto original: “si porta dietro una squalifica che le pesa addosso come un macigno da almeno due secoli, dopo la condanna senza appello di Kant.”; “lungo la linea che da Husserl, tramite il primo Heidegger, si sviluppa fino a Nicolai Hartmann”; “pretesa di dedurre a priori le categorie del reale”; “Lukács muove da qui, ma va ancora oltre: non solo critica l’ontologia ‘critica’ di stampo hartmanniano (per non parlare neanche di Husserl e di Heidegger), ma ne sposta senz’altro il baricentro su quel piano che egli definisce come ‘ontologia dell’essere sociale’.”

¹⁷⁶ No capítulo da *Ontologia* dedicado a esse filósofo, Lukács (2012, p.179-180) assinala: “Um traço significativo de originalidade na ontologia de Hartmann é justamente a tendência em atribuir superioridade ontológica à realidade como ela é, no rigor implacável de seu ser-propriadamente-assim. /.../ As limitações de Hartmann estão essencialmente ligadas ao fato de ele evitar com certo receio os problemas manifestamente dialéticos. Sendo um observador lúcido e imparcial da realidade, é natural que ele seja reiteradamente confrontado com constelações dialéticas. Mas se desvia da sua essência dialética, refugiando-se na dialética de Aristóteles e limitando-se a falar de aporias sempre que problemas dialéticos exigem uma solução dialética. /.../ Portanto, se quisermos tornar as conquistas de Hartmann, que são importantes apesar de todas as limitações, realmente fecundas para a ontologia atual, teremos de prosseguir a partir dele na direção dos grandes dialéticos, isto é, na direção de Hegel e sobretudo de Marx”.

base das quais os homens organizam cada uma de suas ações e reações ao mundo externo.” (LUKÁCS, 1969, p.12). Na *Estética*, Lukács parte da vida cotidiana, examinando a relação concreta do ser humano com a realidade objetiva para, somente depois, voltar-se ao tratamento das formas mais complexas de reprodução da realidade, como a arte e a ciência, e, em seguida, retornar à vida cotidiana. Evidencia-se, portanto, que a *Estética* pode ser considerada uma pedra angular na edificação da ontologia do filósofo, embora nessa obra o termo ainda seja utilizado apenas em sentido negativo e a defesa da tese segundo a qual o pensamento de Marx contém as bases fundamentais de uma ontologia do ser social seja explicitada somente depois da sua conclusão. Ainda nas conversações de 1966, o filósofo afirma: “usamos a bela palavra ‘ontologia’, à qual eu mesmo me estou habituando”. (LUKÁCS, 1969, p.19). Nesse sentido, é indiscutível que, quando a “bela palavra” foi utilizada, o nexos conceitual já se fazia presente nas elaborações do autor. Mas, afinal, o que teria provocado em Lukács uma simpatia pela “bela palavra”, antes tão hostilizada? A hipótese que surge com mais força entre os críticos lukacsianos, especialmente Tertulian e Oldrini, é a influência de Ernst Bloch e Nicolai Hartmann. Curiosamente, entretanto, Lukács já conhecia o pensamento de Hartmann quando produziu a *Estética*, mas só pareceu influenciar-se pelas concepções do filósofo posteriormente, quando todo um quadro ontológico já havia sido elaborado e faltava-lhe, praticamente, apenas uma terminologia adequada. Muitas categorias hartmannianas são incorporadas – certamente após ajustes e reformulações – na última grande obra do filósofo húngaro. Todavia, a base para a entificação de uma ontologia do ser social já estavam postas nas suas elaborações anteriores.

Defendendo o pensamento de Marx como uma ontologia do ser social, logo na introdução da sua *opus postumum*, Lukács sentencia: “Ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social”. (LUKÁCS, 2012, p.25). Na argumentação lukacsiana, apenas em Marx o problema da especificidade do ser social adquire seu justo perfil, pois enquanto os mais importantes filósofos do passado e do presente, ao se aproximarem de questões relacionadas à ontologia do ser social, colocaram a seguinte alternativa: ou o ser social não se distingue do ser em geral ou se trata de algo radicalmente diverso, o autor de *O Capital* “vê com clareza – afirma Lukács – que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido” e, justamente por isso, “a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral”. (idem, p.27).

Ao efetivar uma retomada do pensamento marxiano, livrando-o das mazelas e deturpações provenientes de uma leitura enviesada por uma perspectiva economicista, pelo

determinismo ou pelo dogmatismo, Lukács afirma que Marx delineou uma ontologia histórico-materialista e, nesse sentido, superou, em termos práticos e teóricos, o idealismo lógico-ontológico de Hegel. Conforme o filósofo húngaro, “Hegel foi um preparador nesse domínio, na medida em que concebeu a seu modo a ontologia como uma história”. No entanto, embora a ontologia hegeliana tenha contrastado com a religiosa, uma vez que a ontologia de Hegel “partia de ‘baixo’, do aspecto mais simples, e traçava uma história evolutiva necessária que chegava ao ‘alto’, às objetivações mais complexas da cultura humana” (LUKÁCS, 1978, p.2), sua perspectiva lógico-idealista imprimiu um caráter teleológico à história, traduzido pelo *espírito do mundo*. A ontologia de Lukács, na esteira do pensamento marxiano, encerra o campo da teleologia no complexo do trabalho e, no máximo, o estende à práxis em geral. À luz dessas considerações, concordamos plenamente com a seguinte conclusão de José Paulo Netto:

trata-se mesmo de uma *nova* ontologia, em um duplo sentido – nova no interior da tradição marxista, que até então não a sistematizara, e nova em contraste com a tradição filosófica, no interior da qual se articulou sobre a base dos mais diversos idealismos e/ou no marco de sistemas irracionistas (no caso das vertentes neopositivistas, ela foi liquidada). Mas a *substantiva* originalidade da ontologia que o último Lukács elabora, como toda autêntica originalidade, é tanto ruptura como continuidade com a tradição filosófica – ela não ignora as melhores criações desta última (v.g., Aristóteles e Hegel), e o é igualmente em face da produção lukacsiana posterior a 1930 (basta lembrar o monumental ensaio sobre o jovem Hegel, concluído em 1938 e publicado dez anos depois). (NETTO In: LUKÁCS, 2012, p.19; grifos no original).

Especialmente dois aspectos destacados por Netto merecem algumas pontuações: o duplo sentido da *nova* ontologia e a dialética entre ruptura e continuidade na qual se revela a *substantiva* originalidade da ontologia lukacsiana. Lukács realmente empreende uma virada no marxismo, como assim o destacou seu editor Frank Benseler¹⁷⁷. Sua *Ontologia*, embora fundamentada nos princípios extraídos do pensamento de Marx, não é uma mera reprodução de enunciados, mas uma elaboração que demonstra a autonomia interpretativa e criativa do filósofo. Por outro lado, seu avanço em relação às ontologias anteriores – inclusive aquela proposta por Nicolai Hartmann, na qual ele se apoia em diversos aspectos – demonstra uma superação indiscutível. A *opus postumum* do grande filósofo, efetivamente, encerra em si o caráter de *novidade*. Quanto ao segundo aspecto, aqui, encontramos novamente aquela relação de continuidade na descontinuidade e, na *substantiva* originalidade assinalada por Netto, percebemos também um dos principais aspectos da crítica de Lukács ao stalinismo: aquele

¹⁷⁷ Em relação à *Ontologia* de Lukács, ele afirmou, em 1995: “Ninguém pode contestar o fato de que ela representa uma virada no marxismo”. (Citado por: OLDRINI, 2013, p.10).

referente à orientação cultural geral do período stalinista. Na *Ontologia*, Lukács aplica o princípio já anunciado na sua *Estética*, segundo o qual:

a fidelidade ao marxismo significa ao mesmo tempo a continuidade com as grandes tradições do domínio intelectual da realidade do homem. No período staliniano, e especialmente por obra de Zhdanov, foi sublinhado exclusivamente o que separa o marxismo das grandes tradições do pensamento humano. E ao fazer-se isto se acentuou somente o qualitativamente novo do marxismo, a saber, o salto que separa sua dialética das precursoras mais desenvolvidas, como as de Aristóteles e de Hegel, a atitude poderia ter sido considerada relativamente justificada. Este ponto de vista poderia inclusive ser considerado como necessário e útil, sempre que não destaque – de um modo profundamente não-dialético – o radicalmente novo do marxismo unilateralmente, isoladamente e, portanto, metafisicamente, ignorando o momento da continuidade e desenvolvimento mental dos homens. (LUKÁCS, 1966, p.17)¹⁷⁸.

Esse princípio é reiterado nas conversações de 1966, quando o filósofo afirma:

No período de Stalin e Zhdanov, a história do pensamento foi sistematizada como se antes do marxismo existisse um determinado pensamento e, em seguida a um grande salto, ele tivesse sido completamente substituído pelo marxismo. O valor supremo do marxismo consiste substancialmente no fato de que ele se assenhorou de todos os valores do bimilenar desenvolvimento europeu. Quem o diz não sou eu: é Lênin, que teve ocasião de afirmá-lo durante as discussões de 1920. Este aspecto da continuidade na história do pensamento foi totalmente esquecido sob o stalinismo. (LUKÁCS, 1969, p.168-9).

Nos longos anos de intensa atividade teórica dedicados à produção da *Ontologia*, Lukács ocupou-se de se *assenhorar* dos mais altos valores produzidos no campo ontológico, fazendo-lhes a devida crítica e superando-os nos seus limites e problemáticas vislumbrados. Assim, tanto na forma quanto no conteúdo revela-se uma oposição à dogmática stalinista. Oposição essa que não é posta em xeque, mesmo considerando o fato de que a própria obra lukacsiana também conterà seus limites e problemáticas.

O desenvolvimento dessa obra de enormes proporções consistiu, como assinala Oldrini (2013, p.12), num “longo período de trabalho, muito intenso e cansativo, que avança lentamente, em meio a dúvidas, reformulações e também discussões e polêmicas com seus alunos mais próximos, os integrantes da chamada Escola de Budapeste”¹⁷⁹. É amplamente

¹⁷⁸ Texto original: “la fidelidad al marxismo significa al mismo tiempo la continuidad con las grandes tradiciones del dominio intelectual de la realidad por el hombre. En el período estaliniano, y especialmente por obra de Zhdanov, se ha subrayado exclusivamente lo que separa al marxismo de las grandes tradiciones del pensamiento humano. Y si al hacerlo se hubiera acentuado sólo lo cualitativamente nuevo del marxismo, a saber, el salto que separa su dialéctica de sus precursoras más desarrolladas, como las de Aristóteles y Hegel, la actitud habría podido considerarse relativamente justificada. Un tal punto de vista podría incluso estimarse como necesario y útil, siempre que no destacara – de un modo profundamente adialéctico – lo radicalmente nuevo del marxismo unilateralmente, aisladamente y, por tanto, metafisicamente, ignorando el momento de la continuidad en el desarrollo mental de los hombres.”

¹⁷⁹ Ferenc Féher, Agnes Heller e Mihaly Vadja, conforme relata Tertulian (2012, p.40): “No início de 1971 – quando a doença de Lukács já não era mais segredo /.../ pediram a ele que declarasse a existência em volta dele de um grupo, ligado por pensamentos comuns, e chamado de *Escola de Budapeste*”. Lukács atendeu ao pedido

conhecido o fato de que Lukács submetia os manuscritos da *Ontologia* à apreciação de um grupo de alunos, com os quais travava discussões acerca do texto. Também não é novidade sua insatisfação com a chamada grande *Ontologia*. Todavia, os motivos apontados pelos críticos para tal insatisfação estão longe de encontrar um ponto de convergência.

Num artigo publicado em 1977 – *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács* – na revista italiana *Aut-Aut*, Agnes Heller, Ferenc Féher, György Markus e Mihaly Vadja afirmariam: “Nos debates do inverno de 1968-69, Lukács manifestou a sua adesão a muitas de nossas objeções; a outras ele esperava responder com a reelaboração do texto originário, na versão definitiva”.¹⁸⁰ Recorrendo ao texto de Sérgio Lessa (2002), constatamos que o principal conteúdo da crítica dos ex-alunos ao mestre é a acusação segundo a qual na sua obra existiriam, contraditoriamente, “duas ontologias”. Os componentes da Escola de Budapeste garantem, no artigo citado, como expõe Lessa (2002, p.17), que Lukács “teria concordado com a justeza dessa crítica, tanto assim que, sempre segundo eles, o filósofo húngaro teria decidido, em vez de corrigir a primeira, redigir uma ‘segunda versão’ de sua ontologia. Essa segunda versão viria a ser os *Prolegômenos à ontologia do ser social*.” Lessa, a exemplo de outros intérpretes lukacsianos, não concorda com as críticas dos ex-alunos do filósofo, tampouco acredita que a motivação para redigir os *Prolegômenos* tenha origem na aceitação do conteúdo daquelas críticas.

Sem dúvida, Lukács não ficou satisfeito com o resultado do seu último esforço intelectual. Mas, os motivos para essa insatisfação, assim como os motivos que o levaram à elaboração dos *Prolegômenos* seriam aqueles apontados pelos ex-alunos? Essa é mais uma questão espinhosa da trajetória de Lukács, pois os desencontros das informações dificultam uma compreensão adequada.

Acerca da polêmica em torno da última grande obra lukacsiana, István Eörsi escreveu: “as críticas pelos amigos e alunos não o abalaram em seus pontos de vista fundamentais ou em seu método de análise, mas apenas o convenceram de que sua maneira de apresentação carecia de força”. (In: LESSA, 2002, p.15). Essa mesma justificativa também é apresentada por Scarponi (1976, p. XIV). Sabemos que a *Ontologia* de Lukács divide-se em duas partes: a primeira, de caráter histórico, examina o estado atual do problema, dedicando-

dos discípulos que, em 1975, ingressaram no cenário internacional com a publicação de uma obra coletiva, na qual anexaram o documento de *apresentação* redigido pelo velho filósofo alguns anos antes. Todavia, pouquíssimo tempo separaria aquela solicitação e a explícita intenção de *aparecer* sob o estandarte do mestre e a classificação da última grande obra do filósofo, ainda de acordo com Tertulian (idem, p.40), de “fiasco completo”. Embora nesse texto Tertulian não cite György Markus, é oportuno lembrar que ele também fazia parte desse grupo de discípulos integrantes da *Escola de Budapeste*.

¹⁸⁰ Citamos a partir do texto de Introdução de Sérgio Lessa para sua obra “*Mundo dos homens: trabalho e ser social*” (2002, p.16).

se à análise do neopositivismo e do existencialismo, do pensamento ontológico de Nicolai Hartmann, de Hegel e de Marx; já a segunda parte, de caráter sistemático, trata dos complexos problemáticos mais importantes – o trabalho, a reprodução, o ideal e a ideologia e a alienação. Era essa estrutura, conforme Scarponi, que teria provocado a insatisfação do filósofo porque, certo acerca da correção do conteúdo, ele acreditava não ter encontrado a forma mais adequada para expressá-lo.

Essa interpretação, divulgada por István Eörsi, também foi citada por Tertulian (2010, p.385) para endossar sua argumentação segundo a qual Lukács “sentiu a necessidade de expor, em forma mais condensada /.../ as ideias mestras do seu trabalho e os seus objetivos”. Inclusive, acrescenta que o subtítulo dos *Prolegômenos* – “Questões de princípios para uma Ontologia hoje tornada possível” – deixaria transparecer de forma clara essa intenção. É oportuno registrar que Tertulian também faz referência às críticas dos ex-alunos de Lukács, indicando o clima desfavorável que aquela publicação na revista *Aut-Aut* teria proporcionado para a recepção da obra póstuma lukacsiana, principalmente porque as *Annotazioni* foram divulgadas antes da publicação da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*. Na análise do crítico romeno, a pressa dos ex-discípulos de Lukács em tornarem públicas suas formulações “só se explica pelo desejo dos autores em ressaltar, a todo custo, o seu rompimento definitivo com aspectos essenciais do pensamento de seu mestre”. (TERTULIAN, idem, p. 386). E acrescenta de forma categórica:

Do nosso ponto de vista, trata-se de um episódio importante, uma vez que, considerando que os *Prolegômenos* foram escritos *depois* que Lukács tinha conhecido as críticas formuladas por esse grupo de filósofos, seus amigos e discípulos, poder-se-ia perguntar se a decisão de escrever *post festum* uma longa introdução à obra não foi tomada exatamente para responder às suas objeções. Ora, uma leitura dos *Prolegômenos* à luz das *Anotações* mostra com toda evidência que Lukács não mudou uma vírgula nas suas posições de fundo tais como foram expressas ao longo de todo o texto inicial. Apesar das afirmações dos quatro leitores, que nos asseguram que o filósofo tinha admitido a pertinência de uma grande parte de suas críticas, não se constata que Lukács tenha sequer registrado tais objeções: ele continua a explicitar imperturbavelmente as próprias posições filosóficas que, segundo seus alunos, foram objeto de viva contestação da parte deles. Compreende-se, então, por que os autores das *Anotações* mantiveram até hoje um silêncio absoluto acerca dos *Prolegômenos*: o conteúdo desse livro opõe, por si mesmo, uma *fin de non-recevoir* ao discurso crítico deles. (idem, p.368; grifos no original).

A longa citação de Tertulian que transcrevemos, a nosso ver, também põe um fim a quaisquer especulações em torno do significado dos *Prolegômenos* como uma revisão do conteúdo da *Ontologia*. Longe de se tratar de uma reformulação da *Ontologia* ou de uma nova ontologia, esse texto visa expor de forma mais clara e sintética as linhas mestras do seu edifício ontológico. Lamentavelmente não foi possível a Lukács proceder à revisão ou mesmo

à eventual reelaboração desse escrito, como o indicou na carta dirigida a Tertulian em 14 de janeiro de 1971. A ausência de uma forma acabada é um dos principais fatores a dificultar a compreensão da última contribuição teórica do filósofo húngaro, cuja densidade, magnitude e complexidade demanda ainda muitos estudos.

Finalizando a discussão sobre o terceiro encontro de Lukács com Marx, é oportuno registrar que, nesse longo período, o traço mais significativo foi o desenvolvimento de uma ontologia do ser social, contribuindo em larga medida para a execução daquele duplo movimento ao qual se refere nas Conversações de 1966: “retornar a Marx, no método, e caminhar para adiante, na realidade, formulando a explicação marxista para os novos fenômenos de hoje.” (LUKÁCS, 1969, p.164). O “hoje” lukacsiano é um *pouco diferente* do nosso hoje, mas esse duplo movimento continua – talvez até bem mais do que na época de Lukács – extremamente imprescindível.

3 ALIENAÇÃO E REIFICAÇÃO EM *HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE* E EM *PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL*

Na Introdução desta tese, indicamos os principais pontos de distinção entre a concepção lukacsiana acerca dos complexos sociais reificação e alienação em *História e consciência de classe* e em *Para uma ontologia do ser social*, assinalados pelo autor no Prefácio crítico de 1967. A partir da constatação de que a anatomia da alienação na obra de maturidade de Lukács revela-se a chave para a compreensão da anatomia da alienação na sua obra juvenil, retomaremos, agora, alguns desses pontos principais e os examinaremos com o intuito de explicitar o conteúdo dessa distinção e os fundamentos teórico-práticos sobre os quais estão erigidas estas concepções, nestes dois momentos da trajetória do filósofo.

Em 1967, quase quatro décadas após a viragem de 1930, tendo concluído a *Estética* e em pleno desenvolvimento das pesquisas e sistematizações dedicadas à *Ontologia*, Lukács, com os pés bem firmes em solo ontológico, submeteu aquela importante elaboração da juventude a um exame crítico, buscando demonstrar, principalmente, os aspectos que considerava superados e respondiam por sua ruptura com a obra de 1923 – na qual, lembremos, ele tentara realizar uma síntese de Hegel e de Marx numa filosofia da história –. Entre esses aspectos¹⁸¹, destacam-se: a posição contrária à ontologia – e no cerne desta tendência, a compreensão do marxismo como teoria social ou filosofia social e a obliteração ou a rejeição da posição assumida pelo marxismo em relação à natureza –; a rejeição da dialética da natureza; a análise divorciada da impostação ontológica; a ausência da categoria fundamental do ser social – “o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza” (LUKÁCS, 2003, p.15) –; a ausência da objetividade ontológica da natureza; a ênfase involuntária de subjetivismo dominante; a deformação e o estreitamento do conceito de práxis; a análise dos fenômenos ideológicos efetivada a partir das estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida e a abstenção do trabalho, cuja principal consequência sinalizada pelo filósofo é a perda da “perspectiva de um salto filosófico em direção a questões decisivas, como a da relação entre teoria e prática, ou sujeito e objeto” (idem, p.20); e, finalmente, o peso da herança hegeliana em seus ombros. Justamente essa herança levou Lukács, na obra de 1923, a tratar o problema da reificação e da alienação inteiramente no espírito hegeliano. As principais consequências dessa orientação consistem na postulação da identidade entre sujeito e objeto, na identificação da objetivação com a alienação, e desta com

¹⁸¹ Aos quais já nos reportamos, ao examinarmos o segundo encontro de Lukács com Marx. (Cf. pág.:84-92).

a reificação. Também deriva dessa forma de tratamento a perspectiva de superação da alienação formulada pelo filósofo.

Considerando os aspectos destacados por Lukács, percebemos que ele apresenta a distinção entre *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*, no que se refere aos traços mais gerais e à especificidade da alienação. Todavia, essas duas linhas de discussão não são isoladas uma da outra e mantêm uma imbricada inter-relação. Na sequência do nosso texto, tentaremos explorar alguns aspectos dessa distinção.

3.1 Do fetichismo da mercadoria em Marx ao fenômeno da reificação em Lukács: o significado da alienação na fase protomarxista

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens. (LUKÁCS, 2003, p.194).

Na fase protomarxista do pensamento de Lukács, o significado da alienação, conforme consta na obra *História e consciência de classe*, confunde-se com o fenômeno da reificação¹⁸². É justamente este o termo utilizado no título do capítulo, “A reificação e a consciência do proletariado”, no qual o autor apresenta o exame daquele complexo social. A análise da reificação em Lukács (2003) efetiva-se a partir do fundamento econômico sobre o qual se erige aquele fenômeno, tomando como ponto de partida as *estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida*¹⁸³. Com base nessa fundamentação, o filósofo assinala o fetichismo como o resultado do processo através do qual uma realidade produzida pelos próprios seres humanos se lhes apresenta como algo autônomo, independente de sua ação, autoproduzido e cuja legalidade se impõe à subjetividade de forma dominante e determinante. Sobre o fetichismo da mercadoria, são elucidativas as palavras de Marx:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e do trabalho total, ao

¹⁸² Na *Ontologia*, Lukács (2013, p.667 e seguintes) faz a devida distinção entre alienação e reificação e demonstra a existência de reificações espontâneas e reificações autênticas. Enquanto se refere às primeiras como reificações inocentes, que não produzem alienação, as segundas são identificadas com processos que provocam alienações, como mediadoras da alienação.

¹⁸³ A escolha desse marco inicial revela dois aspectos centrais do exame da reificação e da alienação na referida obra: a secundarização da categoria trabalho e a negação da ontologia. Esse é um ponto de distinção fundamental entre o texto de 1923 e a *Ontologia* de Lukács, trazendo significativas consequências para o tratamento e a compreensão da alienação.

refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. /.../ Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (MARX, 2006, p.94).

Lukács, a partir da análise marxiana acerca do fetichismo da mercadoria, compreende como *reificação* o fato de as relações entre as pessoas assumirem a *forma fantasmagórica* de relação entre coisas. Examinando a reificação e sua relação com a consciência do proletariado, Lukács assume como objetivo central: “chamar a atenção – pressupondo as análises econômicas de Marx – para aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro”. Conforme o autor de *História e consciência de classe*, “uma visão clara acerca dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio” torna-se possível somente à luz da compreensão dessa dualidade. (LUKÁCS, 2003, p.194).

No que se refere à análise marxiana da mercadoria, Lukács faz três observações logo no início do capítulo sobre a reificação: i) não há nenhuma casualidade no fato de Marx iniciar duas grandes obras da maturidade – justamente aquelas nas quais o conjunto da sociedade capitalista é exposto – pela análise da mercadoria¹⁸⁴. Na base dessa escolha, conforme o filósofo húngaro, encontra-se a centralidade da questão da mercadoria e a solução do enigma que ela encerra para a compreensão dos problemas que emergem nesta etapa de desenvolvimento da humanidade; ii) na formulação de Marx, o problema da mercadoria assume o caráter de “problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais” (LUKÁCS, 2003, p.193) – concepção completamente distinta daquelas provenientes da economia burguesa, nas quais a mercadoria ou é tratada como um problema isolado ou como um problema central, mas restrito aos limites da economia, compreendida como uma ciência particular –; iii) apenas sob a perspectiva adotada por Marx, é possível “descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa”. (idem,

¹⁸⁴ Em dois importantes textos da maturidade, *Contribuição à crítica da Economia Política* e *O Capital*, Marx se ocupou da análise da mercadoria. A inter-relação entre essas duas produções é evidenciada por dois fatores: o **sentido de continuidade** – perceptível não apenas no subtítulo de *O Capital*, “Crítica da Economia Política”, ou na afirmação do autor de tratar-se da continuação da obra anterior, mas no fato da segunda obra retomar temas presentes na primeira – e o **complementação recíproca** – resultante da forma como essa retomada se efetivou, resumindo alguns aspectos e ampliando outros ou, nas palavras de Florestan Fernandes, na existência de “diferenças essenciais no desenvolvimento de certas questões nas duas obras” (In: MARX, 2008, p.20). Examinando essas produções, percebemos que a referência explícita ao fetichismo da mercadoria tem lugar em *O Capital*. Porém, a análise da mercadoria, que está na base da discussão desse fenômeno, encontra-se nas duas obras. Não por acaso, Lukács lançou mão de ambas na composição de seu ensaio sobre “A reificação e a consciência do proletariado”.

p.193). Como resultado dessas colocações, explicitar, a partir do significado do fetichismo da mercadoria, a forma de objetividade fundada na relação mercantil e a configuração da subjetividade humana na relação com essa forma, impõe-se como condição para a incursão na categoria reificação. Esse foi o percurso realizado por Lukács.

Compreendendo que “A questão do fetichismo da mercadoria é específica da nossa época, do capitalismo moderno” (LUKÁCS, 2003, p.194), o filósofo destaca a existência de uma diferença extremamente importante entre as sociedades nas quais a forma mercantil é uma entre outras formas de metabolismo social e as sociedades em que a mercadoria tem caráter universal. Nestas, sua ação exerce influência na totalidade das relações sociais; naquelas, essa ação pode se limitar a poucos aspectos da sociabilidade. Assim, a troca de mercadorias e as relações objetivas e subjetivas provocadas por ela podem ser identificadas em vários tipos de sociedade, mesmo entre formas bastante primitivas de organização social, como se pode perceber, de maneira cristalina, nas análises marxianas sobre esse fenômeno. Evidencia-se, também, a partir dessas análises, a ação desagregadora que a troca de mercadorias exerce sobre as sociedades nas quais ela surge. Se, a princípio, como resalta Marx (2008, p.78-9), a troca direta se realiza não no seio das comunidades primitivas, mas nas suas fronteiras, justamente onde elas estabelecem contato com outras comunidades, é desse ponto inicial que a forma mercantil se estende para o interior das comunidades, imprimindo seu caráter mercantil a todas as relações objetivas e subjetivas, dissolvendo e substituindo as anteriores formas de relação estabelecidas entre os sujeitos sociais. Ao tornar-se a forma universal de intercâmbio entre os seres humanos, a forma mercantil imprime uma transformação de ordem qualitativa, subjugando três aspectos essenciais da reprodução social: com a troca de mercadorias, ocorre uma transmutação na produção dos valores de uso, no trabalho como atividade humana concreta particular e nas relações sociais entre os seres humanos. Por isso, apenas numa sociedade na qual a forma mercantil tenha se estabelecido como a forma universal do metabolismo social entre os seres humanos, penetrando em todos os aspectos da reprodução social e influenciando seu metabolismo, o fetichismo da mercadoria pode ser corretamente apreendido. Assim, a questão central à qual Lukács se refere com aquela afirmação não é simplesmente a presença ou a ausência da troca de mercadorias em outras formas de sociabilidade ou em etapas iniciais do próprio capitalismo. De fato, emerge dessa assertiva a mudança qualitativa realizada numa sociedade quando a “troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade”. Trata-se, nesse sentido, de

compreender a “extensão da troca mercantil como forma dominante do metabolismo de uma sociedade”. (LUKÁCS, idem, p.194-5).

Com base nas análises de Marx, Lukács vai observar que a universalização da forma mercantil e seu domínio sobre o conjunto da sociedade produziu um *invólucro reificado*, em cujo cerne o caráter pessoal das relações econômicas é dissimulado e, por conseguinte, o homem confronta-se com sua própria atividade como algo objetivo, que independe dele e, através de leis que lhe são estranhas, o domina. Esse processo realiza-se tanto em termos objetivos quanto subjetivos. Explicita o filósofo:

Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. /.../ Subjetivamente, numa economia mercantil desenvolvida, quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo. (LUKÁCS, 2003, p.199-200).

O resultado da atividade do homem, o mundo objetivo por ele criado, aparece-lhe como algo estranho, regido por leis que são alheias à sua vontade e ao seu conhecimento. Todo um processo de inversão e de mistificação tem lugar quando a universalização da forma mercantil realiza uma abstração tanto do valor de uso dos objetos quanto do trabalho concreto que os produziu, estabelecendo a necessária equivalência que possibilita a permutabilidade desses objetos e garante-lhes seu caráter de mercadoria. A diferença qualitativa entre os valores de uso é abstraída à medida que as mercadorias, na troca, tornam-se equivalentes, sob o aspecto quantitativo, ao representarem um mesmo volume de trabalho materializado no objeto. Na efetivação dessa equivalência, da mesma forma que os valores de uso são abstraídos, os trabalhos concretos também perdem suas particularidades. Para funcionar como unidade comum, o trabalho cristalizado nas mercadorias deve ser representado como trabalho geral-abstrato. Assim, a equivalência elimina a diferença qualitativa entre os valores de uso ao reduzir as mercadorias a uma unidade comum, a saber: o volume de trabalho. Qualquer mercadoria pode ser permutada por outra, desde que as devidas proporções sejam ajustadas para garantir a mesma quantidade de trabalho objetivado. A mensurabilidade do trabalho é alcançada por meio da abstração de suas características qualitativas. Resulta desse processo que a forma valor de troca e o trabalho abstrato assumem o *status* de centralidade na produção da sociabilidade humana, trazendo consequências bastante significativas para a subjetividade dos sujeitos. Com a abstração do trabalho concreto, resta o trabalho – uniforme, homogêneo,

não-diferenciado, simples, geral-abstrato – que cria valor de troca. As diferenças dos tipos de atividade que produzem os valores de uso também são abstraídas. Nessa abstração, a individualidade dos trabalhadores também *desaparece* para que o trabalho assuma a forma necessária para constituir-se como a substância de valor permutável. A própria força de trabalho do homem é transformada em mercadoria. Ademais, conforme Lukács, a crescente complexificação da produção e a contínua racionalização que se percebe no seu desenvolvimento trazem duas importantes consequências. Em primeiro lugar, o autor aponta a fragmentação do processo de trabalho em “operações abstratamente racionais, o que interrompe a relação do trabalhador com o produto acabado e reduz seu trabalho a uma função especial que se repete mecanicamente”; em segundo lugar, ressalta como a intensificação da racionalização e da mecanização transforma “o período de trabalho socialmente necessário, que forma a base do cálculo racional”, o qual “deixa de ser considerado como tempo médio e empírico para figurar como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida”. Essa mecanização racional – graças ao sistema de Taylor – “penetra até na ‘alma’ do trabalhador”, separando suas qualidades psicológicas do conjunto de sua personalidade. (LUKÁCS, 2003, p.201-2). Tal racionalização, associada à especialização, leva à fragmentação do processo de trabalho, do objeto da produção e do próprio sujeito. Em relação ao sujeito, a principal consequência é que ele “não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo”; em vez disso “ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter”. (idem, p.203-4).

Em *O Capital*, Marx (2006, p.93-4) observa que, na forma mercadoria, realiza-se um processo de mistificação em três aspectos da produção de valores-de-uso. Em primeiro lugar, no trabalho concreto, por mais diferenciadas as atividades desenvolvidas e os produtos particulares delas resultantes, “a verdade fisiológica é que são funções do organismo humano, e cada uma dessas funções, não importa a forma ou o conteúdo, é essencialmente dispêndio do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos etc. do homem”. Mas, na forma mercadoria, essa igualdade dos trabalhos concretos “fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores”. Em segundo lugar, na produção de valores-de-uso, a determinação da magnitude do valor não elimina a distinção entre quantidade e qualidade do trabalho. Porém, ao assumir a forma mercadoria, a qualidade do trabalho é abstraída e “a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho, toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho”. Em terceiro lugar, Marx enfatiza que, independente do modo, o

trabalho adquire uma forma social se os homens trabalham uns para os outros. Na forma mercadoria, entretanto, “as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre produtos do trabalho”.

Essa estrutura da reificação, como assevera Lukács (2003, p.211), “penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva”. Principalmente porque o sistema de produção capitalista foi capaz de produzir, juntamente com “uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade”. (idem, p.221). Isso significa que a consciência reificada não é algo restrito ao trabalhador assalariado, mas os problemas de consciência que advêm de tal estrutura “se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, por outro lado, intensificada”. (idem, p.222).

A análise do fetichismo da mercadoria em Marx efetivada por Lukács demonstra o quanto o jovem filósofo foi capaz de uma compreensão autônoma do pensamento marxiano. Porém, conforme sua crítica de 1967, essa compreensão não alcançou todas as consequências possíveis. A ausência do trabalho, enquanto elemento de mediação do metabolismo da sociedade com a natureza – conforme o filósofo – fez desaparecer “os pilares reais e mais importantes da visão marxista do mundo” e, junto com eles, também desapareceu “a objetividade ontológica da natureza, que constitui o fundamento ôntico desse metabolismo”. Como consequência, desaparece também “aquela ação recíproca existente entre o trabalho considerado de maneira autenticamente materialista e o desenvolvimento dos homens que trabalham”. Dessa forma, continua Lukács:

A grande idéia [*sic*] de Marx, segundo a qual até mesmo a “produção pela produção significa tão-somente o *desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si*”, coloca-se fora daquele domínio que *História e consciência de classe* está em condições de examinar. A exploração capitalista perde esse lado objetivamente revolucionário, e não se compreende o fato de que, “embora esse desenvolvimento das capacidades do gênero *homem* se efetue, de início, à custa da maioria dos indivíduos e de certas classes, ele acaba por romper esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento de cada indivíduo”. Não se compreende, portanto, que “o desenvolvimento superior da individualidade é conquistado apenas por um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados”. Desse modo, tanto a exposição das contradições do capitalismo como a da revolução do proletariado adquirem uma ênfase involuntária de subjetivismo dominante. (2003, p.16; grifos no original).

Nas análises marxianas desenvolvidas em *O Capital* é possível inferir que, mesmo quando a forma abstrata do trabalho produtor de valores de troca assume a centralidade nos processos de produção, dada a universalização da mercantilização, o trabalho concreto não é eliminado. Isso significa que a possibilidade investida no trabalho concreto de criar um

mundo objetivo e, além disso, exercer uma ação de retorno sobre o sujeito dessa objetivação, uma exteriorização que permite o desenvolvimento de suas potencialidades, de seu conhecimento, de suas capacidades físicas e psíquicas, enfim: o desenvolvimento das capacidades do gênero homem não é anulado. Em *História e consciência de classe*, Lukács não considerou este aspecto positivo do trabalho: seu caráter ineliminável de atividade concreta que produz a humanidade do homem.

Ainda no âmbito da discussão das estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida, Lukács destaca que, com o processo de especialização do trabalho, “perdeu-se toda a imagem da totalidade” (idem, p.228) e essa forma “despedaçada” de compreensão da realidade interfere sobremaneira na constituição da ciência. Seguindo a mesma fragmentação, a ciência se especializa em campos específicos os quais tanto erguem barreiras entre si, como também criam barreiras em relação ao seu objeto real. A esse respeito, Lukács registra duas observações importantes: a primeira consiste em que, “quanto mais uma ciência moderna for desenvolvida, quanto mais ela alcançar uma visão metódica e clara de si mesma, tanto mais voltará as costas aos problemas ontológicos de sua esfera e os eliminará resolutamente do domínio de conceitualização que forjou”; a segunda, em estreita relação com a anterior, tem a seguinte formulação:

Quanto mais desenvolvida e científica ela for, maior é sua probabilidade de se tornar um sistema formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e[,] sobretudo[,] a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, *seu próprio substrato concreto de realidade*, passa sistemática e fundamentalmente por *inapreensível*. (LUKÁCS, 2003, p.229; grifos no original).

Com o desenvolvimento da ciência moderna e sua crescente adaptação à lógica mercantil que a influencia, o conhecimento produzido em sua esfera, quanto mais avançado e sistematizado, paradoxalmente, mais se afasta do *seu próprio substrato concreto de realidade*¹⁸⁵. Assim, quanto mais a ciência avança, menos provável torna-se a apreensão da realidade sobre a qual deveria dirigir sua atenção e seus esforços. A questão fundamental que emerge dessas observações é, entretanto, a crítica ao caráter *especializado* das ciências e, por conseguinte, a prescindência da perspectiva de totalidade. Examinando o caso específico do desenvolvimento do direito, o filósofo conclui que “seria vão alimentar a esperança de que a coesão da totalidade /.../ pudesse ser adquirida por uma ciência que, pela filosofia, incluísse

¹⁸⁵ Embora nessas observações, Lukács refira-se, explicitamente, a problemas ontológicos, não devemos esquecer que sua compreensão acerca da ontologia, neste momento, continua respaldada por uma associação à metafísica. Todavia, exatamente nessas passagens, o autor irá observar, décadas depois, a existência de alguns pontos em direção a uma ontologia já nesses primeiros ensaios sobre a dialética marxista.

todas” (idem, p.238). Essa conclusão é justificada por dois fatores: em primeiro lugar, a constatação de que as ciências particulares renunciaram ao conhecimento da totalidade ao se distanciarem do seu substrato material¹⁸⁶; em segundo lugar, ao fato de a filosofia da sociedade burguesa ser incapaz de revelar os fundamentos, a gênese e a necessidade do formalismo que orienta as ciências particulares. Ademais, pelo fato de a filosofia burguesa aceitar a “conceituação formalista das ciências particulares” como “um substrato imutavelmente dado, afasta-se, definitivamente e sem esperança, toda possibilidade de revelar a reificação que está na base desse formalismo”. A consequência mais significativa dessa postura da filosofia é assim formulada por Lukács: “O mundo reificado aparece doravante de maneira definitiva /.../ como o único mundo possível, conceitualmente acessível e compreensível, que é dado a nós, os homens.” (idem, p.239). Diante desse quadro, como superar a reificação? A solução vislumbrada por Lukács para o problema encontra seu fundamento na seguinte constatação:

Não é o predomínio de 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. A separação capitalista entre o produtor e o processo global da produção, a fragmentação do processo de trabalho em partes que deixam de lado o caráter humano do trabalhador, a atomização da sociedade em indivíduos que produzem irrefletidamente, sem planejamento nem coerência, tudo isso devia ter também uma influência profunda sobre o pensamento, a ciência e a filosofia do capitalismo. A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência.* (LUKÁCS, 2003, p.105-6; grifos no original).

Na compreensão lukacsiana, o ponto de vista da totalidade assume dois papéis fundamentais: um referente à produção científica e outro relacionado à luta de classes e à superação da reificação. Em oposição ao caráter fragmentado e especializado das ciências

¹⁸⁶ No caso do direito, é muito reveladora a seguinte passagem de Lukács (2003, p.236-7): “essa concepção do direito [como um sistema formal] transforma o surgimento e o desaparecimento do direito em algo juridicamente tão incompreensível quanto a crise para a economia política”. (acréscimos nossos). Em relação a ela, o filósofo afirma: “O caráter incompreensível da crise e sua irracionalidade são, por certo, uma consequência da situação e dos interesses da classe burguesa, mas são também, formalmente, a consequência necessária do seu método econômico”. (idem, p.231-2). Nesse sentido, Lukács já havia citado uma passagem de Marx estreitamente relacionada a suas observações: “Marx – observa o filósofo magiar – formulou essa questão com acuidade para a economia, ao explicar que ‘o valor de uso, enquanto valor de uso, está além da esfera de investigação da economia política’.” (idem, p.229). Em outras palavras, o distanciamento do seu substrato material imprime um caráter abstrato e formal nas elaborações da ciência moderna e transforma o próprio surgimento dessas ciências em algo misterioso ou um dado acabado e inquestionável. O surgimento da ciência a partir da escolha da primeira pedra e todas as consequências teóricas e práticas dessa constatação ontológica elaborada por Lukács, inicialmente, na *Estética* e, de forma mais sistemática, na *Ontologia*, ultrapassam os limites de nossa intervenção.

modernas, a *ciência proletária*, pautada sobre a categoria da totalidade, através da qual todos os fenômenos parciais são examinados como elementos do todo¹⁸⁷, revelaria uma essência revolucionária no seu método, capaz de romper com a fragmentação reificante dos conhecimentos produzidos pela ciência burguesa. Se a realidade é compreendida como uma totalidade, para apreendê-la é necessário se colocar diante dela sob um ponto de vista que seja capaz de atingir esse todo e, certamente, esse ponto de vista não pode ser aquele do indivíduo, a partir do qual a ciência burguesa – “de maneira consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada”, pondera Lukács – considera os fenômenos investigados. Nesse sentido, as reflexões de Lukács levam à conclusão de que “somente as *classes* representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna” (idem, p.107; grifo no original). Mas, como já assinalamos em outro momento, as classes se relacionam com o todo de forma diferente: enquanto a burguesia permanece como parte, o proletariado, por força da sua própria constituição, almeja o todo. Portanto, “a totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade; e se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade”. (idem, p.107).

No Prefácio crítico de 1967, reiteramos, Lukács vai reconhecer o exagero hegeliano daquela afirmação – “Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade” –, na qual ele engendra uma oposição entre a metodologia e a economia e enfatiza a primeira em detrimento da segunda. Somente quando sua concepção de totalidade, finalmente liberada da herança hegeliana, for formulada nos termos de um *complexo composto de complexos*, ele irá reconhecer a prioridade ontológica do complexo da economia. Entretanto, no conjunto de elaborações contidas na obra de 1923, a totalidade, embora bastante significativa por sua oposição à fragmentação das ciências modernas, ainda se encontra sob o peso da herança hegeliana e é sob essa influência que Lukács examina o fenômeno da alienação.

¹⁸⁷ É oportuno registrar a pertinente observação de Lukács (2003, p.392, nota: 167) acerca da totalidade: “É evidente agora que a totalidade é um problema categorial e, mais precisamente, um problema da ação transformadora. Assim, é óbvio que não podemos considerar um método como totalizante se ele trata do conteúdo de ‘todos os problemas’ (o que, evidentemente, é impossível) e, ao mesmo tempo, permanece contemplativo. Isso diz respeito principalmente à consideração socialdemocrata da história, cuja ‘riqueza de conteúdo’ visa sempre a desviar da ação social”. Uma das principais justificativas utilizadas por aquelas tendências que negam a perspectiva da totalidade é a impossibilidade de *abarcар todos os fatos*. Ora, apenas uma compreensão frágil, limitada e extremamente distorcida do significado de totalidade não seria capaz de perceber a evidência apontada por Lukács em 1923.

3.2 Da *totalidade* à *identidade sujeito-objeto* e *objetivação-alienação*: o peso da herança hegeliana

A perspectiva da totalidade, bastante exaltada por Lukács no seu Prefácio de 1967, indiscutivelmente, é um dos aspectos mais significativos da obra *História e consciência de classe*, por restituir a centralidade metodológica própria a essa categoria no pensamento marxiano – a qual foi bastante secundarizada pelo oportunismo socialdemocrata – e, ao mesmo tempo, utilizá-la em oposição à fragmentação das ciências burguesas. Entretanto, nessa composição, o marcante peso da herança hegeliana sobre seus ombros o aproximou do pensamento de Hegel e o distanciou da compreensão marxiana acerca dessa categoria. Assim, se a relação com a sociedade como *totalidade* é apresentada pelo filósofo húngaro como imprescindível para revelar “a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais”, pois “a relação com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes superam a simples descrição e chega-se à categoria da possibilidade objetiva” (LUKÁCS, 2003, p.140-1), não somente essas formulações, mas as consequências delas extraídas revelam o forte peso do idealismo.

A partir do ponto de vista da totalidade, Lukács alcançaria a quimérica identidade sujeito-objeto¹⁸⁸ e, ainda em consequência da influência hegeliana, estabeleceria uma fusão entre objetivação e alienação, além de propor uma forma de superação da reificação – que ele emprega como sinônimo de alienação – impregnada de idealismo, sustentada na proposição de uma *consciência de classe do proletariado*. Essa consciência – que é, conforme Lukács (idem, p.174), “a última consciência de classe na história da humanidade, deve coincidir, de um lado, com o desvendamento da essência da sociedade e, de outro, tornar-se uma unidade cada vez mais íntima da teoria e da práxis” –, entretanto, não é “nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam [*sic*], sentem [*sic*] etc.” (idem, p.142), também não consiste na “consciência psicológica de cada proletário ou a consciência psicológica de massa do seu conjunto, mas o *sentido, que se tornou consciente, da situação histórica de classe*.” (idem, p.179; grifos no original). Esse conceito joga um papel muito importante nas elaborações lukacsianas contidas na obra de 1923, como demonstra a seguinte afirmação: “o destino da revolução (e com ela o da humanidade) depende da maturidade ideológica do proletariado, da sua consciência de classe”. (idem, p.174; grifos no original).

¹⁸⁸ Como assinala Mészáros (2002, p.366): “o lukacsiano ‘princípio metodologicamente necessário’ do ‘ponto de vista da totalidade’ foi articulado com a proposição de que o proletariado é o ‘sujeito/objeto idêntico da história’, pela ação da qual ‘teoria se torna ação’ e se cumpre a vital ‘missão histórico-mundial’ de criar uma nova ordem social”.

Compreendendo a realidade como uma *totalidade*, Lukács volta-se ao exame da relação que as classes sociais estabelecem com ela e assegura: enquanto a burguesia permanece parte da totalidade devido aos seus interesses para si, o proletariado, dada sua própria natureza, visa alcançar o todo. Pois, essa classe – argumenta Lukács (idem, p.308) – “estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o ‘nós’ da gênese: o proletariado”.

Logo no início da discussão acerca do ponto de vista do proletariado, Lukács cita a seguinte passagem de Marx, extraída do livro *Crítica à filosofia do direito de Hegel*: “Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, exprime apenas o segredo de sua própria existência, pois ele é a dissolução efetiva dessa ordem mundial” (MARX In LUKÁCS, 2003, p.308). Lukács compreende que Marx, nessa crítica dirigida a Hegel, tornava clara a posição particular do proletariado na sociedade e na história. A partir de tal posição, o autor de *História e consciência de classe* afirma que a essência do proletariado “adquire importância como sujeito-objeto idêntico do processo histórico-social do desenvolvimento”. Dessa reflexão, a seguinte conclusão é apontada: “o autoconhecimento do proletariado é, ao mesmo tempo, o conhecimento objetivo da essência da sociedade” (LUKÁCS, 2003, p.308-9). Entretanto, afirmamos tratar-se de uma interpretação equivocada de Lukács. A nosso juízo, no referido livro de Marx (2005) não se evidencia, de forma alguma, a identidade sujeito-objeto. As grossas lentes hegelianas, atreladas ao utopismo messiânico próprio desse período da trajetória lukacsiana, responderiam por essa interpretação muito mais do que as linhas escritas por Marx. Ademais, a questão do *autoconhecimento* é abordada várias vezes nesse livro. Mas, não se trata de uma categoria de Marx e, sim, de Hegel, a qual Marx retoma para fazer a crítica tanto à especulação do método hegeliano como às conclusões do autor da *Filosofia do direito*.

Há, porém, outros fatores importantes a interferir nesta interpretação equivocada do pensamento marxiano. Referindo-se à imbricada relação do filósofo húngaro com a filosofia clássica alemã, sobretudo a hegeliana, Mészáros (2002, p.438) destaca o quanto “a estrutura no interior da qual a crítica de Lukács é articulada impõe limitações às suas soluções”. Uma dessas limitações consiste na “dependência do objeto de sua crítica imanente”. Na concepção do autor de *Para além do capital*, a crítica imanente do discurso kantiano/hegeliano, efetivada por Lukács, tornaria o diagnóstico dos problemas e tarefas da filosofia refém desse discurso. Como principal consequência desse fato, Mészáros destaca a não criticidade lukacsiana em relação à “confusão hegeliana das categorias de *alienação* e *objetivação*”, assegurando que tal postura não é acidental, sobretudo considerando que as

conquistas teóricas de Marx relativas a essa questão já estavam presentes em textos marxianos bastante conhecidos por Lukács. Todavia, como afirma Mészáros, não é correto afirmar a “sobrevivência de influências hegelianas” como a responsável pelos aspectos problemáticos do discurso de Lukács, uma vez que “elas ‘sobrevivem’ porque são *necessárias* nas circunstâncias – quando os limites sócio-históricos do ‘elo mais fraco’ se impõem na realidade como uma vingança – como veículo de todo empreendimento voltado a assegurar a vitória teórica sobre a burguesia e sua cultura”. No ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”, acrescenta Mészáros, Lukács “se propõe a tarefa de demonstrar a ‘certeza da vitória’ em termos estritamente teóricos, na ausência de provas mais tangíveis”. (idem, p.439; grifos no original).

É evidente que, em *História e consciência de classe*, o problema da alienação recebe um tratamento inteiramente fundado no espírito hegeliano. Na esteira de Hegel, o filósofo húngaro defende a identidade sujeito-objeto realizada no processo histórico. Todavia, é importante registrar a sua ulterior preocupação em destacar a peculiaridade de sua reflexão, que a distingue daquela expressa pelo autor de *A fenomenologia do espírito*. Em Hegel, essa relação se estabelece sobre bases lógico-filosóficas, pois, registra Lukács: “ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada da exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico”. Para Lukács, trata-se de “um processo histórico-social que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa na sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história”. (2003, p.24).

O caráter idealístico-messiânico do tratamento conferido por Lukács à questão da alienação em *História e consciência de classe* revela-se pelo constructo puramente metafísico por ele erigido com o intuito de superar Hegel. Fundamentado em bases hegelianas, o filósofo só conseguiria ser ainda mais hegeliano do que o próprio Hegel. Em análise posterior, já em terreno ontológico, ele reconhece:

o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa. (LUKÁCS, 2003, p.25).

Nessa tentativa de superação, Lukács aborda o pensamento burguês, examinando suas contradições e destacando o necessário fracasso de suas tentativas de solução para as antinomias que contém, especialmente, aquela entre sujeito e objeto. Essa crítica, sustentada no ponto de vista da totalidade, culminaria na percepção de que somente o proletariado, como

o único sujeito-objeto idêntico historicamente concreto, alcançaria essa compreensão e poderia articular a possibilidade objetiva de superação do capitalismo. Na parte final da última seção do ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”, o autor demonstra, em termos teóricos e metodológicos, o papel do proletariado no processo de ruptura da estrutura social reificada. A reificação é compreendida como:

a realidade imediata e necessária para todo homem que vive no capitalismo, e só pode ser superada por *um esforço constante e sempre renovado para romper na prática a estrutura reificada da existência, mediante uma referência concreta às contradições que se manifestam concretamente no desenvolvimento global, e com a conscientização do sentido imanente dessas contradições para a totalidade do desenvolvimento*. (LUKÁCS, 2003, p.391; grifos no original).

A reificação, portanto, não estaria restrita à classe proletária, consistindo num fenômeno cuja ação se dirigiria a todo o conjunto da sociedade. Lukács adverte que sua superação não pode ser o resultado de um único golpe, de uma única ação, mas um processo, “um esforço constante e sempre renovado”. Note-se que tal esforço deve ser dirigido para uma ruptura *na prática* da “estrutura reificada da existência”. Além dessa referência à prática, apresenta-se também, nessa passagem do texto, a necessidade de uma referência *concreta* às contradições que se manifestam *concretamente* no desenvolvimento global. Entretanto, contraditoriamente, ao lado da valorização da prática e da concretude, encontra-se, nessa elaboração lukacsiana, uma subestimação dos valores objetivos, uma negação da prioridade do objeto na relação entre objetividade e subjetividade. Na sequência do ensaio, os fatores apontados para a ruptura da estrutura da reificação deixam transparecer o peso do aspecto subjetivo na avaliação do filósofo.

O primeiro fator refere-se à imprescindível “conscientização das contradições imanentes do próprio processo”, a qual a consciência do proletariado alcançará se for “capaz de indicar o caminho para o qual concorre objetivamente a dialética do desenvolvimento”, mesmo que não possa cumpri-lo. Como resultado desse processo, o proletariado “surgirá como sujeito-objeto idêntico da história” e a sua “práxis se tornará uma transformação da realidade”. (LUKÁCS, 2003, p.391). Todavia, isso só será possível se o proletariado for capaz de dar aquele passo; se falhar, a contradição continuará sem solução. Nesse sentido, a ação do proletariado consiste na “execução prática e concreta do *passo seguinte* do desenvolvimento”.

O segundo fator volta-se à questão da totalidade, esclarecendo um aspecto bastante importante dessa categoria. Defendendo que, “na totalidade dialética, cada elemento comporta a estrutura do todo” (idem, p.393), Lukács explica que “a relação com a totalidade não exige que a plenitude extensiva dos conteúdos esteja conscientemente integrada nos

motivos e nos objetos da ação”, sendo suficiente manter uma “intenção voltada para a totalidade” (idem, p.392). Da mesma forma que, no plano teórico, a análise da estrutura da mercadoria possibilita o conhecimento de toda a sociedade burguesa, no plano prático, o mesmo princípio se aplica; assim, de uma decisão, aparentemente simples e insignificante, pode depender o destino de todo o desenvolvimento.

Como terceiro fator a contribuir para esse processo de superação da reificação, Lukács, assinalando o caráter “fortemente pragmático” do pensamento do proletariado, chama a atenção para a necessidade de examinar a função de uma determinada ação, quando esta for julgada em relação a sua correção. Reafirmando que o proletariado é “o primeiro sujeito no curso da história que é capaz (objetivamente) de uma consciência social adequada” e que “a solução objetivamente social das contradições, nas quais se expressam o antagonismo da mecânica do desenvolvimento, só é possível na prática quando essa solução se manifestar como uma etapa nova e alcançada na prática da consciência do proletariado”, conclui que a correção de uma determinada ação quanto à sua função tem “seu último critério no desenvolvimento da consciência de classe do proletariado”. (idem, p.394). Se uma ação é correta ou não, se é adequada ou não para a superação da estrutura da reificação vai depender de sua contribuição para a afirmação da consciência de classe do proletariado – o sujeito-objeto idêntico do processo histórico, o único capaz de intervir de forma consciente na realidade e identificar as possibilidades objetivas para essa intervenção.

O quarto fator vincula-se estreitamente com a consciência do proletariado, pois faz referência à sua essência eminentemente prática que se expressa, nas palavras do filósofo magiar, “no fato de que a consciência correta e adequada significa uma modificação dos seus objetos, sobretudo de si mesmo”. (idem, p.394). Nesse ponto do ensaio, a rejeição lukacsiana da teoria do reflexo aparece de forma bastante clara. Em oposição à essência prática da consciência do proletariado, que remete a uma transformação do objeto, o reflexo é entendido, neste momento, como uma mera contemplação. Como consequência do comportamento contemplativo e intuitivo, Lukács assinala o caráter imediato da relação do homem com o seu pensamento e com os objetos, uma vez que a contemplação repousa na intenção de conhecer o mundo e não visa à sua transformação. A aceitação da inevitabilidade tanto da “rigidez empírica e material do ser como a rigidez lógica dos conceitos” (idem, p.400) deriva daquele caráter imediato. Como forma de oposição ao comportamento contemplativo, Lukács recorre à solução marxiana, registrada nas *Teses sobre Feuerbach*, da transformação da filosofia em prática. Nesse sentido, o filósofo afirma que “apenas a consciência de classe do proletariado, que se tornou prática, possui essa função transformadora. Todo comportamento contemplativo

e meramente cognitivo encontra-se, em última análise, numa relação de dualidade com seu objeto” e, justamente por isso, “permanece marcado com uma mácula do imediatismo; isto é, ele se encontra, em última análise, diante de uma série de objetos prontos e que não podem ser dissolvidos em processos” (idem, p.404). O proletariado, por sua vez, tem como pressuposto a concepção da realidade como um “complexo de processos”, o que significa que “as tendências de desenvolvimento da história representam” – sempre segundo Lukács (idem, p.400-1) – “em relação às facticidades rígidas e reificadas da empiria, uma realidade que surge dessa própria experiência e que, portanto, não é transcendente, mas superior, que é a verdadeira realidade”. O reconhecimento da processualidade dos fenômenos, desmascarando sua aparência de coisa rígida, de objeto acabado, por mais correto, não é suficiente para “anular na prática a ‘realidade’ dessa aparência na sociedade capitalista” (idem, p.405). É necessário que esse discernimento se converta em práxis e a possibilidade dessa conversão é determinada pelo processo social de desenvolvimento. Por isso, assevera Lukács: “o pensamento proletário é, antes de tudo, apenas uma *teoria da práxis*, para então metamorfosear-se gradualmente (é verdade que muitas vezes aos saltos) numa teoria prática que revoluciona a realidade” (idem, p.405; grifos no original). Sua constituição como sujeito-objeto idêntico no processo social de desenvolvimento, o surgimento da consciência de classe do proletariado, não é suficiente para romper as amarras da reificação, cuja superação só se torna possível mediante a ação efetivamente prática do proletariado. Ainda acerca dessa superação, o filósofo destaca dois aspectos importantes: seu caráter processual – a superação não se realiza de uma só vez, com um só golpe – e o fato de uma série de objetos parecer manter-se intocada pela ação do proletariado. Sobre o caráter processual da superação, Lukács ainda acrescenta:

Mesmo aqueles objetos, que se encontram abertamente no centro do processo dialético, também só são capazes de perder sua forma reificada num processo demorado. Num processo em que a tomada de poder pelo proletariado e mesmo a organização socialista do Estado e da economia significam apenas etapas, com certeza etapas muito importantes, mas de modo algum o ponto de chegada. (idem, p.409).

Esse caráter processual afirmado pelo filósofo não se restringe à superação da reificação, caracteriza, também, o desenvolvimento da consciência do proletariado. Embora atribuindo ao desenvolvimento econômico objetivo a criação da posição do proletariado no processo de produção, através da qual foi possível a determinação do seu ponto de vista, Lukács (idem, p.411) adverte que esse desenvolvimento objetivo “só conseguiu colocar ao alcance do proletariado a possibilidade e a necessidade de transformar a sociedade. No

entanto, essa transformação só pode ser o ato – livre – do próprio proletariado”. Por isso, não se trata de um desenvolvimento automático da consciência do proletariado, mas de um processo que o filósofo articula à terceira tese marxiana sobre Feuerbach, afirmando que “a transformação e a emancipação só podem ser o seu próprio ato, ‘que o próprio educador tem de ser educado’.” (idem, p.410-1). Portanto, no próprio processo de superação da reificação e de transformação social, o proletariado vai desenvolvendo sua consciência de classe e alcançando a identidade sujeito-objeto. Lukács, todavia, não chega a apresentar indicações práticas e objetivas acerca dessa importante tarefa destinada ao proletariado, mantendo suas formulações num nível de dever-ser¹⁸⁹. A respeito desse processo e do caráter abstrato das formulações lukacsianas, são extremamente esclarecedoras as palavras de Mészáros:

O fato desconfortável de que no mundo real o proletariado – como resultado da alienação e da inversão da relação entre o sujeito que trabalha e seu objeto praticamente cumprido e realizado – enfaticamente *não* é o sujeito do processo de reprodução, mas torna-se *objetivamente* reduzido ao *status* de mera condição (e custo) da produção, totalmente à mercê dos imperativos e de decisões “racionalizantes/economizadoras” do capital, não pode ser importante para essa concepção [de Lukács]. Isto porque os fatos foram “completamente dissolvidos no processo” para atender à conveniência do sujeito-objeto idêntico e seu “labirinto de mitologia conceitual”. Tudo o que vem a ser necessário é transformar o proletariado “*inconsciente*” – prisioneiro no presente de sua “consciência psicológica” – em um proletariado completamente consciente de seu *status* de sujeito, tarefa a ser alcançada pelos meios do esclarecimento ideológico e da iluminação teórica. A ideia é modelada segundo a parábola de Hegel/Novalis de “levantar o véu”, de tal modo que o proletariado possa descobrir /.../ que ele próprio é a solução para o enigma.” (MÉSZÁROS, 2002, p.441-2; grifos no original; acréscimos nossos).

Lukács estabelece um verdadeiro salto no vácuo, sem qualquer mediação, entre a consciência do proletariado e a postulação da transformação estrutural da sociedade regida sob o capital. A ausência de mediações objetivas para a superação da reificação não parecia ao filósofo, em 1923, no auge do seu messianismo utópico, uma barreira ao seu propósito de articular – mesmo que apenas teórica e abstratamente – a conversão dos limites objetivos do elo mais fraco da corrente em fatores positivos que contribuiriam com a gigantesca tarefa atribuída ao proletariado. Não há qualquer casualidade ou mesmo surpresa no fato de que, em solo ontológico, o filósofo reconheça o quanto “a conversão da consciência ‘atribuída’ em práxis revolucionária aparecia então – considerada objetivamente – como simples milagre”.

¹⁸⁹ No estudo sobre a teoria da alienação em Marx, Mészáros (1981, p.45), embora não faça uma referência explícita à obra *História e consciência de classe*, ao indicar as consequências provocadas pela ausência de uma base ontológica na constituição de uma teoria histórica, traduz inequivocamente a problemática expressa no texto lukacsiano. Vejamos: “Sem essa referência ontológica não pode haver uma teoria histórica consistente, mas apenas alguma forma de relativismo histórico, destituída de uma medida objetiva de progresso e, conseqüentemente, sujeita ao subjetivismo e ao voluntarismo, à formulação de ‘programas messiânicos’ juntamente com uma arbitrária previsão de sua realização na forma de postulados idealistas”.

(LUKÁCS, 2003, p.17). Examinando os equívocos de sua elaboração protomarxista, Lukács lança a seguinte questão:

Mas será que o sujeito-objeto idêntico é mais do que uma construção puramente metafísica? Será que um sujeito-objeto idêntico é efetivamente produzido por um autoconhecimento, por mais adequado que seja, mesmo que tenha como base um conhecimento adequado do mundo social, ou seja, será que ele é produzido numa consciência de si, por mais completa que seja? Basta formular a questão com precisão para respondê-la negativamente. (LUKÁCS, 2003, p.25).

Principalmente devido ao impacto estupefante provocado pelo contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, Lukács pôde abandonar completamente aquela suposta identidade entre sujeito e objeto. A relação entre subjetividade e objetividade ganhou contornos radicalmente distintos quando, sobre bases ontológicas, o filósofo a examinou a partir da categoria trabalho, compreendida como o fundamento do ser social. O reconhecimento da objetividade como propriedade primária de todo ente resultaria numa avaliação mais equilibrada acerca da subjetividade. Essa, certamente, como já sinalizado em outro momento, não foi a única ruptura em consequência do impacto causado pelo texto juvenil de Marx. A relação entre objetivação e alienação também seria radicalmente reformulada a partir das considerações marxianas. No Prefácio de 1967, Lukács reconheceria que, em Hegel,

o problema da alienação aparece pela primeira vez como a questão fundamental da posição do homem no mundo. Sob o termo exteriorização [*Entäußerung*], o conceito de alienação inclui para ele todo tipo de objetivação. Sendo assim, como conclusão, a alienação mostra-se idêntica à objetivação. Por isso, o sujeito-objeto idêntico, ao superar a alienação, também supera simultaneamente a objetivação. (LUKÁCS, 2003, p.26).

Em *História e consciência de classe*, o filósofo húngaro, profundamente imerso no pensamento hegeliano, assumiu essa identificação sem qualquer reserva. Assim, além de tratar a reificação como sinônimo de alienação, também considerou esta última como equivalente a toda objetivação. Reafirmamos que esse *equivoco* não encontra qualquer base nos escritos marxianos com os quais Lukács já tinha bastante familiaridade; pelo contrário, as ideias contidas nos *Manuscritos*, em larga medida, reaparecem em obras da maturidade que o filósofo húngaro conhecia. Avaliando as dificuldades presentes na obra lukacsiana de 1923, Mészáros refere-se à identidade entre objetivação e alienação patrocinada por Lukács como:

um procedimento que deve ser considerado duplamente desconcertante em uma concepção histórica materialista que explicitamente visa identificar a alavanca objetiva materialmente eficaz da emancipação social. Pois, uma vez que a *objetivação* é descartada como “reificação” e “alienação”, não resta nenhum solo concebível no qual até mesmo a estratégia emancipatória teoricamente mais

sofisticada poderia ser implementada com sucesso no mundo real. (2002, p.422; grifo no original).

O reconhecimento do significado da alienação para Hegel e do seu completo distanciamento da concepção marxiana impôs a Lukács uma cuidadosa revisão desse aspecto do seu texto juvenil. Com uma firmeza inquestionável, ele dedica várias páginas do seu Prefácio à desmistificação da concepção que defendera décadas antes. Na *Ontologia*, por sua vez, o rechaço dirigido àquele conceito é explícito e categórico. O filósofo não apenas corrige os equívocos cometidos – a identidade entre alienação e objetivação, principalmente – como se dirige, também, às distorções provocadas por alguns juízos veiculados naquela obra – em especial, a caracterização da alienação como uma *condição humana eterna*. A leitura das formulações de Marx, certamente, levaria o filósofo a rever profundamente sua compreensão de Hegel. Todavia, essa revisão não ocorreu imediatamente, pois uma avaliação do grande filósofo alemão baseada na ontologia marxiana só seria possível no final do processo de maturação marxista de Lukács, na sistematização da sua *Ontologia do ser social*. Mesmo *O jovem Hegel*, embora avance consideravelmente em relação à *História e consciência de classe*, ainda mantém resquícios não superados da concepção anterior, como é o caso da confusão entre os termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung*. Devido ao caráter excepcionalmente esclarecedor das análises de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, os trechos a seguir, não obstante demasiadamente longos, merecem ser transcritos. Em 1844, Marx explicitaria o seguinte juízo acerca do pensamento hegeliano:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho. (MARX, 2004, p.123; grifos no original).

Hegel /.../ apreende o trabalho como a essência, como a *essência* do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si* (*Fürsichwerden*) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*. (idem, p.124; grifos no original).

A questão principal é que o objeto da consciência nada mais é do que a *consciência-de-si*, ou que o objeto é somente a *consciência-de-si objetivada*, a *consciência-de-si* enquanto objeto. (Assentar do homem = *consciência-de-si*). Vale, portanto, vencer o objeto da consciência. A objetividade enquanto tal vale por uma relação *estranhada* do homem, [relação] não correspondente à *essência humana*, à *consciência-de-si*. A *reapropriação* da essência objetiva do homem, produzida enquanto [algo] estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de supra-sumir (*aufheben*) o *estranhamento*, mas [também] a *objetividade*, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma *essência não-objetiva, espiritualista*. (idem, p.124-5; grifos no original).

A *essência humana*, o *homem*, refere-se para Hegel = *consciência-de-si*. Todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento* da *consciência-de-si*. O estranhamento da *consciência-de-si* não vale como *expressão* – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento *efetivo* da essência humana. O estranhamento *efetivo*, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua *mais íntima* essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a *manifestação* do estranhamento da essência humana efetiva, da *consciência-de-si*. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, *Fenomenologia*. Toda reapropriação da essência objetiva estranhada aparece, então, como uma incorporação na *consciência-de-si*; o homem apoderado de sua essência é *apenas* a *consciência-de-si* apoderada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si é, portanto, a reapropriação do objeto. (idem, p.125; grifos no original).

Marx demonstra nessas passagens o autêntico significado da alienação em Hegel. Vejamos que, inicialmente, ele ressalta a grandeza da *Fenomenologia* pelo fato de Hegel compreender a essência do trabalho e o homem efetivo como produto do seu próprio trabalho. Todavia, logo a seguir, assinala que o único trabalho reconhecido por Hegel é aquele *abstratamente espiritual*. Dessa forma, para o filósofo alemão, “o objeto é somente a *consciência-de-si objetivada*, a *consciência-de-si* enquanto objeto”, o que o leva à conclusão de que toda objetivação, necessariamente, corresponde à alienação da *consciência-de-si*. Assim, a alienação a qual se refere é somente a alienação da *consciência-de-si* que, ao objetivar-se, põe a coisidade, alienando sua própria *consciência*. O retorno da coisidade, do objeto – que é apenas a *consciência-de-si* alienada – ao sujeito representa o retorno da essência humana à *consciência* alienada e, portanto, a superação da alienação. Essa alienação da *consciência-de-si*, essa alienação do espírito que se *objetiva* e se reapropria da *objetividade* posta, superando a alienação, na análise marxiana, não vale como *expressão da alienação efetiva da essência humana*. Após a viragem ontológica de 1930, Lukács foi capaz de perceber o abismo idealista da concepção hegeliana da alienação e concluir, corrigindo seu posicionamento anterior, que:

A objetificação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. /.../ Enquanto tal, a objetificação não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetificação tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjagam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos da alienação interna. Essa dualidade foi ignorada na *História e consciência de classe*. Isso explica o erro e o equívoco de sua concepção histórico-filosófica fundamental. (LUKÁCS, 2003, p.27).

A alienação, portanto, não pode ser considerada uma condição humana eterna. Pelo contrário, é fruto de determinações históricas objetivas, é produzida pelo conjunto das ações dos próprios sujeitos sociais mesmo que, individualmente, a *consciência* da participação

em tal processo não esteja dada de forma empírica. A distinção entre alienação e objetivação, cuja ausência em *História e consciência de classe* explica, conforme Lukács, o erro e o equívoco da concepção histórico-filosófica fundamental desta obra, vai permitir ao filósofo húngaro uma percepção mais clara da alienação em Hegel. Na sua *Para uma ontologia do ser social*, ele emite o seguinte juízo:

A explicitação generalizada do problema tem, em Hegel, raízes lógico-especulativas, visando levar à fundamentação do pensamento absoluto, cuja corporificação adequada – que, todavia, foi levada às últimas consequências só no sentido negativo – consiste no sujeito-objeto idêntico. Portanto, os estranhamentos que Hegel enumera na Fenomenologia (por exemplo, riqueza, poder estatal etc.) seriam, por sua essência, meramente estranhamentos “do pensamento puro” (“isto é, do pensamento filosófico abstrato”). (LUKÁCS, 2013, p.578).

Lukács realizou um longo percurso intelectual desde sua viragem ontológica até alcançar uma compreensão da alienação oposta às proposições abstratas e idealistas próprias da obra de 1923 e rigorosamente fundamentada no pensamento marxiano apreendido como uma ontologia.

A influência dos *Manuscritos* de 1844 de Marx – por mais que já tenha sido indicada ao longo dessas páginas – é um marco tão importante nessa viragem que nos impõe a necessidade de examinar essa obra, mesmo pontualmente. Por isso, antes de apresentarmos o significado da reificação e da alienação em *Para uma ontologia do ser social* de Lukács, abordaremos alguns aspectos centrais relacionados à questão da alienação nos *Manuscritos* de Paris.

3.3 Dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx à análise ontológica da alienação em Lukács: o significado da alienação na maturidade marxista

No denso estudo *Marx: a teoria da alienação*, Mészáros (1981) apresenta uma instigante discussão sobre essa categoria central no pensamento marxiano. A existência de uma suposta ruptura entre o jovem e o velho Marx no que se refere ao interesse por essa categoria é de pronto rechaçada por Mészáros (1981, p.23), ao assegurar que: “atribuir o conceito de alienação exclusivamente ao período de juventude é falsificar grosseiramente o ‘Marx maduro’ /.../ solapando a unidade e coerência interna de seu pensamento”. Por isso, como justifica o autor, a estrutura da interpretação e avaliação do conteúdo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* é a totalidade da obra de Marx. Essa perspectiva de totalidade deve ser adotada porque muitos elementos presentes nesse texto de juventude tornam-se claros apenas

em referência aos estudos da maturidade. (Interessante observar que, no caso de Lukács, o texto juvenil é que lançou nova luz sobre os escritos maduros e ajudou a esclarecer aspectos fundamentais do pensamento marxiano.). Essa, todavia, não é a única dificuldade ao se estudar os *Manuscritos*. Mészáros chama a atenção, especialmente, para a forma como algumas dificuldades do texto – por exemplo, a complexidade dos níveis teóricos – são disfarçadas por “formulações que parecem enganosamente simples”. Porém, adverte, “a menos que as formulações aforísticas sejam compreendidas em suas múltiplas interconexões filosóficas, os perigos de uma interpretação errônea são grandes”. (idem, p.13).

Como fatores contribuintes para a dificuldade de compreensão desse texto, Mészáros destaca: a fragmentação própria de uma obra incompleta¹⁹⁰, a linguagem e a terminologia empregadas, a complexidade do conceito-chave: alienação e a estrutura dos *Manuscritos*. Em relação ao primeiro fator, é importante registrar o quanto os trechos isolados, embora relativamente fáceis de compreender, “só adquirem sua plena significação em relação ao sentido da obra como um todo”. Já a linguagem e a terminologia remetem para três tipos de problemas: i) a complexidade da tradução que gera dificuldades insuperáveis, mesmo para o melhor tradutor. Como salienta Mészáros (idem, p.14), “Tudo o que podemos esperar é uma aproximação razoável do original”; ii) a inadequação da estrutura conceitual, considerando a forte presença de tendências de empirismo e formalismo positivistas no campo filosófico as quais provocam uma dificuldade de entendimento das *dialéticas* categorias marxianas; iii) a ambiguidade terminológica derivada do fato de Marx atribuir novos significados a alguns termos próprios do discurso de seus contemporâneos, como Feuerbach, por exemplo. Porém, a dificuldade mais significativa é aquela relativa à complexidade do conceito de alienação. Já explicitamos essa dificuldade em relação à tradução dos termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung*. Entretanto, percebemos outro problema em relação a essa questão. Nos *Manuscritos*, Marx descreve quatro aspectos principais relativos ao conceito de alienação. Mas, nem sempre os estudos dedicados a esse texto reconhecem a existência desses quatro aspectos, o que compromete a compreensão do conceito como um todo e de cada aspecto particularmente, uma vez que eles são estreitamente articulados. O último fator mencionado por Mészáros, referente à estrutura dos *Manuscritos*, diz respeito à existência, nesse texto, de “uma estruturação muito mais homogênea do que uma primeira impressão poderia sugerir”. Bem mais do que trechos relativamente soltos, fragmentos e

¹⁹⁰ “Os *Manuscritos de 1844*” – esclarece Mészáros (1981, p.14) – “incluem extratos de livros, com breves comentários, notas e reflexões sobre vários tópicos, de frouxo encadeamento, e até uma avaliação mais ou menos completa da filosofia hegeliana”.

observações esparsas, essa elaboração consiste, conforme Mészáros, num “*sistema* coerente de ideias”, “o primeiro sistema abrangente de Marx”, no qual cada ponto é “multidimensional”, ou seja: “liga-se a todos os outros pontos do sistema marxista de idéias [sic], que as determina tanto como é determinado por elas”. (idem, p.17).

Nessa elaboração juvenil, o conceito marxiano de alienação apresenta quatro aspectos principais. Conforme Mészáros (idem, p.16), são eles: i) “o homem está alienado da natureza”; ii) “está alienado de *si mesmo* (de sua própria atividade)”; iii) “de seu ‘*ser genérico*’ (de seu ser como membro da espécie humana)”; iv) “o homem está alienado do *homem* (dos outros homens)”. O primeiro desses aspectos é assim descrito por Marx:

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa /.../ em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador. (MARX, 2004, p.82).

Esse aspecto expressa, portanto, a alienação do homem na sua relação com o meio exterior, com a natureza. Marx afirma que o homem nada pode produzir sem a natureza. Sua própria constituição, enquanto ser objetivo e vivente, exige uma contínua interação com a natureza, possibilitada pela mediação do trabalho. No trabalho alienado, todavia, essa relação torna-se não um fator de humanização, mas promotora da desumanização humana. O homem se relaciona com o produto do seu trabalho como algo hostil, no qual ele não se reconhece e, ademais, num objeto que se volta contra o próprio criador e o domina. Porém, não é somente no produto do seu trabalho que se efetiva a alienação do homem. O próprio processo de trabalho, assentado sobre relações pautadas na propriedade privada dos meios de produção, torna-se uma forma de alienação. Sobre a alienação no ato da produção, Marx assinala:

que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha em, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. (idem, p.82-3; grifos no original).

Enquanto a primeira característica expressa a alienação no *produto* do trabalho, a segunda traduz-se pela auto-alienação do homem, sua alienação no *processo* de trabalho. Esse ato fundamental na produção da vida humana e na constituição da sua sociabilidade revela-se

como uma fonte de desumanização. A própria atividade executada não proporciona qualquer satisfação ou engrandecimento ao homem, significa apenas um meio para satisfazer suas necessidades genuínas. A abstração da força de trabalho e sua transformação em mercadoria – criando para o homem a possibilidade de vendê-la – torna o trabalho apenas um meio de satisfazer carências e não um fim em si mesmo.

Em relação à terceira característica, é importante, inicialmente, assinalar o quanto o caráter genérico do homem é enfatizado por Marx. “O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também” – continua o filósofo alemão – “quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre”. (idem, p.83-4; grifo no original). Nesse sentido, o filósofo acrescenta: “O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico”. (idem, p.85; grifos no original). A atividade humana vital, o trabalho que realiza a mediação do homem com a natureza e possibilita a edificação de um mundo humano, distingue não apenas a atividade do homem e aquela realizada pelo animal – enquanto este se limita a produzir em conformidade com sua espécie, seguindo determinações biológicas, o primeiro produz universalmente –, mas, sobretudo, a sua forma de relação com o gênero, sua afirmação como ser genérico. O trabalho alienado, porém, aliena do homem o próprio gênero humano, pois, “Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada”. (idem, p.84; grifo no original). Mészáros (1981, p.16) refere-se a esse aspecto como “a alienação da ‘condição humana’ no curso de seu aviltamento através de processos capitalistas”.

A quarta característica é a consequência daqueles três primeiros aspectos – a alienação do objeto, a autoalienação no processo de trabalho e a alienação do gênero – agora referidos à relação do homem com outros homens. Esta última aparece como consequência das três primeiras, como assinala Marx (idem, p.85-6):

uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto

de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. (grifos no original).

Sintetizando o que expomos até aqui, concordamos com a seguinte assertiva de Mészáros: “Assim, o conceito de alienação de Marx compreende as manifestações do ‘estranhamento do homem em relação à *natureza* e a *si mesmo*’, de um lado, e as expressões desse processo na relação entre *homem-humanidade* e *homem-homem*, de outro”. (1981, p.17; grifos no original). A exposição desses quatro aspectos esclarece o significado da alienação em Marx: “O trabalho, que deveria ser uma propriedade *interna*, ativa, do homem, em consequência da alienação capitalista se torna *exterior* ao trabalhador /.../”. Essa mudança produz, inevitavelmente, uma transformação também no significado da objetivação, pois, “A objetivação em condições nas quais o trabalho se torna exterior ao homem assume a forma de um poder estranho que enfrenta o homem de uma maneira hostil”. (idem, p.141; grifos no original). Aqui, sem dúvida, se apresenta um dos pontos fundamentais para a mudança conceitual operada no universo lukacsiano: a distinção entre objetivação e alienação, levando à compreensão de que nem toda objetivação produz alienação.

Outro ponto importante que extraímos da análise de Mészáros sobre a teoria da alienação em Marx refere-se a um aspecto central dessa teoria: “a afirmação da superação, historicamente necessária, do capitalismo pelo socialismo, uma concepção liberada de todos os postulados morais abstratos encontrados nos escritos de seus antecessores imediatos”. Esses “postulados morais abstratos” também se encontram na elaboração lukacsiana de 1923. Como percebemos, sua proposta de superação fundamentava-se num messianismo utópico e idealista, cuja base concretamente tangível estava definitivamente ausente desde o início. Bastantes diferentes são os termos nos quais o tema é tratado por Marx. Como explicita Mészáros (idem, p.61):

A base de sua [de Marx] afirmação não foi simplesmente o reconhecimento dos insuportáveis efeitos desumanizadores da alienação – é claro que subjetivamente isso teve um papel muito importante na formação do pensamento de Marx –, mas o profundo entendimento da base ontológica objetiva do processo, que não foi percebida pelos seus predecessores. (acréscimos nossos).

A percepção dessa “base ontológica objetiva do processo” resulta, para Lukács, numa verdadeira reviravolta de seus conceitos e concepções. Especialmente, sua compreensão acerca da alienação sofre os efeitos do impacto avassalador produzido pela leitura dos *Manuscritos* de Marx. Aqueles pontos de distinção entre a concepção de alienação presente em *História e consciência de classe* e em *Para uma ontologia do ser social*, reiteramos, encontram sua raiz justamente na impositação ontológica possibilitada por esses escritos

marxianos. Na sua obra póstuma, o complexo da alienação é examinado à luz de uma perspectiva ontológica, revelando características e peculiaridades completamente ausentes do universo conceitual de 1923. Passaremos ao exame dos aspectos centrais da concepção de alienação contida na *Ontologia*.

3.4 Os traços ontológicos gerais da alienação

Qual o lugar da alienação no complexo total do ser social? Esse constitui o ponto inicial do capítulo da *Ontologia* dedicado a esse complexo. A nosso ver, não há qualquer casualidade nisso. Nas *Conversações* de 1966 e, especialmente, no Prefácio crítico de 1967, Lukács demonstra sua discordância em relação ao tratamento dedicado à alienação na obra de 1923 e indica as bases fundamentais para a superação de sua perspectiva idealista. Nada menos casual, portanto, que ele inicie a discussão acerca da alienação na sua obra madura demonstrando sua clara distinção em relação àquela – rechaçada – composição juvenil. Por isso, examinar o lugar da alienação no complexo total do ser social apresenta-se, para Lukács, como *condition sine qua non* para compreender concretamente esse fenômeno e evitar que sua análise caia dentro de um “turbilhão de deformação ideal”. Ora, foi justamente isso que aconteceu em *História e consciência de classe*. Nesse sentido, entendemos que, para evitar uma nova deformação idealista, o filósofo faça o seguinte esclarecimento:

examinaremos o estranhamento como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso, assumindo a partir daí formas historicamente sempre diferentes, cada vez mais marcantes. A sua constituição, portanto, não tem nada a ver com uma *condition humaine* universal, possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica. (LUKÁCS, 2013, p. 577)¹⁹¹.

A alienação é compreendida, portanto, como um fenômeno histórico-social, cuja constituição radica-se no âmbito das relações histórico-sociais, não se tratando de uma *condição humana geral*. Compreensão essa que ficou “subentendida” nas páginas daquela obra renegada. Ainda no sentido de estabelecer a devida distância de sua concepção juvenil, Lukács trata de precisar o fundamento filosófico sobre o qual se apoia sua análise madura, posicionando-se ao lado de Marx contra a teoria hegeliana da alienação. Enquanto em Hegel a explicitação do problema tem raízes lógico-especulativas, em Marx, ela se apoia sobre um plano ontológico-materialista, no qual “a objetividade não é produto do pensamento ponente, mas algo ontologicamente primário, uma propriedade originária de todo ser não dissociável

¹⁹¹ A importância dessa citação justifica o fato de a utilizarmos mais de uma vez no nosso texto.

do ser” (LUKÁCS, idem, p.578). Dessa forma, a alienação não é um processo da consciência, tampouco a objetividade equivale à consciência-de-si exteriorizada. Em oposição à lógica especulativa hegeliana, Marx (2004, p. 127) sentencia:

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar (äussern)* sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*).
/.../ Um ser não-objetivo é um *não-ser*. (grifos no original).

A partir da assertiva marxiana, Lukács (idem, p.579) constata, então, que a objetividade como propriedade originária de todo ser, além de possibilitar a determinação ontológica da alienação “real como processo real no ser social real do homem [, pode] evidenciar a absurdidade idealista da concepção de Hegel”. Com base nessa premissa, a relação entre subjetividade e objetividade é retomada em termos muito mais equilibrados, evidenciando a prioridade ontológica da segunda em relação à primeira e edificando-se a partir da explicitação do trabalho.

A análise da alienação à luz de uma perspectiva ontológica conduziria Lukács a tomar como ponto de partida, não as estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida, mas o trabalho como categoria fundante do ser social. Dessa forma, de categoria secundarizada – ou, em última análise, ausente – em *História e consciência de classe*, o trabalho passa, na *Ontologia*, a assumir um papel central na análise do fenômeno em tela. Através da explicitação do trabalho, o filósofo estabelece uma redefinição da alienação, distinguindo-a tanto da objetivação quanto da reificação.

O acerto de contas com a filosofia hegeliana também permitiria a consolidação da compreensão da alienação como um fenômeno que contém aspectos objetivos e subjetivos. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, encontramos uma explícita distinção entre a concepção hegeliana de alienação, fundada sobre raízes lógico-especulativas, e a concepção marxiana, edificada sobre o plano ontológico-materialista. Nesse sentido, citamos a seguinte análise de Marx acerca da alienação em Hegel: “Não que a essência humana se *desumanize*, se *objetive* em oposição a si mesma, mas sim que ela se *objetive* na *diferença* do, e em *oposição* ao, pensar abstrato, [é o que] vale como a essência posta e como [a essência] a ser *supra-sumida (aufzuhebende)* do estranhamento.” (2004, p.121; grifos no original).

No âmbito da concepção marxiana, segundo a qual a alienação resulta da forma desumanizada através da qual o homem se objetiva em oposição a si mesmo, o trabalho torna-se uma categoria central para a compreensão da alienação. Essa centralidade justifica uma breve incursão na análise lukacsiana do trabalho, para recuperar alguns elementos abordados

pelo filósofo, como: as esferas ontológicas do ser, a relação entre teleologia e causalidade, a relação sujeito e objeto, o papel da consciência, a objetivação, a exteriorização e a alternativa, entre os principais.

3.4.1 O trabalho: categoria fundante do ser social e protoforma da práxis

A concepção do trabalho como fundamento ontológico do ser social é uma das principais contribuições do legado marxiano para a filosofia de Lukács. Esse caráter fundante do trabalho já estava posto em *O Capital*, mas o filósofo húngaro só alcançaria essa compreensão, de forma plena, após a viragem ontológica de 1930. Com traços bastante largos, apresentaremos os principais aspectos dessa categoria fundamental da sociabilidade humana.

A concepção ontológica lukacsiana, fundamentada em Marx, relaciona a ontologia do ser social com a ontologia do ser em geral, defendendo que a adequada compreensão do primeiro não se efetiva sem que esteja devidamente posta a sua relação com o segundo. Baseado nas formulações marxianas – e também, em alguma medida, influenciado pela ontologia de Hartmann –, Lukács (1969, p.20) afirma que “a estrutura do ser [revela] três grandes formas fundamentais: inorgânica, orgânica e social”, as quais mantêm uma imbricada relação entre si. Enquanto a dinâmica da esfera inorgânica consiste em *transformar-se em outro*, a esfera orgânica realiza o movimento de *repor o mesmo* e o ser social *cria o novo*. A passagem de uma esfera a outra se efetiva por meio de um salto ontológico¹⁹². Na passagem da natureza inorgânica para os seres vivos, um conjunto de transformações físico-químicas responde pelo salto que originou a esfera orgânica. Já o surgimento do ser social a partir da esfera orgânica demandou um processo um pouco mais complexo. A constituição do homem enquanto espécie biológica é resultado da evolução natural, mas sua sociabilidade é fruto da capacidade de responder – ativa e conscientemente – aos seus carecimentos. Não esquecendo, no entanto, que a própria sociabilização incide sobre as características biológicas humanas, transformando-as.

O trabalho, realizando a mediação entre o homem e a natureza, é o processo através do qual o homem dá respostas aos seus carecimentos. Essa atividade teleologicamente orientada constitui o salto ontológico que originou o ser social, diferenciando-o das demais

¹⁹² É importante lembrar que um *salto ontológico* não é algo automático. Pelo contrário, como afirma Lukács (1969, p. 20): um salto pode durar milhões de anos, com vários pulos para a frente, recaídas, e assim por diante, e creio que no mundo animal mais evoluído houve vários impulsos na direção da organização social, depois efetivamente realizada numa espécie de macaco, a partir da qual, gradualmente se formou o *homo sapiens*. (grifos no original).

espécies biológicas e afastando as barreiras naturais à medida que efetiva seu processo de sociabilização. Embora constitua uma ruptura em relação às esferas precedentes, o trabalho apenas afasta os limites naturais, sem jamais eliminá-los completamente porque o ser social mantém uma ineliminável dependência ontológica em relação às demais esferas do ser. Por mais que avance rumo ao infinito na sua sociabilização, o homem continua sendo um ser biológico, cujo metabolismo é impossível sem a relação com a esfera inorgânica.

Todavia, com o trabalho, surge um tipo de relação entre o homem e a natureza completamente ausente na esfera orgânica. Por ser teleologicamente orientado, o trabalho exige o desenvolvimento da consciência, superando sua condição de epifenômeno, própria da esfera biológica. Essa transformação permite que o homem realize uma prévia-ideação das suas objetivações. Assim, a ação dirigida sobre a realidade para transformá-la de acordo com a finalidade previamente idealizada integra dois componentes fundamentais: a teleologia e a causalidade.

Na explicitação de Lukács, “a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência”, enquanto “a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins”. (LUKÁCS, 2013, p.48). Nesse sentido, para Lukács (idem, p.52):

Quando /.../ como em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torne posta.

Portanto, como a teleologia, no constructo teórico marxiano, só se aplica à subjetividade humana no trabalho, conclui-se que não há teleologia em qualquer outro elemento social ou natural e isso anula as teorias fundamentadas na crença em um desenvolvimento histórico, social ou natural, dirigido conscientemente por uma entidade transcendente – seja a astúcia da razão, a mão invisível do mercado etc.

A relação entre teleologia e causalidade na dinâmica interna do trabalho, como ponto central da adequada dialética entre sujeito e objeto, merece um pouco mais de atenção. É característico do trabalho, por um lado, que ele produza muito além do que foi previamente idealizado por seu produtor; e, por outro, que seu produto não coincida com a posição de fim. Em relação ao primeiro aspecto, ao realizar o metabolismo do homem com a natureza, atendendo aos seus carecimentos, o trabalho produz não apenas o que era a intenção do

produtor, mas pode resultar (e geralmente resulta) na produção de novos conhecimentos e de novas habilidades, além de gerar novos carecimentos – inclusive alguns que não podem ser atendidos na sua esfera específica e, por isso, o trabalho chama à vida outros complexos sociais, como: a linguagem, a educação, a ciência, a arte, o direito etc., com os quais estabelece uma relação de identidade da identidade e da não-identidade. Esses complexos se assemelham ao trabalho porque também se efetivam na dinâmica entre teleologia e causalidade; todavia, enquanto o trabalho consiste numa teleologia primária – cuja ação se dirige à transformação da natureza para produzir valores-de-uso, sejam meios de produção ou meios de subsistência – os demais complexos sociais são teleologias secundárias – pois atuam sobre as consciências, no intuito de impulsioná-las a efetivar determinadas posições teleológicas, primárias ou secundárias. Tonet (2005, p.67) ressalta que todas as teleologias secundárias “têm uma dependência ontológica em relação ao trabalho, mas a função a qual são chamadas a exercer exige que elas tenham em relação a ele uma distância – base da autonomia relativa – sem a qual não poderiam cumpri-la”. Assim, a especificidade de cada nova atividade criada pelo ser social só é possível devido a essa autonomia relativa. Por outro lado, revela-se, nesse processo, o caráter do trabalho como protoforma de toda práxis.

No que se refere a não coincidência entre a finalidade posta e o efetivo resultado do trabalho, há dois elementos importantes que precisam ser considerados. Primeiro, a transformação da causalidade dada em causalidade posta exige um reflexo da realidade. Mas, por mais correto que seja esse reflexo, é impossível que ele resulte num conhecimento absoluto das cadeias causais que precisam ser postas em movimento para alcançar a finalidade pretendida. Por isso, como afirma Lessa (2007, p.62): “todo trabalho contém em si uma ação sobre o conhecido e um salto para o desconhecido”. Por meio do reflexo, é possível constatar quais as possibilidades disponíveis na causalidade, entre as quais o sujeito ponente escolhe uma alternativa. (Nessa escolha encontra-se, conforme Lukács, o fundamento ontológico da liberdade.) Em segundo lugar, mesmo que a prévia-ideação estabeleça uma formulação precisa da posição de fim e do dever-ser, o resultado esperado pode não ser alcançado porque o acaso é uma categoria objetivamente presente na realidade. Somente *post festum* é possível divisar os resultados efetivamente produzidos pelo processo de objetivação. E, aqui, emergiu outra categoria importante, cuja explicitação é fundamental para indicar o resultado da dinâmica do trabalho para a relação entre sujeito e objeto.

O trabalho, além de estabelecer a relação entre teleologia e causalidade, também realiza dois outros importantes processos: a objetivação e a exteriorização. O primeiro traduz o movimento pelo qual o sujeito transforma a realidade, imprimindo na causalidade dada a

posição de fim que tem em mente. A objetivação realiza a síntese entre teleologia e causalidade e articula objetividade e subjetividade. Nesse processo, o objeto, mesmo sendo produzido pela ação humana, não se confunde com o sujeito que o produziu; embora possa conter um *quantum* de subjetividade, o objeto tem legalidade própria, não é o sujeito. Já o segundo processo – a exteriorização – significa a ação de retorno que a objetivação produz sobre o sujeito, desenvolvendo suas capacidades e alargando seu raio de conhecimento¹⁹³. Por isso, todo ato de trabalho revela-se numa produção em duplo sentido: a criação do mundo objetivo e a produção da própria humanidade do homem, da sua sociabilidade. Nessa elaboração, Lukács encontraria uma forma de relação mais equilibrada entre sujeito e objeto, podendo superar aquela falsa identidade sustentada em bases idealistas. Por outro lado, com a exteriorização, fica evidente o caráter positivo do trabalho concreto como elemento produtor da humanidade do homem.

Embora no capítulo da ontologia dedicado ao trabalho, Lukács faça uma decomposição analítica da categoria fundante do ser social em objetivação e exteriorização, ele adverte que “no ato real /.../ os dois momentos são inseparáveis: cada movimento, cada ponderação durante (ou antes) do trabalho está direcionado em primeira linha para a objetivação, isto é, para a transformação ideologicamente correspondente do objeto de trabalho”. Mas, acrescenta a seguir: “Porém, todo ato dessa espécie constitui simultaneamente um ato de exteriorização do sujeito humano”. (LUKÁCS, 2013, p.582-3; com modificações).

No Prefácio de 1967, Lukács constatava que a obra *História e consciência de classe* não tinha condições de examinar “A grande idéia [*sic*] de Marx, segundo a qual até mesmo a ‘produção pela produção significa tão-somente o desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si’.” (LUKÁCS, 2003, p.16; grifos no original). Essa passagem é retomada – e analisada – na *Ontologia*, tendo como referência tanto a capacidade do trabalho de produzir mais do que era a intenção do seu produtor, quanto a processualidade dessa categoria fundante do ser social, que envolve a articulação entre a objetivação, a exteriorização e a alienação. Essa imbricada articulação é um ponto chave para a compreensão da alienação na maturidade lukacsiana. Por isso, seguindo a análise desenvolvida por Lukács, tentaremos apreendê-la com o intuito de explicitar a concepção de alienação sistematizada pelo filósofo na sua última grande obra de síntese.

¹⁹³ Conforme Lessa (2007, p. 39): “A exteriorização é esse momento do trabalho pelo qual a subjetividade, com seus conhecimentos e habilidades, é confrontada com a objetividade a ela externa, à causalidade e, por meio deste confronto, pode não apenas verificar a validade do que conhece e de suas habilidades, como também pode desenvolver novos conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente”.

3.4.2 Objetivação, exteriorização e alienação

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador. (MARX, 2004, p.82).

Na teoria marxiana, encontramos uma dupla caracterização do trabalho, como fator de humanização e como fator de desumanização. No primeiro caso, ele comparece como o fundamento ontológico do ser social, o complexo que efetiva o intercâmbio indispensável do homem com a natureza, produzindo os meios necessários à existência e à reprodução humana, tornando posta a causalidade dada, criando um mundo objetivado e crescentemente socializado e constituindo a própria humanidade e sociabilidade do homem. No segundo caso, o trabalho é compreendido como um fator de degradação, subjugação, fragmentação e desefetivação do homem que o anula e embrutece, que o aliena da natureza e do produto da sua ação, do processo produtivo, da sua relação com o gênero e da sua relação com os outros homens. Esse sentido dúplice do trabalho explica porque uma atividade produtiva guarda em si a possibilidade de contribuir tanto para o engrandecimento e a humanização do homem, como para sua completa aniquilação. Mas, como a categoria fundante do ser social, que produz a sociabilidade do homem e o extrai da esfera meramente biológica, pode transformar-se numa forma de desumanização, de aniquilação e de deformação do homem? Para responder a essa pergunta, é necessário examinar não somente esse duplo caráter do trabalho – humanizador e desumanizador – mas, também, uma outra duplicidade, indicada por Marx em seus escritos, referente aos processos de objetivação e de exteriorização. Enfatizamos, inicialmente, que esses aspectos mantêm uma imbricada relação entre si e só se tornam efetivamente compreensíveis quando considerada essa articulação.

Observando as elaborações de Lukács acerca do trabalho – inequivocamente fundamentadas no pensamento marxiano –, assinalamos uma característica extremamente importante desse complexo social: sua capacidade de produzir mais do que era a intenção do seu produtor. O trabalho, enquanto objetivação de posições teleológicas, além de transformar uma parte do real para atender a necessidades essenciais do ser humano, produz modificações também no sujeito. Na efetivação do trabalho, junto com a posição de fim, é definido, também, um dever-ser, que orienta o comportamento do sujeito durante o processo de objetivação. Esse dever-ser exige e, ao mesmo tempo, possibilita um controle das próprias

ações. Lukács (2013, p.583) cita a seguinte passagem de Marx, extraída de *O Capital*, na qual o grande pensador descreve esse caráter duplo do trabalho:

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. (MARX, 2013, p.256).

No trabalho, a alteração do elemento natural efetiva-se em conformidade com o objetivo previamente idealizado, por isso o resultado já existia no início do processo na forma de representação. Por outro lado, essa alteração do elemento natural é apenas uma face desse processo – a objetivação. Para transformar o real de acordo com a posição de fim idealizada, é imprescindível que o sujeito subordine sua vontade àquele tipo e modo de atividade que conduzirá a ação ao resultado esperado. A transformação realizada no próprio sujeito, em consequência do processo de trabalho, é, como já indicamos, o que Lukács chama de exteriorização. Toda objetivação – inclusive aquelas efetivadas no âmbito de outras formas de práxis social, pois essa característica não se restringe somente ao trabalho – produz, necessariamente, uma exteriorização. São duas faces de um processo uno, separadas apenas por comodidade metodológica, como explicita o autor.

O fato de produzir além do que era a intenção do produtor também se reflete no próprio trabalho, tornando-o mais complexo. Essa complexificação responde, em larga medida, pela transformação do trabalho, ao longo do seu desenvolvimento. Assim, a divisão do trabalho, a racionalização, a especialização, a fragmentação do processo e do trabalhador, enfim, aqueles aspectos que Marx discute ao examinar o fetichismo da mercadoria, os quais Lukács retoma na sua *História e consciência de classe* para extrair deles a compreensão da alienação – ali entendida como sinônimo de reificação – são resultado da complexificação produzida pelo próprio trabalho. Este, na condição de mediador da relação do homem com a natureza, configura-se como trabalho concreto e torna-se trabalho abstrato pelo efeito daquela complexificação e, sobretudo, em consequência da propriedade privada. No modo de produção capitalista, essa complexificação alcança patamares inimagináveis em contextos anteriores e responde por formas mais complexas e sofisticadas de alienação, justamente porque a divisão do trabalho – cujos efeitos danosos são potencialmente aumentados pelo domínio capitalista – cria uma situação nova, assim descrita por Lukács:

Ao passo que a objetivação é prescrita de modo imperativamente claro pela respectiva divisão do trabalho e esta, por conseguinte, desenvolve necessariamente as capacidades necessárias nos homens (o fato de que isso naturalmente só pode se

referir a uma média economicamente condicionada, que o seu predomínio jamais apagará totalmente as diferenças individuais nesse tocante, não muda nada na essência da coisa), a retroação da exteriorização sobre os sujeito do trabalho é fundamentalmente divergente. (LUKÁCS, 2013, p.583-4; com modificações).

Sabemos que as objetivações, em si, não são positivas ou negativas. Elas só se convertem em fatores de desumanização mediante certos tipos de relações sociais. Nesse sentido, com a divisão do trabalho, o homem não se desenvolve de forma completa, numa perspectiva *omnilateral* que integre sua totalidade, porque, embora o trabalho continue possibilitando o desenvolvimento das capacidades humanas, essas são estimuladas para atender aos interesses do capital, a partir da sua lógica perversa alicerçada na exploração e na degradação humanas, e, assim, esse desenvolvimento das forças produtivas pode se tornar um obstáculo ao desenvolvimento da personalidade do homem. Por isso, a contradição entre essas duas formas de desenvolvimento é indicada por Lukács como a chave para a compreensão da alienação. Note-se como a exteriorização é central nesse processo. A esse respeito, registra Lukács:

o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (LUKÁCS, 2013, p.581).

A questão da alienação emerge, justamente, dessa contradição porque, como constata o autor da *Ontologia*, “o desenvolvimento das forças produtivas acarreta de imediato um incremento na formação das capacidades humanas, que, no entanto, abriga em si simultaneamente a possibilidade de sacrificar os indivíduos (e até classes inteiras) nesse processo.” (LUKÁCS, idem, p.580). Os limites ontológicos de uma forma de reprodução social fundada sobre relações desiguais, mediante a exploração do homem pelo homem, acarretando a subversão de valores autenticamente humanos, sob a ação de sofisticados mecanismos de manipulação e intensificação do consumo de prestígio, geram um quadro devastador no qual o trabalho – lembrando a passagem de Marx com a qual iniciamos esta seção – que produz maravilhas, beleza e valores espirituais para os ricos, concomitantemente, produza privação, deformação e imbecilidade para o trabalhador.

A essa altura da nossa discussão, é necessário registrar um aspecto importante: Lukács analisa essa problemática à luz de um contexto menos dramático do que o atual; sua reflexão baseia-se na realidade da década de 1960, no âmbito do Estado de Bem-Estar Social, das promessas de realização – sob o capitalismo – de políticas públicas e sociais capazes de

minimizar a condição degradante da classe trabalhadora. Embora essas promessas não tenham se cumprido e a mínima melhoria verificada nas condições de vida e de trabalho da classe trabalhadora dos países centrais tenha sido possível mediante a exacerbação da exploração da classe trabalhadora nos países periféricos, havia essa possibilidade posta no horizonte. Já o quadro atual caracteriza-se por uma crise estrutural do capital¹⁹⁴, cujos rebatimentos sobre a humanidade traduzem-se em formas de alienação muito mais aniquiladoras da personalidade dos homens do que aquelas presentes à época em que Lukács escrevia sua *Ontologia do ser social*.

Todavia, um aspecto permanece sem alteração: “A influência favorável ou desfavorável do desenvolvimento das capacidades humanas sobre o desenvolvimento das personalidades humanas constitui uma tendência social universal objetivamente existente e que se efetiva objetivamente.” Essa tendência, continua o autor, “parece produzir igualmente uma média social, que, contudo, distingue-se qualitativamente daquela que surge em decorrência de objetivações”. Em relação à *objetivação* é possível verificar uma média real; quanto à *exteriorização*, entretanto, “podem surgir comportamentos praticamente opostos” (LUKÁCS, idem, p.584), pois as pessoas podem reagir de modos qualitativamente distintos, até mesmo antagônicos, frente às exteriorizações produzidas por seu trabalho. Nesse sentido, o filósofo acrescenta:

O fato de toda reação individual ter uma base social que a determina amplamente e ter também as suas consequências sociais naturalmente não consegue abolir essas diferenças individuais, mas, ao contrário, confere-lhe um perfil marcadamente individual (e simultaneamente histórico, nacional, social etc.). /.../ cada trabalhador reage individualmente ao modo como as suas exteriorizações retroagem sobre a sua personalidade. (LUKÁCS, idem, p.584; com modificações).

Dois pontos merecem ser referidos a partir dessa formulação lukacsiana. As formas de reação dos sujeitos em relação às exteriorizações são fruto de decisões alternativas, as quais, neste caso, “são direta e primeiramente individuais”. Para não levar a conclusões equivocadas, é oportuno esclarecer que Lukács considera o homem singular “um dos polos ontológicos, um dos polos reais de todo e qualquer processo social”, enquanto a totalidade social seria o outro polo. Considerando o fato de a alienação ser um fenômeno social centrado no indivíduo, o autor adverte que a relação entre os dois polos não se traduz por uma “liberdade” abstrata individual contraposta a uma “necessidade” igualmente abstrata – embora

¹⁹⁴ Em 1966, nas Conversações, Lukács (1969) já chamava a atenção para as novas formas de alienação e para a necessidade de estudá-las com espírito crítico. Essa necessidade mantém-se, hoje, com a mesma intensidade. Nesse sentido, o significado da crise estrutural e as consequências para os processos de alienação do homem é algo extremamente necessário para compreender o quadro atual desse fenômeno. Infelizmente, um estudo que escapa aos limites da nossa tese.

seja social. As alternativas individuais, dada a imbricada relação entre os dois polos citados, tem por base um fundamento social. (idem, p.584-5).

Quanto à relação entre o desenvolvimento das capacidades e o desenvolvimento da personalidade, Lukács assinala outro aspecto importante. Trata-se da tendência à síntese, à unificação, própria de cada homem singular, sob a perspectiva ontológica. Isso significa que, por mais que a divisão do trabalho exija determinadas capacidades – isoladamente – para atender às necessidades da produção, aquela capacidade de síntese pode possibilitar ao singular a articulação entre diferentes capacidades, cujo desenvolvimento em nível superior é indispensável para a formação da personalidade. Mesmo diferenciados, são atos de exteriorização de um mesmo sujeito. Lukács cita “os perfis diferenciados de personalidade” nos personagens de Homero como “projeções daqueles desenvolvimentos da personalidade produzidos pela divisão social do trabalho”. (idem, p.589). Essa relação torna-se mais clara quando lembramos a afirmação de Marx, segundo a qual,

esse desenvolvimento das capacidades do gênero “homem”, embora ele aconteça, num primeiro momento, às custas da maioria dos indivíduos humanos e de certas classes de homens, acabará por romper esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento do indivíduo singular, ou seja, que o desenvolvimento superior da individualidade é adquirido mediante um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados. (MARX In LUKÁCS, idem, p.580).

Destacando o caráter social da personalidade, Lukács afirma que, para alcançar uma compreensão da alienação livre de deformações mitológicas, é imprescindível considerar aquela característica essencial, e articulá-la ao fato de que o homem é, irrevogavelmente, um ser vivo no qual se realiza o afastamento dos limites naturais de modo incessante, mas jamais absoluto. Um desequilíbrio entre esses dois aspectos – o social e o biológico – pode remeter a uma falsa concepção de alienação. O afastamento dos limites naturais responde, inclusive, pela constituição das características especificamente humanas. Por isso, Lukács assinala que Marx (2004, p.110) tinha razão ao afirmar: “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”. A sensibilidade humana, todavia, como o homem é um complexo social indivisível, não poderia ficar imune aos efeitos deformadores da alienação. Por isso, Marx (idem, p.110; grifos no original) ressalta: “O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral” e conclui: “portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos os sentidos* do homem quanto para *criar sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural”. (idem, p.110-1).

Esse quadro revela duas faces de uma mesma problemática que tem origem na propriedade privada: a pobreza extrema que aniquila qualquer possibilidade de desenvolvimento dos sentidos e a riqueza – compreendida aqui naquele sentido expresso por Marx, como o acúmulo de mercadores – que deturpa a sensibilidade ao estender um véu mercadológico sobre os sujeitos, anulando a percepção de outro tipo de valor que não seja o de troca. Lukács, a esse respeito, registra que Marx mostra que “o ‘ter’ representa, na vida dos homens enquanto indivíduos, uma força motriz determinante para o estranhamento”. Não por acaso, o filósofo húngaro menciona a perspectiva marxiana de que “o homem venha a superar as barreiras deformadoras da vida presentes nas sociedades de classe” e transcreve o trecho no qual Marx discorre “sobre o ser do homem liberto que surgirá nesse estágio” (2013, p.592). Esse discurso tem uma importância tão fundamental que o apresentamos a seguir:

A suprassunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é essa emancipação justamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho *humano*, do mesmo modo como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* tornaram-se *teóricos*. Eles se comportam em relação à *coisa* em função da coisa, mas a própria coisa é um comportamento *humano objetivo* diante de si mesma e diante do homem e vice-versa. [...] A carência ou a fruição perderam, assim, a sua *natureza egoísta* e a natureza perdeu o seu *caráter meramente utilitário*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana*. (MARX, 2004, p.109; LUKÁCS, 2013, p.592; grifos de Marx).

A alienação mostra-se aqui como um fenômeno histórico-social e, portanto, passível de superação. A transformação das relações de produção e de distribuição da riqueza – no sentido humano do termo – produzida pelos sujeitos sociais, sintetizada na expressão “suprassunção da propriedade privada”, abre a possibilidade para que os sentidos humanos sejam emancipados e dão uma mostra dessa possibilidade de superação da alienação. Subjetiva e objetivamente, os sentidos tornam-se *humanos*. Em relação ao sujeito, a *carência ou a fruição perderam sua natureza egoísta*, ou seja, seu caráter particular – compreendido como o egoísmo da personalidade burguesa –, podendo relacionar-se de forma mais adequada com a generidade. Quanto ao objeto, a natureza, o *caráter meramente utilitário* é superado na medida em que a utilizada torna-se humana.

Contudo, o caráter histórico-social do estranhamento também consiste em que “ele é desencadeado de maneira nova em cada formação, em cada período, pelas forças sociais realmente atuantes”. Dessa maneira, continua Lukács, “a superação econômica de uma situação social estranhada pode, com muita frequência, acarretar uma nova forma de estranhamento que supera aquela, diante da qual os meios de luta experimentados já de longa

data passam a mostrar-se impotentes”. (2013, p.605). Não se pode esquecer, portanto, o caráter histórico e processual próprio da alienação e da sua superação. O que significa que uma transformação no plano econômico não corresponde, imediatamente, à eliminação, por decreto, da alienação. (A política stalinista em relação à alienação é um exemplo largamente utilizado por Lukács para comprovar essa tese.) Nesse sentido, vale examinar as seguintes argumentações de Lukács:

o estranhamento jamais deve ser considerado um fenômeno autônomo ou mesmo imediato, ontologicamente central, na vida social dos homens. Sob todas as circunstâncias, ele se originou da estrutura econômica total da respectiva sociedade, está inextricavelmente entranhado nesta e jamais poderá ser dissociado do estágio de desenvolvimento das forças produtivas, do estado das relações de produção. (LUKÁCS, 2013, p.756).

Por outro lado, continua o filósofo:

há muito já sabemos que [o estranhamento] não é um fenômeno social que existe isoladamente e que, portanto, jamais poderá ser pensado de modo isolado, será impossível examinar corretamente as bases objetivas do seu surgimento e desaparecimento sem ao menos olhar de relance para o modo com as demais atividades, que não são mais apenas espontaneamente econômicas, podem incidir sobre essas bases objetivas. (p.757).

Embora tenham na base econômica objetiva de cada formação concreta o seu nascedouro, as alienações se articulam e envolvem processos não imediatamente ligados à questão econômica. Sua superação não pode ser pensada sem levar em conta a práxis social, sobretudo, a ideologia. Com base nessas considerações, podemos inferir que, na *Ontologia*, Lukács assume uma perspectiva histórico-materialista para a superação da alienação, demonstrando, também nesse sentido, uma clara distinção em relação à perspectiva idealista e messiânica contida na *História e consciência de classe*.

3.5 O complexo da educação e a transcendência da alienação

Temos clareza que Lukács não faz, ao longo da sua última grande obra filosófica, um exame pormenorizado da educação. A compreensão desse complexo social torna-se possível por meio de uma análise comparativa com o trabalho e com a reprodução social, tentando encontrar os nexos e as características capazes de estabelecer uma concepção de educação com base na ontologia lukacsiana¹⁹⁵. Mesmo quando aborda a transcendência da

¹⁹⁵ No nosso estudo dissertativo (LIMA, 2008, p.16), a análise da educação em Lukács, contemplando os capítulos “O Trabalho” e “A Reprodução” da sua *Ontologia*, foi desenvolvida por meio de duas linhas de investigação: “A primeira atrelada aos enunciados que explicitamente apresentam reflexões acerca da educação.

alienação, o complexo da educação não é explicitamente mencionado. O que justificaria, portanto, um estudo sistemático com o intuito de elucidar a relação entre educação e alienação em Lukács?

No caso específico do nosso estudo, foram dois os motivos principais que nos impulsionaram a realizar esta incursão teórica. Em primeiro lugar, a percepção da influência das novas formas de alienação na educação, especialmente na prática educacional vinculada à formação docente – nosso campo específico de atuação – provocou o surgimento de diversos questionamentos, cujas respostas exigiam uma compreensão mais profunda desse complexo social, inclusive, a investigação de sua relação com o fenômeno alienação. Em segundo lugar, um motivo teórico-conceitual: a imbricada relação dialética dos complexos sociais com a totalidade social e com os demais complexos é a chave para a compreensão do lugar ocupado por esses complexos na reprodução social e a identificação do momento predominante que se estabelece em cada situação concreta. Principalmente porque, “ontologicamente – como afirma Lukács (2013, p.635) – o estranhamento nunca é um estado, mas sempre um processo que se desenrola dentro de um complexo – a sociedade como um todo ou então a individualidade humana singular”. O fundamento ontológico da alienação, a possibilidade de sua transcendência e o papel da educação nesse processo são as principais linhas de discussão que tentaremos abordar.

Em relação ao fundamento ontológico da alienação, com base nos estudos de Lukács, observamos que se trata de um fenômeno que emerge da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas – das capacidades humanas requeridas no processo de trabalho – e o desenvolvimento da personalidade do homem. A complexificação social, a divisão do trabalho, a especialização e a racionalização, ao mesmo tempo em que elevam as capacidades humanas para níveis altamente sofisticados, achatam, fragmentam e aniquilam o desenvolvimento das personalidades. Todavia, esse processo não é algo necessário porque, como já referimos antes, mesmo sob tais circunstâncias alienadoras e fragmentadoras da personalidade, a tendência à síntese pode possibilitar a integração das diferentes capacidades isoladas e a elevação da personalidade por meio do desenvolvimento dessas capacidades. Não se trata, portanto, de um *beco sem saída*. Lukács explicita, assim, a possibilidade ontológica de superação da alienação. Ademais, sendo a categoria da alternativa ineliminável tanto no trabalho como nas demais formas de práxis social nas quais são postas posições teleológicas secundárias, tanto a objetivação como a exteriorização não são determinadas de forma

A segunda, por sua vez, voltada à captura dos elementos implicitamente a ela vinculados e que auxiliam na sua compreensão”.

absoluta pela causalidade. Por outro lado, não se pode esquecer um aspecto importante: a objetivação dos sujeitos é teleologicamente orientada, mas isso não eliminada o caráter não teleológico da causalidade, mesmo quando posta. A síntese das objetivações também não tem caráter teleológico, é regida pela causalidade; o que significa que, ao serem objetivadas, as posições teleologias que integram aquela síntese podem conduzir a resultados divergentes ou mesmo contrapostos àqueles que eram pretendidos pelo sujeito ponente. Se essa divergência terá um caráter positivo ou negativo também é algo que não pode ser previsto, só poderá ser examinado *post festum*.

Quanto à possibilidade de transcendência da alienação, na última parte do capítulo dedicado a esse complexo social, encontramos trechos nos quais Lukács se refere a essa questão. Neste breve ensaio de compreensão, tentaremos examinar alguns desses trechos e estabelecer a relação da educação com as perspectivas assinaladas pelo filósofo húngaro. Novo objetivo consiste em verificar se à educação caberia algum papel no sentido de contribuir para a superação da alienação e identificar os limites próprios desse complexo social frente ao grande desafio de efetivar essa transcendência, principalmente porque as relações entre os complexos traduzem-se por mútua influência e, a julgar pelo ponto de partida da nossa investigação, está claríssimo que a alienação joga um papel importante nos rumos das práticas educacional.

A possibilidade de superação da alienação demanda um esforço subjetivo e objetivo, voltado à concretude do real, buscando determinar, em cada momento específico, os meios de luta mais adequados para estabelecer uma contraposição a esse fenômeno.

Explicitando a base objetiva da alienação e da sua superação, Lukács (2013, p.748-9) justifica sua incursão nas formas ideológicas desse fenômeno histórico-social, argumentando que “sem a mediação das formas ideológicas, nenhum estranhamento, por mais maciça que seja a determinação econômica de sua existência, jamais se desenvolverá adequadamente e, por essa razão, não pode ser superada de maneira teoricamente correta e praticamente efetiva”. Não se trata, todavia, de deduzir, mediante a ineliminabilidade da mediação ideológica, que a alienação possa ser compreendida como um fenômeno puramente ideológico. Aqui, cabe registrar os dois esclarecimentos feitos pelo autor. Em primeiro lugar, a ideologia também é fundada sobre uma base econômica objetiva. Lembremos que isso significa que a ideologia, da mesma forma que os outros complexos sociais fundados, tem uma relação de dependência ontológica e autonomia relativa com o trabalho e com o complexo da economia. Em segundo lugar, Lukács ressalta a determinação da ideologia para Marx, lembrando que ela significa “o instrumento social com cujo auxílio os homens travam,

em conformidade com os próprios interesses, os conflitos que nascem do desenvolvimento econômico contraditório”. (idem, p.749). Tratar as formas ideológicas isolando-as da totalidade social e da relação com as outras esferas é um procedimento que não condiz com a orientação marxiana-lukacsiana. Na utilização da ideologia para solucionar os conflitos, Lukács indica a existência de uma dupla fisionomia social, relativa a aspectos como conteúdo, espécie, intensidade etc. desses processos, a saber:

ou simplesmente regulam a vida pessoal dos homens singulares, sendo que os fundamentos econômicos ainda continuam a existir e operar objetivamente num primeiro momento, isto é, a mudança é real somente nas reações dos homens singulares a tais fundamentos, ou então da integração social de sublevações singulares surgem movimentos de massa com força suficiente para travar com êxito o combate contra os fundamentos econômicos dos respectivos estranhamentos humanos. /.../ é evidente que o primeiro modo de comportamento costuma constituir, do ponto de vista social, uma preparação tanto subjetiva como objetiva para o segundo. (idem, p.749).

A mediação das formas ideológicas em relação à alienação é indicada por Lukács como indispensável tanto na sua implementação e no seu desenvolvimento quanto na sua superação “teoricamente correta e praticamente efetiva” (2013, p.749). Quando avançamos em relação àqueles limites estreitos que concebem a alienação como uma falsa consciência e alcançamos a compreensão marxiana de alienação – apresentada linhas acima – podemos concluir que a educação é uma forma de ideologia¹⁹⁶. Enquanto práxis social com caráter ideológico, a educação poderia assumir aquele papel de mediação imprescindível à efetivação e/ou à superação da alienação?

Basta que retomemos uma formulação bastante simples que serviu de base para nossa problematização inicial para que a primeira parte da pergunta seja respondida de forma afirmativa. Verificamos que, no momento atual, “a exploração assume formas mais sutis e, em decorrência da manipulação, o abismo entre a generalidade e a existência particular, ao mesmo tempo em que se alarga e aprofunda, paradoxalmente, torna-se menos visível” (p.12). Compreendendo a educação como um complexo universal, extremamente importante para a reprodução social e que se efetiva tanto em sentido lato como em sentido estrito, podemos superar a visão fragmentada da educação como sinônimo de escolarização formal e observar que, inserida em diversos processos de formação da sociabilidade, proporcionando o desenvolvimento de valores, de comportamentos, de visões de mundo etc., ela pode, muitas vezes, ser um perfeito instrumento para a deformação da personalidade e a manutenção dos

¹⁹⁶ Cf. COSTA, 2007.

particularismos desvinculados da generalidade. Reforça ainda mais essa constatação a assertiva de Mészáros (1981, p. 260; grifos no original):

as relações sociais de produção capitalistas não se perpetuam automaticamente. Elas só o fazem porque *os indivíduos particulares “interiorizam” as pressões exteriores: eles adotam as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como os limites inquestionáveis de suas próprias aspirações.* É com isso que os indivíduos “contribuem para a manutenção de uma concepção de mundo” e para a manutenção de uma forma específica de intercâmbio social, que corresponde àquela concepção de mundo. (grifos no original).

Quanto à segunda parte da questão, também temos motivos para uma resposta afirmativa. A educação pode efetivar uma mediação ideológica capaz de contribuir para a superação da alienação. Em primeiro lugar porque, enquanto uma forma de objetivação e de exteriorização, a educação, como o trabalho, também pode produzir mais do que era a intenção do sujeito ponente. Ademais, como se trata de uma teleologia secundária, seu alvo é, na realidade, outra consciência, que pode reagir de forma completamente divergente daquela prevista na prévia-ideação. A alternativa escolhida pode gerar processos de exteriorização diferentes ou mesmo contrários ao resultado esperado. Assim, mesmo quando a alienação utiliza-se de práticas educacionais como mediadora para sua efetivação, o resultado pode ser uma ruptura ou superação da alienação. Principalmente, se recordarmos aquela tendência à síntese mencionada por Lukács.

No que se refere à dupla fisionomia social na utilização da ideologia, também vamos perceber uma estreita relação com a educação, pois este complexo social exerce a função reguladora da “vida pessoal dos homens singulares” e, por meio dessa ação, constitui naquela “preparação tanto subjetiva como objetiva” para proporcionar a “integração social de sublevações singulares” desencadeando “movimentos de massa” voltados ao “combate contra os fundamentos econômicos dos respectivos estranhamentos humanos”. (LUKÁCS, 2013, p.749).

Em outro momento, Lukács enfatiza a prioridade da práxis social em relação à luta contra a alienação, cuja ação pode “arrancar, em termos ideológico-individuais, o indivíduo atuante da sua condição de estranhamento”. (idem, p.755). No mesmo sentido, “o desenvolvimento do fator subjetivo mais elevado possível a partir de ações individuais socialmente progressistas” que “aparece em Marx e Engels na sua dialética autêntica”, conforme Lukács, releva tendências ativas de superação da alienação. (idem, p.761).

Diante do exposto, não é necessário um longo discurso argumentativo para demonstrar que a educação – enquanto práxis social – pode exercer o papel de elevação do

indivíduo da sua condição alienada. Novamente recorremos a Mészáros para corroborar nossa afirmação. Segundo esse autor,

a educação é o único órgão possível de automediação humana, porque a educação – não no limitado sentido institucional – abarca todas as atividades que se podem tornar uma necessidade interna para o homem, desde as funções humanas mais naturais até as mais sofisticadas funções intelectuais. A educação é uma questão inerentemente pessoal, *interna; ninguém pode educar-nos sem nossa própria participação ativa no processo*. O bom educador é aquele que inspira a auto-educação. (MÉSZÁROS, 1981, p.170; grifos no original).

Para não deixar dúvidas quanto ao caráter não idealista das nossas considerações acerca da educação, reiteramos que não há qualquer determinismo nas práticas educacionais; ela é um campo de possibilidades do qual podem surgir diferentes resultados. Isso, por outro lado, faz dela muito mais do que um simples mecanismo para a reprodução e inculcação de valores, para o ajuste e controle de comportamento, como muitas teorias levam a crer. Além disso, não podemos esquecer que a relação da educação com o complexo da economia consiste numa dependência ontológica e numa autonomia relativa. Embora tenha uma margem de atuação, a prioridade ontológica não é uma propriedade sua.

No mesmo sentido, quando Mészáros afirma que “A educação é uma questão inerentemente pessoal, *interna; ninguém pode educar-nos sem nossa própria participação ativa no processo*. O bom educador é aquele que inspira a auto-educação [*sic*]”, não se trata de uma defesa às pedagogias no aprender a aprender, por exemplo, que se apropriaram desse discurso de forma dissimulada e o utilizam na efetivação de processos educacionais que não visam a um desenvolvimento superior da personalidade, arrancando-a dos particularismo. Não anula o caráter ineliminavelmente social da educação, indicar a necessidade da participação ativa dos dois polos envolvidos no processo, neste caso: quem educa e quem é educado. Da mesma forma, inspirar a autoeducação caracteriza o bom educador porque a educação é um processo contínuo e ineliminável nas nossas vidas. Proporcionar a continuidade desse processo, mesmo quando sua ação imediata já cessou é uma das formas mais importantes de mediação pedagógica. Principalmente, se atrelarmos a isso, a compreensão lukacsiana acerca do caráter processual da transcendência da alienação.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal motivação para desenvolver este estudo teórico sobre a alienação em Lukács emergiu da nossa prática docente, pela percepção – mesmo dentro dos limites do cotidiano – da influência das novas formas de alienação, especificamente os processos de manipulação, exercida sobre a educação sistematizada e, especialmente, sobre os cursos de formação de professores.

O desenvolvimento da pesquisa, entretanto, ampliou o campo investigativo e nos impulsionou a estudar o fenômeno da alienação, examinando seu desenvolvimento em diferentes momentos da trajetória do filósofo húngaro, György Lukács. Essa mudança no percurso resultaria na elaboração da seguinte tese: a distinção entre a concepção de alienação contida em *História e consciência de classe* e em *Para uma ontologia do ser social* deve-se à mudança na concepção marxista de Lukács, sinalizando a passagem do protomarxismo ao marxismo da maturidade, inaugurado pela viragem ontológica de 1930. Consideramos as argumentações apresentadas ao longo desse estudo, acreditamos na validade da tese formulada. Entretanto, uma precisa avaliação dessa suposta validade não cabe a nós.

Embora os rumos da pesquisa tenham exigido e, ao mesmo tempo, proporcionado um espaço maior para a discussão da alienação, é imprescindível esclarecermos que o estudo do complexo da alienação não teve um fim em si mesmo; na realidade, esse esforço investigativo consistiu numa tentativa de contribuição para a compreensão da educação – esse complexo indispensável para a reprodução social. Por isso, o principal objetivo perseguido era: *examinar o fenômeno da alienação e sua relação com o complexo da educação*. Em alguma medida, procuramos demonstrar aspectos essenciais dessa relação.

Em linhas gerais, compreendemos que, à luz da análise ontológica, a alienação é compreendida como um complexo histórico-social que, de forma alguma, pode ser considerado uma condição humana universal. Na relação entre a alienação e a educação é necessário considerar, além do momento predominante, a *autonomia relativa* dos complexos parciais, sem perder de vista a perspectiva de totalidade e sem negligenciar sua *dependência ontológica* diante do complexo do trabalho e da economia. Esse é um conjunto de elementos teóricos que, a nosso juízo, podem ser considerados na efetivação de análises concretas da relação entre alienação e educação. Mas, são apenas indicações porque, na análise ontológica, a centralidade cabe ao objeto.

Dedicamos muito esforço para demonstrar a distinção entre a concepção de alienação no Lukács de 1923 e no Lukács de 1971. Isso não significa, porém, que essa relação seja puramente ruptura e descontinuidade. Pelas elaborações aqui sistematizadas, mesmo de forma implícita, podemos inferir a existência de uma linha de continuidade em relação ao complexo da alienação ao longo da trajetória do filósofo. Embora nos fundamentos teóricos subjacentes à análise contida em *História e consciência de classe* tenhamos encontrado equívocos e deficiências, cuja elucidação foi possibilitada pelos próprios escritos posteriores lukacsianos, especialmente aqueles presentes na *Ontologia*, não se pode negar uma continuidade no que diz respeito aos problemas e preocupações que motivaram a atividade teórica do autor.

Julgamos que a contribuição teórica de Lukács é de uma preciosidade tamanha que demanda vidas inteiras de dedicação para a apreensão da sua obra e dos seus ensinamentos. Divergindo das formas corrente de compreensão da ciência, da educação, da filosofia e do conhecimento, concordamos plenamente com a assertiva de Tertulian (2001, p.44), com a qual encerramos essas últimas considerações, sabendo que nossos estudos da obra marxiana/lukacsiana apenas foram iniciados.

o pensamento da ‘velha esquerda’ simbolizada pela obra de Lukács está longe de ter perdido a sua vitalidade e esgotado suas potencialidades. A ‘época metafísica’ da esquerda, denominação com a qual são designados ironicamente aqueles que sempre se apóiam nas categorias filosóficas e sociológicas de Marx para pensar as sociedades modernas, pode reservar surpresas aos espíritos que têm pressa de enterrá-la.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo. Apresentação. In: MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição.** (Tradução: Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa). São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica.** São Paulo: Boitempo, 2009.
- COSTA, Frederico Jorge Ferreira. **Ideologia e educação na perspectiva da ontologia marxiana.** Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.
- FREDERICO, Celso. **Lukács: um clássico do século XX.** São Paulo: Moderna, 1997.
- KONDER, Leandro. Entrevista com Lukács. In: LUKÁCS, G. A autocrítica do marxismo. **Temas de Ciências Humanas.** Vol.4, São Paulo: Editora Ciências Humanas Ltda., 1978, pp.19-25.
- _____. **Lukács.** Porto Alegre: L&PM Editores, 1980.
- _____. **Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação.** 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social.** São Paulo: Boitempo, 2002.
- LESSA, Sérgio. Lukács e a ontologia: uma introdução. **Revista Outubro,** N.8, 2003, pp.83-100.
- LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács.** 3ª ed. Revista e ampliada. Injuí, RS, Ed. Unijuí, 2007(a).
- LIMA, Marteano Ferreira. **Trabalho, reprodução social e educação em Lukács.** Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2009.
- LÖWY, Michael. **A evolução política de Lukács: 1909-1929.** (Tradução: Heloísa Helena A. Mello, Agostinho Ferreira Martins). Ed. revista. São Paulo, Cortez, 1998.
- LUKÁCS, Georg. **Estética. La peculiaridad de lo estético.** Vol I. Cuestiones preliminares y de principio. Traducción castellana: Manuel Sacristán. Barcelona – México: Ediciones Grijalbo, S.A., 1966.

_____. **Ensaio sobre literatura**. Coordenação e prefácio de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. In.: HOLZ, H.H; KOFLER, L.; ABENDROTH, W. **Conversando com Lukács**. (Tradução de Giseh Vianna Konder). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. **Realismo crítico hoje**. Introdução de Carlos Nelson Coutinho. Brasília – DF: Coordenada-Editora de Brasília Ltda., 1969 (a).

_____. **El joven Hegel y los problemas de la sociedade capitalista**. (Traducción española de Manuel Sacristan). 2ª ed. Barcelona – México: Ediciones Grijalbo, S.A., 1970.

_____. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Volume I. Roma: Riuniti, 1976.

_____. A autocrítica do marxismo. **Temas de Ciências Humanas**. Vol. 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978. pp.:19-25.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. **Temas de Ciências Humanas**. Vol. 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978 (a). pp.: 01-18.

_____. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Volume II. Roma: Riuniti, 1981.

_____. **Diario 1910-1911**: y otros inéditos de juventud. (Traducción del húngaro de Péter János Brachfield). Barcelona: Ediciones Península, 1985.

_____. “Diálogo sobre o pensamento vivido”. In: **Revista Ensaio**. N. 15/16, São Paulo: Editora Ensaio, 1986. pp.:13-87.

_____. “O bolchevismo como problema moral”. In: LÖWY, Michael. **A evolução política de Lukács: 1909-1929**. (Tradução: Heloísa Helena A. Mello, Agostinho Ferreira Martins). Ed. revista. São Paulo: Cortez, 1998. pp.: 314-319.

_____. **Pensamento vivido**: autobiografia em diálogo: entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér. São Paulo, Estudos e Edições Ad Hominem, Viçosa, MG: Editora da UFC, 1999.

_____. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. (Tradução, Posfácio e Notas: José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: Duas Cidades, 2000.

_____. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. (Tradução: Rodnei Nascimento; revisão: Karina Jannini). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia.** (Organização, apresentação e tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. **Socialismo e democratização:** escritos políticos 1956-1971. (Organização, apresentação e tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

_____. **Arte e sociedade:** escritos estéticos 1932-1967. (Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível. (Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento). São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Marxismo e teoria da literatura.** Seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010 (a).

_____. **Para uma ontologia do ser social I.** (Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Lenin:** um estudo sobre a unidade de seu pensamento. (Tradução: Rubens Enderle. Apresentação e notas: Miguel Vedda). São Paulo: Boitempo Editorial, 2012 (a).

_____. **Para uma ontologia do ser social II.** (Tradução: Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes e Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** (Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri). São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** (Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus). São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **O Capital:** crítica da economia política. Livro I; Volume I. (Tradução: Reginaldo Sant'Anna). 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Contribuição à crítica da economia política.** (Tradução e Introdução de Florestan Fernandes). 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **O Capital:** crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. (Tradução: Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo, 2013.

MAZZEO, Antonio Carlos. "Reboquismo e dialética". Resenha do livro: LUKÁCS, György. *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica.* Roma, Edizione Alegre, 2007. Resenha

publicada, originalmente, na Revista Novos Temas – Revista do Instituto Caio Prado Jr., Nº.: 3, de junho de 2011. Texto acessado em: 06 de janeiro de 2014. Endereço eletrônico: http://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=106:reboquismo-e-dialetica-resenha-de-antonio-carlos-mazzeo&catid=2:artigos.

MÉSZÁROS, István. **Marx: a teoria da alienação**. (Tradução: Waltensir Dutra; Supervisão da ed. brasileira: Leandro Konder). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. Tempos de Lukács e Nossos Tempos – Socialismo e Liberdade (Entrevista). **Ensaio**. Nº 13. São Paulo: Editora Ensaio, 1984. pp.: 09-29.

_____. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. (Tradução: Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa). São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____. **O conceito de dialética em Lukács**. (Apresentação e revisão técnica: José Paulo Netto; tradução: Rogério Bettoni). São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

NETTO, José Paulo. **Georg Lukács**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

_____. (Org.). **Georg Lukács: sociologia**. São Paulo: Ática, 1981.

_____. Lukács e o marxismo ocidental. In: ANTUNES, Ricardo & RÊGO, Walquíria Domingues Leão. (Orgs.). **Lukács: um galileu no século XX**. 2ª ed. São Paulo, Boitempo, 1996. pp.:7-15.

_____. Apresentação. In: LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. (Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Lukács e o caminho marxista ao conceito de “pessoa”. **Práxis**. Nº 3. Belo Horizonte, Março/1995. pp. 104-122.

_____. Gramsci e Lukács, adversários da Segunda Internacional. **Crítica marxista**. Nº 8. São Paulo, Xamã, 1999. pp. 67-80.

OLDRINI, Guido. **György Lukács e i problemi del marxismo del novecento**. Istituto italiano per gli studi filosofici. Napoli: Edizioni La città del sole, 2009.

_____. “Apresentação”. In: LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. (Tradução: Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes e Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2013.

SCARPONI, Alberto. Prefazione. In: LUKÁCS, György. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Vol. I. Roma, Editori Riuniti, 1976. pp. VII-XVI.

TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács. **Crítica Marxista**. Vol. 1, Nº 3. São Paulo: Brasiliense, 1996. pp.: 54-69.

_____. Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács. (Tradução: Ivo Tonet). **Crítica Marxista**. São Paulo: Brasiliense, Nº 13, 2001. pp.: 29-44.

_____. Lukács e o stalinismo. **Verinotio** – Revista On-line de Educação e Ciências Humanas. Nº 7, Ano IV, Novembro de 2007. pp.: 1-40.

_____. **Georg Lukács**: etapas de seu pensamento estético. (Tradução: Renira Lisboa de Moura Lima). São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger. **Actuel Marx** 1/2006, Nº 39, pp.: 29-53. Endereço eletrônico – URL: http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=AMX_039_0029. Acesso: agosto de 2011.

TONET, Ivo. A educação numa encruzilhada. In.: MENEZES, Ana Maria Dorta de (Org.). **Trabalho, sociabilidade e educação: uma crítica à ordem do capital**. Fortaleza, Editora da UFC, 2003. pp. 201-219.